

**Au-delà d'une anthropologie des droits de l'homme :
Les horizons du dialogue interculturel et
du royaume de Shambhala ?¹**

Christoph EBERHARD
Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles
E-mail : eberhard@fusl.ac.be

Mots clefs : Anthropologie du Droit, droits de l'homme, dialogue interculturel, glocalisation, bouddhisme, Shambhala.

Résumé :

L'anthropologie du Droit aborde la question des droits de l'homme entre universalisme et relativisme, global et local, théories et pratiques. De nombreux travaux contemporains permettent de les aborder de manière plus pluraliste et plus pragmatique à travers leur *relativisation contextuelle* qui s'inscrit dans une démarche d'ouverture de nos épistémologies à la diversité culturelle. Or, si on assiste dans une certaine mesure à une *interculturalisation de nos théories* scientifiques et juridiques, on ne se penche que rarement sur les enjeux d'une *relativisation radicale* des droits de l'homme dans une *démarche interculturelle*. Cette dernière s'interroge non seulement sur la transférabilité ou non, et ses conditions, des droits de l'homme dans divers contextes culturels, mais tente aussi d'entrer en dialogue avec d'autres visions du monde et leurs équivalents fonctionnels aux droits de l'homme. Il ne s'agit donc plus uniquement de traduire les droits de l'homme dans d'autres univers culturels, mais de traduire ces autres univers dans celui des droits de l'homme pour mettre en évidence la manière dont ces derniers apparaissent à partir d'une telle autre fenêtre. C'est le fondement pour un véritable dialogue interculturel entre les différentes traditions de paix existant dans le monde. L'article propose d'explorer un tel dialogue avec la vision bouddhiste du royaume de Shambhala que l'on pourrait voir comme un équivalent fonctionnel aux droits de l'homme. Il invite à s'interroger

¹ Article à paraître en espagnol dans *Revista de Antropología Social* de la Universidad Complutense de Madrid, n° 19 - 2010, 'Antropología social y derechos humanos'.

sur les enjeux pressants de l'interculturalité qui obligent à repenser nos cadres épistémologiques contemporains, incluant théorie du droit et anthropologie.

Keywords : *Anthropology of Law, Human Rights, intercultural dialogue, glocalization, Buddhism, Shambhala.*

Summary :

The anthropology of law studies human rights in-between universalism and relativism, global and local, theories and practices. Recent research allows to approach them in more pluralist and pragmatic ways through their contextual relativisation. This reflects an increased sensitivity of our theories to cultural diversity. But if there is an increasing interculturalization of our theories, one rarely explores the challenges of a radical relativisation of human rights through an intercultural approach. The latter does not only address the question of the transferability (or not) and its conditions of human rights in diverse cultural contexts. It also engages in intercultural dialogue with other worldvisions and their functional equivalents to human rights. It is not only about translating human rights into other cultural universes, but also about translating these universes into the human rights universe in order to understand how the construct of human rights appears from such a different perspective. This is the basis for genuine intercultural dialogue among the different Peace traditions of the world. The article explores such a dialogue with the Buddhist vision of the Kingdom of Shambhala that can be seen as a functional equivalent to human rights. It invites to deepen the pressing stakes of interculturality which will oblige us to rethink our current epistemological frameworks, including legal theory and anthropology.

1. Introduction

Il y a dix ans déjà, Robert Vachon (2000), ancien directeur de l'Institut Interculturel de Montréal et directeur de sa revue *Interculture* répondit à mon invitation de participer à un numéro du *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris* qui explorait les enjeux des *Droits de l'homme et cultures de la Paix*², avec une contribution interpellante et provocatrice intitulée « Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié. ». Il y soulevait des questions déroutantes, mais en même temps essentielles. « Une des découvertes les plus troublantes (insécurisantes) et en même temps les plus libératrices, de notre temps », nous disait Robert Vachon (2000 : 9), « est qu'il n'existe pas de critères universels qui nous permettent de tout juger sous le soleil. Non seulement Dieu n'est pas un universel culturel, mais l'Homme et le Cosmos non plus. Encore moins les notions de développement, de démocratie, de droits de l'Homme, de Droit, d'Ordre (même négocié) et d'*Universitas*. La paix est un symbole universel, mais il y a autant de cultures de la paix qu'il y a de mythes et de concepts de la paix. Les Droits de l'Homme, le Droit lui-même et l'Ordre (même négocié) ne constituent qu'une culture de la paix parmi d'autres et pas nécessairement plus valable que d'autres. Reconnaître ce fait dans la pratique, ne pas substituer cette culture de la paix à celle des autres, ne pas en faire nécessairement le point de référence universel, me paraît de prime importance, sinon on tombe dans le colonialisme et le totalitarisme du Droit, des Droits de l'Homme et de 'l'Ordre négocié'. Il faut donc se poser des questions sérieuses et délicates par rapport aux notions d'interculturalisation et d'universalisation des droits de l'Homme, du Droit et de l'Ordre négocié. »

Il est primordial de prendre conscience que les points de référence de nos discussions et de nos interrogations, qu'il s'agisse des droits de l'homme, du « Droit » tout court, voire de la démarche de savoir même mise en œuvre, en l'occurrence l'anthropologie, ne sont pas universels. « Le point de référence est universel si on le contemple de la position où est établie la culture qui l'affirme, mais pas universel si le regard qu'on porte sur lui vient du dehors. De l'intérieur, on prend le cadre pour le tout, mais, de l'extérieur, on a son

² Ce Bulletin est consultable sur :
<http://www.dhdi.free.fr/recherches/bulletins/bull25.pdf>

propre cadre, sa propre fenêtre. Or, on ne peut contempler le *totum* que dans le cadre déterminé par notre propre fenêtre et à travers celle-ci. En effet, le *totum* n'existe pas indépendamment de la partie à travers laquelle il est vu. Nous ne pouvons ni prendre la *pars pro toto*, ni croire que nous voyons le *totum in parte*. Personne n'a accès direct à toute la gamme universelle de l'expérience humaine. Toute culture exprime son expérience de la réalité et de *l'humanum* par des concepts et symboles qui appartiennent à cette tradition et, comme tels, ne sont pas universels, ni très vraisemblablement universalisables. Bref, dire que le droit, l'ordre, etc. est un problème commun à toutes les civilisations et donc universel, c'est vrai du point de vue de la fenêtre de celui qui pose cette question, mais ce ne l'est pas du point de vue de la fenêtre de ceux qui posent des questions radicalement différentes. Non seulement les réponses des civilisations à nos questions ne sont pas nécessairement les mêmes, mais les questions elles-mêmes (et les présupposés) ne le sont pas. Nous sommes en train de découvrir que de grands pans de l'humanité (Asie, Afrique, autochtones³, etc.) ont des questions et présupposés tout autres, qu'ils ont des notions et cultures de la paix radicalement et même irréductiblement différentes, basées sur des mots, des mythes, souvent intraduisibles, et qui nous paraissent à notre tour non universels et fort particuliers. Ce n'est donc pas en regardant par la même fenêtre (le droit, l'ordre, etc.) que je vais connaître ce que représente le tout vu par l'autre fenêtre. Je devrai commencer à faire l'effort de regarder le tout tel que vu par les autres fenêtres. De cette façon, elles me révéleront mes propres mythes, et le caractère particulier de ce que je crois être leur universalité.» (Vachon 2000 : 10).

Cette prise de conscience mène à distinguer deux approches radicalement différentes, mais néanmoins complémentaires, des droits de l'homme⁴. On peut effectuer une *relativisation contextuelle* en s'interrogeant sur la réception, la traduction, l'inculturation des droits de l'homme dans divers contextes culturels et en inscrivant cette interrogation dans les cadres conceptuels de la culture dont les droits de l'homme sont une expression. Ou alors, on peut procéder à une *relativisation radicale* qu'il ne faudrait pas confondre avec le relativisme culturel. Il ne s'agit pas d'enfermer les cultures dans des ghettos, mais plutôt de reconnaître la *relativité radicale* du monde

³ Dans cette citation, « autochtone » renvoie aux divers « peuples autochtones » à travers le monde.

⁴ Voir, sur ces développements, VACHON 2003.

dans lequel nous vivons. Toutes les cultures sont reliées entre elles. En même temps, elles sont toutes profondément originales. Notre situation existentielle est foncièrement pluraliste. Nous partageons un monde, mais ce monde n'est pas purement « objectif ». Les points de vue que nous avons sur lui, nos « subjectivités » en font partie. Les différentes cultures n'apportent donc pas uniquement des réponses différentes à des questions identiques, mais développent chacune des questions originales en lien avec leur vision de l'homme et de l'univers. On ne saurait se limiter à la prise en compte de nos constructions intellectuelles, mais nous devons les mettre en rapport avec les horizons de sens invisibles qui les sous-tendent et que Raimon Panikkar, et dans sa lignée Robert Vachon, abordent comme *mythes*, comme ces horizons invisibles d'action et de pensée « auxquels nous croyons tellement que nous ne croyons pas que nous y croyons »⁵ et qui ne nous sont révélés que dans la rencontre et le dialogue avec d'autres mythes. Comment apparaissent alors les questions des droits de l'homme si nous nous ouvrons à un dialogue interculturel avec différentes cosmovisions, et si nous acceptons de dépasser le cadre de l'analyse uniquement intellectuelle et de prendre à cœur la dimension mythique de la rencontre et de l'échange ?

Dans le numéro du Bulletin de liaison du LAJP dédié aux Droits de l'homme et cultures de la Paix cité plus haut, et en écho à l'interpellation de Robert Vachon, j'avais tenté de commencer une telle entreprise par une exploration des enjeux du droit occidental et des droits de l'homme à travers une perspective bouddhiste. Dans ma contribution « Ouvertures pour la Paix. Une approche dialogale et transmoderne » (Eberhard 2000), je tentais ainsi de resituer nos questionnements juridiques et anthropologiques en les éclairant par un point de vue bouddhiste en mettant en tension « dynamique de l'ego » et « dynamique du droit », telle qu'elle pouvait apparaître de ce point de vue. L'enjeu n'était pas de se poser la question si les bouddhistes ont une conception des droits de l'homme et si oui laquelle, et comment rentrer en dialogue avec elle en vue d'une interculturation des droits de l'homme. Il s'agissait plutôt de voir ce que nous pouvions apprendre d'une perspective bouddhiste si nous la laissions éclairer nos propres constructions qui sont enracinées dans un univers de sens fort différent. Au cours des années qui ont suivi, et pendant lesquelles j'ai été profondément impliqué dans diverses recherches individuelles et collectives tentant, à défaut de s'engager dans de

⁵ Voir, sur la question du *mythe*, par exemple PANIKKAR 1979 ; VACHON 1997.

véritables dialogues interculturels, au moins de créer des espaces sensibles à la diversité culturelle, j'ai pris conscience qu'il était – pour tout un nombre de raisons épistémologiques, méthodologiques, mais aussi politiques que je ne développerai pas ici – assez difficile, voire impossible de vraiment approfondir cette voie⁶. Je me suis donc retrouvé généralement du côté d'une *relativisation contextuelle* plutôt que *radicale*, tout en tentant d'ouvrir au maximum les fenêtres et de jeter des ponts de la première vers la seconde.

Mais en dix ans, les contextes ont évolué. Peut-être que le « mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la Réalité » que pensait déceler Robert Vachon en 1997 a commencé à se déployer plus largement, nous fournissant ainsi un nouvel horizon de sens où réinscrire les modalités de notre vivre-ensemble. Ainsi, il me semble aujourd'hui possible, avec l'émergence de ce que j'aime thématiser sous forme de *plurivers* (voir Eberhard 2000b, 2008, 2010), de commencer à explorer de manière plus approfondie les enjeux de la *relativisation radicale* et de ses liens avec ceux de la *relativisation contextuelle*. Mais avant d'y procéder, il peut être utile de brosser un tableau impressionniste de la situation actuelle en théorie et anthropologie du Droit qui me mène à l'affirmation de l'émergence du *plurivers* et de développer brièvement les enjeux épistémologiques d'une théorisation doublée d'une approche interculturelle du Droit.

2. Mutations en anthropologie et théorie du Droit à l'heure de la 'glocalisation'

Le signe diacritique de la réflexion anthropologique et de celle sur les droits de l'homme a longtemps été son questionnement des relations de l'universel et du relatif, de l'universalité de l'humain face à ou en rapport avec la diversité des cultures. Par ailleurs se posait la question de la relation entre les théories et les pratiques effectives des acteurs. Gérald Berthoud résume cette approche et ses limites dans le chapitre « Droits de l'homme et savoirs anthropologiques » de son ouvrage *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*. Pour cet auteur (1992 : 142), « Les deux extrémismes universaliste et relativiste constituent deux univers opposés mais inséparables. L'un est la stricte inversion de l'autre. Ou encore, ils forment une unité

⁶ Voir, pour quelques éléments, mes introductions à EBERHARD 2008a et 2008b.

cachée dont les deux composantes sont toujours présentées dans une relation d'extériorité totale. À suivre les arguments des défenseurs inconditionnels de l'universalisme abstrait, nous sommes alors vite pris dans le jeu facile des positions simplistes et réductrices, et donc porteuses de graves dérives idéologiques et politiques. Comme la vue individualiste et universaliste du monde tient lieu de vérité exclusive sur l'homme et la société, toute autre idée est rejetée dans l'univers douteux du différentialisme culturel. Toute réflexion est alors enfermée dans une dichotomie sans nuance :

Universalisme	Relativisme
Humanité (culture universelle)	Cultures
Être abstrait et libre	Être social
Identité humaine	Identité culturelle

Certes, ces oppositions binaires sont plus ou moins radicales selon les théories sociales. Il n'en reste pas moins que toute pensée inscrite dans l'un ou l'autre de ces deux pôles ne peut donner que des réponses partielles à des questions essentielles. Qu'est-ce qu'une société ou un sujet humain ? Quels en sont les déterminants ? Quelle est la nature du rapport entre individu et société ? Très vite, par exemple, il apparaît que les universalistes ignorent les conditions même d'existence d'une société et que les relativistes, au contraire, ne savent que cela. »

Cependant, on assiste maintenant depuis une vingtaine d'années à une reconfiguration au sein de ces champs de recherche⁷. La problématique de l'unité / diversité humaine se réarticule dans le contexte contemporain de globalisation de plus en plus autour de la tension entre global et local. Quant à la question de l'organisation du vivre-ensemble, elle est de plus en plus abordée dans les sciences politiques, juridiques, économiques, voire philosophiques, en valorisant les pratiques sur les grandes théories et en soulignant la nécessité de dépasser le cloisonnement disciplinaire des approches. Ainsi, ce qui se trouve de plus en plus au cœur des réflexions est cet 'espace intermédiaire' que constitue le *glocal* et où s'actualisent en se

⁷ J'ai personnellement tenté de contribuer au dépassement de ces paradigmes en explorant les conditions et les enjeux d'approches pluralistes et pragmatiques des droits de l'Homme dans mon livre *Droits de l'homme et dialogue interculturel* (EBERHARD 2002a), dont une seconde édition est en voie de publication.

rencontrant, s'entrechoquant, s'enrichissant, etc. non seulement les discours, les logiques et les visions du monde des acteurs impliqués, mais aussi leurs pratiques⁸.

