

Mémoire

La Disparition de Nicolas Bouvier

Un cheminement vers l'éveil par l'amenuisement de soi

Författare: Rasmus Ribbegårdh
Handledare: André Leblanc
Examinator: Mattias Aronsson
Ämne: Franska
Kurs: Uppsats nivå 2
Poäng: 15
Betygsdatum: 2011-06-16

Högskolan Dalarna
791 88 Falun
Sweden
Tel 023-77 80 00

Table des matières

1	Introduction	1
2	Partir de chez soi pour sortir de soi	3
2.1	Repères biographiques et bibliographiques	3
2.2	Qu'est-ce que le Zen ?	4
2.3	La redécouverte de la vie immédiate	7
2.4	Qui bloque le passage au bonheur ? Une réévaluation de l'ego	8
2.5	Voyager, c'est se connaître. Se connaître, c'est s'oublier.	9
2.6	La mort volontaire de l'identité personnelle	11
2.7	L'impermanence	13
2.8	Battre le pavillon du monde	14
2.9	S'en aller loin des malédiction natales.....	15
2.10	La marche et l'épuisement du corps	17
2.11	Une filiation retrouvée	18
2.12	L'odeur agréable des oignons crus.....	19
2.13	Trouver son Asie intérieure.....	20
3	Une autobiographie sans sujet.....	21
3.1	Bouvier, un écrivain réfractaire à l'écriture ?	21
3.2	Les limites du langage.....	21
3.3	Un narrateur resté dans les coulisses.....	24
3.4	Vers le silence	28
4	Conclusion.....	29

1 Introduction

« Quand l'écriture approche de ce qu'elle devrait être, elle ressemble intimement au voyage parce qu'elle est comme lui, une disparition » (Bouvier, 1996:113).

Genevois universel, écrivain de l'errance et artiste de l'escamotage, Nicolas Bouvier nous invite par ses écrits à redécouvrir un univers poétique et coloré, un espace mental où règne « l'harmonie parfaite » (Bouvier, 1992a:1262). A travers sa plume voyageuse, Nicolas Bouvier témoigne d'une démarche existentielle et créatrice très fermement conduite. Si son projet est loin d'être explicitement didactique, le fruit littéraire de sa quête de sens et de transcendance constitue en effet l'esquisse d'une philosophie de vie prête à l'emploi.

Exprimant une conception de la nature humaine et son potentiel de guérison et de transformation très différente de celle de la plupart des occidentaux, il s'agit ici d'un auteur d'une grande singularité, ce qui a excité la curiosité des universitaires. Dans les maintes études consacrées à l'œuvre de Bouvier, des facettes parfois très subtiles de son écriture ont été soigneusement examinées. A ma connaissance, aucune étude n'a pourtant évoqué l'affinité frappante entre le *modus vivendi* de Nicolas Bouvier et celui du bouddhisme zen. Cette lacune mérite d'être comblée. Le zen nous fournit les clefs de compréhension permettant de mieux situer les composantes fondamentales de l'œuvre, cette création si particulière dans son contexte européen.

Par cette orientation de pensée extrême-orientale, l'auteur tranche non seulement avec les notions populaires de l'Ego (une unité et unicité du moi qui fait couple avec la conception judéo-chrétienne de l'âme). Il diffère également de la psychologie moderne, car à la différence des grands courants psychologiques occidentaux, Bouvier voit par l'érosion de l'ego jusqu'à sa disparition non pas une condition psychopathologique à traiter, mais "*le but principal de l'existence*" (Bouvier, 1992a:1306). Il faut pourtant souligner que c'est bien au-delà des considérations intellectuelles que se situe la particularité de l'auteur. Par sa démarche, Bouvier montre non seulement comment le voyage et l'écriture - ses deux « exercices de disparition » - visent le même but que le zen – une « allégresse originelle (Bouvier, 1981:792) » - mais également comment sa manière de les exécuter présente de nombreuses similarités avec la vie de moine errant – la méditation sur l'existence et la mort, la frugalité, la simplicité, le pèlerinage, l'épuisement du corps, la solitude, l'anonymat, la concision des mots, le silence...

La production poétique de Bouvier est contenue dans un seul recueil, *Le Dehors et le Dedans*. Dans ce titre figurent les deux itinéraires parfaitement complémentaires – l'un spatial, l'autre spirituel - qui constituent la trajectoire de vie de l'auteur. Ce mémoire cherche à expliquer les motivations, le cheminement ainsi que le but final de cette double quête. Il soulignera aussi, chemin faisant, comment l'œuvre de Nicolas Bouvier, bien plus qu'un simple récit de

voyage, constitue une invitation à un éveil et une transformation radicale de notre façon de concevoir la vie et de la vivre.

L'étude ici menée s'effectue à travers une approche comparatiste et interdisciplinaire. Bien que l'objet d'étude principal soit les œuvres complètes de Nicolas Bouvier, la recherche s'appuie également sur des études du bouddhisme zen, l'objectif étant de mettre en parallèle les deux perspectives. Afin de représenter le zen de manière aussi adéquate que possible, l'étude s'effectue à partir des textes canoniques aussi bien que des écrits modernes considérés comme représentatifs. Si la doctrine du zen propose une terminologie très apte à expliquer les phénomènes psychologiques et cognitifs dont l'étude approfondie occupe une place centrale dans l'œuvre de Bouvier, l'utilisation des termes peu connus risque de réduire la lisibilité du texte. Dans la mesure du possible le mémoire privilégie ainsi un vocabulaire courant.

Outre les œuvres complètes de Bouvier et quelques ouvrages sur le zen, c'est surtout Roland Barthes et son chef-d'œuvre *L'Empire des signes* qui apportent à l'analyse un certain approfondissement, ainsi que, dans une moindre mesure, la lecture d'un certain nombre d'essais littéraires sur Bouvier.

Bouvier ne voyageait pas pour acquérir des expériences qui plus tard lui permettraient d'en faire un livre. Les peu d'écrits qui ont résulté de ses nombreux voyages ne sont que produits dérivés, écrits non pas pendant mais des années après le voyage. « Un voyage se passe de motifs. Il ne tarde pas à prouver qu'il se suffit à lui-même » (Bouvier, 1963:82), écrit-il à ce propos. Si le voyage n'exige pas de support textuel, il constitue une condition préalable à l'écriture. C'est par conséquent au voyage, cette activité primordiale, que la première partie du mémoire est consacrée.

En y regardant de plus près, on se rend vite compte de l'opposition entre voyage et écriture, que la relation qui se dessine entre les deux pratiques est parasitaire plutôt que symbiotique. L'écriture se présente comme un obstacle à la liberté intérieure que le voyage propose, fait dont témoigne la citation suivante :

Et pourquoi s'obstiner à parler de ce voyage ? [...] Je passe de la rêverie stérile à la panique, ne renonçant pas, n'en pouvant plus, et refusant de rien entreprendre d'autre par peur de compromettre ce récit fantôme qui me dévore sans engraisser (Bouvier, 1963:379).

La deuxième partie de l'analyse ne s'intéresse donc pas tant au contenu des récits, ni aux aspects techniques et stylistiques de l'écriture. L'essentiel est, au contraire, d'examiner pourquoi ce travail est si prenant, pourquoi Bouvier quand même choisit de persévérer, et enfin comment il parvient à en faire, à un certain degré, un « exercice de disparition » au même titre que le voyage.

2 Partir de chez soi pour sortir de soi

2.1 Repères biographiques et bibliographiques

Je vais décrire le Départ, comment lui, celui-qui-a-la-Vision, est parti, comment il a raisonné et choisi le Départ.

« La vie domestique est encombrée,
un royaume de poussière,
alors que partir,
c'est le grand air. »

Ce que voyant, il est parti.

(Pabbaja Sutta : Partir (Snp 3.1). D'après la traduction du pali à l'anglais par Thanissaro Bhikkhu.
<http://www.canonpali.org/tipitaka/suttapitaka/khuddaka/suttanipata/snp3-01.html>)

Nicolas Bouvier est arrivé au monde en 1929, au Grand-Lancy, en Suisse romande. Après avoir parcouru pendant des dizaines d'années de vastes portions de notre planète, il en est parti en 1998, mort à quelques kilomètres d'où il est né. Issu d'une famille aisée (grand-père paternel Recteur de l'Université de Genève, l'autre compositeur, père directeur de la Bibliothèque universitaire de la même ville, à la table familiale de son enfance : Herman Hesse et Thomas Mann), Nicolas Bouvier était destiné à une vie confortable dans la bourgeoisie intellectuelle. Mais la « pruderie qui régnait » (Bouvier, 1992a:1256) dans ce milieu stérile l'étouffe : une fois sa double licence (Lettres et Droit) en poche, il prend la route sans idée de retour. « C'était un adieu à une « carrière » entre quatre murs, et un prélude à l'imprévu, à la rencontre à ciel ouvert » se souvient un ancien professeur à propos d'une soirée partagée juste avant le départ (Starobinski, 2002:240). C'était un adieu, aussi, à une mère « hyperprotectrice » (Bouvier, 1992a:1268) et un climat académique et culturel enfermé sur lui-même. En bref, il fallait partir pour trouver une liberté dans le mouvement. Jeune homme, Nicolas y a déjà pris goût. A l'âge de dix-sept ans, il a franchi le cercle polaire quelque part dans la toundra lapone. Ces quelques journées de solitude absolue lui ont procuré une expérience révélatrice : « Je n'avais jamais imaginé qu'on puisse être aussi heureux. J'ai compris alors que « l'état nomade » avait quelque chose à m'apprendre. » (Bouvier, 1999:28)

Dans une voiture minuscule, la Fiat Topolino, il part en 1953 avec son meilleur ami, l'artiste Thierry Vernet, pour chercher « [ses] universités sur les routes » (Bouvier 1989b:183) et pour combler « le blanc de la carte » qui se trouvait à l'est du monde judéo-chrétien et dont la simple évocation faisait « les professeurs – même excellents – tomber en catalepsie » (idem). Ensemble ils suivront la Route de la Soie, de Belgrad jusqu'au Khyber Pass sur la frontière afghane. Il leur faudra dix-huit mois pour atteindre l'Afghanistan. Sur les routes pourries de l'Asie centrale, la fragile Topolino sera l'objet de pannes répétées, même si elle roule le plus souvent à moins de trente kilomètres-heure. À quelques reprises la route sera bloquée à cause du temps qu'il faisait. Pendant six mois par exemple :

La vie nomade est une chose surprenante. On fait quinze cents kilomètres en deux semaines ; toute l'Anatolie en coup de vent. Un soir, on atteint une ville déjà obscure où de minces balcons à colonnes et quelques dindons frileux vous font signe. On y boit avec deux soldats, un maître d'école, un médecin apa-

tride qui vous parle allemand. On bâille, on s'étire, on s'endort. Dans la nuit, la neige tombe, couvre les toits, étouffe les cris, coupe les routes... et on reste six mois à Tabriz, Azerbaïdjan. (Bouvier, 1963:175)

À Kaboul, Thierry Vernet décidera de reprendre la vie sédentaire. Sur les dix-huit mois passés depuis Belgrade, Nicolas écrira plus tard son plus fameux ouvrage, *L'Usage du monde*.

Vernet parti, Nicolas poursuivra en solitaire son périple : d'abord vers l'Inde, ensuite à Ceylan où il passera un séjour bien douloureux mais au bout duquel il aura appris « une morale de l'échec de la faiblesse qu'il est tout à fait utile d'apprendre » (Bouvier, 1992a:1342), une leçon qu'il transformera bien plus tard en récit: *Le Poisson-Scorpion*. Après deux ans de nomadisme épuisant, il n'avait pourtant « pas du tout l'intention de regagner l'Europe », mais pensait plutôt « qu'il [fallait] aller au bout de la route, et le bout de la route, c'était le Japon » (Bouvier, 1992a:1331). Après une année passé dans ce pays si cher à l'écrivain, celui-ci quitte le Japon, mais non pas sans savoir qu'il y retournerait : « J'y avais laissé mon cœur. » Les trois longs séjours nippons qu'il effectuera donneront plus tard lieu à deux ouvrages : *Chroniques japonaises* et *Le vide et le plein*, publié posthumément.

La production poétique de Bouvier est contenue dans un seul recueil : *Le Dehors et le Dedans*. Outre cela, son œuvre finalement assez mince compte également le très petit *Journal d'Aran et d'autres lieux* (1990) ainsi que *Le Hibou et la Baleine* (1992), ce dernier caractérisé par une condensation du texte menée encore plus loin, comme si le poème qui conclut *Le Dehors et le Dedans* était une prémonition : « La parole a fini d'avouer / qu'elle ne nous conduit qu'au silence » (Bouvier, 1997:873).

La reconnaissance critique et populaire de l'œuvre est acquise lentement, à partir de la publication du *Poisson-Scorpion* en 1981. En revanche, cette popularité ne fait que croître. Au niveau académique, deux recueils d'essais consacrés à Nicolas Bouvier ont été récemment publiés, et plusieurs colloques sur son œuvre ont eu lieu ces dernières années. *L'Usage du monde* est en même temps devenu un livre culte, dont les rééditions et les traductions attestent le succès.

2.2 Qu'est-ce que le Zen ?

Zen. Mot souvent employé à tort et à travers, dévoyé de son sens par des usages impropres, jusqu'à devenir un mot d'ordre publicitaire. Quel dommage ! Car même avant la vulgarisation récente du terme, il s'agissait d'un mot difficilement déchiffré, dont tout commentaire analytique n'est finalement qu'un éloignement de sa réalité.

