

**Vers une société éveillée**  
**Une approche bouddhiste**  
**d'un vivre-ensemble responsable et solidaire**

**Christoph Eberhard**

(Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles)

[eberhard@fusl.ac.be](mailto:eberhard@fusl.ac.be)

## Sommaire

I.....	3
La voie sacrée du guerrier .....	3
Une approche bouddhiste du courage, .....	3
de la responsabilité et d'une société éveillée .....	3
Introduction.....	5
Oser vivre .....	7
Les trois Yana bouddhistes et l'éveil .....	10
Chögyam Trungpa – Un maître de Vajrayana et un Mahasiddha.....	15
Le cœur du sujet.....	20
Éveil et expérience .....	22
Découvrir l'espace et la folie .....	24
La vie, le principe du mandala et le chaos ordonné .....	28
Le sentier intrépide du bodhisattva : la pratique des six perfections .....	31
Le rugissement du lion et la découverte de la folle sagesse .....	36
La voie sacrée du guerrier .....	39
L'horizon du royaume de Shambhala .....	43
Cheminer comme monarques universels dans le dialogue vers une société éveillée .....	45
Bibliographie .....	48
II.....	51
Ouvertures pour la Paix .....	51
Une approche dialogale et transmoderne .....	51
Introduction.....	53
Premières approches de la Paix .....	54
Dynamique de l'ego / Dynamique du Droit .....	56
Ouverture à l'écoute et à une approche dialogale du Droit .....	61
Vers des « cultures de la Paix » ? .....	66
Bibliographie .....	70

# **I.**

## **La voie sacrée du guerrier**

### **Une approche bouddhiste du courage, de la responsabilité et d'une société éveillée**

(Première version d'un texte écrit dans le cadre  
du Projet Courage de la Fondation Bernheim, décembre 2007)

**Christoph Eberhard**

(Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles)

[c.eberhard@free.fr](mailto:c.eberhard@free.fr)

## **Sommaire**

**Introduction**

**Oser vivre**

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

**Chögyam Trungpa – Un maître de Vajrayana et un Mahasiddha**

**Le cœur du sujet**

**Éveil et expérience**

**Découvrir l'espace et la folie**

**La vie, le principe du mandala et le chaos ordonné**

**Le sentier intrépide du bodhisattva : la pratique des six perfections**

**Le rugissement du lion et la découverte de la folle sagesse**

**La voie sacrée du guerrier**

**L'horizon du royaume de Shambhala**

**Cheminer comme monarques universels dans le dialogue vers une société éveillée**

**Bibliographie**

## Introduction

« 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). Cette interpellation de Raimon Panikkar semble de plus en plus d'actualité. Elle ne s'adresse pas uniquement aux « grands problèmes » abstraits. Les « problèmes de l'humanité » commencent de manière domestique, si je puis m'exprimer ainsi. Elles commencent avec la manière dont nous entrons en contact, dont nous établissons un lien, avec notre « monde intérieur », nos sentiments, nos pensées, nos désirs, nos peurs, avec notre corps et avec le milieu dans lequel nous vivons, dans lequel j'inclue le rapport que nous établissons avec notre « environnement naturel » et avec nos congénaires. Toutes ces interactions forment un tout, et une approche cosmothéandrique, chère à Raimon Panikkar (1993), qui lierait ensemble l'humain, notre condition humaine, le cosmique, le milieu dans lequel cet humain s'inscrit, et le divin, l'aspect de liberté fondamentale sous-jacent à toute manifestation de la vie, nous indique que poser la question de l'humanité de manière abstraite ne fait pas vraiment sens. Il nécessite d'ancrer notre approche dans nos réalités existentielles qui révèlent toute l'imbrication du réel duquel nous faisons partie.

Nous sommes témoins aujourd'hui de l'émergence en Occident d'une nouvelle culture qui tente de résoudre la question de savoir comment vivre de manière responsable dans un monde qui devient de plus en plus imbriqué et sur lequel nous semblons avoir un pouvoir croissant. Ce questionnement sur la responsabilité se double d'une réflexion sur le sens de l'engagement dans un contexte où nous ne croyons plus aux grandes Vérités, que nous sommes assaillis de doute, que nous prenons conscience de plus en plus de notre fragilité et de nos imperfections. N'est-ce pas prétentieux de vouloir se lancer dans l'action et prendre des responsabilités pour créer un monde meilleur ? Les expériences historiques d'essai de réalisation d'utopies nous rendent non seulement sceptiques, mais prudents. En effet, les réalisations d'ordres sociaux idéaux ne se sont non seulement souvent soldés par des échecs mais se sont révélés parfois des systèmes d'une violence extraordinaire, sacrifiant les vies présentes pour un idéal censé advenir dans le futur ...