Cette irruption du 'glocal', met au goût du jour la question du pluralisme juridique et de ses enjeux, qui ont été boudés pendant longtemps par les juristes, car n'étant pas du droit, et par les anthropologues, car constituant un questionnement trop juridique. Jusque récemment ignoré suite à un ethnocentrisme évolutionniste et universaliste qui se construisait en opposition aux 'relativismes' et aux 'particularismes', le pluralisme trouve enfin un écho plus favorable dans les approches contemporaines du politique et du juridique qui s'orientent vers une prise en compte accrue des situations et des pratiques – et introduisent une logique de complémentarité des différences, là où dominait jusqu'ici une logique d'exclusion des contraires. En effet, si le couple universalisme / relativisme pointait vers des abstractions, vers le monde des idées, celui du global / local renvoie vers le monde vécu : la tension en devient donc une tension existentielle plutôt que purement intellectuelle. Or, dans le monde réel, les tensions, loin de s'exclure mutuellement, constituent au contraire l'étoffe même de nos vécus que nous peinons à déchiffrer⁹. En témoignent toutes les analyses qui tentent d'aborder des problématiques particulières *entre* le global et le local, qui s'interrogent sur la traduction de dynamiques du local *vers* le global et inversement, allant jusqu'à forger les concepts de « glocal » et de « glocalisation ». Une approche globale fait fi d'analyses opposant

⁸ Voir en ce sens, dans la recherche anthropologique sur les droits de l'homme, par exemple COWAN ET AL. 2001 ; GOODALE & MERRY 2007 ; MERRY 2006.

⁹ N'oublions jamais que la limite entre soi et l'autre est autant celle qui sépare que celle qui lie. En considérant l'autre comme complètement autre à l'instar de certaines approches relativistes, on nie la possibilité d'échanger avec lui, de tisser des liens avec lui. Sous prétexte d'un droit à la différence, on glisse alors, comme le remarque justement Sélim ABOU (1992), vers un droit à l'indifférence – c'est la porte ouverte au ghetto des particularismes. En niant la différence et en postulant la seule existence de son univers comme dans l'horizon de certaines approches universalistes, on phagocyte l'autre – ce qui n'est pas beaucoup plus constructif : on ne se rend même pas compte que l'autre existe dans son altérité et on ne le reconnaît que dans la mesure où il nous est semblable. Cette approche lance des processus de protection identitaire et contribue en fin de compte à un résultat semblable à l'approche universaliste : on se trouve en présence de deux entités qui ne dialoguent pas et qui s'enferment petit à petit dans leurs auto-représentations respectives.

« modernité occidentale » et « traditionalité des autres cultures », un univers porté vers l'universel et le relativisme des « cultures locales ». La globalisation implique des traductions, des dialogues, des échanges, des évitements, des concurrences, des métissages entre diverses globalités et localités. Dans le creux entre sciences sociales et humaines, droit et politique, émerge ainsi l'horizon d'un *plurivers* qui pourrait constituer, sinon une alternative à une globalisation uniformisante et excluante, du moins une utopie possible pour orienter les mises en forme de notre vivre-ensemble dans une voie plus pluraliste¹⁰. On notera qu'après une longue absence de la pensée anthropologique sur les droits de l'homme, on assiste depuis le début de ce siècle à un regain d'intérêt pour ce thème lié à ce que l'on pourrait appeler en suivant Mark Goodale (2006 ; 2009) une « anthropologie critique » des droits de l'homme, fondée sur un « humanisme normatif » qui s'inscrit explicitement entre global et local, entre prescriptif et descriptif. Un ouvrage collectif récent dirigé par Boaventura de Sousa Santos (2008), *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*, permet d'approfondir les liens entre la reconfiguration de nos objets de recherche, qui implique celle de nos épistémologies mêmes, où *Sein* et *Sollen* se trouvent étrangement mêlés et peuvent mettre le chercheur « moderne » en situation bien peu confortable...

Cette première évolution de nos cadres de réflexion se double d'une deuxième : le remplacement progressif des modèles de « gouvernement » hérités de la modernité occidentale par ceux de la « gouvernance », cette nouvelle mise en forme politico-juridique « en réseaux », plus axée sur la participation responsable de toutes les parties prenantes aux projets qui les concernent que fondée sur l'imposition d'une pyramide normative à travers l'État de Droit. Les reconfigurations actuelles, en faisant voler en éclats les certitudes héritées de la modernité politique et juridique, font émerger une nouvelle éthique de l'agir collectif dont les droits de l'homme n'apparaissent plus que comme l'une des facettes, aussi importante soit-elle. La 'gouvernance' y réintroduit deux éléments clefs qui avaient été un peu occultés lors de la monopolisation de l'espace juridique par la figure de l'État Nation : la responsabilité et la

¹⁰ Pour des approfondissements de cet enjeu, voir EBERHARD 2008c et 2010.

participation¹¹. La 'gouvernance' relativise le rôle de l'État et met en avant l'importance de la prise en compte des divers *stakeholders*, ou parties prenantes à des situations ou des projets donnés. Elle émancipe ainsi la normativité du monopole étatique et l'ouvre aux réalités du pluralisme juridique. Les acteurs ne doivent-ils pas participer de plus en plus à l'élaboration et la mise en œuvre de la norme – tout en notant que cette dernière se métamorphose d'une règle stable et intangible en règle du jeu souple évoluant avec les situations ? La 'responsabilisation' de tous les acteurs devient un enjeu central. Et l'on redécouvre ainsi que le vivre-ensemble ne peut se résumer au cadre établi entre 'droits de l'homme' et 'Léviathan'. Une dimension essentielle du vivre-ensemble, même dans une 'culture de droits', est la responsabilité, comme le montrent des dynamiques de recherche collectives interdisciplinaires menées récemment aux Facultés universitaires Saint-Louis à Bruxelles, dont l'une portait sur les droits de l'homme et l'autre plus généralement sur la problématique « Droit, gouvernance et développement durable ». Les deux recherches ont en commun de se cristalliser autour de la notion de responsabilité, la première ayant abouti en 2005 à un ouvrage collectif intitulé *La responsabilité, face cachée des droits de l'homme* (Dumont et al. 2005) et la seconde sur une publication intitulée *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques* (Eberhard 2008a).

Les évolutions récentes en théorie du Droit (compris au sens large de manière interdisciplinaire et incluant l'anthropologie du Droit), sans balayer l'importance des droits subjectifs, s'acheminent vers une reconnaissance de l'importance d'une réflexion sur les responsabilités. Elles préparent ainsi une ouverture plus profonde au dialogue avec des cultures juridiques non occidentales qui se structurent généralement autour de notions plus proches des « devoirs » ou des « responsabilités » que des « droits ». Les fondements mêmes du dialogue interculturel sur les droits de l'homme se trouvent ainsi pluralisés par l'irruption de la responsabilité et permettent l'émancipation de la réflexion de lectures purement positivistes, en pointant vers l'horizon éthique de la dignité de l'Homme. Pour François Ost (2005 : 41), « (...) la dignité apparaît

¹¹ Pour des mises en perspective critiques des potentialités, mais aussi des limites, voire des dangers, des approches contemporaines de la 'gouvernance', voir EBERHARD 2005a, 2006, 2008a et 2009c.

comme le métaprincape où viennent se rejoindre et se féconder mutuellement les droits et les responsabilités : des droits qui, sans responsabilité, seraient entraînés dans la spirale de l'individualisme solipsiste et empêtrés dans des conflits indécidables, des responsabilités qui, sans droits correspondants, feraient de l'homme l'otage d'une contrainte externe et aliénante.». La reconnaissance que, même en Occident, la responsabilité constitue la face cachée des droits de l'homme (Dumont et al. 2005) ouvre des horizons éthiques et pratiques importants. Ceci d'autant plus, si l'on observe les transformations récentes de ses approches qui se tournent de plus en plus vers le futur, vers une « responsabilité projet » ou « responsabilité prospective¹². Comme le résumait François Ost et Sébastien van Drooghenbroeck (2004 : 110-111), « (La) conception répressive et passéiste de la responsabilité n'en épuise pas le sens, comme cela apparaît notamment au regard des grands défis écologiques ou démographiques qu'affronte l'humanité aujourd'hui. Se fait alors valoir une conception plus mobilisatrice de la responsabilité orientée cette fois vers le futur : être responsable s'entend alors (...) de la situation de celui qui, indépendamment de toute idée de faute, assume une charge, prend sur lui une mission (...) On sait comment, en droit de l'environnement par exemple, cette responsabilité orientée vers le futur se prolonge par les principes de prévention et de précaution, mais aussi par tout un faisceau de droits procéduraux de participation (information, concertation, recours) (...). »

Se dessine ainsi un champ nouveau pour la réflexion sur les droits de l'homme. Nous vivons aujourd'hui en tant qu'occidentaux une époque marquée par l'incertitude, le flou, le mouvant, le risque. Nos approches modernes fondées sur des perceptions plus figées de la réalité, que ce soit aux niveaux politiques, juridiques, sociaux ou individuels montrent leurs limites. Nous sommes obligés de réinventer des rapports au monde qui prennent en compte la fragilité de nos existences ainsi que leur impermanence et leur mouvement. La pensée moderne s'est trouvée déconstruite par diverses approches post-modernes qui remettent en cause l'universalité de la raison, l'orientation téléologique de l'évolution en direction du progrès, le contrôle du réel par notre savoir, et qui insistent sur nos subjectivités,

¹² Les contributions de la première partie « Enjeux de la responsabilité et de la traduction » de *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques* (EBERHARD 2008a) approfondissent ces enjeux.

nos limitations, nos imperfections, l'absence de buts ultimes¹³... Ces défis demandent non seulement de déconstruire nos cadres de pensée hérités de la modernité, mais aussi de les réinventer pour permettre l'émergence de nouveaux rapports au monde qui fassent sens.

La gouvernance les émancipe de leur approche strictement juridique et permet de les réinscrire dans une réflexion plus vaste sur une vie collective responsable. La réflexion sur la responsabilité permet à son tour d'approfondir le dialogue interculturel sur la « bonne vie » dont les droits de l'homme sont l'une des expressions culturelles possibles¹⁴. En s'inspirant de l'intuition cosmothéandrique de Raimon Panikkar (1993), on peut se demander si ce ne serait pas par la déclinaison cosmothéandrique des responsabilités humaines que se trouveront enrichies et approfondies dans les années à venir les approches des droits de l'homme¹⁵ ?

Mais avant de nous lancer dans une telle exploration à travers un détour bouddhiste, nous devons clarifier davantage les différences et les complémentarités entre relativisation contextuelle et relativisation radicale qui va de pair avec une réflexion sur les enjeux d'une théorie et d'une approche interculturelles du Droit et des droits de l'homme entre altérité, complexité et interculturalité.

3. Les droits de l'homme entre altérité, complexité et interculturalité

Pour ne pas alourdir outre mesure un texte déjà très dense, je ne rappellerai que succinctement les acquis concernant une approche du Droit et des droits de l'homme entre altérité, complexité et interculturalité et joignant deux démarches différentes et

¹³ Pour André-Jean ARNAUD (1998 : 153) qui s'interroge plus particulièrement sur les mutations juridiques contemporaines, nous sommes aujourd'hui confrontés aux défis du pragmatisme, du décentrement du sujet, du relativisme, de la pluralité des rationalités, des logiques éclatées, de la complexité, du retour de la société civile, auxquels nous pourrions ajouter ceux de l'interculturalité et de la traduction entre univers de sens différents (voir OST 2009).

¹⁴ On se reportera, pour approfondir cette question, à un ouvrage collectif récent, aboutissement d'une dynamique de recherche interculturelle dirigée par Édith SIZOO (2008) et portant sur *Responsabilité et cultures du monde. Dialogue autour d'un défi collectif*.

¹⁵ Voir plus particulièrement sur ces questions EBERHARD 2006 : 155 ss ; 2009a.

complémentaires : une théorisation et une approche interculturelles du Droit¹⁶. La première me semble caractéristique de tout un pan de la recherche en anthropologie du Droit. La seconde me paraît pour l'instant encore très peu explorée.