« Parler du bouddhisme », dit le moine japonais Shunryu Suzuki, « est presque impossible. Ne rien dire, simplement le pratiquer, est donc le mieux. » (Suzuki, S., 1977:115.) Pareillement, l'une des conséquences inéluctables de la pratique zen est de se rendre compte de l'utilisation gaspilleuse de mots dont nous sommes le plus souvent coupables. Cette école trouve sa particularité dans le fait qu'il est « une transmission par-delà les écritures », qui ne doit « dépendre ni des concepts ni des mots » (Brosse, 2001:12). La tradition postule que l'Éveil qui constitue le zen est inséparable de la pratique spirituelle, autrement dit qu'il s'agit d'un « postulat [...] qui

ne peut se vérifier que par une saisie personnelle » (Brosse, 2001:10). En effet, après la découverte (mythique ou non) de « la réalité absolue en sa totalité » (Brosse, 2001:11), le Bouddha a immédiatement compris que son expérience était impossible à saisir par le langage. D'abord se taisant à cause de cette incapacité, c'est seulement à la suite des pressions que des puissances surnaturelles ont exercées sur le Bouddha qu'il a commencé sa carrière d'enseignant spirituel (idem). Pendant des décennies, le Bouddha a gagné de nombreux disciples par son éloquence, mais vers la fin de sa vie, il n'est pourtant toujours pas parvenu à transmettre *l'esprit* de son éveil à aucun de ses élèves. Un jour, il décide donc d'adopter une nouvelle pédagogie. Il monte sur une montagne, entouré par ses disciples qui attendaient patiemment qu'il prononce son dernier sermon, quand au lieu d'ouvrir sa bouche ... il leur présente une fleur et cligne les yeux (Dogen, 1998:182)! Le moine Kâshyapa seul comprend. Ayant atteint « l'Eveil silencieux » (Dogen, 1998:250), il sourit. Content d'avoir trouvé son successeur, le Bouddha descend de la montagne. Plus tard, Kâshyapa transférera le Dharma (la sagesse des Bouddhas) directement à son disciple, et ainsi de suite jusqu'à nos jours, comme l'explique la tradition.

Si l'expérience centrale du zen est indicible, essayons de préciser la pratique de la Voie et à quoi elle sert exactement. Le problème essentiel auquel le Bouddhisme propose une solution est celui de la souffrance. La notion bouddhique de la souffrance fait souvent l'objet de malentendus mais se comprend en réalité très facilement : loin d'être une philosophie nihiliste, le zen postule que c'est notre compréhension erronée qui provoque la douleur, non pas les situations considérées douloureuses elles-mêmes. Si nous arrivons à voir les choses telles qu'elles sont véritablement, la souffrance cède la place à une « liberté qui donne libre jeu à toutes les impulsions créatrices et bienfaitantes innées en nos cœurs » (Suzuki, D.T, 1940:12). Trouvant ainsi la perfection dans l'imperfection (Suzuki, S., 1977:129), le problème de la souffrance ne se résout donc pas par des actes extérieurs (comment pourrait-on par là mettre un terme au vieillissement ?), mais au niveau de la conscience qui produit cette souffrance. Ignorant cette vérité fondamentale, la plupart des gens souffrent, à des degrés divers, jusqu'à leur lit de mort où, avec un peu de chance, l'ego abdique et la tranquillité d'âme perdue et si longtemps cherchée est enfin retrouvée. C'est cet « état de manque » qui a fait prendre la route à Bouvier, c'est à cause de lui que l'auteur se « précipitai[t] sur des grimoires dans les bibliothèques » (Bouvier, 1992a:1350).

Nous possédons tous l'élixir de vie. Cette extraordinaire ressource de bonheur, de sagesse et de compassion siège selon le zen en chacun de nous. Il n'est pas question d'une acquisition mais plutôt de faire dissiper les nuées conceptuelles et discriminatoires qui masquent notre vraie nature, cette « allégresse originelle » si chère à Bouvier que le zen appelle « esprit originel ». Pourquoi *originel* ? En partie parce que la spontanéité naturelle que cherche le zen est l'état psychologique que nous avons tous comme enfant. Pendant quelques courtes années, l'enfant est capable d'une « adhésion totale aux actes de la vie quotidienne » (Larroque, 2003 : <http://www.harmattan.fr/minisites/index.asp?no=2&rubId=28#5>). La nature « spontanée et libre des entraves réflexives » (idem) qui est le but de zen est donc un retour aux sources. Bou-

vier se montre en accord. En contemplant les instants de bonheur éblouissant «[que] les bonzes itinérants ont connu et recherché » (Bouvier, 1989b:179), il évoque une expérience personnelle d'illumination par les mots suivants : « J'étais au bord de ce chemin poussiéreux comme dans le ventre de ma mère » (idem). À propos de son fils, qui petit garçon était occupé à chasser des papillons dans un cimetière voisin du temple zen japonais où la famille vivait provisoirement, l'écrivain dit : « c'était bien lui le plus zen de tous : il vivait ; les autres cherchaient à vivre » (Bouvier, 1989a:603).

Cet état mental, ce retour vers la nature humaine authentique et originairement dépourvue d'ego, c'est l'état qui fait du Bouddha le Bouddha, l'état que vise le quatrième et plus important principe du Zen, qui est en fin du compte sa raison d'être : « Contempler sa propre nature et réaliser l'état d'un Bouddha » (Suzuki, D.T., 1940 : 21). Nous trouvons ici un raisonnement avec lequel Bouvier est bien familiarisé, une conviction dont l'empreinte se manifeste tout au long de son œuvre comme en témoignent la déclaration suivante : « [...] le but ultime est d'arriver à la mort dans un certain état d'esprit. Je ne vois pas d'autre projet. » (Bouvier, 1992a:1335). Presque tous ce que nous savons sur Bouvier indique que « l'état d'esprit » qu'il recherche correspond à *l'esprit de la vacuité*, ce que Lao-Tseu¹ appela « L'esprit de la vallée » (Lao-Tseu, 1842:21). Comme une vallée, cet esprit est vide, dans un état d'impersonnalité libératrice. Comme Shunryu Suzuki l'explique, « ceux qui connaissent [...] l'état de vacuité ont toujours la possibilité d'accepter les choses telles qu'elles sont. Ils peuvent tout apprécier. ». (Suzuki, S. 1970 :110). D'après la terminologie bouddhique, cet esprit est « non-né » et « non-devenu », d'où résulte qu'il « ne meurt pas » (Lao-Tseu, 1842: 21.). Selon la doctrine Zen, la mort du corps devient en effet un problème seulement quand nous nous attachons à notre illusoire existence individuelle. La capitulation forcée de l'ego que la mort nous impose n'est que la mort d'une chimère, et si la mort de l'ego précède celle du corps, c'est là le Nirvana². Quand on se rend compte qu'aucun clivage n'existe entre la goutte d'eau qui est la personne et le fleuve qui est l'univers entier, la peur de la mort se dissout dans une « originelle unité » (Suzuki, S., 1970 :120). Shunryu Suzuki affirme de façon analogue que « Réaliser le Nirvana, c'est mourir. » (idem), auquel il faudrait ajouter : mourir non en tant que personne physique mais bien en tant que personne identique. Une fois la compréhension de l'unité du monde acquise, dit le zen, l'ego se dissout spontanément et désormais « nous n'avons pas de vraie difficulté dans notre vie » (ibid). Ce sont des croyances que l'on retrouve constamment dans la pensée de Bouvier. Il y questionne fermement l'idée de l'existence individuelle : « On se perçoit souvent comme isolé, solitaire, monolithique, alors qu'on ne l'est pas du tout » (Bouvier, 1992a:1306), et explique que si l'on parvient à comprendre qu'on « est mieux relié qu'on ne le croit » (idem

¹ Lao-Tseu, patriarche du Taoïsme, ne fait nullement partie du zen propre. Si Lao-Tseu a réellement existé, il vivait probablement environ 1000 ans avant l'apparition du bouddhisme zen. Lao-Tseu mérite tout de même d'être cité dans ce contexte, car le zen s'est fortement inspiré de cette philosophie, à un tel degré que certains estiment que le zen est constitué à moitié de taoïsme et à moitié de bouddhisme.

² Nirvana signifie « libération » ou « éveil ». Ce terme désigne dans le bouddhisme zen la paix suprême, retrouvée dans cette même vie par un détachement de l'ego et l'endormissement de l'intellect discriminant qui bloque l'intuition.

), la vie sera sans problème : « Le seul problème réel c'est le problème de l'identité personnelle. » (Bouvier, 1992a:1278). Ce point sera expliqué en détail dans les pages suivantes.

2.3 La redécouverte de la vie immédiate

Je crois qu'il y a un visage du monde qui nous est dérobé, qu'on peut apprendre à palper par petites touches, et qui repose dans une sorte d'harmonie parfaite (Bouvier, 1992a:1262).

Lorsque le nuage de l'ignorance disparaît, l'infini des cieux se manifeste et pour la première fois notre regard pénètre alors dans la nature de notre être. Dorénavant nous connaissons la signification de la vie, nous savons qu'elle n'est pas un effort aveugle, [...] qu'il existe en elle quelque chose qui nous fait éprouver une infinie béatitude à la vivre, et que le contentement subsiste à travers toute son évolution, sans nous laisser soulever des questions ou nourrir des doutes pessimistes. (Suzuki, D.T., 1940:12)

Bouvier parle souvent de *l'état nomade*, cette allègre légèreté derrière laquelle « il court à perdre haleine » (Bouvier, 1996:147) dès le moment où il en a fait la découverte. Il cherche inlassablement à réaliser l'état où cette harmonie parfaite s'installe, une expérience indicible où la fragmentation mentale cède la place à la « présence plénière » (Bouvier, 1996:147). Cette présence inconditionnelle nous permet, comme précise la doctrine zen, de voir que bien que « tout [soit] en déséquilibre [...], le fond est toujours en parfaite harmonie (Suzuki, S., 1977 :43).

Comme ailleurs, la filiation spirituelle entre le zen et Bouvier se reconnaît ici clairement par l'appropriation des termes bouddhiques et japonais. Souvent l'auteur choisit de désigner ces expériences d'éveil de par le nom japonais – *satori* - dont il explique volontiers l'étymologie (« *satori* [provient] du verbe *satoru* qu'on pourrait traduire par *recevoir conscience* » (Bouvier, 1996:54)). Réaliser ce *satori* est de toute évidence une cible difficilement atteinte. Comme l'explique Shunryu Suzuki : « Vous pourriez croire qu'il s'agit d'un éveil soudain, mais c'est en fait le résultat de nombreuses années de pratique de nombreux échecs. [...] La dernière flèche atteint la cible, mais seulement après quatre-vingt-dix-neuf échecs. L'échec n'est donc pas un problème » (Suzuki, S., 2011:34). Quelle est donc la pratique qui permet d'accéder à cette illumination ? Pour le zen, le secret réside dans le fait de « [...] s'absorber dans chaque action de la vie quotidienne, de vivre pleinement l'instant présent. Ainsi l'esprit devient calme, vaste et clair. C'est le retour à la condition normale. » (Mercier, 2011:7). Bouvier montre son accord ; dans le bouddhisme, il valorise surtout « ce qui est proprement zen, une extrême présence aux choses » (Bouvier, 1992a:1334).

Pour l'auteur, cette redécouverte aura lieu lors de sa toute première rencontre avec le Nord. Cette fois-là c'est celui de la Finlande, vaste et parcimonieusement peuplé par des tribus Samis semi-nomadiques dont les traces Bouvier suit. « Je n'avais jamais imaginé qu'on puisse être aussi heureux. J'ai compris alors que l'état nomade » avait quelque chose à m'apprendre ». (Bouvier, 2003:27).

En dehors de ces moments heureux : un monde sombre, largement dépourvu de vie. « On vit dans une dimension poétique », écrit-il, « où alors on ne vit pas. Trop souvent on ne vit pas »

(Bouvier, 1989b:178). En empruntant les mots de l'écrivain Henri Michaux, si cher à Bouvier, ce dernier constate avec résignation : « Je n'ai jamais eu dans ma vie plus de quinze jours. D'une seconde à quinze jours, voilà toute ma vie » (idem).

Il trouve chez d'autres personnes non sédentaires une confirmation des vertus de la vie nomade. Son compagnon de voyage Elle Maillart possède une « paix active » qui lui a permis de « retrouver en elle-même cette « unité du monde » que le voyage suggère ou impose quand il est venu à bout de toutes nos défenses » (Bouvier, 1996:130). Bouvier, n'étant lui-même pas « solidement installé » dans cet état d'esprit, envie Maillart de pouvoir vivre pleinement chaque moment et de « ressentir les harmoniques qui lient les êtres et les choses plutôt que d'en rester à ce qui les sépare » (idem). Au Japon, il rencontre en 1956 Yuji, un homme « aussi transparent qu'un flocon de neige » (Bouvier, 1989a:566), qui en dépit d'avoir perdu tout à Hiroshima, – ou peut-être pour cette raison – possède les qualités que recherche Bouvier : « un regard d'éthéromane qui s'amuse et qui danse, avec la légèreté spectrale et inquiétante de qui est passé par le feu [...] lorsqu'on rencontre un être vraiment libre on se sent soudain bien ni-gaud avec tous ses voyages et ses projets... » (idem).