Comment oser vivre de nos jours et assumer nos responsabilités personnelles, sociales, planétaires, cosmiques ? Comment aborder la question d'un vivre-ensemble responsable à l'époque contemporaine où d'une part les rêves de l'époque moderne nous ont fait déchanter, et où d'autre part nous prenons conscience qu'il existe d'autres visions du monde, d'autre manière radicalement

différentes de nouer un rapport à soi-même, aux autres et au monde ? Ces autres approches si elles sont certes déstabilisantes recèlent peut-être des enseignements précieux pour repenser nos questions en nous permettant d'ouvrir plus grandement notre fenêtre sur le monde, mais aussi en développant la conscience que nous vivons dans un monde pluraliste, où coexistent des fenêtres différentes et que l'on ne saurait jamais réduire à une seule ouverture béante (Vachon 1997). En effet, toute perspective est nécessairement située. Il n'y a pas de perspective à 360 degrés. Et toute manifestation implique une limitation donc un point de vue particulier sur le réel. Robert Vachon (1992 : 11) souligne que « L'exercice de s'ouvrir à une culture politique radicalement différente est difficile et dérangeant ; il exige que l'on devienne profondément vulnérable. Mais il peut aussi, par le fait même, être une expérience très libératrice et révélatrice de notre propre culture politique occidentale. »

La présente réflexion tentera d'apporter des éléments pour décentrer nos approches en présentant quelques éléments d'une approche bouddhiste de la question du courage, de la responsabilité et d'une société éveillée. Il s'agit d'une première tentative de lancer quelques ponts qui pourront permettre un dialogue entre cette vision d'inspiration bouddhiste et nos approches plus occidentales. Il s'agira, non pas de s'engager dans une philosophie comparée, mais plutôt de poser les bases pour une approche que Raimon Panikkar (1988 : 127-129) appelle « imparative » et qui, au-delà de la comparaison, consiste à apprendre en s'ouvrant aux différentes expériences humaines et qui oblige donc d'accepter la métamorphose de nos propres points de vue et cadres conceptuels en cours de route<sup>1</sup>. C'est donc bien une approche de la philosophie comme « style de vie » que nous tenterons de mettre en œuvre<sup>2</sup>, voire comme Dao ou Do, comme voies, à l'instar de la voie que constituent de nombreux arts martiaux et sur laquelle nous reviendrons<sup>3</sup>, plutôt qu'une approche purement analytique.

---

<sup>1</sup> « 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).

<sup>2</sup> « En tout état de cause, avec une conscience plus ou moins critique, la philosophie est une *découverte* de ce qui est et de ce que nous sommes. La réalité ne se découvre pas seulement à nous par elle-même, mais nous la découvrons aussi en vue de notre participation active au dynamisme propre de la réalité dont nous faisons partie. (...) L'activité philosophique est une découverte autant de ce qui existe que de ce que nous sommes. C'est une découverte partielle, hypothétique, douteuse, imparfaite, contingente, mais une révélation en fin de compte. Révélation qui, parce qu'elle en est une, continue à l'être ; c'est-à-dire un dévoilement qui ne s'achève jamais, non seulement à cause d'une infinitude possible de la réalité, mais à cause de notre finitude même, qui fait que toute découverte va de pair avec une dissimulation. Pratiquement toutes les philosophies ont su que la vérité a une apparence séduisante : elle se découvre et se dissimule simultanément. (...) À partir de l'interculturalité, la philosophie peut être considérée comme le compagnon de voyage conscient et plus ou moins critique du cheminement de l'homme – ce qui correspondrait dans de nombreuses cultures à ce qui pourrait se traduire comme religion. » (Panikkar 1998 : 107-108). Voir aussi Panikkar 1978.

<sup>3</sup> De nombreux arts martiaux asiatiques sont des voies pour pratiquer la Voie, Dao en chinois ou Do en japonais. En japonais, le terme Budo signifie la voie des arts martiaux dont font partie par exemple le Bushido, la voie du guerrier, le Iaido, la voie du sabre, le Kyudo, la voie de l'arc, Aïkido, la voie de l'harmonie, le Judo, la voie de la souplesse, le Karate Do, la voie de la main vide etc. Pour une introduction à la dimension spirituelle des arts martiaux voir par exemple Fauliot 2006, et pour le lien plus explicitement avec le bouddhisme Deshimaru 1987.