De manière générale, l'objectif de l'anthropologue du Droit est de tirer des conclusions à portée générale sur la reproduction de la vie en société des êtres humains, leur « Droit » à partir d'une étude et de la comparaison de la diversité des expériences humaines – qui, à première vue, apparaissent souvent incomparables, voire incompatibles. On peut adopter une posture épistémologique de « phénoménologie modérée » (Rouland 1988 : 142). Plutôt que comme concept, le droit apparaît alors comme un phénomène dont on reconnaît qu'il peut être observé sous des formes différentes dans différentes sociétés. Une telle démarche nécessite de « (...) concevoir un cadre de référence original qui puisse comprendre toutes les ressemblances et toutes les différences sans présupposer, directement ou indirectement, un effet de hiérarchie ». Ceci implique la construction de « modèles, comme représentations simplifiées mais globales d'un phénomène ou d'un système répondant au moins à deux qualités dégagées par le canadien Robert Vachon et déjà exploitées de manière positive : être diatopique et dialogale. (...) la démarche du comparatiste doit relever de tous les 'sites' (topoi, en grec) culturels et apporter des explications (logoi) qui soient partageables par chacune de ces cultures sans altération substantielle de ce qui fait sa spécificité. » (Le Roy 1994 : 681). Au Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris (LJAP), c'est Michel Alliot qui a posé les prémisses d'une telle démarche en proposant sa théorie des archétypes juridiques (1983), qui a été enrichie depuis par l'introduction de nouveaux archétypes (voir Eberhard 2002a : 129 ss) et a été complétée par des démarches introduisant dynamisme et complexité à côté de l'exigence plus « structuraliste » de cette reconnaissance de l'altérité (voir Le Roy 1999).

L'interprétation de la démarche diatopique et dialogale par Étienne Le Roy et les travaux du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris privilégient implicitement le mouvement vers une *théorie interculturelle du droit*, c'est-à-dire une prise en compte dans le cadre scientifique occidental des expériences « juridiques » autres, tout en respectant ce qui fait leur originalité. Comme nous l'avions

¹⁶ Le lecteur intéressé pourra approfondir ces démarches dans EBERHARD 2006 : 15 ss ; 2001 ; 2002a : 114 ss et 2009b.

noté en introduction, Robert Vachon et l'Institut Interculturel de Montréal invitent à aller au-delà de cette simple théorisation interculturelle du « Droit », et ouvrent la voie à ce que j'appelle une *approche interculturelle du Droit*. Elle implique de s'émanciper d'un cadre uniquement dialectique (où la Raison, ou *logos*, est reine) pour aller à travers lui (*dia-logos*) et reconnaître la dimension de nos présupposés implicites ou *mythos*. Ainsi, dans la rencontre interculturelle, ce ne sont pas uniquement nos rationalisations que nous avons à remettre en question. Il s'agira aussi de s'inscrire dans un nouvel horizon de sens, dans un nouveau mythe, celui du « pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité » (Vachon 1997). Une telle démarche peut finalement aboutir à abandonner le langage initial du Droit ou des sciences sociales occidentales. Prenons une image. Dans une perspective pluraliste, nous partageons tous un monde 'objectif' dont font partie aussi nos 'subjectivités'. Les diverses fenêtres sur le réel que sont les individus et les cultures sont constitutifs de cette réalité. Reconnaître l'altérité, c'est plonger dans un autre univers mental, regarder le monde à partir d'une autre fenêtre, puis revenir dans son monde d'origine et traduire cette vision dans ses propres termes. Reconnaître la complexité c'est ajouter à cette exploration le caractère dynamique des enchevêtrements de pratiques, discours, logiques et visions du monde divers dans des contextes donnés – mais là aussi, en les exprimant à l'intérieur de notre cadre de référence. Cette démarche aboutira à élargir nos fenêtres. Mais il faut être conscient qu'on ne saura pas infiniment les agrandir. Il n'y a pas de perspective totale. Demeure donc la question de ce qui se passe entre les fenêtres. Agrandir notre fenêtre c'est la démarche classique de l'anthropologie et celle d'une théorisation interculturelle du Droit. Plonger dans « l'entre-fenêtres », c'est s'ouvrir à une démarche interculturelle où l'enjeu n'est plus uniquement l'émergence d'une théorie, d'une rationalisation nouvelle à l'intérieur d'un horizon de sens, d'un *mythe* donné, mais l'émergence même de nouveaux mythes et horizons de compréhension et d'action (voir Vachon 1997). Dans sa préface à la deuxième édition de mon ouvrage *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*¹⁷, Étienne Le Roy s'interroge. « Ce faisant, n'abandonnerons-nous pas en route tant nos lecteurs que la référence à la science et à ses exigences ? Jusqu'où peut-on pousser l'interculturalité dans le champ des connaissances si on doit

¹⁷ À paraître très prochainement en Collection Poche chez LGDJ/Lextenso.

reconnaître que la science n'apparaît qu'à partir d'une fenêtre plus ou moins étroite ? ». Il poursuit : « À cette interpellation, Christoph Eberhard m'a ainsi répondu et, fondamentalement, je partage sa position 'pluraliste' d'une distinction entre divers 'mondes' : 'Une fois qu'on a conscience de ces enjeux interculturels, on peut aussi être plus tranquille pour faire de la recherche qui accepte ses limites et qui les définit clairement. On peut alors choisir de faire une bonne ethnographie au sens classique de l'anthropologie et enrichir notre tradition ou alors de créer de nouveaux concepts à l'intérieur de notre science, ce qui est très précieux. Ou alors, on essaie aussi de se poser des questions jusqu'alors sous-thématisées de ce qui se passe au-delà de l'ouverture plus grande d'une fenêtre, ce qui se passe si on accepte de vivre à travers plusieurs fenêtres'. »

Les bases d'une *démarche interculturelle* étant maintenant explicitées, j'invite donc le lecteur à une *relativisation radicale* de la question des droits de l'homme à travers la découverte de la vision bouddhiste du *Royaume de Shambhala*.

4. L'horizon de Shambhala – un équivalent bouddhiste à l'horizon des droits de l'homme ?

D'un point de vue bouddhiste, le royaume de Shambhala représente l'utopie d'une société parfaite, éveillée, qui serait basée sur l'éveil de ses habitants. Cette vision est plus particulièrement liée à des enseignements connus sous le nom de tantra de *Kalachakra*, ou 'roue du temps', un des plus hauts tantras bouddhistes (voir Rivière 1985 : 17 ss). Cet enseignement, bien que sa pratique approfondie ne soit réservée qu'aux pratiquants les plus qualifiés, a néanmoins été popularisé depuis quelques décennies dans le monde entier sous la forme d'initiations de Kalachakra données par Sa Sainteté le Dalaï Lama et d'autres maîtres bouddhistes tibétains qualifiés¹⁸. Cette initiation, qui dure plusieurs jours et s'articule autour de l'élaboration d'un Mandala de Kalachakra avec des poudres colorées puis de sa dispersion, est pratiqué comme un rite pour promouvoir la Paix dans

¹⁸ Pour des explications quant au fait que cette initiation, destinée aux pratiquants de faculté supérieure et dont il ne convient pas d'exposer de nombreux aspects publiquement, a été traditionnellement donnée en public au Tibet puis, depuis 1954, dans le monde entier, voir Sa Sainteté le DALAÏ LAMA (1995).

le monde¹⁹. Elle attire de nombreux participants et de spectateurs qui sont loin d'être tous bouddhistes ou tibétains. D'un point de vue non bouddhiste et non tibétain, ce rituel apparaît souvent comme une cérémonie « folklorique » et « spirituelle ». Mais d'un point de vue interne à cette tradition, c'est un rituel fondamental pour contribuer à la Paix dans le monde à travers la réalisation de la vision de Shambhala. Par son but et son échelle, on pourrait y voir, dans une certaine mesure, un équivalent fonctionnel, d'un point de vue bouddhiste tibétain, aux grandes conférences internationales sur les droits de l'homme et le développement. « Pour l'actuel Dalaï Lama : 'L'initiation du Kalachakra est l'une des plus importantes du bouddhisme car ce *tantra* prend tout en compte : le corps et l'esprit humain, l'aspect extérieur total – cosmique et astrologique. Par sa pratique complète, il est possible de réaliser l'Éveil en une seule vie. Nous croyons fermement en son pouvoir de réduire les tensions, nous l'estimons apte à créer la paix, la paix de l'esprit, et par conséquent à favoriser la paix dans le monde. Un jour, dans les siècles à venir, le royaume de Shambhala pourrait fort bien réapparaître dans la réalité qui semble la nôtre, et contribuer à l'œuvre d'ensemble qui nous reste encore à accomplir dans ce monde.' De savants lamas disent que l'enseignement de la Roue du temps est capital pour le monde d'aujourd'hui, car il existe un lien tout particulier entre Shambhala et la terre où nous vivons. Toujours est-il que le Dalaï Lama est sans doute l'un des maîtres tibétains qui a conféré cette puissante initiation un très grand nombre de fois, (...) depuis la première fois en 1954 (...). Ceci afin de préparer l'avenir, même si, me disait-il, 'Shambhala demeure pour moi aussi un pays énigmatique, voire paradoxal. Ce n'est pas un lieu ordinaire, plutôt un état d'esprit ou de conscience, qui ne peut être vécu ou expérimenté qu'en fonction de liens karmiques individuels.' » (Levenson 1995 : 56-57).

On peut noter que le royaume de Shambhala a déjà avivé dans le passé l'imagination occidentale en lien avec la quête du royaume perdu du prêtre Jean et a même débouché sur quelques films, dont le plus célèbre, *Les horizons perdus* de James Hilton, met en scène le mystérieux royaume de Shangri-La. Il a aussi inspiré de nombreux utopistes, peut-être, entre autres, grâce à l'écho qu'y rencontrent nos

¹⁹ On pourra se familiariser avec ce rituel à travers le beau documentaire de Werner Herzog, *Wheel of Time*, Allemagne 2003 qui suit le rituel à Bodhgaya en Inde et à Graz en Autriche en 2002.

propres mythes de royaumes parfaits disparus tel que celui de l'Atlantide.

Entrer en dialogue avec cette vision, serait-ce une des voies pour dépasser une simple anthropologie des droits de l'homme et s'engager dans un véritable dialogue interculturel ? Serait-ce une manière de dépasser la relativisation contextuelle et d'effectuer une relativisation plus radicale de nos conceptions ? L'enjeu n'est pas simplement de s'engager dans une approche comparative, mais plutôt 'imparative'. Selon Raimon Panikkar (1988 : 127-129), celle-ci consiste, au-delà de la comparaison, à apprendre en s'ouvrant aux différentes expériences humaines, ce qui oblige d'accepter la métamorphose de nos propres points de vue et cadres conceptuels en cours de route²⁰. Relevons le défi, en présentant d'abord la vision de Shambhala, puis en l'inscrivant dans son univers mental bouddhiste plus large afin de mieux pouvoir saisir ce symbole et son potentiel d'enrichissement dialogal avec la vision des droits de l'homme.

A. *Le Royaume de Shambhala*

Le royaume de Shambhala a la forme d'un lotus énorme à huit pétales et est entouré par des pics enneigés dans les chaînes montagneuses des Himalayas. C'est un royaume magnifique rempli de rivières, de lacs, de prairies et de bois. Le centre du royaume est un peu surélevé par rapport aux pétales du lotus et la capitale de Shambhala, Kapala, y est construite. Ses palais sont fait d'or, d'argent, de perles et de pierres précieuses. Même la pleine lune paraît terne tellement Kapala est étincelante. Des miroirs placés à l'extérieur du palais reflètent la lumière et on ne peut faire la différence entre le jour et la nuit. Le royaume a pour roi un Kalki dont le corps illumine l'univers. Il est entouré de nombreuses reines qui lui donnent de nombreux enfants. Les membres de la famille royale détiennent les quatre valeurs de l'existence. Ils bénéficient du plaisir des sens, de la richesse, de l'éthique et de la libération. Jamais ils ne tombent malades ou ne vieillissent. Et bien qu'ils jouissent constamment de leurs sens, ils ne s'épuisent pas et leur vertu ne diminue pas. Ils règnent avec douceur. Châtiments corporels et prison sont inconnus à

²⁰ « Nous ne pouvons pas comparer, mais nous pouvons et devons apprendre (« *imparare* » du haut latin) des sagesses des autres philosophies et cultures, et donc critiquer. » (PANIKKAR 1998 : 122).

Shambhala. Le dharma²¹ y est vénéré par tous et y trouve sa plus parfaite expression²².

Pour certains, ce royaume existe véritablement quelque part sur terre, pour d'autres il n'existerait que dans certains plans d'existence invisible et, pour d'autres encore, il renverrait avant tout à des états psychologiques. Les descriptions qui en existent sont à prendre au pied de la lettre pour certains et à n'être vu que comme des descriptions métaphoriques pour d'autres, à l'instar de la Jérusalem céleste décrite dans la Bible. « Les chemins vers Shambhala sont intérieurs et extérieurs, tout à la fois ; les 'textes guides' qui en décrivent les péripéties sont éminemment symboliques et relatent, en réalité, les étapes de l'initiation. » (Rivière 1985 : 13). Selon certaines versions de la légende de Shambhala, « le royaume de Shambhala disparut de la surface de la terre il y a bien des siècles. Le jour où toute la société atteignit l'éveil, le royaume se volatilisa, emporté dans une sphère plus céleste. D'après ces récits, les rois Rigden de Shambhala continuent à veiller aux affaires humaines, et ils reviendront un jour sur terre pour sauver l'humanité de la destruction. (...) Bien qu'il soit plus facile de faire relever Shambhala de la fiction pure, il est également possible de voir dans cette légende l'expression d'une aspiration profondément enracinée et très authentique vers une vie bonne, une vie qui accomplisse notre destinée. En fait, bien des maîtres bouddhistes sont les héritiers d'une longue tradition qui tient le royaume de Shambhala non pour un lieu du monde extérieur, mais pour le fondement ou la racine de l'éveil et de la santé qui existent en puissance chez tout être humain. Dans cette optique, il importe peu de déterminer si le royaume de Shambhala a vraiment existé ou non. Nous devrions plutôt reconnaître et poursuivre l'idéal qu'il incarne, celui d'une société éveillée. » (Trungpa 1990 : 28-29).

C'est cette aspiration, qui semble primordiale aujourd'hui, que Chögyam Trungpa a tenté de favoriser à travers son « enseignement Shambhala » qui fait du royaume de Shambhala l'idéal de l'illumi-

²¹ *Dharma* est une notion polyvalente qui renvoie entre autres à ce qui maintient l'univers, la société, l'individu. C'est le principe d'ordre ou d'harmonie cosmique qui se reflète dans les responsabilités des êtres, selon les circonstances dans lesquelles ils sont placés. Pour une discussion sur dharma et droits de l'homme, voir EBERHARD 2002a : 165 ss ; PANIKKAR 1984 ; VACHON 2003. Voir aussi EBERHARD 2005b.