2.4 Qui bloque le passage au bonheur ? Une réévaluation de l'ego

L'écrivain et professeur de philosophie Michel Larroque affirme qu'en « Occident », les théories philosophiques et psychologiques de la conscience se basent sur un dualisme entre sujet connaissant et moi connu. Denis de Rougemont, cité par D.T. Suzuki, affirme que « la personne [...] est dualiste par nature et elle est toujours confrontée à quelque conflit intérieur. Ce conflit, tension, ou contradiction, constitue l'essence de la personne » (Larroque, 2003 : <http://www.harmattan.fr/minisites/index.asp?no=2&rubId=28#5>). L'esprit qui naît de ce clivage est profondément marqué par des défauts. Il a peur de la perte, d'être blessé et de mourir, et il cherche par conséquent sans cesse à se défendre. Cet esprit, que le zen appelle « esprit petit », n'arrivera jamais à surmonter ces obstacles, dont il est lui-même la cause. Peu disposé à reconnaître le caractère illusoire de cet esprit, que l'ego est comme un glaçon dans l'eau, sans raison valable séparé de sa vraie famille, la psychologie occidentale s'efforce donc à refroidir ce glaçon en encourageant une « affirmation de soi ». Un éloge de cette affirmation, qui inéluctablement implique une dualité approfondie entre sujet et objet, peut s'exprimer comme suit :

Lorsque nous n'exprimons pas clairement ce que nous ressentons, ce que nous pensons, nous transportons un malaise intérieur. [...] L'affirmation de soi c'est savoir exprimer son opinion, ses sentiments et ses besoins. [...] Avoir une attitude affirmative c'est avoir le « contrôle de sa vie ». C'est démontrer que nous avons une valeur, que nous sommes importants. [...] S'affirmer c'est être AUTONOME. [...] L'utilisation du « je » et une attitude non verbale d'assurance (le ton de la voix, l'expression du corps et du visage) favorisent l'affirmation de soi (ACSM, http://www.acsm-ca.qc.ca/mieux_v/images/BB07/SM-002.108.pdf).

Bouvier dénonce fermement cette approche, ici défendue par l'Association Canadienne pour la Santé Mentale. Pour Bouvier, le voyage et l'écriture sont tous les deux des *dispari-*

tions : « Certes pas affirmation de la personne mais sa dilution consentie au profit d'une totalité qu'il faut [...] rejoindre » (Bouvier, 1989b:186).

Le zen déclare que ce qui fait obstacle à notre appréciation de l'harmonie universelle, c'est « toutes les pensées égocentriques [qui] limitent notre vaste esprit » (Suzuki, S., 1977:30). Bouvier adopte la même posture lorsqu'il écrit : « Un pas vers le moins est un pas vers le mieux. Combien d'années encore pour avoir tout à fait raison de ce moi qui fait obstacle à tout? » (Bouvier, 1981:748). L'état d'éveil n'est effectivement rien d'autre que la disparition de cet ego obstructif :

Dans ces moments, l'ego disparaît complètement dans la fusion qui se produit avec ce qui nous environne. C'est pour ça que j'ai tellement aimé voyager. J'ai connu ces moments grâce au mélange de fraîcheur et de fatigue que procure la vie nomade (Bouvier, 1992a:1305).

Au contraire des principes et pratiques dominantes de la psychologie occidentale, Bouvier parle donc d'une guérison psychologique qui se produit non pas par le renforcement ou la reconfiguration de l'ego mais par sa destruction. Entre ego et monde naissent sans cesse des conflits, mais aucun conflit ne peut se produire entre le monde et l'être éveillé, car ils ne sont qu'un. En citant Paracelse, l'auteur exprime sa soif d'unité : « Tout ce qui est pluralité est inquiétude » (Bouvier, 1994:17). Shunryu Suzuki l'exprime ainsi : « Quand vous ne réalisez pas que vous faites un avec [...] l'univers, vous avez peur. [...] Quand nous réalisons ce fait, nous ne craignons plus la mort, et nous n'avons pas de vraie difficulté dans notre vie » (Suzuki, S., 1977:120).

2.5 Voyager, c'est se connaître. Se connaître, c'est s'oublier.

On estime souvent en Europe que le haut degré de la démocratie atteint ici peut assurer à l'individu aussi bien la liberté extérieure que celle de la vie intérieure. En lisant *L'Usage du Monde*, premier ouvrage traitant de ce voyage initiatique que Bouvier a effectué à sa sortie de l'Université, le lecteur se rend cependant vite compte du mécontentement ressenti par l'auteur envers certains aspects prohibitifs et inhibiteurs de sa culture d'origine. À ce propos il écrit par exemple :

La mobilité sociale du voyageur lui rend l'objectivité plus facile. Ces excursions hors de notre banlieue nous permettaient, pour la première fois, de porter un jugement sur ce milieu dont il fallait s'éloigner pour distinguer les contours. [...] Son sommeil aussi et cette incuriosité qu'engendre une vie déjà meublée jusque dans ses moindres recoins par les générations précédentes, plus avides et plus inventives. Un monde de bon goût, souvent de bon vouloir, mais essentiellement consommateur, où les vertus du cœur étaient certes entretenues mais comme une argenterie de famille qu'on réserve aux grandes occasions (Bouvier, 1963:95).

Le voyage vers d'autres cultures permet au voyageur d'échapper à tout cela. Mais si l'absence de ces maux culturels lui donne une certaine satisfaction ainsi qu'un sentiment de liberté de comportement, ces gains n'ont qu'une valeur limitée et superficielle. Le chemine-

ment que propose Bouvier vise un but bien plus élevé qu'une simple fuite culturelle. Parti de chez soi, se croyant enfin libéré des pesants fardeaux que sa culture lui a fait traîner, le voyageur se rend vite compte qu'il porte toujours sur lui le fardeau le plus lourd : celui de l'identité personnelle :

Le voyage fournit des occasions de s'ébrouer mais pas – comme on le croyait – la liberté. Il fait plutôt éprouver une sorte de réduction ; privé de son cadre habituel, dépouillé de ses habitudes comme d'un volumineux emballage, le voyageur se trouve ramené à de plus humbles proportions. Plus ouvert aussi à la curiosité, à l'intuition, au coup de foudre (Bouvier, 1963:133).

Ailleurs, l'auteur réitère cette remise en question des idées répandues sur les mécanismes du voyage :

Le but de l'état nomade n'est pas de fournir au voyageur trophées ou emplettes mais de le débarrasser par érosion du superflu, c'est dire de presque tout. Il rançonne, étrille, plume, essore et détrousse comme un bandit de grand chemin mais ce qu'il nous laisse « fera le carat » ; personne ne nous le prendra plus. On se retrouve réduit et allégé (Bouvier, 1989b:185).

En Iran, Bouvier tombe sur un frère voyageur qui se présente comme tout sauf un frère d'âme, un homme qui a traversé tout le monde, restant pourtant résolument enfermé dans ses certitudes, une démarche à propos de laquelle l'auteur dit :

Il a pourtant vu toute l'Europe, la Russie, la Perse, mais sans jamais vouloir céder au voyage un pouce de son intégrité. Surprenant programme ! conserver son intégrité ? rester intégralement le benêt qu'on était ? aussi n'a-t-il pas vu grand-chose, parce que le kilo de chair de Shylock³ – je le sais maintenant – pas de pays qui ne l'exige (Bouvier, 1963:381).

Une conséquence essentielle du désapprentissage que cherche le voyageur est un paysage mental où une sorte d'incertitude libératrice gagne du terrain.

Une vie très mobile m'a permis [...] de brader le plus clair d'une cargaison dont je sais aujourd'hui qu'elle était plus encombrante qu'utile. De laisser au bord de la route quelques oripeaux dialectiques, schémas trompeurs, syllogismes foireux, et les pédanteries de la certitude (Bouvier, 1996:147).

Shunryu Suzuki exprime cette même attitude : « Tant que vous avez quelque idée fixe, ou que vous êtes pris par une certaine routine de comportement, vous ne pouvez apprécier le vrai sens des choses. » (Suzuki, S., 1977:142). Au lieu de privilégier l'intelligence et l'étude, la voie du zen est un désapprentissage. Comme dit l'adage bouddhique : « En remontant le courant, Avalokiteshvara a oublié ce qu'il savait » (Maître Dogen, 1998:79), le cheminement proposé par le zen et suivi par Bouvier ne vise pas à « accumuler connaissance sur connaissance » (Suzuki, S., 1977:108), mais au contraire, de « clarifier [...] votre esprit » (idem). Ce propos peut sembler paradoxale, d'ailleurs Bouvier dit: « la dispersion et l'érosion de la route condui-

³ Bouvier fait ici référence à la pièce de théâtre « Le marchand de Venise » de Shakespeare (1596). Dans ce récit, l'usurier Shylock demande à un débiteur de régler ses dettes en payant une livre de sa chair. L'expression signifie dans ce contexte donc le dépouillement mental et physique que exige le voyage.

sent paradoxalement à un *Da sein*⁴ où le seul fait d'être au monde remplit l'horizon jusqu'au bord » (Bouvier, 1989b:180).

Pour Bouvier, ces connaissances jugées comme encombrantes sont en grande partie le résultat d'une éducation livresque. Si l'ouverture de la conscience et l'accroissement de l'acuité sensorielle qui l'accompagne ont pour condition essentielle une érosion des connaissances du voyageur, quelle posture faut-il adopter envers les lectures ? En ce qui concerne la littérature du voyage, Bouvier en consomme avec voracité, mais s'abstient toujours de trop lire avant de partir : « Je crois cependant qu'il vaut mieux lire au retour. En voyage j'emmenais très rarement des lectures » (Bouvier, 2001:460).

Parce que si vous lisez avant, vous bloquez votre imaginaire sur les schémas d'une attente trop précise. Pour voir une chose qui va peut-être vous décevoir mais qui fait partie des impératifs culturels, vous négligez de petits spectacles qui se passent autour de vous et qui ont peut-être tout autant d'intérêt. (Bouvier, 1992a:1283).

Les lectures excessives risquent non seulement d'aveugler le voyageur, elles peuvent aussi rendre les oreilles sourdes ; après « quatorze mois sur les routes, et sans lectures » (Bouvier, 1963:356) il redécouvre le plaisir qui réside dans l'immersion de l'écoute, de la voix et des sons. C'est donc à la « découverte physique, charnelle, musicale, vocale du monde » (Bouvier, 1992a:1280) que l'auteur se lance. Encore une fois, on entend ici l'écho du zen - en particulier les principes qui guident les *sesshins* (retraites de méditation) :

Lire un ouvrage qui vous intéresse n'incite pas votre intuition à s'ouvrir. C'est pourquoi nous ne lisons pas durant une *sesshin*. Il ne s'agit pas de vous enfermer dans le noir, mais, en vous abstenant de lire, d'encourager votre intuition à s'ouvrir (Suzuki, S., 2010:95).

2.6 La mort volontaire de l'identité personnelle

Dans *L'Île sans mémoire*, cinquième partie de la *Chronique Japonaise* qui traite de son deuxième séjour en 1965, Bouvier témoigne d'un malaise profond à utiliser son propre prénom. Il avoue « détester » signer son nom (Bouvier, 1989a:652); il ne veut pas utiliser ce signifiant trompeur dont le signifié a été mis en suspens. On y discerne un propos audacieux : de même qu'une étiquette à pot de confiture n'a qu'une valeur provisoire – dès que la boîte est vide, l'étiquette se révèle mal appropriée – son nom a perdu son sens, « le voyage l'a vidé de toute substance » (idem). Si la radicalité de son propos bouleverse nos conceptions de l'identité personnelle, c'est tout de même un phénomène qui correspond parfaitement avec la pratique du zen, comme en témoigne Shenryu Suzuki :

⁴ *Da sein* (allemand : « être-là ») est un concept clé de la pensée de Heidegger, dont la philosophie a tant de rapport avec le zen : « Si je comprends bien le zen, voilà ce que j'ai essayé de dire dans tous mes écrits » (Vigne, 1995 : <http://www.anandamayi.org/devotees/jv/jv15.htm>).

You think you are here. You think you are Joe or Mary, but actually it is not so, not at all. [...] If someone calls me Suzuki, I feel very funny. « Oh, is this Suzuki? » The first reaction is, « No, I am not Suzuki » (Suzuki, S., 2010 : <http://www.berkeleyzencenter.org/Lectures/july2000.shtml>)

Bouvier lance par ce raisonnement un défi à nos conceptions conventionnelles, ce qui montre clairement l'incompréhension de certains critiques littéraires, déroutées face à cette idée de mort volontaire de l'ego. Quand Bouvier écrit que « c'est le voyage qui vous fait, vous défait » Arnaud Bertina suppose à tort que cela indique une posture pessimiste : « La présence de la mort est un des *leitmotive* de l'œuvre [...] Rien ne vient consoler l'écrivain. » (Bertina, 2002:73). Il a partiellement raison ; la mort est certes un leitmotiv, pourtant il ne s'agit pas de la mort physique, ni des sentiments tristes, mais plutôt du fait que la route que poursuit Bouvier aboutit à la mort heureuse de l'ego. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre le passage suivant, si souvent cité à contresens :

On ne voyage pas pour se garnir d'exotisme ou d'anecdotes comme un sapin de Noël, mais pour que la route vous plume, vous rince, vous essore. On s'en va loin des alibis ou des malédictions natales et ce qu'on voit passer, c'est son propre cercueil. (Bouvier, 1981:748)

En liant ce passage avec un accident de camion qui a failli coûter la vie à Bouvier, Christiane Albert établit donc un parallèle factice (Albert, 2002:67). Car le message que souhaite communiquer Bouvier au lecteur, c'est que - comme le dit Shunryu Suzuki : « Vivre dans le domaine de la nature de Bouddha signifie mourir en tant que petit être, d'instant en instant. » (Suzuki, S., 1977:43). Quant à la crainte de la mort au sens physique et habituel du terme, Bouvier la qualifie de « faux problème » (Bouvier, 1992a:1342).

Christiane Albert propose que le but du voyage pour Bouvier est de « parvenir à une certaine connaissance de lui-même » (Albert, 2002:67). Il paraît que l'auteur est d'un avis contraire. Oliver Hambursin cite dans son excellent article « Petites morales portatives » une émission radiophonique dans laquelle Bouvier a clarifié son point de vue à cet égard :

Me trouver moi-même, mais quelle catastrophe ! Ça ne me dit rien du tout. C'est la chose au monde qui m'intéresse le moins. [...] Se trouver soi-même, c'est de la philosophie de tabac du coin [...] D'abord, on est absolument certain d'aller au-devant d'une déception. [...] Les autres sont tellement plus intéressants (Hambursin, 1998:241).