²² Voir, pour plus de détails sur Shambhala et sa signification, DALAI LAMA et al. 1995 : 71 ss et RIVIERE 1985.

nation séculière, « (...) c'est-à-dire la possibilité d'élever et d'ennobler notre propre existence comme celle des autres sans recours au religieux. Car, même si la tradition Shambhala repose sur la santé et la douceur de la tradition bouddhique, elle n'en possède pas moins un fondement distinct, qui est de cultiver directement ce que nous sommes et qui nous sommes en tant qu'êtres humains. Devant les problèmes énormes qui pèsent sur la société humaine aujourd'hui, il semble de plus en plus important de découvrir des moyens simples et non sectaires de travailler sur nous-mêmes et de partager ce que nous avons compris avec autrui. » (Trungpa 1990 : 29).

Car, dans une vision bouddhiste, il y a interdépendance des trois mandalas, intérieur, extérieur et secret. Même si nous percevons le royaume de Shambhala avant tout comme un symbole pour notre cheminement spirituel individuel, celui-ci est en lien avec « le monde ». Nous sommes fondamentalement des êtres interdépendants et communiquant avec nous mêmes, les autres et notre environnement.

Mais qu'est-ce qu'un mandala ? Comment les bouddhistes conçoivent-ils la 'personne' et sa relation au 'monde' ? Qu'est-ce que 'l'éveil' ? Comment comprendre la 'voie sacrée du guerrier' profondément liée à la vision de Shambhala ? Il semblerait que nous soyons obligé de nous familiariser un peu avec toutes ces notions avant de pouvoir revenir à la vision de Shambhala et à son dialogue avec les droits de l'homme. Pour ce faire, nous nous plongerons plus particulièrement dans le monde bouddhiste tibétain en suivant surtout Chögyam Trungpa qui fut l'un des pionniers de l'importation de celui-ci en Occident et le principal acteur de son occidentalisation. Il est considéré comme un Mahasiddha, un grand accompli, et comme l'un des maîtres marquants du vajrayana (aussi appelé tantrayana), le troisième yana, ou 'véhicule' du bouddhisme tibétain. C'est, selon la tradition tibétaine, un maître de « folle sagesse ». Le suivre semble pertinent à double titre. D'abord, toute sa démarche visait la traduction de sa tradition pour un contexte occidental qui prenait en compte la nécessité d'une « sécularisation du sacré », ainsi que l'importance de poser les bases pour pouvoir envisager la réalisation d'une société éveillée. Sa vie est l'incarnation d'un effort de traduction d'une tradition dans un autre contexte culturel pour un enrichissement de notre approche de « l'humain ». Ensuite, son effort de traduction nécessitait d'aller à l'essentiel. L'authenticité de sa

démarche ne résidait pas dans un attachement méticuleux aux formes de sa tradition, mais à l'attachement sans concession à son esprit²³.

B. *Les trois Yana bouddhistes et l'éveil*

Le bouddhisme tibétain distingue trois yana ou véhicules dans le cheminement bouddhiste vers l'éveil²⁴. Le cheminement commence par le Hinayana, le petit véhicule qui se caractérise par son accent mis sur la discipline extérieure. Il s'agit pour le pratiquant de cultiver les « bonnes actions » et d'éviter les « mauvaises actions » afin de trouver un état d'équilibre personnel. Les termes « bons » ou « mauvais » ne doivent pas être interprétés ici comme bon ou mauvais de manière essentialisée ou en référence à une notion de « faute » ou de « péché ». Il faut plutôt les replacer dans le contexte de la loi du karma, la loi des causes et des conséquences. Toute action produit une conséquence, qui à son tour devient cause pour une autre conséquence, etc. C'est ainsi que se perpétue le cycle du samsara, de l'illusion de la vie. Une mauvaise action est une action qui contribue à renforcer nos illusions et en créer d'autres. Une bonne action est une action qui n'alimente pas ce cycle vicieux et qui permet de s'éveiller petit à petit de l'hypnose samsarique.

Lorsque le pratiquant a réussi à trouver un certain équilibre intérieur, il commence à se rendre compte qu'il n'est pas seul au monde et qu'il n'a pas le monopole de la souffrance. Le monde est rempli d'êtres. Tous cherchent le bonheur et souffrent de ne pas le trouver. Ainsi, le pratiquant entre dans la voie du Mahayana, la voie du grand véhicule. Il ne s'agit plus pour lui d'uniquement chercher à réaliser son propre éveil, mais de travailler en vue de l'éveil de tous les êtres. Ceci change aussi les moyens habiles de développement qu'il va mettre en œuvre, puisqu'il doit maintenant travailler avec les autres.

²³ Cette approche n'est cependant pas unique à Chögyam Trungpa. Même formellement, il s'inscrit dans la tradition tibétaine des maîtres de folle sagesse, des Mahasiddhas ou grands accomplis, et plus particulièrement dans la lignée de Padmasambhava, qui introduisit le bouddhisme au Tibet (voir MIDAL 1997 ; TRUNGPA 1993b ; ZANGPA 2006).

²⁴ Pour inscrire les présentations qui suivent dans le contexte plus large du bouddhisme tibétain et de la lignée Kagyü dont Chögyam Trungpa est un représentant, le lecteur se reportera avec bénéfice à MIDAL 1997, BLOFELD 1976, SANTINA 1999.

Ces deux yanass ont deux choses en commun. Premièrement, dans une approche bouddhiste, la spéculation intellectuelle n'est pas suffisante pour s'éveiller à sa nature fondamentale. La tradition tibétaine, qui tient en grande estime la formation intellectuelle et les grands débats sur des points de doctrine, insiste néanmoins sur la pratique conjointe de la méditation. Kalou Rinpoche (1993 : 46) souligne que « Ce n'est qu'en sachant faire le détour qui consiste à utiliser un miroir que nous pourrions voir notre face. De même que pour se voir lui-même l'oeil doit avoir recours à cet objet particulier, l'esprit pour s'étudier lui-même doit faire appel à un moyen particulier qui joue le rôle du miroir dans lequel il peut découvrir son vrai visage : ce moyen est le dharma²⁵ tel que nous le transmettent un guide spirituel. C'est dans la relation que nous entretenons avec l'enseignement et cet ami spirituel ou ce guide que l'esprit va pouvoir s'éveiller petit à petit à sa nature véritable et finalement dépasser le paradoxe initial, en découvrant un autre mode de connaissance. Cette découverte s'effectue dans diverses pratiques, dites de méditation. » Chögyam Trungpa (1979 : 55 ss) précise que, sans méditation assise, la spéculation intellectuelle perd vite tout enracinement par rapport à nos réalités existentielles. On ne peut aller au-delà de ses références et projections par le moyen d'autres références et projections. « L'effort en vue de détruire les références en crée une nouvelle. En ce qui concerne la destruction du jeu de l'ego, le premier point consiste à s'astreindre à la stricte discipline de la pratique de la méditation assise. Ni spéculation intellectuelle ni philosophie. Simplement s'asseoir et pratiquer²⁶. Telle est la première stratégie en vue de développer le bouddha-dharma sans références. » (Trungpa 1979 : 67-68).

Deuxièmement, la perspective des deux premiers yana est celle de pratiquants non éveillés qui décident de se mettre sur le chemin de l'éveil. Ils se perçoivent comme non éveillés et travaillent en vue de l'éveil. Or apparaît ici un paradoxe qu'il est important de souligner. Mais pour le comprendre, quelques éclaircissements sur la notion bouddhiste d'éveil sont d'abord nécessaires.

En simplifiant, on peut dire qu'il existe un état d'esprit primordial, éveillé. Cet espace, cet esprit prend à un certain moment

²⁵ Dans ce contexte « dharma » signifie « enseignement spirituel ».

²⁶ Le bouddhisme Zen est celui qui met le plus l'accent sur la simplicité et la caractère fondamental de la pratique de la méditation assise. Le lecteur trouvera une très bonne présentation de cette approche dans SUZUKI 1977.

conscience de lui-même, une danse se met en œuvre. Et à un moment s'effectue un saut dualiste. Alors que c'est le même espace / esprit qui perçoit et est perçu, une fixation apparaît qui introduit une distinction entre le sujet observant et l'objet observé. On sort donc d'une perception non dualiste pour entrer dans une perception dualiste de la réalité. Trois attitudes fondamentales face à ce monde perçu comme extérieur à soi-même émergent alors. Ce sont les « trois poisons » qui font tourner la roue du samsara, le monde illusoire des morts et des renaissances. Si l'objet perçu apparaît comme plaisant, on veut le saisir et il y a ainsi attachement. Si l'objet perçu apparaît comme menaçant ou déplaisant, on veut le rejeter. C'est la haine. Si on reste indifférent, on demeure stupide face à cet objet. C'est la stupidité. Dans les représentations de la roue de la vie qui est une synthèse des enseignements bouddhistes (French 1995 : 71), ces trois poisons sont représentés par un coq (l'attachement), un serpent (la haine) et un cochon (la stupidité). La perception dualiste et les trois poisons mettent en mouvement le processus du karma, des actions conditionnés qui sont divisés en douze nidhanas, ou causes interdépendantes de la génération du karma, que nous n'approfondirons pas ici (voir Kalou Rinpoche 1993 : 117 ss). Toute action produisant des effets qui deviennent à leur tour des causes pour d'autres actions, nous nous créons nos propres mondes à partir de la saisie dualiste initiale. Six mondes²⁷ sont décrits dans la roue de la vie. Ils peuvent être interprétés tout autant comme réalités cosmiques ou psychologiques. Il y a le monde des dieux, caractérisé par l'auto-absorption, le monde des dieux jaloux ou des demi-dieux, caractérisé par la frustration, le monde des hommes, caractérisé par la passion, le monde des animaux, caractérisé par la stupidité, le monde des fantômes affamés, caractérisé par le désir et l'impossibilité de l'assouvir ou alors seulement accompagné d'extrêmes souffrances, et le monde des enfers (chauds et froids), marqués par la claustrophobie d'une violence omniprésente. On réfère aux trois premiers mondes comme les mondes supérieurs et aux trois derniers comme les mondes inférieurs – les trois premiers étant plus agréables et plus adaptés à un travail spirituel que les trois derniers d'un point de vue samsarique ou relatif. Il faut noter que tous ces mondes, y inclus celui des dieux, sont soumis au changement, à la naissance et à la mort. Yama le dieu de la mort tient entre ses mains toute la roue de la vie car tout ce qui naît

²⁷ Pour une présentation succincte des six mondes, voir TRUNGPA 1976 : 145 ss ; 1979 : 31 ss ; 1995 : 41 ss et 211 ss et Kalou RINPOCHE 1993 : 69 ss.

doit forcément mourir. Il n'y a aucune exception. Dans ce sens, même un dieu est affligé d'une souffrance subtile. En effet, si son bon karma l'a mené dans une existence céleste où il jouit d'états de félicité, son omniscience lui rappelle néanmoins qu'une fois son bon karma épuisé, il devra forcément redescendre dans les autres mondes. Inversement, même un être séjournant en enfer n'est pas éternellement damné, mais se trouvera forcément un jour par la force des choses sur la voie ascendante vers un monde supérieur.

Ce qu'il est important de noter, c'est que l'éveil, tout en étant sous-jacent à la roue de la vie, ne correspond à aucun de ces mondes. S'il a une valeur quelconque, c'est qu'il est au-delà des six mondes, de la vie et de la mort, du dualisme. Réaliser l'éveil n'est donc pas la création d'un nouvel état. C'est la réintégration de l'état primordial en coupant les racines des trois poisons, ce qui revient ultimement à couper la perception dualiste pour retrouver la condition primordiale non dualiste de l'esprit. Ce n'est qu'en adoptant le point de vue relatif du samsara que l'éveil, ou nirvana, apparaît comme non présent. D'un point de vue éveillé, nirvana et samsara sont un. Ce sont les deux faces d'une même réalité. Ainsi, le troisième véhicule bouddhiste, le vajrayana ou véhicule de diamant, parfois aussi appelé tantrayana, renverse la perspective des deux yanas précédents. Au lieu d'essayer d'accomplir l'éveil, on prend acte de ce que l'on est, de ce que le monde est déjà éveillé. Pour prendre une image, il ne s'agit plus de voir comment atteindre l'éveil de l'extérieur vers l'intérieur, mais plutôt d'envisager la question sous l'angle de la manifestation de l'éveil de l'intérieur vers l'extérieur dans nos vies et dans le monde.

Ces trois yanas sont intimement imbriqués et sont dans une relation organique. Il n'est pas possible de marcher sur la voie du mahayana sans avoir des bonnes bases de hinayana, et il serait suicidaire de se comporter comme un pratiquant de vajrayana si on n'est pas fermement établi dans le mahayana. Cet avertissement ne cesse d'être réitéré et explique que les pratiques du tantra soient gardées secrètes (Trungpa 1992 : 79 ss ; Trungpa 1996 : 65 ss). Chaque yana a ses manifestations particulières et, d'un point de vue samsarique ou relatif, on peut dire que plus on s'achemine du hinayana vers le vajrayana, plus les règles de conduite deviennent « relatives » d'un point de vue conventionnel. Le hinayana insiste sur la discipline et sur l'application stricte d'une morale conventionnelle. Le mahayana, en insistant sur le travail pour et avec les autres, met l'accent sur les motivations et peut se permettre d'être plus souple avec la « morale traditionnelle ». Quant au vajrayana, sa perspective

étant cosmique, il transcende toute notion conventionnelle de « bien » et de « mal ». Un maître de vajrayana agit conformément à la liberté fondamentale et en parfaite adéquation avec ce qu'exige une situation. Son action n'est pas déterminée par des projections relatives (Trungpa 1993b : 79).