Bouvier n'espère donc pas se trouver lui-même, au contraire il cherche en route les moments où il se perd de vue : « À ce moment-là, on s'aperçoit qu'on n'est rien. [...] Et faire l'expérience de ce rien est une chose très nécessaire sur le chemin de la vie. [...] Sinon, on continue à se pavaner comme un dandy jusqu'à la tombe, ce qui est grotesque. » (Bouvier, 1992a:1296). Voyager, dit-il ailleurs, c'est « abandonner [...] ses hardes, ses masques, ses derniers titres à une identité » (Bouvier, 1996:112), c'est prendre « la couleur incertaine de tous les murs que [le voyageur] a rasé » (idem). C'est de cette disparition que Bouvier s'efforçait sans cesse de témoigner par ses écrits, de toute évidence sans convaincre tout le monde. On ne risque donc pas trop de se tromper en se demandant si la déclaration suivante de Jean-Xavier Ridon ne témoigne pas d'une lecture trop superficielle de l'œuvre :

[Pour Bouvier,] il ne s'agit pas de devenir comme l'autre mais de garder la conscience de la distance qui nous sépare afin d'y être plus sensible. (Ridon, 2002:128)

2.7 L'impermanence

« L'esprit de la méditation sur l'impermanence », dit Maître Dogen, « est la forme préalable de l'esprit d'Eveil » (Dogen, 1998:71). 700 ans plus tard, Bouvier écrit : « Le but principal de l'existence – qui est le projet des bons moines dans le bouddhisme zen – est de percevoir la polyphonie du monde autant que son impermanence. » (Bouvier, 1992a:1306). Cette déclaration, si révélatrice des positions que prend Bouvier, nécessite peut-être quelques clarifications. D'où vient l'importance, constamment réaffirmée par à la fois le zen et par Bouvier, de cultiver une conscience du caractère éphémère de l'existence ? Et quel rapport avec le voyage ?

La vérité que tout change est une des quatre croyances essentielles du zen. Accepter cette réalité veut dire accepter la perte de ce et ceux qu'on aime ainsi que l'inévitabilité de sa propre mort. Cette acceptation mène selon le zen à une valorisation de la vie et une sérénité imperturbable. Shunryu Suzuki l'explique ainsi : « Quand nous réalisons la vérité éternelle de « tout change » et y trouvons notre sérénité, nous nous trouvons dans le Nirvana » (Suzuki, S., 1977:130). Le voyage fournit à Bouvier bien plus d'occasions que la vie sédentaire de développer un goût pour l'éphémère : « le voyage où, petit à petit, tout nous quitte est aussi, symboliquement et réellement [...] apprentissage de la mort » (Bouvier, 1989b:185). Une fois cette leçon apprise, la vie retrouve sa légèreté originelle.

Cet état si transitoire qui est le nôtre me rend omnivore et attentif. (Bouvier, 1999:14)

Loin d'assombrir la vie, l'évidence de son terme et, dans le meilleurs des cas, de son accomplissement, la tonifie et lui sert de repoussoir. (Bouvier, 1989b:185)

Lors d'un entretien-interview d'Alain Bagnoud avec l'auteur ayant eu lieu en 1994, trois ans à peine avant sa mort, Bouvier fait preuve d'une profonde compréhension de ce qu'est l'impermanence :

Quitter, c'est un apprentissage auquel on se livre dès qu'on est sorti du ventre de sa mère. On s'attache à une succession de choses dont on se détache ensuite, qui vous paraissent fabuleuses à quatre ans et qui vous paraissent grotesques à huit. On se fait des amis, on les perd. On se fait des illusions, on les perd. On s'attache à cette planète et il faudra bien la quitter. Pour moi, *quitter* est un mot essentiel. Quand on voyage beaucoup, on est pris dans cette balance continue entre l'attachement, l'arrachement, l'attachement, l'arrachement... *Quitter*. C'est un très beau mot. Un mot nomade. (Bagnoud, 2006 : http://www.blogg.org/blog-50350-billet-nicolas_bouvier__1_abecedaire-459291.html)

« Trouver le plaisir au milieu de la souffrance est donc la seule manière d'accepter la vérité de l'impermanence » (Suzuki, S., 1977:131), dit le zen. Si Bouvier est parvenu à cette acceptation, c'est peut-être en grande partie grâce au côtoiement si long du bouddhisme :

On a bien tort d'évacuer la mort avec cette hygiène craintive propre, depuis près d'un siècle, à l'Occident. On a bien raison de l'inclure dans le quotidien comme le font toutes les grandes cultures asiatiques et, particulièrement, le bouddhisme (Bouvier, 1999:14).

Kenneth White, ami personnel de Bouvier ainsi que son écrivain jumeau, note dans *Les cygnes sauvages*, son éloge au maître de haïku, Basho, que

[...] l'idée du voyage zen, ou, disons, du voyage méditatif (*tabi* : voyager sans but et sans raison), était de « se laisser aller avec les feuilles et le vent », de dériver, sans attaches (*hoge*). Cela impliquait de vivre dans le *fuga* (*fu* : le vent ; *ga* : le beau), c'est-à-dire avec le sens de la beauté éphémère. Cela impliquait de « porter dans son cœur le mouvement du ciel » [...], tout en jouissant du monde, en étant capable de le considérer comme intéressant, beau et radieux. (White, 1990:57)

Bouvier a connu intimement la poésie née de cette errance. Il l'a lu, il l'a traduite, et il ne serait pas exagéré de dire que son œuvre entière en est un parfait exemple : « Toute la poésie très laconique, très lapidaire, entre le XVI^e siècle et aujourd'hui, qui est entièrement inspirée par la compassion bouddhique pour la brièveté de cette existence, me touche profondément » (Bouvier, 1992a:1263).

2.8 Battre le pavillon du monde

Par sa prise de conscience de l'unité ainsi que de l'impermanence du monde, Bouvier cesse de considérer la culture étrangère qu'il découvre comme étant l'antithèse de la sienne propre : « À ce rythme, les transitions s'annoncent naturellement [...] l'exotisme s'évapore avant même d'être perçu et la route vous tient une leçon cohérente » (Bouvier, 1989b:179). Dans les études qui traitent de l'écriture de Bouvier, l'analyse prend cependant un ton légèrement inquiet au moment où on évoque la fascination pour le lointain que l'on trouve au sein de l'œuvre. On se prononce souvent sur le sujet de la loyauté culturelle comme s'il s'agissait d'une dialectique bipolaire : ou on reste un Suisse, ou on adopte une autre identité culturelle :

Bouvier est fasciné par le bouddhisme, il le connaît, il en admire la sagesse et la parole, mais il ne songe pas à se planter dans un couvent du Népal. Bouvier est un Suisse. Bouvier gravit les montagnes du Valais. [...] Bouvier s'est imprégné à fond, passionnément, de l'histoire [de l'Asie], mais il demeure un Européen. (Lapouge, 2002:220).

Pour Bouvier, ce n'est pourtant pas un choix binaire entre deux postures mutuellement exclusives. Il ne ressent aucun besoin de choisir son camp, mais considère même comme possible de décamper pour de bon du domaine de la dichotomie ici – là-bas. « Voyager », dit-il, « c'est gagner par déracinement, disponibilité, exposition, [un champ magnétique] ». Ce champ est marqué par une légèreté identitaire que Bouvier décrit en citant Céline : « ces longues heures lucides [...] où les habitudes du pays précédent vous abandonnent, sans que les autres, les nouvelles, vous aient suffisamment abruti... » (Bouvier, 1992b:43).

J'étais au bord de ce chemin poussiéreux comme dans le ventre de ma mère. Parfaitement vide, entièrement décentré. Des projets de départ, le voyage avait tout emporté. Je me retrouvais rien, moins que rien, sans origine ni destination, entièrement absorbé par l'ici et le maintenant (Bouvier, 1989b:179).

Pour celui qui a réalisé cet état nomade, pour l'homme qui qualifie la signature du nom propre d'une imposture, les paroles « rester un Européen » perdent évidemment tout son sens. À la différence de ce qu'affirment à tort ces quelques critiques littéraires, l'auteur n'opère aucune distinction culturelle entre origine et destination, entre culture propre et culture étrangère. Tout au long de l'œuvre, Bouvier insiste inlassablement sur l'unité du monde. Il s'appelle volontiers « tout à fait eurasiatique » (idem) et déclare qu'il « ne sen[t] aucun point de césure » entre l'Europe et l'Asie (ibid) :

En Chine il y a une continuité continentale, il y a eu des rapports avec l'Occident depuis l'époque des présocratiques, le cinquième siècle avant Jésus-Christ. [...] Quand vous êtes en Chine, vous sentez que tout est d'un seul tenant jusqu'à la Bretagne (Bouvier, 1992a:1346).

Nadine Laporte se montre ainsi mal informée quand elle déclare qu'aux yeux de Bouvier, « l'Asie est perceptible [sur la route de Sungurli] parce qu'elle démontre que *le monde a changé d'échelle*. Elle résonne soudain de ce qui l'a précédée, son contraire, et annonce ce qui va suivre : la modification totale des accords » (Laporte, 2002:15). Mise en contraste avec ce que dit en réalité l'auteur, cette déclaration tombe à pic : « Ce n'est pas parce que je traverse le Bosphore que le monde change » (Bouvier, 1992a:1282).

Bouvier évite l'exotisme comme la peste. A propos d'un séjour coréen, il nous dit avoir « [laissé] ce vin se faire une vingtaine d'années » (ibid.), avant de se mettre à produire « un petit livre toepfférien⁵ de cent vingt pages environ [...] sans la moindre trace d'exotisme, qui serait écrit comme [il] pourrai[t] écrire un voyage en Bourgogne » (ibid.). Et en exprimant son respect pour Ella Maillart, un compagnon de route, il écrit en accord étroit avec elle que « autrefois elle voyageait pour se réjouir des différences et aujourd'hui pour se réjouir des ressemblances » (Bouvier, 1996:131). Ce que savait déjà au IXe siècle le moine zen Hiuan Tsang : « Si nous abordons les choses par leurs différences, même le foie et la rate sont aussi éloignés que les villes de Ch'u et de Yueh. Si nous les abordons par leurs ressemblances, le monde est UN » (Bouvier, 1996:131).

2.9 S'en aller loin des malédiction natales

Pour arriver au point où se réalise l'état nomade, ce flottement identitaire où les repères culturels se perdent pour laisser place à une vraie liberté de mouvement, Bouvier a besoin de prendre des distances vis-à-vis de sa culture genevoise si profondément ancrée dans le calvi-

⁵ Bouvier fait ici référence à l'auteur suisse Rodolphe Töpffer, dont les récits de voyages « en zigzag » (1895, 1900) semble avoir influencé Bouvier.

nisme et si enfermée sur elle-même. Cette distanciation se manifeste par exemple dans le passage suivant, où, en traitant le shinto (religion indigène du Japon), Bouvier applaudit l'absence de condamnation et des dogmes réducteurs: « pas de péché [...] pas de mortification [...] pas de doctrine ni de « preuves raisonnables » [...] pas de De Profundis [...] pas de châtement, ni de Passion, ni d'angoisse, ni d'Enfer ». Bouvier ne cherche pas seulement à ridiculiser le voyageur allemand Kaempfer qui au XVIIIe siècle a défini le Shinto comme « un tissu [...] ridicule de fables monstrueuses et inacceptables » (Bouvier, 1989a:506). Avec un rare ton sarcastique, il exprime effectivement son rejet du fondement même du christianisme.

D'où provient cette hostilité ? En partie d'une enfance marquée par une religiosité excessivement rigide : « Entre sept et neuf ans, j'ai passé deux années les mains attachées la nuit dans des mouffles, parce qu'un connard de toubib avait dit à ma mère que la masturbation rendait sourd. » (Bouvier, 1992a:1256). Ailleurs, il écrit comment les voyages l'ont libéré d'une « culpabilité infusée à dose hebdomadaire, dont on a quelque peine à se défaire. Ça ma pris beaucoup de temps. Mais le voyage m'a sauvé » (Bouvier, 1992a:1263).

A cause de son éducation suisse, Bouvier éprouve aussi le sentiment d'être endoctriné à participer à la constante recherche d'efficacité qui caractérise sa culture d'origine :

Il y a quelque chose de fondamentalement heureux dans le simple fait d'être au monde et par carence, par insuffisance d'être, on l'oublie. [...] Si j'avais un reproche à adresser à mon pays, c'est qu'il a toujours mis le faire avant l'être. Or je trouve qu'il est plus difficile d'être que de faire. D'ailleurs, la condition du bien faire est qu'il faut d'abord être là. Donc, cette allégresse originelle est le fait d'être au monde. Évidemment, dès qu'on a des projets linéaires, des ambitions sociales, qu'on poursuit un statut, on oublie d'exister parce qu'il n'y a plus que le faire. L'être reste en friche (Bouvier, 1992a:1338).

Pour supprimer un tel déséquilibre, le zen peut être un moyen efficace. À propos de l'arrivée du zen au Japon, l'auteur écrit : « [le zen] a enseigné à une société tragique et tenue en bride par des interdits et devoirs de toutes sortes l'art de s'oublier dans l'action, de se rafraîchir, de se détendre. » (Bouvier, 1989a:602). Impossible de lire cette phrase sans penser à la manière dans laquelle Bouvier nous parle des Suisses romands (y compris lui-même) et du « moralisme qui les a envahis et contaminés » (Bouvier, 1992a:1341).