C. Éveil et expérience

Parler d'éveil, d'action éveillée, de société éveillée, de manière uniquement abstraite ne ferait aucun sens d'un point de vue bouddhiste. Le but du Bouddha était de débusquer les causes de la souffrance et de trouver un moyen pour l'éradiquer. Il n'avait pas pour objectif de proposer un nouveau système métaphysique ou une nouvelle cosmogonie. Interrogé sur l'existence ou la non-existence, ou l'existence et la non-existence de Dieu, il resta toujours silencieux et ne répondit que par un sourire (voir Panikkar 1989 : 148 ss). Son enseignement a une tournure très pragmatique. Quelle est la cause de notre souffrance ? Comment y remédier ? Comment accéder de l'ignorance, avidya, à la connaissance, vidya ? Alors que nous sommes empêtrés dans le samsara, dans nos projections, comment établir un lien avec le nirvana, l'éveil ? Au lieu de rêver d'un ailleurs meilleur, l'approche bouddhiste préconise de commencer à prendre acte de l'ici et du maintenant, d'établir une relation avec lui et de travailler avec lui. Il faut pour commencer développer une attitude scientifique qui décortique systématiquement et sans a priori les situations que nous vivons : « Il faut apprendre à devenir un scientifique qualifié et habile, qui n'admet rien du tout sans contrôle. (...) le point essentiel, la chose capitale, c'est que nous ne devons jamais rien accepter les yeux fermés pour essayer ensuite de le loger au bon endroit : nous devons l'appréhender nous-même, essayer de le voir par nous-mêmes directement et selon l'expérience que nous en avons nous-mêmes. Et ceci nous amène à la pratique de la méditation, qui est extrêmement importante. » (Trungpa 2002 : 13-16).

Le fondement de l'approche bouddhiste de la méditation est la pratique de samatha – vipassana. Elle consiste à rendre l'esprit stable et attentif à l'ici et maintenant d'abord en fixant son attention sur la respiration²⁸. On devient observateur du jeu de son mental, comme si

²⁸ Pour une introduction à cette pratique, voir Kalou RINPOCHE 1993 : 217 ss et Trungpa 1979 : 55 ss. Chögyam TRUNGPA (1982 : 61 ss) précise que cette pratique en relation avec la vie quotidienne développe aussi la perception de shunyata,

l'on regardait des nuages dans le ciel qui viennent, partent, se transforment. On observe, sans particulièrement s'attacher, ou juger, ou étiqueter ce qui surgit. « La méditation ne consiste pas à essayer d'atteindre l'extase, la félicité spirituelle ou la tranquillité, ni à tenter de s'améliorer. Elle consiste simplement à créer un espace où il est possible de déployer et défaire nos jeux névrotiques, nos auto-illusions, nos peurs et nos espoirs cachés. (...) La pratique fondamentale consiste à être présent, ici et maintenant. Le but à atteindre et la technique employée coïncident. Être précisément dans cet instant, sans le supprimer ni le laisser aller sauvagement, mais être exactement conscient de ce que l'on est. (...) Nous n'avons aucune possibilité de fuir ; nous sommes ici même et ne pouvons en sortir. Il n'y a pas de marche arrière. La simplicité de la voie étroite suscite une attitude d'ouverture envers les situations de la vie ; en effet, lorsque nous réalisons qu'il n'y a aucune échappatoire, nous acceptons d'être pleinement ici et maintenant. Aussi reconnaissons-nous ce que nous sommes, plutôt que d'essayer d'échapper aux problèmes qui nous irritent. » (Trungpa 1979 : 16-17). Ainsi, se développe progressivement une attention panoramique à ce qui se passe ici et maintenant et une prise de conscience de l'espace sous-jacent à toute manifestation. « Les conditions telles qu'elles se présentent, la situation quelle qu'elle soit, il nous faut l'accepter. La situation se présentera toujours d'elle-même comme un véhicule et nous serons capables de l'utiliser tant et aussi longtemps que nous-même ne nous en retirerons jamais. Comme il est dit dans les Écritures : 'Le Dharma est bon au commencement, le Dharma est bon au milieu, le Dharma est bon à la fin'. Ce qui revient à dire que jamais le Dharma ne sera périmé, qu'il restera toujours actuel puisque la situation est foncièrement toujours la même. » (Chögyam Trungpa 2003 : 24). Mais quelle est donc cette situation qui est foncièrement toujours la même, et que nous ne cessons d'expérimenter ? C'est celle de la vie comme chaos ordonné - une vision qui émerge petit à petit si l'on accepte de se confronter à sa propre folie, à sa manière personnelle d'établir un contact avec la réalité.

D. Découvrir l'espace et la folie

Le bouddhisme part de la constatation que nous ne pouvons pas nous échapper de nos situations existentielles. On peut bien sûr

vacuité ou ouverture qui elle-même mène à boddhicitta et permet de commencer à marcher sur le chemin du boddhisattva.

essayer de se poser des questions du genre « pourquoi sommes nous ici ? », « pourquoi quelque chose plutôt que rien ? ». Mais ces questions, les réflexions et les réponses qu'elles suscitent ne nous délivrent cependant pas de l'ici et du maintenant, des situations que nous vivons (voir Trungpa 1979 : 21-22). Il est tentant de se laisser emporter par ces réflexions, de recouvrir notre insatisfaction, notre douleur, notre souffrance fondamentale par toute une armure conceptuelle, intellectuelle qui vise à masquer, à chloroformer, à éteindre notre douleur si vive. Mais, dans une perspective bouddhiste, au lieu de nous permettre de trancher les racines de notre souffrance, cette approche nous enferme et nous ligote de plus en plus. Chaque acte que nous posons pour ne pas regarder notre situation existentielle en face, nous éloigne en fin de compte de ce que nous sommes, et accroît ainsi notre souffrance. « Aussi longtemps qu'une approche de la spiritualité demeure fondée sur l'enrichissement de l'*ego*, il s'agit de matérialisme spirituel, d'un processus suicidaire plutôt que créateur. Toutes les promesses sont pure séduction. Nous attendons des enseignements qu'ils résolvent tous nos problèmes ; nous imaginons que nous allons disposer de moyens magiques pour nous occuper de nos dépressions, nos conduites agressives, nos blocages sexuels. Mais, à notre grande surprise, nous commençons à réaliser que rien de tel ne se prépare. Il est très décevant de réaliser que l'on doit travailler sur soi-même et sur sa propre souffrance, plutôt que de dépendre d'un sauveur ou du pouvoir magique de techniques yogiques. Il est décevant de réaliser qu'il vaut mieux abandonner ses espérances plutôt que de construire sur la base d'idées préconçues. » (Trungpa 1979 : 19).

Cette approche réaliste apparaît souvent comme extrêmement pessimiste, voire nihiliste à des yeux occidentaux. Il va sans dire que s'ouvrir aux aspects déplaisants de notre vie demande un certain courage – semblable à celui du guerrier. Confronté à la mort, le guerrier prend conscience de sa finitude, de sa fragilité. En même temps, il prend conscience que la seule manière d'affronter pleinement son combat, que l'on peut voir comme une métaphore de nos vies, est de s'ouvrir pleinement à tous ses aspects, agréables ou désagréables. Il ne peut pas se permettre de rêver de ne pas être là ou d'espérer s'en sortir par miracle. Il doit prendre acte de la situation, transcender sa peur et son espoir, et agir en conformité avec la situation telle qu'elle s'offre à lui.

La réalisation de l'absence d'espoir, le non-espoir, ne doit pas être confondu avec le désespoir. Il s'agit de prendre acte que tous nos

stratagèmes pour nous voiler la face ne mènent ultimement nulle part et qu'il n'y a aucun espoir de pouvoir nous échapper de nos situations existentielles. Ce sentiment de non-espoir permet alors d'arrêter de nous agiter, de prendre conscience de notre folie, et de commencer à travailler avec les situations telles qu'elles sont. L'agitation claustrophobique commence à laisser la place à une appréciation de l'espace et de la danse des phénomènes à laquelle nous nous joignons. « Vous êtes l'empereur de l'univers parce que vous êtes un grain de sable. Le monde est très simple, et en même temps très digne et ouvert, parce que votre inspiration est fondée sur la déception, qui est dépourvue de l'ambition de l'ego. » nous dit Chögyam Trungpa (1979 : 20-21). Le monde cesse alors de poser problème. Notre « folie » n'est pas mauvaise. Elle ne doit pas être extirpée ou rejetée. D'un point de vue ultime, samsara et nirvana, éveil et illusion, espace et forme sont un. Et d'un point de vue relatif où nous les distinguons, l'un ne peut être abordé sans l'autre. Aborder les côtés déplaisants de nos vies n'a donc rien de déplaisant en soi. Il ne s'agit pas de chercher à révéler ses « fautes » ou ses « imperfections », mais de s'ouvrir à ce qu'on est, à travers une pratique continue de l'attention.

Avec la découverte de l'espace et le développement d'une conscience plus panoramique, notre confusion commence à nous apparaître sous un jour nouveau. Il apparaît que la vie, sous des apparences chaotiques, recèle en fait une certaine logique. Nous vivons dans un chaos ordonné, dans un désordre ordonné, dans une illusion éveillée, dans un samsara qui est nirvana.

E. La vie, le principe du mandala et le chaos ordonné

L'idée de « chaos ordonné » est au fondement de la notion bouddhiste de mandala. Le mandala réunit les aspects éveillés et confus de nos expériences. Il exprime le nirvana et le samsara qui sont les deux faces d'une même réalité. La confusion ne se produit pas de manière chaotique. « Elle est voulue parce que nous décidons de nous évader de nous-même intentionnellement. Nous décidons de boycotter la sagesse et l'éveil. Nous voulons continuer à nous livrer à nos marottes, qui sont la passion, l'agression et autres choses de ce genre. C'est pour cela que nous créons un mandala, un cercle autoexistant. Nous créons d'abord l'ignorance de façon délibérée, puis nous créons la perception, le nom et la forme, les consciences sensorielles, le contact, la sensation, le désir, la copulation, le monde de l'existence,

la naissance, la vieillesse et la mort²⁹. C'est ainsi que nous créons le mandala de notre existence quotidienne telle qu'elle est. » (Trungpa 1994 : 14-15).

Cette vision du Mandala joue un rôle important non seulement au niveau psychologique individuel, mais aussi aux niveaux social et cosmique dans la culture bouddhiste tibétaine³⁰. « 'Mandala' est un terme sanscrit qui se dit en tibétain 'kyilkhor'. 'kyil' signifie 'centre' et 'khor' signifie 'périphérie'. Un 'mandala' est donc une structure constituée d'un centre et d'une circonférence. Dans le cas du mandala de l'univers³¹, le centre est la montagne axiale, à la périphérie de laquelle se trouvent les différents continents, avec au-dessus et en dessous les plans d'existence supra et infrahumains. C'est là une représentation très profonde, qui ne comprend pas seulement l'univers visible, mais inclut tous les plans d'existences, c'est l'univers dans sa totalité. » (Kalou Rinpoché 1993 : 287). Kalou Rinpoché précise, et c'est important de le souligner pour un contexte occidental marqué par une recherche de l'universel, que le bouddhisme reconnaît différentes cosmogonies simultanément. « Chacune de ces cosmogonies est parfaitement valable pour les êtres qui sont poussés, par des projections de leur karma, à reconnaître leur univers de cette manière-là. Il y a une certaine relativité dans la façon dont on fait connaissance avec le monde. En effet, toutes les expériences possibles, pour chaque être, dans les six domaines de la vie, reposent sur des penchants de son karma et sur les différents degrés de l'évolution personnelle. C'est pourquoi, sur un plan purement relatif, toute cosmogonie est valable. Au dernier plan, aucune cosmogonie n'est absolument exacte. Elle ne peut pas être d'une vérité universelle tant qu'il existera des êtres placés dans des situations totalement différentes. » (Kalou Rinpoché cité dans Brauen 1995 : 40-41).

Le mandala est aussi un « psycho-cosmogramme », pour reprendre l'expression de Giuseppe Tucci, aspect sur lequel nous reviendrons plus en détail. C'est « le schéma de la désintégration de l'Un dans le multiple et de la réintégration du multiple à l'Un » (Tucci 1989 : 33). C'est un miroir du macrocosme en même temps que du

²⁹ Cette liste énumère les douze nidanas, ou maillons de la causalité qui perpétuent la chaîne karmique, que nous avons évoquée plus haut en présentant la roue de la vie bouddhiste.

³⁰ Pour approfondir ces questions, voir FRENCH 1995 ; EBERHARD 2006 : 55 ss.

³¹ Pour une présentation synthétique de la représentation du cosmos dans la tradition Kalachakra, voir BRAUEN 1995 ; CROSSMAN & BAROU 1995.

microcosme que représente l'homme et il renferme ainsi aussi toute une cosmogonie. Comme le synthétise bien Rebecca Redwood French³² (1995 : 177), « C'est un symbole dans lequel toute idée, toute personne, toute entité, tout symbole inférieur a sa place. C'est une image représentant le monde comme non changeant, atemporel et éternel (dans le sens que c'est la réalité ultime) en même temps que comme toujours changeant, rempli de temps, et présent (dans le sens que c'est de sa nature même que découlent l'impermanence et les renaissances humaines cycliques). C'est une structure qui incorpore le diffus, l'arbitraire, l'ambigu et le contesté, le connu et l'inconnu, le désordre et la cohérence, chacun et toute chose. (...) le mandala représentait toutes les idées fondamentales du bouddhisme : le karma, la présence à chaque moment de tous les mondes, la particularité radicale, la nature cyclique de l'existence, le noyau que constitue le Bouddha. »

Le principe du mandala a aussi profondément influencé le système politico-juridique du Tibet bouddhiste traditionnel avant son invasion par la Chine. « Le gouvernement même du Tibet était compris comme un mandala à plusieurs niveaux avec des niveaux périphériques successifs menant à un cœur à Lhasa³³, le siège du Bouddha. Hiérarchies, catégories sociales, relations de pouvoir, niveaux juridiques du ménage à la Cour Suprême concordaient avec ces représentations. L'esprit de l'individu au centre du mandala personnel était aussi compris comme le centre de l'univers juridique, et le mandala réitérait en forme symbolique le mouvement du système juridique. De la même façon que des Bouddhas émanaient du cœur du mandala et que les aspirants en méditation se mouvaient des portes extérieures vers les portes intérieures du mandala, le système juridique était perçu comme flexible, permettant de se mouvoir vers le haut et le bas et entre procédures, forums et niveaux différents. » (French 1995 : 177).