Il paraît évident qu'il s'agit d'une dissociation culturelle, et pourtant Jean-Xavier Ridon affirme que

[... le voyage] ne peut se définir comme un point de négation qui dissocierait le voyageur de sa culture d'origine. Bouvier ne tente pas de nier sa culture (Ridon, 2002:128).

Avant le zen, avant même le premier voyage, c'est la littérature qui aide Bouvier à briser ses chaînes. Adolescent, l'auteur lit Zarathroustra de Nietzsche, lecture qu'il qualifie de « coup de terre dans un ciel bleu » (Bouvier, 1992a:1260). Si on en manque une élaboration claire, on peut cependant spéculer que déjà les toutes premières pages de cet ouvrage ouvertement anti-chrétien et anticonformiste lui a parlé. Décrivant « Les trois métamorphoses de l'esprit » (Nietzsche, 2008:16), Zarathroustra y explique comment l'esprit chargé de « fardeaux pe-

sants » pareillement à un chameau « hâte vers son désert » et comment ce chameau « au fond du désert le plus solitaire » devient lion afin de retrouver sa liberté. Ensuite le lion doit vaincre le grand dragon dont les écailles brillent « des valeurs de mille années » (référence à la doctrine chrétienne). Il lui faut trouver « l'illusion et l'arbitraire » dans le « Tu dois » qui était autrefois « son bien le plus sacré ». En opposant une « divine négation », le lion peut enfin se métamorphoser en enfant : « L'enfant est innocence et oubli, un renouveau et un jeu, une roue qui roule sur elle-même, un premier mouvement, une sainte affirmation. ».

2.10 La marche et l'épuisement du corps

Qu'il s'agisse de « dissocier le voyageur de sa culture d'origine » ou d'autre chose, il est évident que Bouvier prend plaisir à découvrir qu'il existe un chemin de fuite qui le mène loin des « choses devant lesquelles on ne peut que fuir » (Bouvier, 1992a:1341) et vers les choses « dont [il] avai[t] besoin, [qu'il a] cherchées et trouvées » (idem). S'immergeant dans des pays profondément imprégnés par le bouddhisme, le voyageur jouit d'une conception de la sexualité libre du fardeau du péché que son éducation calviniste lui avait imposé : « Pour [les bons bouddhistes] la notion de péché n'existe presque pas. » (Bouvier, 1992a:1334). Bouvier dénonce, à plusieurs reprises avec emphase, ce qu'il appelle « une méfiance du corps tout à fait juéo-chrétienne. » (Bouvier, 1992a:1256) tandis qu'il s'inspire des « cultures orientales où le corps, dans toutes ses fonctions [...] est considéré à l'image du monde, comme équilibre, comme harmonie, comme cadeau » (Bouvier, 2003:21).

En Asie, Bouvier est fortement impressionné par les qualités de détente, de naturel et d'élasticité qui caractérisent pour lui le visage et le corps extrême-oriental. De retour en Europe, l'auteur observe chez ses compatriotes les fâcheux signes extérieures, corporels, de la scission entre le corps intuitif et l'intelligence analytique que le non-dualisme du zen cherche à éliminer.

J'ai eu l'impression très pénible que l'Occidental était coupé en deux : la tête et le socle. Cette rupture [...] est gênante et particulière à notre civilisation (Bouvier 1974:705).

Dans sa recherche d'une souplesse du corps et de l'esprit, de rétablir « l'unité perdue du corps et du visage » (idem), Bouvier se rend bientôt compte de l'importance primordiale et de la respiration. Il trouve dans les spiritualités asiatiques une reconnaissance de cette réalité qui lui plaît ; bien qu'il n'ait jamais pratiqué le yoga, il estime que « c'est une source de sagesse d'excellente recette... L'idée de fonder tout ou presque sur la respiration [...] est extraordinairement importante et très intelligente » (Bagnoud, 2006: http://www.blogg.org/blog-50350-billet-nicolas_bouvier__1_abecedaire-459291.html). Il n'a non plus pratiqué la méditation assise : « Je ne suis pas allé m'asseoir en « lotus » » (Bouvier 1989a:603). Par contre, c'est à la marche que Bouvier attribue une importance toute particulière. Il la considère comme un instrument de découverte extérieure et intérieure, « de connaissance et d'illumination » (Bouvier,

1992a:1299). La déambulation piétonne est considérée comme bien supérieure à celle en voiture : « Il n'y a vraiment que les voyages à pied ! Cette voiture, nous l'aurions bien donnée... » (Bouvier, 1963:339). Le voyage à quatre roues prive le voyageur des « vertus [...] purgatives, roboratives » (Bouvier, 1992a:1347) que possède la marche. En discutant ces atouts que présente la marche, Bouvier souligne souvent l'importance cardinale de la fatigue :

Je fais une grande confiance à la fatigue, et ce que je reproche aujourd'hui à mon corps, c'est de ne plus être capable de me fatiguer jusqu'au bout, jusqu'aux moments d'épuisement total qui peuvent se produire après une très longue marche. [...] Quelquefois, au bout de très longues marches, non pas au but, mais en vue du but, lorsque vous savez que vous l'atteindrez, se produit une sorte d'irruption du monde dans votre mince carcasse, fantastique, dont on ne parvient pas à rendre compte avec les mots (Bouvier, 1992a:1299).

Il explique ailleurs que la fatigue facilite l'érosion de l'ego que le voyage cherche à atteindre. Selon Bouvier, la marche « rend poreux, ouvert au langage d'un lieu » (Bouvier, 1990:1013). Deuxièmement, la marche exige du randonneur une attention soutenue, ce qui conduit à une harmonisation des fonctions physiologiques et mentales. Selon le zen, l'absorption dans la conscience « d'un corps intérieurement vécu et non plus objectivé » (Larroque, 2003 : <http://www.harmattan.fr/minisites/index.asp?no=2&rubId=28#5>) permet au randonneur d'entrer dans un état de *samadhi*, la « concentration stable et sereine » (Maître Dôgen, 1998:306) que la méditation, assise ou marchée, vise à procurer :

D'une part à cause de son rythme, d'autre part parce que, comme il faut vraiment se concentrer sur la façon de poser les pieds, sur où on les met, sur comment ménager son souffle, ça occupe la totalité de l'esprit (Bouvier, 1992a:1299).

La marche établit ainsi « l'unité absolue du connaisseur et du connu » (Suzuki, D.T, 1940 : 179) que le zen postule comme condition première à l'illumination : « l'éveil ne pourra survenir tant que votre esprit et votre corps ne seront pas en parfait accord » (Suzuki, S., 2011:34). C'est pour cette raison que les écoles bouddhiques ont développé diverses méthodes de méditation en marchant. Dans le nord-est de la Thaïlande, « nombre de moines passent des heures à marcher pour développer la concentration, parfois jusqu'à dix ou quinze heures par jour » (Brahmavamso, 2007:30). Cette pratique s'inspire des cinq bénéfices de la marche décrits par le Bouddha, dont le cinquième est que « la concentration qui naît de la méditation en marchant dure longtemps » (Brahmavamso, 2007:31). En cela, Bouvier est en accord avec le Bouddha. Quand on lui demande si « l'acuité des perceptions [qu'il décrit] ne [lui] est en fait pas donnée par un certain type de paysages, mais par la marche elle-même ? » (Bouvier, 1992a:1349), Bouvier répond sans hésiter par la positive, offrant un exemple concret : après une randonnée épuisante qui a durée quatre jours, il dit avoir bénéficié pendant un mois « d'une forme intellectuelle que je n'avais pas connue depuis des années. » (Idem).

2.11 Une filiation retrouvée

Le cheminement psychologique que suit Bouvier, souvent parallèle à celui du zen, permet à l'auteur de « regagner son foyer [d'origine] où règnent la liberté et la paix » (Suzuki, D.T,

1940:218). Pareillement, c'est en parcourant la piste qui conduit vers l'Est que le voyageur arrive à retrouver une civilisation qu'il juge primordiale et maternelle ; les voyages en Asie lui procure « le sentiment d'une filiation retrouvée qui apporte sécurité et douceur » (Bouvier, 1989b:183). Cette sécurité est la même que ressent l'enfant perdu qui retrouve sa mère : « Je pense avec Hérodote que l'Asie est la mère de l'Europe et que le Nouveau Monde en est la fille » (Bouvier, 1999:29).

Il trouve que l'Europe a « à l'égard de l'Asie une ardoise de taille » (Bouvier, 1989b:182). Il évoque les royaumes indo-grecs et la philosophie présocratique, qui contient « beaucoup de notions sur l'atomisme qu'on retrouve dans la pensée indienne » (Bouvier, 1992a:1290). Bouvier établit ainsi une unité culturelle eurasiatique (il faut reconnaître de manière légèrement spéculative) qui précède le Christ – et qui pour cette raison pourrait être jugée aussi – ou plus – authentiquement européen que la culture chrétienne.

2.12 L'odeur agréable des oignons crus

Bouvier n'est jamais allé à Jérusalem. En voyageant, il s'efforce d'éviter les endroits marqués par une grande densité culturelle (il trouve la Toscane « trop chargée culturellement » (Bouvier, 1992a:1346)) au profit de la découverte des paysages « faits de peu » (idem). Parmi les atouts que présente l'Asie, l'auteur apprécie donc particulièrement les vastes terres presque désertes qu'il y trouve. Il se sent parfaitement à l'aise dans le Hokkaido, au Japon du nord, où « il y a deux couleurs, presque personne » (Bouvier, 1992a:1346). Dans *L'Île sans mémoire*, récit qui nous transporte dans ce Nord japonais aride et peu peuplé, l'auteur exprime cette préférence pour la frugalité :

J'aime d'ailleurs beaucoup ces natures qui ne font pas de musique symphonique mais ne connaissent que quelques notes et les répètent inlassablement. Dans ce peu qui me ressemble je me sens chez moi, je m'y retrouve j'ai enfin le sentiment de comprendre ce que l'on cherche à me dire (Bouvier, 1989a:657).

L'usage occidental du mot « rien » indique, dit Bouvier, « une paresse de la perception » (Bouvier, 1992a:1352), dans le cas des paysages une sorte de boulimie visuelle, et que nous soyons trop gloutons dans notre manière de percevoir le monde. Dans des endroits que la plupart des gens considéreraient comme trop inhospitaliers, répétitifs, modestes ou minimalistes, Bouvier trouve un milieu qui correspond à son état d'esprit :

Autour de moi c'était bien ce « rien » qu'on m'avait promis. Plutôt un « peu », une frugalité qui me rappelait les friches désolées du Nord-Japon, les brefs poèmes, à la frontière du silence, dans lesquels au XVII^e siècle, le moine itinérant *Basho* les avait décrites. Dans ces paysages faits de peu je me sens chez moi, et marcher seul, au chaud sous la laine sur une route d'hiver, est un exercice salubre et liturgique qui donne à ce peu – en nous ou au-dehors – sa chance d'être perçu, pesé juste, exactement timbré dans une partition plus vaste, toujours présente mais dont notre surdité au monde nous prive trop souvent (Bouvier, 1989a:976).

Cette pratique a la vertu d'atténuer la convoitise de tous les sens, y compris celui du palais. Bouvier décrit avec enthousiasme comment, après ces longues heures de marche, il arrive au

« moment merveilleux où l'on restaure son corps » en grignotant « des choses très rustiques, des oignons crus » (Bouvier, 1992a:1349) ou bien « du riz en abondance et parfois aussi des œufs » (Bouvier, 1992a:1348).

Inutile à dire que cette attitude converge parfaitement à celle du zen, qui qualifie la simplicité et le contentement des vertus cardinales. En énumérant les huit qualités qui mènent à l'éveil, Maître Dogen souligne cette importance comme suit : « Un homme qui n'a que peu de besoins [...] ne devient [pas] esclave de ses sens. Satisfait de peu, il n'a pas de soucis et reste de ce fait toujours paisible. [...] [Il] reste joyeux, même s'il doit dormir sur le sol » (Maître Dogen, 1998:204). De toute évidence une description qui convient étonnamment bien à Bouvier !

2.13 Trouver son Asie intérieure

Quel que soit l'endroit où Bouvier se trouve, ses principaux objets d'étude restent les mêmes : la nature, l'errance poétique à laquelle la nature nous invite, et enfin la philosophie de vie et de mort qui naît de cette errance. Dans la « religion de la compassion » qui est le zen, Bouvier s'inspire du « rêve d'harmonie [...] extrêmement séduisant, qui incite les gens à la tolérance, à la compassion et à saisir l'instant » (Bouvier, 1992a:1334). La phrase suivante est révélatrice de l'estime que porte l'auteur à l'esprit du zen, si propice à la création : « [l'état qui vise le zen] est un état d'esprit qu'on recherche dans la création, parce qu'il procure une liberté intérieure sans laquelle rien de bon ne se fait » (idem).

Ailleurs, il nous raconte que « l'approche du bouddhisme, la fréquentation de certains bouddhistes très éclairés, l'ambiance de petits temples campagnards au Japon, en Corée, en Chine ou en Thaïlande m'ont beaucoup apporté » (Bouvier, 1992a:1263). Apporté quoi ? La paix, par exemple telle qu'on la trouve dans les montagnes coréennes :

Là où un bouddhisme de bon aloi a prévalu pendant assez longtemps, il installe une paix d'une qualité particulière : à la fois aérienne et presque pondérable. Ici, il prévaut encore et ses vertus curatives opèrent aussitôt sur l'esprit du voyageur. Quelques marches franchies, et tout était d'un seul coup devenu tranquille, auguste, auspiceux (Bouvier, 1990:1013).

Quand Bouvier quitte le Japon pour aller découvrir la Corée, qui « culturellement, au même titre que la Chine, est la mère du Japon » (Bouvier, 1992a:1365), ce qui l'attire le plus est « une architecture religieuse bouddhique unique au monde » (idem).

Si les voyages vers l'Asie permet à Bouvier de retrouver sa joie de vivre, il est pleinement conscient du fait que le bonheur n'est nullement le monopole des contrées lointaines. Dans un éloge à Charles-Albert Cingria, l'auteur explique que « pas besoin de la Sibérie pour se perdre et s'émerveiller ; il suffit à Cingria de tourner le coin de la rue Bonaparte pour que l'aventure commence ». Ailleurs il s'inspire de Chappaz qui, resté avec contentement en Suisse, proclame que « moi, je cherche mon Asie intérieure » (Bouvier, 1984:1074).

L'unification d'une géographie ordinairement morcelée en entités distinctes est ici accompagnée par une atomisation du voyage. Avec le temps, Bouvier apprend qu'un voyage n'est au

bout du compte « qu'une succession de cantons traversés [...] une infinité de petites étapes dont chacune avait son coloris, son odeur, sa charge de surprise et son pouvoir de décision » (Bouvier, 1989b:178). Il finit par constater que « le voyage n'est pas affaire de kilomètres mais d'état d'esprit » (Bouvier, 1993:1079). Une fois cette posture adaptée, l'idée du voyage comme événement limité dans l'espace et le temps n'a plus de sens. La quête du bonheur se poursuit, mais elle n'est désormais plus synonyme d'aventure asiatique.

3 Une autobiographie sans sujet

3.1 Bouvier, un écrivain réfractaire à l'écriture ?

Contrairement à certains écrivains, l'écriture n'est pas pour Bouvier une nécessité de vie. En voyage, il ne ressent aucun besoin de prendre la plume : « Si je n'étais pas parvenu à écrire grand-chose, c'est qu'être heureux prenait tout mon temps » (Bouvier, 1963:112). Quelquefois il doute fortement que ce projet d'écriture ait un sens : « Pourquoi ajouter des mots qui ont traîné partout à ces choses fraîches qui s'en passaient si bien ? Et comme c'est boutique, ce désir de tirer parti de tout, de ne rien laisser perdre... » (Bouvier, 1963:378).

De ses nombreux voyages (effectués pendant 13 ans en total), il n'a produit que quatre récits. La plupart de ces voyages « se sont consumés sur place » (Bouvier, 1992a:1302). C'est seulement les voyages « dont il reste des scories, un produit de combustion » (idem) qu'il juge dignes d'être transformés en écriture. S'il écrit peu, c'est aussi que l'écriture pour lui est un travail prenant. Souvent il se sent incapable à réaliser ce « projet très immodeste de vouloir rendre compte des choses » (Bouvier, 1992a:1300). Le « disproportion entre cette ambition et les moyens dont [il] dispose » (idem) le pousse parfois aux extrêmes limites de sa capacité et de sa santé mentale.

Et pourtant, il persévère. Avec son écriture, Bouvier tente de régler une dette. « Je me sentais débarrassé d'une quantité de conneries et dépositaire d'une quantité de trésors. C'est uniquement pour ça que je me suis mis à écrire. Je n'avais pas du tout envie de mener une vie d'écrivain » (Bouvier, 1992a:1342). Sans approfondir un raisonnement qui ne serait que pure spéculation, constatons ici simplement comment cette volonté de donner aux autres ce que le voyage lui avait donné ressemble au vœu de Bodhisattva, principe selon lequel chaque adepte du zen qui a atteint l'éveil aura pour devoir de « communiquer les profonds principes [...] répandre l'enseignement et de sauver ainsi les êtres sensibles » (Dogen, 1998:39).

3.2 Les limites du langage

Si les positions intellectuelles fixes qui proviennent des lectures constituent un écran trompeur et inhibiteur entre le voyageur et le monde qui l'environne, comme le soutient Bouvier,

comment arriver à une écriture qui évite de produire cet effet d'opacité ? Bouvier reconnaît volontiers la difficulté ; l'écriture, en tant que « miroir du monde », est « un miroir presque toujours embué » (Bouvier, 1996:54). Il considère les mots comme fades et souillés : « Les mots ont leurs limites parce qu'ils ont une odeur, une couleur, une histoire, une opacité [...] Ils ont traîné dans toutes les bouches comme de très vieilles cuillers » (Bouvier, 1996:56).

Bouvier éprouve en tant qu'écrivain français l'insuffisance d'une langue qui après « trois siècles de chicaneries académiques [a été] si bien purgée de son trouble et de ses humeurs, qu'elle est peu propre à exprimer la poésie [...] Il faut à la poésie un certain tremblement que le français rend très malaisément » (Bouvier, 1996:139). Ici on trouve une attitude proche de celle du zen : « Les expériences vivantes », dit D.T Suzuki en parlant de la poésie des maîtres zen, « doivent être exprimées dans un langage vivant et non pas en images et concepts usés par un emploi intensif » (Suzuki, D.T, 1940:157).

Bouvier s'oppose également au mésusage des mots du plaisir charnel, cette dévaluation du vocabulaire sexuel occidental qui « par haine du corps et misogynie judéo-chrétienne » (Bouvier, 1992c:1084) est devenu « ordurier et consternant » (idem) et qui désormais « sert d'insulte, ce qui serait inconcevable dans des civilisations moins « honteuses » telles que celles de la Chine, de l'Inde, du Japon » (ibid.).

En discutant ses expériences d'illumination, ces « instant éblouissants et trop brefs » (Bouvier, 1996:55), Bouvier évoque souvent l'insuffisance du langage : « ces instants [...] ne se laissent pas décrire [...] [je] ne suis jamais parvenu à en rendre vraiment compte » (idem). Ce faisant, il fournit au lecteur une contextualisation littéraire qui tisse un lien entre les poètes zen d'autrefois et lui-même :

Dans les traditions chinoises et japonaises, les poèmes composés lors de, ou juste après cet « éveil » souvent obtenu au prix d'une ascèse terrifiante, sont totalement incohérents, incongrus, éclatés, parce que le bonheur de cette brusque saisie du réel ne peut se réduire à un discours rhétorique linéaire, si bon soit-il (Bouvier, 1996:55).

S'appuyant sur un sutra canonique (*Lankavatara-Sutra*), D.T Suzuki déclare pareillement que « le langage est absolument insuffisant comme moyen d'exprimer et de communiquer l'état intérieur d'Illumination. » (Suzuki, D.T, 1940:100). La raison, continue-t-il, c'est que le langage est construit à partir d'une « fausse évaluation de la véritable nature de la conscience » (idem).

Ces assertions méritent évidemment quelques explications. Ne pouvant traiter ici ce sujet à fond, contentons-nous de tracer quelques lignes générales. Selon Bouvier, l'origine de notre incapacité à « percevoir la polyphonie du monde » (Bouvier, 1992a:1306) se situe dans le fait « qu'on vit dans un temps linéaire, qu'on a un passé, un avenir [...] ce qui distrait de l'instant présent » (idem). S'appuyant sur Bergson, Larroque s'exprime ainsi :

Le clivage du moi est lié à la synthèse réfléchie du temps [...] Le sujet qui pense sa vie dans un temps linéaire sort de lui-même pour se regarder, en quelque sorte, de l'extérieur [...] La pensée du temps, qu'il s'agisse de l'avenir, du passé ou du présent implique toujours une distanciation [...] Se penser dans un

temps spatialisé, c'est non seulement séparer les moments de notre durée [...] mais aussi se distinguer de cette durée [...] Notre moi est donc un moi divisé : morcellement des instants étrangers l'un à l'autre, clivage entre le sujet qui appréhende et la matière temporelle saisie par cette appréhension. [...] Ainsi, le clivage du moi, caractéristique selon Suzuki de la personnalité occidentale, est lié à un certain vécu temporel : la pensée réfléchie du temps. Et réciproquement, la parfaite unification spirituelle que le Zen veut promouvoir dans le Satori implique une expérience temporelle opposée. Cette expérience est la synthèse spontanée du temps : [...] l'ascèse proposée par la doctrine consiste, au fond, à renoncer à la pensée réfléchie du temps (Larroque, 2003 : <http://www.harmattan.fr/minisites/index.asp?no=2&rubId=28#5>).

En voyage, Bouvier a connu quelques uns de ces heureux moments où le temps linéaire n'existe plus. Dans « Le Poisson-Scorpion » il décrit une expérience sri-lankaise en 1965 où il a éprouvé que « [l]e temps était suspendu. Dans ce gracieux agencement [...] il y avait une perfection souveraine et fugace [...] » (Bouvier, 1981:727). Pendant de tels moments, où l'on vit pleinement l'instant sans laisser aucune réflexion intellectuelle boucher le paysage, la linéarité du temps s'efface. C'est justement cet effacement qui rend l'expérience de satori indicible. Car comme l'explique Saussure, l'écriture est nécessairement linéaire :

Par opposition aux signifiants visuels (signaux maritimes, etc.) qui peuvent offrir des complications simultanées sur plusieurs dimensions, les signifiants acoustiques ne disposent que de la ligne du temps ; leurs éléments se présentent l'un après l'autre ; ils forment une chaîne. Ce caractère apparaît immédiatement dès qu'on les représente par l'écriture et qu'on substitue la ligne spatiale des signes graphiques à la succession du temps (Saussure, 1968:103).

Seng-ts'an, le troisième patriarche du zen, le décrit de façon moins loquace et, évidemment, plus zen :

L'esprit de foi est non duel / Ce qui est duel n'est pas esprit de foi / Ici la parole se brise / Il n'y a plus ni passé ni présent ni futur (Brosse, 2001:58).

Sans trop spéculer, on peut imaginer que pour Bouvier, le problème principal lié à l'expression littéraire est que l'écriture souvent nous impose une autoréflexivité qui implique une scission entre sujet écrivant et objet d'écriture et qui voile l'unité de l'instant présent. Si le voyage fait raser les murs entre le voyageur et ce qui l'entoure, l'écriture risque de redresser ces murs. Notre identité personnelle est, d'après Paul Ricœur, une *identité narrative*. Cette identité se construit à partir d'une « interprétation de soi » (Ricœur, 1988:295) qui trouve sa forme dans le récit, dans une « fiction historique » (idem) qui inévitablement est empreinte des traits que méprise tant le zen (dichotomie sujet - objet, linéarité du temps etc.). Cette identité narrative s'oppose diamétralement à l'état d'éveil qui, celui-ci, est sans interprétation et par conséquent dépourvu de sujet : « L'intellect est toujours dualiste, en tant qu'il connaît sujet et objet, mais dans la *prajñā* [sagesse] il n'y a aucune séparation entre le connaissant et l'objet connu » (Suzuki, D.T, 1940:177).

Cette hypothèse est confirmée dans *Chronique Japonaise* (663), où l'auteur précise qu'il continuait à écrire à cette époque « seulement pour [se] donner un peu d'épaisseur, jeter un peu d'ombre portée, et n'avoir pas complètement disparu ». Si l'écriture rend impossible la légèreté totale de l'esprit que recherche le plus souvent Bouvier, elle peut quelquefois lui donner la

lourdeur dont il a besoin, ancrage sans lequel le ballon creux qui est l'auteur monterait jusqu'aux cieux.

3.3 Un narrateur resté dans les coulisses

Sans ce détachement et cette transparence, comment espérer faire voir ce qu'on a vu? Devenir reflet, écho, courant d'air, invité muet au petit bout de la table avant de piper mot (Bouvier, 1981:748).

Dans un essai consacré à Gobineau, Bouvier prône comme vertu cardinale la capacité du premier de rester neutre : « Il s'abstient *toujours* de porter un jugement moral sur les comportements qu'il rapporte, tentation à laquelle bien peu d'Occidentaux ont su se soustraire. » (Bouvier, 1996:85). Cette suppression du jugement est pour le zen d'une grande importance, comme l'explique le patriarche Seng-Ts'an autour de l'an 600 : « La Voie parfaite n'est en rien difficile / Pour peu qu'on évite de choisir. / Quand il n'y a plus ni amour ni haine / Elle se révèle dans toute sa clarté » (Brosse, 2001:54). Shunryu Suzuki nous propose une explication complémentaire :

Bien et mal n'existent que dans votre esprit. Vous ne devriez donc pas dire « Ceci est bien », ou « ceci est mal ». [...] Penser : « Ceci est mal », créera en vous une certaine confusion. Dans le domaine de la religion pure, il n'y a pas de confusion née [...] de bien ou mal (Suzuki, S., 1977:42).

Fidèle à ce principe, Bouvier s'efforce de suspendre son jugement. Dans sa tentative de s'approcher de la saisie immédiate de la réalité qu'il trouve chez les enfants, il manifeste une frappante affinité de pensée avec l'attitude bouddhique décrite ci-dessus : « Cet inventaire frénétique du monde sensible ne laisse pas beaucoup de place aux sentiments. Je ne crois pas que les enfants soient bons ou méchants, affectueux ou haineux. Ils n'ont aucun temps pour ces distinctions oiseuses » (Bouvier, 1999:9).

Ses récits de voyage ne consistent donc pas à imposer au lecteur son identité ou ses points de vue. Tout au contraire, il s'agit pour Bouvier de *s'effacer* du récit. Dans ses tentatives pour dompter le langage, il cherche à déchirer autant que possible cet écran qui barre le chemin de « [l']adéquation idéale » (Bouvier, 1992a:1301) entre les mots et les choses : « [mon] écriture doit devenir aussi transparente et mince qu'un cristal légèrement fumé » (idem). Feu, fumée, et cendre, donc, et un fourneau qui consume non seulement les mots mais aussi celui qui les énonce :

Si l'on souhaite raconter ce qu'on a vu [...] il faudra que le langage subisse la même épreuve, chaque mot passé au feu [...] tout ce qui sonne juste étant le fruit de combustions [...] Toute opération menée à son terme implique un effacement quasi sacrificiel de l'opérateur. [...] Le but ultime étant de devenir plus léger que cendre (Bouvier, 1989b:186).