La tradition tantrique opère une distinction entre trois formes de mandala, conformément à sa division de l'existence en trois mondes distincts et complémentaires : le monde des perceptions, le monde du corps et le monde des émotions. Le rapport entretenu avec le monde externe se nomme « mandala externe », le rapport au corps s'appelle « mandala interne », et le rapport établi avec les émotions « mandala secret ». Chögyam Trungpa (1992 : 49, 51) explicite ces trois

³² Toutes les traductions de l'original anglais en français ont été faites par l'auteur.

³³ La capitale du Tibet.

mandalas comme suit : « Le principe du mandala externe correspond à la possibilité d'entrer en relation avec une situation en tant que structure cohérente. Certaines structures sont désagréables, destructrices et immuables, tandis que d'autres sont agréables, créatives et peuvent être travaillées. Les mandalas sont des schèmes généraux, agréables ou pas, qui nous relient au reste du monde, notre monde, qui d'ailleurs est notre propre création. (...) Le principe du mandala externe renvoie simplement aux relations immédiates réelles – visuelles, auditives et conceptuelles – établies avec le prétendu 'monde externe'. Lorsqu'on entre en rapport direct avec le monde, on est à même de voir qu'il existe un fil continu. On peut percevoir l'ensemble de l'organisation, plutôt qu'une partie seulement. Selon la voie bouddhique, il n'y a rien d'*autre* que ce monde dans sa totalité. (...) On parle ici de la réalité, où le bon est fait de mauvais et le mauvais sort du bon. Par conséquent, le monde peut exister, continuellement, à sa propre échelle du bon et du mauvais, à un niveau auto-existant de clarté et d'obscurité, de noir et de blanc. On ne prend pas parti pour l'une ou l'autre de ces positions. Tout se laisse travailler, les choses favorables et défavorables : c'est l'univers. C'est pourquoi, dans la tradition tantrique, le monde, ou le cosmos, est perçu comme un mandala ». Le mandala interne applique cet enseignement à notre relation avec notre corps physique et le mandala secret l'applique à notre monde psychologique. « Dans le mandala secret, les émotions sont toutes entrelacées et reliées entre elles. La passion est liée à l'agression, l'agression à l'ignorance et cette dernière à l'envie ou à la jalousie, et ainsi de suite. Une toile continue se tisse de façon évidente et incontournable. Par conséquent, un pratiquant de tantra ne doit considérer aucune émotion isolément comme un événement extraordinaire puisque chaque émotion est hors de l'ordinaire. D'ailleurs toutes les émotions qui habitent l'esprit de quelqu'un renvoient au même problème ou sont porteuses de la même promesse. Elles contiennent la semence de la liberté, ou de la libération, et aussi le germe de l'emprisonnement. » (Trungpa 1992 : 56).

Comment travailler avec un tel chaos ordonné ? Comment s'orienter dans une approche qui apparaît d'autant plus complexe que tous les différents niveaux du mandala sont intimement imbriqués et que l'on ne saurait aborder un aspect sans toucher tous les autres ? « Le mandala externe est lié au monde externe : comment entrer en rapport avec la société, la politique, les organisations, les relations familiales, etc. Le mandala interne est lié au corps et à la façon dont

on doit s'en occuper. Le mandala secret est relié à la manière de faire face aux émotions. Il faut incorporer simultanément les trois mandalas à notre expérience. Impossible de les isoler. On ne peut pratiquer l'un ou l'autre séparément, à divers moments. Il faut tout faire à la fois. C'est de cette façon que les choses deviennent beaucoup plus réelles. » (Trungpa 1992 : 57).

Voyons l'approche de base qui peut servir de guide du routard à travers le monde du mandala.

F. Le sentier intrépide du bodhisattva : la pratique des six perfections

Nous avons commencé notre exploration bouddhiste en insistant sur la nécessité de s'ouvrir à l'ici et maintenant, ce qui d'une certaine manière relevait d'une approche de hinayana. Nous avons ensuite brossé de manière impressionniste l'image du monde en termes de mandala qui se dessinait dès lors que l'on commençait à être présent et à prendre conscience de l'espace coexistant avec nos projections, ce qui relevait d'un point de vue plus tantrique. Après avoir posé nos points de départ de l'esprit confus et de l'horizon qui se dessine dès lors que nous commençons à prendre conscience de l'espace fondamental dans lequel a lieu cette confusion, il faut maintenant s'intéresser à l'entre-deux de ces deux approches, en nous intéressant au cheminement sur la voie du mahayana.

Le hinayana, le sentier étroit, se transforme en mahayana, en voie de l'ouverture et de la compassion sur laquelle marche le bodhisattva, lorsque le pratiquant a développé une certaine réalisation de bodhicitta, de sa nature de bouddha qui se reflète dans sa motivation de travailler non plus pour sa propre libération mais pour le bien de tous les êtres. Il est fondamentalement marqué par la compassion envers tous les êtres et par le fait de prendre la responsabilité de mettre cette compassion en pratique, de travailler activement pour la libération et le bonheur de tous (voir Kalou Rinpoché 1993 : 185). Le bodhisattva est celui qui « a le courage de vivre bodhicitta » (Kalou Rinpoché 1993 : 186 ; voir aussi Trungpa 1976 : 176).

Le sentier du bodhisattva consiste dans la pratique des six perfections, ou des six activités transcendantes. Ce sont le don, la discipline, la patience, l'énergie, la méditation et la connaissance transcendante (voir Kalou Rinpoché 1993 : 205 ss et Trungpa 1976 : 177 ss). Il faut se garder de voir la pratique de ces six perfections comme l'imposition d'une discipline comme on l'entend d'habitude

comme contrainte s'exerçant de l'extérieur sur notre être. La pratique des six perfections découle plutôt naturellement de la réalisation de bodhicitta. Plus l'expérience de bodhicitta s'approfondit, plus les activités du bodhisattva prendront la forme des six perfections. Ce sont donc des activités qui se déroulent spontanément dès lors que l'on se défait de ses projections et que l'on prend conscience de bodhicitta. En sanskrit, les six perfections sont appelés « paramita ». « Param » signifie « l'autre côté » ou « l'autre rive ». « Ita » signifie « arrivé ». « Paramita » peut donc se comprendre comme « en train d'arriver de l'autre côté ou sur l'autre rive ». Ceci signifie que « les activités du bodhisattva doivent contenir la vision, la compréhension qui transcendent les notions centralisées de l'ego. Le bodhisattva n'essaye pas d'être bon ou gentil, il est spontanément compatissant. » (Trungpa 1976 : 176).

La **générosité** consiste à donner. Fondamentalement, c'est l'attitude consistant à s'offrir au monde ou à la vie. C'est un acte d'ouverture. On s'ouvre pleinement à toute situation quelle qu'elle soit. On ne retient rien pour soi et on n'essaye pas d'éviter ce qui pourrait nous sembler déplaisant. (Trungpa 1976 : 178-179).

De même, la **discipline** ne s'établit pas en fonction de points de repères préétablis. Elle découle de l'ouverture fondamentale à toute situation telle qu'elle est. La discipline consiste à demeurer constamment attentif à l'ouverture fondamentale plutôt que de s'imposer un mode de conduite préétabli à suivre. C'est la réalisation d'actions justes, d'actions qui s'intègrent parfaitement, qui répondent parfaitement aux situations dans lesquelles elles s'insèrent et auxquelles elles contribuent. « Le bodhisattva n'agit pas de façon préméditée ; il communique simplement. Il part de la générosité de l'ouverture et tombe dans le mouvement de la situation. Une métaphore fréquemment utilisée dit que la conduite du bodhisattva est semblable à la marche d'un éléphant. Les éléphants ne se pressent pas ; simplement ils marchent lentement et sûrement à travers la jungle, un pas après l'autre. Ils avancent. Ils ne trébuchent ni ne commettent d'erreur. Chaque pas qu'ils font est solide et précis. » (Trungpa 1976 : 180).

La troisième paramita est celle de la **patience** que l'on doit aussi comprendre sur la toile de fond d'une réalisation du non-moi. Il ne s'agit pas d'être patient dans le sens d'endurer de manière héroïque tout ce que la vie peut nous apporter, de ne pas faillir à son devoir coûte que coûte. Plutôt qu'un effort actif visant à supporter ce qui nous déplaît ou que nous aimerions mais n'arrivons pas à changer, elle

est acceptation des choses telles qu'elles sont. « Dès lors, la patience transcendante signifie que nous entretenons une relation fluide avec le monde, que nous ne combattons rien. » (Trungpa 1976 : 181).

Vient ensuite la paramita de **l'énergie**. Les paramitas précédentes de la générosité, de la discipline et de la patience ont pu évoquer une image de non-action puisqu'elles reposent fondamentalement sur l'ouverture à ce qui est – ce que nous avons tendance à associer à une attitude passive, une attitude d'une certaine manière vide d'énergie. Or, la reconnaissance de l'espace contient une énergie extraordinaire et permet de prendre conscience de son jaillissement perpétuel et ouvre la possibilité de participer à ce jaillissement. L'énergie dont il est question ici, virya, est l'énergie joyeuse. « Si nous ne nous laissons jamais des situations, notre énergie est joyeuse. Si nous sommes complètement ouverts, pleinement éveillés à la vie, nous ne nous ennuyons jamais. Telle est virya. » (Trungpa 1976 : 183).

Suit la **méditation**. Celle-ci ne consiste pas uniquement dans la technique de la méditation assise telle que nous l'avons décrite plus haut et dont le but est de stabiliser et de clarifier l'esprit. Le terme sanskrit dhyana signifie littéralement « conscience éveillée » ou « être dans un état d'éveil » (Trungpa 1976 : 183). Il s'agit donc avant tout d'un état de conscience. Les pratiques formelles de méditation ne sont que des béquilles pour nous permettre de prendre conscience de cet état et de le stabiliser. Il n'y a pas de distinction au niveau ultime entre méditation et action (voir Trungpa 2002). Pour le Bodhisattva guidé par son énergie constante de compassion, la méditation se manifeste sous la forme d'une expérience de conscience panoramique continue. Kalou Rinpoché (1993 : 210) précise que « Par cette stabilisation de l'esprit, apparaît tout d'abord dans le corps et dans l'esprit une grande félicité : nombre de défauts habituels s'effacent et de multiples qualités se font jour. Finalement, nous obtenons la vision claire et évidente de l'ultime vérité : la connaissance primordiale autoconnaissante. Nous gagnons alors le premier degré de bodhisattva, puis les suivants ; les qualités qui s'épanouissent alors sont aussi vastes que l'océan. »

La **connaissance transcendante**, prajna, accomplit et parachève les paramitas précédentes. Les sutras disent que les cinq paramita sont comme cinq fleuves qui se versent dans l'océan de prajna. Prajna est traditionnellement aussi représentée comme une épée aiguisée à double tranchant qui pourfend la confusion et tranche net toute conception ou projection dualiste. « Elle est ce qui pourfend les

versions conceptualisées de l'action bodhisattvique – la générosité, la discipline et tout le reste. Le bodhisattva accomplit-il ses actions méthodiquement et correctement, mais sans la connaissance, sans l'épée qui pourfend le doute et l'hésitation, que son action n'est pas du tout réellement transcendante. » (Trungpa 1976 : 185) Kalou Rinpoché (1993 : 211-212) précise que « Ce n'est en effet que lorsque la connaissance transcendante – c'est-à-dire la réalisation du caractère illusoire du sujet, de l'objet et de l'acte – est réalisé, que les autres vertus deviennent transcendantes, ou 'perfections', et qu'elles sont alors la cause de l'obtention de l'état de bouddha. Ainsi, ce qui est nommé 'perfection' advient quand tout ce qui devait être abandonné l'a été et qu'il n'y a plus rien à chercher : toute la pratique est parachevée, allée au-delà des illusions, jusqu'à la perfection. »

Ce survol de la voie du Bodhisattva caractérisée par le courage de prendre les responsabilités qui sont liées à la découverte de bodhicitta, nous a préparés à doucement nous acheminer vers la voie sacrée du guerrier qui ne se contente pas d'être courageux, mais proclame son intrépidité par le « rugissement du lion ».

G. Le rugissement du lion et la découverte de la folle sagesse

L'intrépidité au niveau du mahayana reste encore quelque peu timide. Elle ne s'affiche pas. Cependant, cette approche nous branche de plus en plus directement sur les situations, sur la vie telle qu'elle se déploie. Aucun aspect n'est particulièrement exalté. Aucun n'est rejeté. Curieusement, au lieu d'assister à un affadissement de l'expérience, celle-ci n'en devient que plus intense. Tout étant accepté, tout étant perçu comme élément de la grande danse cosmique, comme manifestation du jaillissement perpétuel de la vie, le chaos commence à nous apparaître comme cosmos – non seulement dans le sens d'une harmonie – mais dans son sens premier de parure, d'ornement. Les manifestations de la vie, toutes les situations apparaissent comme des ornements, des parures de la réalité, de ce qui est. Dans cette perspective, c'est l'expérience de pénétration et de transmutation qui est centrale. On ne se contente plus de reconnaître la vacuité fondamentale des phénomènes, mais on s'y plonge et l'on se réjouit de leur jaillissement. Même ce qui nous apparaissait avant comme nos limites est transmuté en ornement de ce que nous sommes au niveau le plus profond. On ose proclamer haut et fort sa joie. On fait toujours pleinement face à la réalité, sans possibilité de s'échapper ou de prendre des vacances. Dans l'art indien de l'époque de l'empereur bouddhiste Ashoka, ce rugissement du lion était représenté

par quatre lions regardant dans les quatre directions, symbolisant ainsi l'idée d'absence de dos et de conscience omnipénétrante : chaque direction est en face et on est ainsi toujours pleinement relié aux situations où l'on se trouve. Le chaos cesse de poser problème. « Tout ce qui survient dans la conscience samsarique est considéré comme le sentier : tout est traitable. C'est une proclamation intrépide, le rugissement du lion. Tant que nous rapiéçons la couverture pour cacher ce que nous considérons comme des situations intraitables – avec des pièces métaphysiques, philosophiques, religieuses –, notre action n'est pas le rugissement du lion. C'est le cri d'un lâche – très pathétique. » (Trungpa 1979 : 80).

Le rugissement du lion n'est pas un défi – c'est une parure. Ce n'est pas une invitation au combat, mais l'annonce de la bonne nouvelle de la victoire. C'est l'affirmation de la santé fondamentale auto-existante qui n'a pas besoin de confirmation à travers des références à des situations particulières. Le lion qui rugit représente donc non pas le guerrier qui va au combat, qui relève un défi et qui veut (se) prouver sa propre valeur. Il représente le guerrier qui se connaît, qui connaît le monde, et qui a profondément confiance en ce qui est. La réalité est fondamentalement saine et lui aussi est fondamentalement sain. La proclamation de la santé ultime, le rugissement du lion nous introduisent à l'univers de la folle sagesse, qui est au fondement de la voie sacrée du guerrier. Disons-en encore quelques mots pour préparer notre saut dans le monde du guerrier.

« Nous reconnaissons la santé, et la santé surgit alors d'elle-même. Reconnaître la santé est une discipline ou une prétention : nous prétendons être le Bouddha, nous croyons que nous sommes le Bouddha. Une fois encore, nous n'évoquons pas la nature-de-bouddha comme un état embryonnaire, mais comme la situation vivante d'une bouddhité déjà accomplie. Nous affirmons d'emblée une telle prétention, ou peut-être devrions-nous l'appeler 'croyance'. Il s'agit d'une croyance dans la mesure où notre bouddhité est apparemment irréaliste, mais nous la prenons toutefois pour une réalité. Une certaine ruse de l'esprit est nécessaire. Et nous nous retrouvons éveillés par ce tour de passe-passe. Nombre de ruses font partie intégrante du processus d'enseignements. On les appelle *moyens habiles*. Ce qui tient plutôt de l'euphémisme. » (Trungpa 1993b : 137-138). Chögyam Trungpa poursuit en indiquant que les moyens habiles sont nécessaires car la tendance naturelle des êtres humains est de fuir la santé fondamentale. Elle leur paraît trop vaste, trop directe, trop irritante (Trungpa 1993b : 138).

H. La voie sacrée du guerrier et la vision de Shambhala

Au fondement de l'approche bouddhiste réside l'intuition du non-moi et de l'ouverture fondamentale de nos vies. Oser vivre implique de se défaire de ses propres projections et auto-illusionnements pour pouvoir s'ouvrir au ici au maintenant. C'est la voie du guerrier, une voie intimement liée à la vision de Shambhala.

Chögyam Trungpa, qui a tenté de créer des ponts entre sa culture d'origine tibétaine et sa culture d'accueil américaine, a, parallèlement à ses enseignements bouddhistes, lancé un « enseignement Shambhala » qui habille ces intuitions bouddhistes d'une manière plus séculière. Cet enseignement vise à contribuer à la mise en place d'une société éveillée inspirée du modèle de Shambhala. C'est une voie du guerrier, qui est une voie de compassion basée sur le courage de s'ouvrir entièrement et pleinement au « ici et maintenant » et d'en tirer toutes les conséquences. La découverte de bodhicitta, de notre capacité d'éveil et de sa compassion, va de pair avec la découverte de notre responsabilité envers nous-mêmes, envers tous les autres êtres et envers l'univers dans son ensemble. Nous sommes tous reliés et fondamentalement responsables de tous nos actes. Cette prise de conscience supprime les frontières entre « sacré » et « profane », entre « spirituel » et « matériel », entre nirvana et samsara. Les dimensions « sacrées » se découvrent dans nos activités les plus quotidiennes. Conformément au principe du mandala et de l'interrelation des mandalas externe, interne et secret, on ne saurait aborder correctement les « grandes questions politiques » sans se pencher sur le fonctionnement le plus intime de notre esprit, comme l'on ne saurait aborder sa propre situation existentielle en ignorant les contextes politiques, sociaux, économiques, culturels, dont nous faisons partie.

Dans les mots de Chögyam Trungpa (1990 : 30), « La situation mondiale actuelle est une source d'inquiétude pour tous : menace de guerre nucléaire, pauvreté et instabilité économique généralisées, chaos politique et social, bouleversements psychologiques de toutes sortes. Le monde est dans un état d'agitation totale. Les enseignements Shambhala se fondent sur la prémisse qu'il existe réellement une sagesse humaine fondamentale qui peut nous aider à résoudre les problèmes du monde. Cette sagesse n'est pas l'apanage d'une culture ou d'une religion, pas plus qu'elle n'est l'exclusivité de l'Occident ou de l'Orient. Il s'agit plutôt d'une tradition humaine de l'art du guerrier, qui a existé dans de nombreuses cultures et à bien des

périodes de l'histoire. Par art du guerrier, nous n'entendons pas le fait de faire la guerre à autrui. L'agression est la source de nos problèmes, non pas leur solution. Ici, le mot 'guerrier' traduit le tibétain *pawo*, qui signifie littéralement 'vaillant'. L'art du guerrier dans ce contexte est la tradition de la vaillance humaine, la tradition du courage. Les Indiens d'Amérique du Nord possédaient une telle tradition, et elle a aussi existé dans les sociétés indigènes d'Amérique du Sud. L'idéal japonais du samouraï représentait également une tradition guerrière de sagesse, et les sociétés chrétiennes d'Occident ont elles aussi connu des principes de l'art du guerrier éclairé. Le roi Arthur est un exemple légendaire de guerrier dans la tradition occidentale, et les grands souverains de la Bible, comme le roi David, sont aussi des exemples de guerriers de la tradition judéo-chrétienne. Notre planète terre a connu beaucoup de beaux exemples de l'art du guerrier. Le secret de l'art du guerrier – et le principe même de la vision Shambhala – est de ne pas avoir peur de qui l'on est. Voilà en dernière analyse la définition de la vaillance : ne pas avoir peur de soi. »

Tant que l'on n'est pas rentré en paix avec soi-même, il est impossible de faire la paix avec le monde et de contribuer à la paix dans le monde. Malgré notre meilleure volonté, tant que nous n'aurons pas effectué un « désarmement existentiel », nos actions resteront marquées par une agressivité sous-jacente issue de notre insécurité fondamentale. Nous risquons, avec les meilleures intentions du monde, de rajouter au chaos et à la confusion plutôt que d'apaiser et d'éclaircir réellement les situations. Il nous faut donc redécouvrir notre bonté fondamentale et cesser de nous punir ou de nous condamner. « Cultiver la tendresse envers soi permet de voir avec précision les problèmes et les possibilités : on n'éprouve pas le besoin de fermer les yeux sur ses problèmes, ni non plus d'exagérer ses possibilités. Cette douceur à l'égard de soi-même, cette appréciation de soi, est très nécessaire. Elle constitue le point de départ pour s'aider soi-même et pour aider les autres. » (Trungpa 1990 : 38). En d'autres mots, il faut avoir un aperçu de bodhicitta pour pouvoir se lancer sur la voie du bodhisattva et venir en aide à tous les êtres. Prendre soin de soi-même ne constitue pas, dans cette perspective, une action égoïste. Au contraire, c'est la fondation nécessaire pour pouvoir s'engager par la suite dans une relation douce, attentive et habile au monde. On notera aussi que la formation de base du guerrier ne passe pas par son endurcissement, comme on pourrait le supposer a priori, mais par son adoucissement. Le guerrier doit développer sa sensibilité à l'extrême plutôt que de s'enfermer dans une carapace ou dans une

armure. Il doit s'inscrire dans un mouvement d'ouverture croissante et non pas dans une dynamique d'enfermement et de mise à distance de l'expérience.

La peur et le courage prennent dans cette approche une saveur particulière. Le courage ne consiste pas en l'absence de peur et la peur n'est pas perçue en soi comme un problème. Si l'on accepte l'idée d'ouverture fondamentale, le courage consiste à reconnaître la peur qui est présente mais à ne pas lui conférer d'emprise. Si on la reconnaît dans sa vacuité, elle cesse de poser problème et une nouvelle attitude courageuse et empreinte de tendresse à l'égard du monde se fait jour. « On pourrait s'imaginer, note Chögyam Trungpa (1990 : 51) qu'au moment de faire l'expérience du courage on entendrait l'ouverture de la Cinquième symphonie de Beethoven ou bien on verrait une immense explosion dans le ciel, mais il n'en est rien. Dans la tradition Shambhala, c'est en travaillant la vulnérabilité du cœur humain qu'on découvre le courage. »

La prise de conscience de cette vulnérabilité prend en partie appui sur l'expérience de la vulnérabilité, de la fragilité et de la finitude de notre corps. Comme évoqué plus haut, avec les trois mandala, et de manière indirecte en évoquant la pratique de la méditation, la synchronisation corps / esprit [voir sur cette question Trungpa (1990 : 53 ss)] est un élément fondamental de l'approche bouddhiste, ainsi que de toute approche de guerrier. Il ne s'agit pas uniquement de reconnaître que nous ne sommes pas que des êtres d'esprit ou de raison – une tendance assez répandue dans la philosophie occidentale – voire de ne reconnaître le corps que comme un pis-aller qui existe et qu'il s'agira soit de dépasser le plus possible soit de soumettre le plus entièrement à son esprit et à sa volonté. Il s'agit plutôt de reconnaître l'existence du corps, du message dont il est porteur, de la fragilité et la douceur qu'il nous rappelle et de son intelligence qui nous oblige à ramener nos grandes envolées philosophiques, métaphysiques, spirituelles à nos conditions existentielles concrètes. Dans la suite de son illustration, il est d'ailleurs intéressant de noter que Chögyam Trungpa utilise une autre métaphore corporelle pour nous faire comprendre l'émergence du courage et la naissance du guerrier.

« La naissance du guerrier est comparable aux premières pousses des bois d'un renne. Au début, la corne est très molle, presque comme de caoutchouc, et elle est recouverte de duvet. (...) Puis, à mesure que le renne grandit, le bois se renforce, et il se forme un andouiller de quatre, dix ou même quarante ramifications. Le courage,

au début, est comme ces bois caoutchouteux, qui ressemblent à des bois, mais qui sont encore inutiles dans le combat. Lorsque le renne commence à avoir des bois sur la tête, il ne sait pas encore à quelle fin s'en servir. Sans doute est-il très incommode par ces protubérances molles et disgracieuses qu'il porte sur la tête. Mais par la suite, le renne commence à comprendre *qu'il est fait* pour avoir des bois, que les bois font partie intégrante de la condition de renne. De la même façon, la première fois qu'un être humain donne naissance au cœur sensible qui est le propre du guerrier, il peut se sentir extrêmement gauche et ne pas trop savoir comment s'y prendre avec ce type de courage. Mais par la suite, à mesure qu'on se familiarise avec cette tristesse, on s'aperçoit que l'être humain *est fait* pour être tendre et ouvert. Désormais, on n'a plus besoin de se sentir gêné ou embarrassé de sa sensibilité. En fait, la douceur commence à se transformer en douceur passionnée. On voudrait pouvoir s'ouvrir aux autres et communiquer avec eux. (...) Lorsqu'on commence à se sentir à l'aise en étant quelqu'un de doux et de bien, c'est que les bois ne sont plus recouverts de duvet, qu'ils deviennent un vrai andouiller. Les situations deviennent très réelles, vraiment réelles, et en même temps très ordinaires. La peur évolue naturellement vers le courage, de façon très simple et très directe. Selon les principes du guerrier, le guerrier idéal doit éprouver tristesse et tendresse ; c'est là qu'il va puiser sa grande vaillance. Sans cette tristesse qui vient du fond du cœur, la vaillance est aussi fragile qu'une tasse de porcelaine : si on la laisse tomber, elle se casse ou s'ébrèche. En revanche, la vaillance du guerrier est comme une tasse en laque. Si la tasse tombe, elle rebondit mais ne casse pas ; elle est à la fois dure et souple. » (Trungpa 1990 : 51-52)

I. Retour à Shambhala et aux droits de l'homme

Nous voilà prêt pour revenir à la vision de Shambhala et conclure notre article au-delà des droits de l'homme. Un élément essentiel de la vision de Shambhala est celle du monarque universel qui nous renvoie une image intéressante de la notion de dignité humaine qui est pour nous le fondement des droits de l'homme. À l'instar de l'image du guerrier qui apparaît de manière fort peu conventionnelle d'un point de vue bouddhiste qui met l'accent sur l'absence d'ego, le symbole du monarque universel a aussi de quoi nous déstabiliser. Contrairement à l'idée reçue d'un monarque qui imposerait son autorité à ses sujets, dans une perspective de Shambhala qui partage la vision bouddhiste du non-moi, le monarque

universel est celui qui sait s'ouvrir complètement à lui-même et aux autres. « Dans le monde de Shambhala, le pouvoir du monarque réside dans la grande douceur qu'il manifeste, dans le fait qu'il livre son cœur et qu'il le partage avec autrui. Nous n'avons rien à cacher, nous n'avons pas d'armure. Notre expérience est nue et directe. » (Trungpa 1990 : 161). Cultiver la présence authentique du guerrier (voir Trungpa 1990 : 162) aboutit à l'état de monarque universel. Ainsi sommes-nous tous potentiellement des monarques universels. Nous sommes tous au centre de notre monde. Et si nous acceptons de tous nous décentrer par la réalisation du non-moi et l'ouverture au ici et maintenant, nous pouvons être tous ensemble des monarques universels... réalisant par là en quelque sorte une « démocratie aristocratique » fondée sur l'ouverture à soi-même, aux autres et à son environnement, et à leur dialogue.

D'une certaine façon, la démarche du guerrier nous prépare au lâcher-prise nécessaire qui peut nous permettre de véritablement entrer en dialogue avec les autres et de tenter de vivre 'dignement', non pas malgré nos différences mais dans leur complémentarité et leur exaltation mutuelles.