Une deuxième citation à ce propos fournit par Shunryu Suzuki révèle une étonnante similitude des énonces entre Bouvier et le zen:

Dans toute activité, vous devriez vous consumer totalement. Comme un bon feu de joie, sans laisser aucune trace de vous-même. [...] L'activité zen est l'activité totalement consommée, sans autre reste que des cendres. Ceci est le but de notre pratique (Suzuki, S., 1977:80).

« Les structures linguistiques en disent très long sur l'état, sur les équilibres, sur la nature d'une société » (Bouvier, 1996:60), écrit Bouvier sans donner plus de précisions. Bien qu'il ne le dite pas, on peut deviner que Bouvier perçoit la grammaire française comme le reflet d'une société qui privilégie l'individualisme, par exemple en soulignant la nature prétendument séparée des personnes par l'usage excessif des pronoms personnels. Si la structure d'une langue ressemble à la société qui la parle, quelle conclusion tirer du fait que la langue japonaise, bien que ses verbes manquent des désinences personnelles, omet les pronoms personnels neuf fois sur dix ? Comment expliquer l'absence totale de pronoms possessifs dans le japonais ou, dans le cas du coréen, qu'il serait inconcevable de désigner un objet comme étant le sien par l'utilisation de « mon » ou « ton » au lieu de dire, quel que soit l'interlocuteur, « notre maison », « notre mari » ou « notre petite sœur » ? Est-ce que Bouvier a raison quand il écrit que « peut-être à cause du bouddhisme, ils n'attachent pas tellement d'importance à leur personne » (Bouvier, 1992a:1310) ? Constatons simplement qu'une de ces langues aurait convenu parfaitement à notre auteur, si empressé de ne pas « bouche[r] le paysage » (Bouvier, 1992b:44)

Dans ces récits de voyage, Bouvier s'efforce d'achever une narration moins personnelle, plus semblable aux langues extrême-orientales, plus fidèle à sa conception du monde. Comme déjà évoqué par Olivier Hambursin (2010:84), la lecture de ces textes trahit l'utilisation de tout un arsenal de manipulations grammaticales permettant une plus grande discrétion du narrateur. Bouvier dérobe le participe passé du pronom personnel qui devrait le précéder. Il substitue le « je » au « nous », au « on », ou le supprime tout bonnement. Il parle du « voyageur », délègue la parole aux autres, consacre des longues pages aux descriptions de paysage où il laisse la nature prendre la parole au dépens des voix humaines... Shunryu Suzuki, citant un moine médiéval, nous livre une posture similaire: « N'essaie pas de te représenter celui que tu es. Si tu essaies de te représenter celui que tu es, ce que tu comprendras sera très éloigné de toi. Tu n'auras qu'une image de toi. » (Suzuki, S., 2011:103).

Dans un essai sur notre auteur, le photographe Frédéric Lecloux établit un rapport entre l'écriture de Bouvier, « [polie] jusqu'à la transparence » (Lecloux, 2010:56), et la pratique photographique. En tant qu'écrivain, dit Lecloux, Bouvier a voulu « se transformer en plaque photographique » (idem). Bouvier aurait sans doute été d'accord ; à plusieurs reprises il s'est comparé aux photographes. Dans une lettre destinée à Kenneth White, Bouvier explique son ambition comme suit: « Une écriture assez rapide et nue pour piéger la réalité. C'est dans notre travail la seule chose qui m'intéresse véritablement » (Bouvier, 1996:146). Pour y arriver, Bouvier estime nécessaire que « le photographe [ou l'écrivain] s'efface complètement » (Bouvier, 1992a:1309)

Il faut ici ajouter que cette description n'est pas uniquement une métaphore : pendant les longues années où les tirages plutôt modestes de ses livres ne suffisaient pas à faire vivre la famille, c'étaient par la vente des tirages photographiques que Bouvier gagnait son pain : « Je

suis devenu photographe au Japon en 1955 pour pouvoir subsister. » (Bouvier, 1992b: 45). Certaines des photos qui illustrent *L'Empire des signes* par Roland Barthes proviennent d'ailleurs de ces premières cartouches.

Rejetant fermement de caractériser l'activité de l'écrivain comme *Création* (« un mot que je ne m'attribuerai jamais, même avec une minuscule » (Bagnoud, 2006 : http://www.blogg.org/blog-50350-billet-nicolas_bouvier__1_abecedaire-459291.html)), il trouve que « le travail [qu'il fait en tant que écrivain], que font les photographes » consiste à montrer les choses telles qu'elles sont, à « accoupler les mots et les choses » (idem) comme un photographe qui par ses photos donne à voir sans filtre. « Les écrivains », dit Bouvier, « ne fabriquent ni les mots ni les choses » (Bouvier, 1996:58). Il les marie, et quand c'est un mariage heureux, c'est là la littérature. Souvent, cette écriture est un bricolage des mots qui semblent apparaître spontanément, comme explique la citation suivante :

Trouvant un raccourci accroupi sur le seau des toilettes, un adjectif dans le miroir à barbe, ici et là - en arpentant ma chambre - un mot comme un œuf frais pondu dans la paille, un sous-titre tandis qu'un verre m'échappe et se brise, un éclairage à cause d'une dégringolade de harpe bouddhique dans les haut-parleurs de la rue. La journée entrant dans le texte comme dans un laminoir (Bouvier, 1981:802).

La volonté du narrateur de s'effacer du récit se manifeste aussi par son fréquent usage des citations. En faisant entendre des dizaines de voix littéraires, il atténue l'importance de la sienne. Au Japon, la délégation de parole va s'étendre à l'oral : débutant dans cette langue, Bouvier se met d'abord à apprendre par cœur non pas les phrases-clés que son manuel de conversation propose, mais des proverbes. Si, au début, le voyageur manque de formules auxquelles on recourt ordinairement afin de résumer convenablement son identité, il sait du moins prononcer en japonais « *Une piqûre de guêpe sur un visage en larmes* » (Bouvier, 1989a:583). L'usage des proverbes permet à l'auteur une prise de parole libérée d'égoïsme. Ces proverbes sont « connus et approuvés par trois générations d'anonymes au moins » (idem), donc inoffensives, et accordent au voyageur la modestie qu'il vise dans sa volonté de ne pas « occuper trop de terrain » (Bouvier, 1992a:1319). Autre atout : « un proverbe n'a pas forcément besoin de signifier quelque chose, sa fonction est de rassurer » (Bouvier, 1989a:583). On constate ici la nette différence avec l'usage de la langue parfaitement maîtrisée, qui très souvent se prête à « l'affirmation de soi », au débat, à la polémique, tout ce qui pave la voie au désaccord.

Dans son magnifique *L'Empire des signes*, Roland Barthes fait écho aux sentiments de Bouvier. Barthes trouve dans son exil japonais, sourd et muet, la délivrance de

[...] toutes les aliénations de la langue maternelle : l'origine, régionale et sociale, de qui la parle, son degré de culture, d'intelligence, de goût, l'image à travers laquelle il se constitue comme personne et qu'il vous demande de reconnaître [...] à l'étranger, quel repos ! J'y suis protégé contre la bêtise, la vulgarité, la vanité, la mondanité, la nationalité, la normalité (Barthes, 2005:21).

Comme déjà évoqué ci-dessus, Bouvier possédait une connaissance approfondie de la poésie extrême-orientale, en particulier à l'égard du lyrisme japonais. Et parmi les poètes japonais,

c'est Basho (1644-1694), communément reconnu comme le fondateur du haïku, qui occupe la place d'honneur dans la bibliothèque poétique de Bouvier. Le voyage que l'auteur a effectué à Hokkaïdo (décrit dans « L'Île sans mémoire ») est largement identique à celui que faisait Basho en 1689, pèlerinage qui à son tour a été raconté dans l'ouvrage « Le Chemin étroit vers les contrées du Nord », dont le traducteur en langue française n'est personne d'autre que notre écrivain suisse !

La poésie, dit Bouvier, est le meilleur moyen d'exprimer les « états extrêmes » (Bouvier, 1992a:1375) qui d'après lui constituent « l'ossature de l'existence » (Bouvier, 1963:167). Et si « la poésie va beaucoup plus au bout du langage que la prose » (Bouvier, 1992a:1374), c'est les poètes de haïkus qui « excellent à saisir cette convergence [où] on perçoit toutes les harmoniques » (Bouvier, 1992a:1306). Pourquoi, se demande-t-on, une telle vénération pour le haïku, « la forme de poésie la plus courte qui soit [...] dix-sept syllabes » (Bouvier, 1992a:1373) ? Nous souvenant de l'attitude antipathique que Bouvier a vis-à-vis toute tentative de figer et enfermer dans une notion illusoire d'identité et de permanence ce qui est par nature flottant et fugace, nous trouvons dans la pensée de Roland Barthes une réponse à notre question. Si ce sont nos identités personnelles qui nous empêchent de voir clairement la réalité telle qu'elle est vraiment, et si ces identités sont des identités « narratives [et] fictionnelles » (Ricœur, 1988:295) engendrées par le langage, comme le soutient Ricœur, il découle que seulement une fin du langage qui fictionnalise le réel pouvait nous libérer du fardeau de l'identité. Et ce que propose la poésie zen, c'est justement la « cassure de cette récitation intérieure qui constitue notre personne » (Barthes, 2005:101).

« Tout le Zen, dont le haïkaï⁶ n'est que la branche littéraire », affirme Barthes, « [est] une immense pratique destinée à *arrêter le langage* » (idem). En abolissant « le jeu obsessionnel des substitutions symboliques » (Barthes, 2005:102), il « [attaque] le symbole comme opération sémantique » (idem). Par sa limitation du langage, le haïku « n'exprime pas, mais simplement fait exister » (Barthes:2005:110). C'est donc dans cette forme poétique « très visuelle, très laconique, très courte » (Bouvier, 1992a:1373) que Bouvier trouve « [l']écriture plus désinvolté » (Bouvier, 1992a:1343) qu'il recherche. Le haïku, à l'instar de l'écriture de Bouvier, ne cherche pas à donner de sens à notre vie, ni à sculpter le sable qui est notre existence humaine. Tout au contraire, le haïku accepte l'éphémère et le mouvant, et bien plus, il en fait une poésie dont « [l']adéquation du signifiant et du signifié » (Barthes, 2005:103) tant recherché par Bouvier confère au poème « la pureté, la sphéricité et le vide même d'une note de musique » (idem). L'acte poétique se constitue ici d'un « mouvement pendulaire qui passe du « voir » au « donner à voir » (Bouvier, 1989b:1054). Les poètes de haïku et Bouvier ont donc en commun l'ambition de s'effacer du récit afin de produire une « vision sans commentaire » (Barthes, 2005:113). Le sens et le message y restent absents, ce qui convient parfaitement à Bouvier : « Je n'ai pas du tout le sentiment d'avoir un message à délivrer » (Bouvier,

⁶ Courant littéraire dont le haïku n'est qu'un sous-genre.

1992b:1375). Ainsi, le haïku « rend impossible l'exercice le plus courant de notre parole, qui est le commentaire » (Barthes, 2005:112). « Le travail de lecture qui y est attaché », continue-t-il, « est de suspendre le langage, non de le provoquer » (Barthes, 2005:98), un fait rendu évident par la lecture des poèmes haïku ou de ceux de Bouvier. Comment analyser ou commenter un poème tel que le suivant, « aminci jusqu'à la pure et seule désignation » (Barthes, 2005:110):

Les grenades ouvertes qui saignent
sous une mince et pure couche de neige
le bleu des mosquées sous la neige
les camions rouillés sous la neige (Bouvier, 1997:829)

3.4 Vers le silence

Au fur et à mesure que le temps passe, Bouvier devient de moins en moins loquace. « Celui qui parle beaucoup (du Tao) », dit Lao-Tseu, « est souvent réduit au silence. Il vaut mieux observer le milieu » (Lao-Tseu, 1842:18). Si Bouvier aime tant le Japon, c'est en partie parce que la société japonaise considère la modestie comme une vertu, ce qui a pour résultat une posture relationnelle qui privilégie l'économie de mots :

Il n'y est pas bien vu d'occuper trop de terrain. On peut très bien rester silencieux : le silence n'est jamais perçu comme une impolitesse ou quelque chose de lacunaire. On apprend à se taire au bon moment, à se faire passe-muraille. Il y a aussi de la frugalité, considérée comme un preuve de bonne éducation, dans la manière qu'on a de se présenter (Bouvier, 1992a:1319-1320).

Se souvenant d'un rendez-vous avec Bouvier, Anne-Marie Jatton exprime très bien le pouvoir nocif que peut exercer parfois le langage : « Tout mot est un mot de trop [m'a-t-il dit], en me regardant avec un regard amusé. [...] Nous mangions d'excellentes moules [...] moment de grâce que toute forme de loquacité aurait fait éclater comme une bulle » (Jatton, 2010:113). De retour en Suisse, la légèreté identitaire acquise par Bouvier au Japon lui pose certains problèmes :

On s'est consolé d'avoir perdu son ombre, mais on sait bien qu'ici on vous demandera où elle est passée, et qu'on attendra de vous un peu de cette épaisseur sociale sans laquelle on est bon pour la fourrière » (Bouvier, 1996:113).

Quand l'auteur nous avoue que le Japon « a été une partie déterminante de [s]on existence » (Bouvier, 1992a:1294), il y a toute raison de croire qu'il a été profondément influencé par la taciturnité décrite ci-dessus. Son premier ouvrage compte 350 pages, son deuxième 235. Le livre suivant est encore plus mince, 115 pages, et son dernier récit de voyage n'occupe que 80 pages, après lequel Bouvier ne publie que deux minuscules bouquins comptant une vingtaine de pages chacun. Coïncidence ? Possible mais peu probable. Anne-Marie Jatton, qui connaissait personnellement l'auteur, nous confie que Bouvier « a fini par se réfugier dans une sorte

d'aphasie qui était à la fois incapacité de retrouver la fraîcheur [...] et volonté d'échapper au risque du « bavardage » (Jaton, 2010:116). Progressivement, l'auteur s'est rendu compte de la véracité de la doctrine du zen, qui dit: « Au sens stricte, il n'est pas possible de parler de la réalité » (Suzuki, S., 1977:112). Tout indique qu'il a fait de l'adage zen qui suit un principe de vie : « Nous pouvons parler de nous si nous voulons, mais ce n'est pas la peine. Avant d'ouvrir la bouche, nous exprimons déjà la grande existence, y compris nous-mêmes. » (Suzuki, S., 1977 :101). Il est donc révélateur mais peu surprenant que le dernier poème qu'il a publié contient la capitulation suivante du langage :

« La parole a fini d'avouer / qu'elle ne nous conduit qu'au silence » (Bouvier, 1997:873).

4 Conclusion

L'œuvre de Nicolas Bouvier illustre la transformation psychologique qui se produit chez le sujet quand celui-ci cesse de voir le monde par l'intermédiaire de l'ego. Cet ego est selon l'hypothèse ici développée la cause directe de l'incapacité ressentie par l'auteur à gagner la liberté intérieure, une liberté qui est à la fois la source d'un bonheur inépuisable et la condition principale d'une écriture réussie. L'abolition de l'ego n'est ici nullement synonyme de nihilisme. C'est par contre l'accession à une conscience plus limpide et créatrice, marquée par une gaieté inconditionnelle. Une conscience qui sait autant donner que recevoir sans arrière-pensée de profit personnel et qui au moyen d'une « présence plénière » laisse les choses « pleinement advenir et exister en renonçant à les mutiler par des catégories réductrices » (Bouvier, 1993:1080).

Si « l'éveil » décrit ci-dessus constitue un point de convergence entre Bouvier et le zen, il est pourtant impossible d'estimer exactement dans quelle mesure Bouvier a été influencé par le zen en tant que doctrine et pratique spirituelle organisée. Il n'est pourtant ici pas question de chercher minutieusement des signes textuels permettant d'inférer une éventuelle appartenance religieuse. Le bouddhisme zen revendique une validité universelle; aucune connaissance préalable n'est nécessaire pour se rendre compte de la véracité de ses enseignements fondamentaux. A la différence de religions monothéistes, le zen considère comme parfaitement faisable d'atteindre la conscience qui vise le bouddhisme sans se fonder sur des lectures doctrinales, voire sans même connaître le mot "Bouddha". Ce que savait très bien Bouvier quand il parlait de ses écrivains européens préférés, qui d'après lui « faisaient déjà sans s'en douter une sorte de Zen » (Bouvier, 1989a:602). La question n'est donc pas si Bouvier était bouddhiste (il disait d'ailleurs lui-même qu'il ne l'était pas), mais s'il existe une convergence plus ou moins spontanée des comportements et buts entre Bouvier et le zen. La réponse semble être « oui ». Bouvier manifeste sa parenté remarquable avec le zen dans sa conscience aiguë du caractère éphémère et composite - voire illusoire - de l'ego, de la nature transitoire des phénomènes et de l'insatisfaction humaine qui résulte du manque de compréhension de ces deux vérités fonda-

mentales. Comme nous avons pu constater à travers ces quelques pages, il y a dans ses deux « exercices de disparition », voyage et écriture, une volonté extrêmement ferme d'aller au bout de la voie bouddhique (mais universelle) qui mène à l'éveil par la dissolution de l'ego.

Bouvier admettait qu'il y a « beaucoup de non-dit » (Bouvier, 1992a:1378) dans ses écrits. Ses récits de voyage racontent délibérément très peu de la vie intérieure de l'écrivain. Bouvier disait à propos du dit et du non-dit dans ses écrits qu'il souhaitait que « la partie émergente de l'iceberg permette de deviner la forme immergée » (Bouvier, 1992a:1378). Avec les indices fournis, ce travail s'aborde sans problème. Les problèmes apparaissent seulement quand on se rend compte que l'objet d'étude est *littéralement* un iceberg : une création largement transparente qui, une fois échouée sur la plage aride de l'analyse littéraire, commence à fondre.

Impossible, donc, de connaître à fond l'auteur, parce que l'auteur n'existe pas en tant que tel. On s'efforce de trouver dans le texte un élément qui permettra de définir une identité, un caractère de discours unique, le cœur personnel de l'écriture. Mais chaque fois on se rend compte que ce trait que l'on croyait propre à Bouvier ne mène en réalité que vers la singularité d'un instant que l'auteur a vécu et transcrit sans commentaire. Ou, dans le cas des essais, vers un autre auteur faisant partie de « la pléiade d'écrivains auxquels [il] doi[t] presque tout » (Bouvier, 1996:53). Ou bien vers sa propre interprétation du texte en tant que lecteur.

La conception mythique de l'auteur comme démiurge perd encore de sa consistance quand Bouvier nous avoue que « l'essence d'une bonne écriture n'est pas pour [lui] le talent [...] mais le courage de dire les choses telles qu'on les a réellement perçues » (Bouvier, 1996:54). Cette affirmation fait écho à l'attitude que Bouvier manifeste à l'égard de la photographie : « Malgré mon inexpérience, c'étaient de très belles images parce que la réalité était très belle » (Bouvier, 1992a :1309). Si l'écriture est belle, semble-t-il vouloir dire, c'est parce que le monde est beau. L'effacement de l'auteur ainsi accompli, il ne reste qu'une main qui signe à contrecœur la couverture d'un ouvrage crée par l'univers et couché par écrit à mille mains.

Cheminant avec Bouvier, on s'aperçoit progressivement de l'inutilité de catégorisations. Les dichotomies culturelles s'effondrent. Les deux objets d'étude, Bouvier et le zen, qu'on pensait monolithique et par conséquent aptes à une comparaison, se révèlent d'être largement creux et faits de contours flous. Tout devient fumée insaisissable. La littérature a exercé sa magie. Le magicien s'est escamoté. L'esprit du zen, qu'on croyait naïvement capable de traiter rationnellement, confirme sa nature volatile. Pour attraper ces papillons-là, il faudrait un filet à mailles beaucoup plus fines que celles que tisse le langage.

Bibliographie

Sources primaires

- BOUVIER, N. (1963). *L'Usage du monde*. In: Nicolas Bouvier. *Œuvres*. Paris: Gallimard, pp. 75-388.
- BOUVIER, N. (1974). « Notes en vrac sur le visage ». In: Nicolas Bouvier. *Œuvres*. Paris: Gallimard, pp. 701-706.
- BOUVIER, N. (1981). *Le Poisson-Scorpion*. In: Nicolas Bouvier. *Œuvres*. Paris: Gallimard, pp. 721-810.
- BOUVIER, N. (1984). « Renaître au hasard ». In: Nicolas Bouvier. *Œuvres*. Paris: Gallimard, pp. 1072-1074.
- BOUVIER, N. (1989a). *Chronique japonaise*. In: Nicolas Bouvier. *Œuvres*. Paris: Gallimard, pp. 495-669.
- BOUVIER, N. (1989b). « Routes et déroutes. Réflexion sur l'espace et l'écriture ». In: *Revue des sciences humaines*, n°214, t. LXXXX, pp. 177-186.
- BOUVIER, N. (1990). *Journal d'Aran et d'autres lieux*. In: Nicolas Bouvier. *Œuvres*. Paris: Gallimard, pp. 941-1137.
- BOUVIER, N. (1992a). *Routes et déroutes* [entretiens avec Irène Lichtenstein-Fall]. In: Nicolas Bouvier. *Œuvres*. Paris: Gallimard, pp. 1249-1388.
- BOUVIER, N. (1992b). « La clé des champs ». In: *Pour une littérature voyageuse*, Bruxelles: Ed. Complexe, pp. 41-56.
- BOUVIER, N. (1992c). « Henry Miller ». In: Nicolas Bouvier. *Œuvres*. Paris: Gallimard, pp. 1083-1085.
- BOUVIER, N. (1993). « Le flâneur ensorcelé. Charles-Abert Cingria ». In: Nicolas Bouvier. *Œuvres*. Paris: Gallimard, pp. 1078-1082.
- BOUVIER, N. (1994). « Immobile à grands pas. Eloge de la folie... ». In: « La Suisse ouverte : Nicolas Bouvier », *Cahiers francophones d'Europe Centre-Orientale*, n°4, 1994, pp. 13-22.
- BOUVIER, N. (1996). *L'Echappée belle : éloge de quelques pèlerins*, Genève : Métropolis.
- BOUVIER, N. (1997). *Le dehors et le dedans*. In: Nicolas Bouvier. *Œuvres*. Paris: Gallimard, pp. 821-880.
- BOUVIER, N. (1999). *La guerre à huit ans*, Genève: Zoé.
- BOUVIER, N. (2001). *La descente de l'Inde*. In: Nicolas Bouvier. *Œuvres*. Paris: Gallimard, pp. 437-477.
- BOUVIER, N. (2003). *Le hibou et la baleine*, Genève: Zoé.
- BOUVIER, N. (2005). *Le vide et le plein, Carnets du Japon*, Paris : Zoé.

Sources secondaires

- ALBERT, C. (2002). « L'Usage du monde: un livre culte ? ». In: *Autour de Nicolas Bouvier – Résonances*. Genève: Zoé, pp. 59-69.
- BAGNOUD, A. (2006). *Nicolas Bouvier, L'Abécédaire*. http://www.blogg.org/blog-50350-billet-nicolas_bouvier__1_abecedaire-459291.html
- BARTHES, R. (2005). *L'Empire des signes*, Paris: Éditions du Seuil.
- BROSSE, J. (2001). *Les maîtres zen*, Paris: Éditions Albin Michel.
- HAMBURSIN, O. (1997). « Voyage et exercice de disparition: les dangers du *Poisson-Scorpion* de Nicolas Bouvier ». In: *Les Lettres romanes*, n°3-4, t. LI, 1997, pp. 275-287.
- HAMBURSIN, O. (1998). « Petites morales portatives. Des leçons du voyage et de l'écriture chez Nicolas Bouvier », in *Sources*, n°20, 1998, pp. 236-253.

- JATON, A.M. (2003) *Nicolas Bouvier. Paroles du monde, du secret et de l'ombre*. Lausanne: PPUR.
- LAPORTE, N. (2002). « Nicolas Bouvier: au-delà du Bonheur ». In: *Autour de Nicolas Bouvier – Résonances*. Genève: Zoé, pp. 5-24.
- LAO-TSEU (1842). *Le livre de la voie et de la vertu* (titre original: *Tao-Te-King*, 6^{ème} siècle avant J.C), trad. J. Stanislas, Paris : L'Imprimerie Royale.
- LAPOUGE, G. (2002), « Les routes de Nicolas Bouvier ». In : *Nicolas Bouvier : Espace et écriture*. Genève: Zoe, pp. 213-221.
- LARROQUE, M. (2003). *Une interprétation bergsonienne du bouddhisme zen*, <http://www.harmattan.fr/minisites/index.asp?no=2&rubId=28>
- MAITRE DOGEN. (1998). *Polir la lune*, trad. J. Brosse, Paris : Éditions Albin Michel.
- MARCHETTI, M. (1994). « Voyage, mémoire et représentation dans l'œuvre de Nicolas Bouvier ». In: Yves Bridel (coor.) (1994). *La Suisse ouverte: Nicolas Bouvier. Cahiers francophones d'Europe Centre-Orientale*, n°4, pp.47-64.
- MERCIER, G. (2011). *Invitation a « Semaine Arts et Santé »*, Valaire : Temple zen de La Gendronnière
- NIETZSCHE, F. (2008). *Ainsi parlait Zarathoustra*, trad. G. Goldsmith, Raleigh : Hayes Barton Press.
- PASQUALI, A. (1996). *Nicolas Bouvier, un galet dans le torrent du monde*. Genève: Zoé.
- RICŒUR, P. (1998). « L'identité narrative », in *Esprit*, n°7-8, 1998, pp. 295-314.
- RIDON, J.-X. (2002). « Pour une poétique du voyage comme disparition ». In: *Autour de Nicolas Bouvier – Résonances*. Genève: Zoé, pp. 120-135.
- SAUSSURE, F. (1968). *Cour de linguistique générale*. Paris: Payot.
- SHODA-FUJIZANE, Y. (2007), « Invitation à la 'vie immédiate': *Chronique japonaise* de Nicolas Bouvier ». In *Actes du Forum APEF 2006. Espaces de la Francophonie en débat* [online]. APEF, pp. 143-154. <http://www.apec.org.pt/actas2006/YF122006.pdf>.
- STAROBINSKI, J. (2002), « Réponses à des questions ». In : *Nicolas Bouvier : Espace et écriture*. Genève: Zoe, pp. 239-247.
- SUZUKI, D.T, (1940). *Essais sur le Bouddhisme Zen (Volume 1)*, trad. P. Sauvageot, Paris: Bouddhisme et Jaïnisme.
- SUZUKI, S. (1977). *Esprit zen, esprit neuf*, trad. S. Carteron. Paris: Éditions Points.
- SUZUKI, S. (2000). *Discussion with Suzuki Roshi*, <http://www.berkeleyzencenter.org/Lectures/july2000.shtml>
- SUZUKI, S. (2011). *Libre de soi, libre de tout*, trad. D. Roche. Paris: Seuil.
- VIGNE, J. (1995). *Non-dualité et Mystique Chrétienne* : <http://www.anandamayi.org/devotees/jv/jv15.htm>
- VEN. BRAHMAVAMSO & VEN. NYANADHAMMO. (2007). *Instructions de méditation*, Bangkok: Q Print Management.