Une telle attitude existentielle fait partie du soubassement éthique qui pourrait nous permettre de réorienter nos réflexions contemporaines sur la mise en forme de notre « vivre-ensemble » en nous ouvrant aux enjeux du « métapolitique » dont, selon Raimon Panikkar (1999 : 43), le problème « (...) dépasse le niveau des sciences politiques car, s'il ne conteste pas directement les théories du politique, il est à la recherche du point d'intersection du politique et de ce qui constitue l'être humain ». Raimon Panikkar (1999 : 43) poursuit son approche du métapolitique en soulignant que « C'est le fondement anthropologique du politique, la relation transcendante entre la politique et ce qui la soutient et la fonde : le sens de la vie. Cette relation transcendante est constitutive de la vie ; elle est transcendante dans l'ordre de l'être. Dans n'importe quelle activité humaine gît, comme caché, le mystère de la vie. Le métapolitique rétablit l'union intrinsèque entre l'activité politique et l'être humain. » Et il note que « Le métapolitique est la relation non dualiste entre l'intériorité et l'extériorité. La vraie spiritualité n'est pas désincarnée, elle doit s'incarner, voire s'humaniser. Cette métaphore appartient, bien entendu, au christianisme. (...) La spiritualité du *bodhisattva* (le sage) de la tradition bouddhique du *mahayana*, de celui qui renonce à sortir du *samsara* (le monde du temporel) pour s'engager à libérer tous les êtres de la souffrance et les aider à parvenir à leur salut et qui,

ainsi, participe à l'activité de la vie humaine, en est un autre exemple (Panikkar 1999 : 45).

Le métapolitique ne devrait pas être compris comme une tentative de « spiritualiser » le profane ou de s'orienter vers un nouvel ordre religieux. Il s'agit plutôt de reconnaître que le politique, le juridique, l'économique ne se réduisent pas à une simple gestion de notre vivre-ensemble, mais qu'ils s'inscrivent et reflètent nos visions du monde et de nous-mêmes. Le « rétrécissement de notre planète », qui exalte simultanément son unité et sa diversité et nous fait prendre conscience des enjeux de l'interculturalité (voir Vachon 1997 ; Eberhard 2002, 2006, 2010), nous invite à oser suivre cette invitation à l'exploration du métapolitique³⁴. « Il n'est pas de culture, de tradition, d'idéologie ou de religion qui puisse aujourd'hui, ne disons même pas résoudre les problèmes de l'humanité, mais parler pour l'ensemble de celle-ci. Il faut nécessairement qu'interviennent le dialogue et les échanges humains menant à une fécondation mutuelle. » (Panikkar 1984 : 3). Il faut oser s'ouvrir au dialogue interculturel qui finalement nous renvoie au dialogue avec nous-mêmes, nos semblables, notre environnement, notre vie. On se rendra alors compte que non seulement aucune culture, aucun Droit, aucune anthropologie ne peut seul résoudre les problèmes de l'humanité ou parler pour l'ensemble de celle-ci. Même nos questions vacillent. Mais peut-être que leur rôle est justement, non pas de constituer des vides à remplir, mais des plénitudes à découvrir.

Bibliographie :

ABOU Sélim, 1992, *Cultures et droits de l'homme*, Paris, Hachette, 140 p.

ALLIOT Michel, 1983, « Anthropologie et juridique. Sur les conditions de l'élaboration d'une science du droit », in *Bulletin de Liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 6, p 83-117 – republié dans *Michel Alliot, 2003, Le droit et le service public au miroir de l'anthropologie. Textes choisis et édités par Camille Kuyu*, Paris, Karthala, 400 p (283-305).

³⁴ Voir pour une tentative dans ce sens à partir d'une approche bouddhiste dans le domaine du Droit Eberhard 2000.

ARNAUD André-Jean, 1998, *Entre modernité et mondialisation - Cinq leçons d'histoire de la philosophie du droit et de l'État*, Paris, L.G.D.J., Col. Droit et Société n° 20, 185 p.

BERTHOUD Gérard, 1992, *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*, Suisse, Librairie Droz S.A., 294 p.

BILOFELD John, 1976, *Le bouddhisme tantrique du Tibet. Introduction à la théorie, au but et aux techniques de la méditation tantrique*, Paris, Seuil, 310 p.

BRAUEN Martin, 1995, « Mandala extérieur, mandala intérieur », in Crossman Sylvie & Barou Jean-Pierre (éds.), *Tibet, la Roue du temps. Pratique du mandala*, Mayenne, Actes Sud, 94 p (39-50).

BRAUEN Martin, 2004, *Mandala. Cercle sacré du bouddhisme tibétain*, Lausanne, Favre SA, 175 p.

CROSSMAN Sylvie & BAROU Jean-Pierre (éds.), 1995 *Tibet, la Roue du temps. Pratique du mandala*, Mayenne, Actes Sud, 94 p.

DALAI-LAMA, 1995, « À propos de Kalachakra », in Dalai-Lama, Newman John & Sopa Lhundub, 1995, *Kalachakra. Le plus haut des tantras bouddhistes*, Vernègues, Claire Lumière, 181 p (9-17).

DALAI-LAMA, NEWMAN John & SOPA Lhundub, 1995, *Kalachakra. Le plus haut des tantras bouddhistes*, Vernègues, Claire Lumière, 181 p.

de SOUSA SANTOS Boaventura, 2008, *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*, London, New York, Verso, 447 p.

COWAN Jane K., DEMBOUR Marie-Bénédicte & WILSON Richard (éd.), 2001, *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 258 p.

EBERHARD Christoph, 2000a, « Ouvertures pour la Paix. Une approche dialogale et transmoderne », in *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 25, p 97-114.

EBERHARD Christoph, 2000b « Justice, Droits de l'Homme et globalisation dans le miroir africain : l'image communautaire », in *Revue Interdisciplinaire d'Études Juridiques*, n° 45, p 57-86.

EBERHARD Christoph, 2001, « Towards an Intercultural Legal Theory - The Dialogical Challenge », in *Social & Legal Studies. An International Journal*, n° 10 (2), p 171- 201.

EBERHARD Christoph, 2002a, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris, Éditions des Écrivains, 398 p.

EBERHARD Christoph, 2002b, « Derechos humanos y dialogo intercultural », in Manuel Calvo Garcia (éd.), *Identidades culturales y derechos humanos*, Madrid, Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati / Dykinson, 289 p (255-289).

EBERHARD Christoph (dir.), 2005a, *Droit, gouvernance et développement durable*, numéro spécial des *Cahiers d'Anthropologie du Droit*, Paris, Karthala, 2005, 376 p.

EBERHARD Christoph, 2005b, « Beyond Legal Pluralism – A Dynamic and Intercultural Approach to Law in India », in *Indian Socio-Legal Journal*, Vol. XXXI, special, p 131-148.

EBERHARD Christoph, 2006, *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, Paris, LGDJ, Col. Droit et Société, 199 p (en voie de réédition en poche chez LGDJ/Lextenso).

EBERHARD Christoph (dir.), 2008a, *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques*, Bruxelles, Bruylant, 756 p.

EBERHARD Christoph, 2008b, « De l'univers au plurivers. Fatalité, utopie, alternative ? », in Dillens Anne-Marie (dir.), *La mondialisation : utopie, fatalité, alternatives*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint Louis, p 67-104.

EBERHARD Christoph, 2009a, « Au-delà de l'universalisme et du relativisme : L'horizon d'un pluralisme responsable », in *Anthropologie et Sociétés – De l'anthropologie des moralités à l'éthnoéthique*, décembre 2009.

EBERHARD Christoph, 2009b, « Law and Anthropology in a 'Glocal' World. The Challenge of Dialogue », in *Current Legal Issues 2009 – Law and Anthropology*, Volume 12, p 67-88.

EBERHARD Christoph, 2010, *Oser le plurivers. Pour une mondialisation interculturelle et responsable*, à paraître.

GOODALE Mark, 2006, « Toward a Critical Anthropology of Human Rights », *Current Anthropology*, 47, 3 : 485-511.

GOODALE Mark, 2009, *Surrendering to Utopia. An Anthropology of Human Rights*, Stanford, Stanford University Press, 180 p.

GOODALE Mark & MERRY Sally Engle (dir.), 2007, *The Practice of Human Rights. Tracking Law Between the Global and the Local*, New York, Cambridge University Press, 384 p.

KALOU Rinpotché, 1993, *La voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, Paris, Seuil, 423 p.

KALOU Rinpotché, 1998, *Trois enseignements*, La Boulaye, Éditions Marpa, 59 p.

LE ROY Étienne, 1994, « Comparaison n'est pas raison : Anthropologie et Droit comparé face aux traditions non européennes », in Cendon Paolo (éd.), *Scritti in onore di Rodolfo Sacco - La comparazione giuridica alle soglie del 3° millennio*, Milano, Milano Dott. A. Giuffrè Editore, 1224 p.

LE ROY Étienne, 1999, *Le jeu des lois. Une anthropologie « dynamique » du Droit*, France, LGDJ, Col. Droit et Société, Série anthropologique, 415 p.

LEVENSON Claude B., 1995, « D'histoire et de légende », in Crossman Sylvie & Barou Jean-Pierre (dir.), *Tibet la Roue du temps. Pratique du mandala*, Paris, Actes Sud, 94 p (51-58).

MERRY Sally Engle, 2006, *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Contexts*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 269 p.

OST François, 2009, *Traduire. Défense et illustration du multilinguisme*, Paris, Fayard, 421 p.

OST François, van de KERCHOVE Michel, 2002, *De la pyramide au réseau ? Pour une théorie dialectique du droit*, Bruxelles, Facultés Universitaires Saint Louis, 596 p.

PANIKKAR Raimon, 1978, *The Intrareligious Dialogue*, USA, Paulist Press, 104 p.

PANIKKAR Raimon, 1979, *Myth, Faith and Hermeneutics - Cross-cultural studies*, USA, Paulist Press, 500 p.

PANIKKAR Raimon, 1984, « La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? », in *Interculture*, Vol. XVII, n°1, Cahier 82, p 3-27 (initialement paru dans *Diogenè* en 1982).

PANIKKAR Raimon Eliot, *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*, USA, Princeton University Press, p 116-136.

PANIKKAR Raimundo, 1989, *The Silence of God. The Answer of the Buddha*, Maryknoll / New York, Orbis Books, 268 p.

PANIKKAR Raimon, 1993, *The Cosmotheandric Experience - Emerging Religious Consciousness*, New York, Orbis Books, 160 p.

R.I.E.J., 2009.63

PANIKKAR Raimon, 1995, *Cultural Disarmament - The Way to Peace*, USA, Westminster John Knox Press, 142 p.

PANIKKAR Raimon, 1998, « Religion, philosophie et culture », in *Interculture*, p 101-124.

PANIKKAR Raimon, 1999, « La découverte du métapolitique », in *Interculture*, n° 136, p 24-60.

RIVIÈRE Jean M., 1985, *Kâlachakra. Initiation tantrique du Dalai-Lama*, Paris, Robert Laffont, 231 p.

ROULAND Norbert, 1988, *Anthropologie juridique*, France, PUF, Col. Droit fondamental Droit politique et théorique, 496 p.

SANTINA Peter Della, 1999, *The Tree of Enlightenment. An Introduction to the Major Traditions of Buddhism*, Lafayette, Yin-Shun Foundation, 353 p.

SIZOO Édith (dir.), 2008, *Responsabilités et cultures du monde. Dialogue autour d'un défi collectif*, Paris, Éditions Charles Léopold Mayer.

TRUNGPA Chögyam, 1976, *Pratique de la voie tibétaine. Au-delà du matérialisme spirituel*, Paris, Seuil, 258 p.

TRUNGPA Chögyam, 1979, *Le mythe de la liberté et la voie de la méditation*, Paris, Seuil, 187 p.

TRUNGPA Chögyam, 1982, *L'aube du tantra*, Paris, Albin Michel, Spiritualités vivantes, 153 p.

TRUNGPA Chögyam, 1990, *Shambhala. La voie sacrée du guerrier*, Paris, Seuil, 209 p.

TRUNGPA Chögyam, 1991, *Né au Tibet*, Paris, Seuil, 347 p.

TRUNGPA Chögyam, 1992, *Voyage sans fin. La sagesse tantrique du Bouddha*, Paris, Seuil, 204 p.

TRUNGPA Chögyam, 1993, *Le cœur du sujet*, Paris, Seuil, 315 p.

TRUNGPA Chögyam, 1993b, *Folle sagesse*, Paris, Seuil, 204 p.

TRUNGPA Chögyam, 1994, *Mandala. Un chaos ordonné*, Paris, Seuil, 212 p.

TRUNGPA Chögyam, 1995, *Bardo. Au-delà de la folie*, Paris, Seuil, 379 p.

TRUNGPA Chögyam, 1996, *Tantra. La voie de l'ultime*, Paris, Seuil, 283 p.

TRUNGPA Chögyam, 2002 (1972), *Méditation et action*, Paris, Fayard, 160 p.

TRUNGPA Chögyam, 2002b, *La sagesse de Shambhala. Soleil du Grand Est*, 278 p.

TUCCI Giuseppe, 1989 (1974), *Théorie et pratique du Mandala*, Poitiers, Fayard, 150 p.

VACHON Robert, 1997, « Le mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité », Conférence donnée au séminaire *Pluralisme et Société, Discours alternatifs à la culture dominante*, organisé par l'Institut Interculturel de Montréal, le 15 Février 1997, 34 p. Consultable sur <http://www.dhdi.free.fr/recherches/horizonsinterculturels/articles/vachonpluralism.pdf>

VACHON Robert, 1998, « L'IIM et sa revue : Une alternative interculturelle et un interculturel alternatif », in *Interculture*, n° 135, p 4-75.

VACHON Robert, 2000, « Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié. », in *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 25, p 9-19.

VACHON Robert, 2003, « Droits de l'homme et dharma », in *Interculture*, n° 144, p 19-27.

ZANGPO Ngawang, 2006, *Gourou Rimpoché. Sa vie, son temps*, Saint-Cannat, Claire Lumière, 378 p.