## Oser vivre

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 leur 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 ainsi trouvée déconstruite par diverses approches postmodernes 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, nos limitations, nos imperfections, l'absence de buts ultimes ... Pour André-Jean Arnaud (1998 : 153) qui s'interroge plus particulièrement aux 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 rajouter ceux de l'interculturalité et de la traduction entre univers de sens différents (voir Ost 2007). 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.

Comment vivre aujourd'hui de manière responsable ? Quel signification donner de nos jours à ce terme ? Comment « affronter » une vie qui ne semble plus offrir de « sens » ? Comment oser s'ouvrir à l'incertitude et au mouvement sans sombrer dans l'entropie ? Comment relier notre expérience individuelle de prise de responsabilité avec nos congénères ? Comment non seulement oser individuellement de s'ouvrir à la vie, mais comment le faire de manière collective ? Et que peut signifier « s'ouvrir à la vie » ?

Envisager ces questions à partir d'un point de vue radicalement différent – pour lequel les termes de la question même ne font pas forcément sens – pourrait permettre de faire avancer la réflexion en décentrant nos regards. Comment ces questions apparaissent-elles à travers le prisme d'une approche bouddhiste ? Pour traduire nos questionnements, nous nous demanderons plus précisément comment l'on pourrait aborder les questions de la responsabilité, du courage et d'une société responsable ou une société éveillée d'un point de vue bouddhiste. Et nous placerons notre démarche sous l'injonction d' « oser vivre », ce qui implique de s'ouvrir totalement à elle, avec ces

zones d'ombre et ses zones de lumière et en acceptant ses deux polarités fondamentales que sont la vie et la mort. C'est pourquoi la réflexion est placée dans l'horizon de la voie sacrée du guerrier.

Dans notre imaginaire, l'image du guerrier renvoie à l'être courageux qui n'a pas peur de prendre ses responsabilités et d'affronter la vie telle qu'elle se présente en vue de défendre l'idéal qu'il sert. Cet image semble être assez archétypale. On la retrouve dans de nombreuses cultures, bien que sous des formes différentes et avec des accents différents. On la retrouve dans des cultures bouddhistes – et le public occidental pensera probablement immédiatement aux arts martiaux orientaux dont un nombre non négligeable sont des voies (Do en japonais, Dao en chinois) de réalisation de son être le plus profond très lié au bouddhisme. L'incarnation la plus connue de cet alliage entre voie martiale et quête spirituelle bouddhiste est probablement la tradition des moines guerriers du monastère de Shaolin en Chine qui fut pendant des siècles un des hauts lieux du bouddhisme et l'un des berceaux des arts martiaux chinois.

Ces traditions martiales bouddhistes nous interpellent. En effet, le bouddhisme est une religion qui met l'accent sur la non-violence, sur le fait que tous les êtres sensibles cherchant le bonheur, aucun n'a une place privilégiée dans le grand jeu cosmique et que l'idéal de tous les êtres devraient consister à soutenir tous les autres êtres dans leur quête du bonheur et donc ultimement de leur quête vers l'éveil. Comment concilier une telle approche avec un entraînement et un mode de vie martial ? Comment comprendre qu'un grand maître de sabre – réputé comme grand maître spirituel – puisse couper en deux un adversaire en combat singulier ? N'y a-t-il pas contradiction entre le message fondamental de non-violence et de l'action violente du combat ?

Une seconde interpellation vient du fait qu'on se représente souvent le guerrier comme celui qui est fort, stable, invincible. Or c'est justement le guerrier qui vit constamment la vie dans sa fragilité. Il sait qu'elle peut se terminer d'un moment à l'autre. Que chaque combat peut être son dernier. Il sait aussi que s'il veut avoir une chance de gagner un combat, il doit se défaire de ses peurs, de ses espoirs, de ses projections et qu'il doit s'ouvrir entièrement et pleinement à la situation de combat. Plus il essaye de se voiler la face et plus il essaye d'imposer ses désirs à la situation, moins il se relie à la situation telle qu'elle est, donc moins ses actes seront adaptés et moins il aura de chance de s'en sortir. L'art du combat repose donc en une très large mesure dans la capacité d'accepter la fragilité de la vie et de s'y ouvrir complètement afin d'agir dans chaque situation de la manière la plus appropriée.



Nous le voyons, la situation du guerrier fait écho à ce que nous pouvons vivre dans nos propres vies lorsque nous sommes confrontés à des obstacles, des craintes, des incertitudes, que ce soit de manière individuelle ou collective.

Dans les pages suivantes, nous éclairerons ce qu'une approche en termes de « guerrier » peut nous enseigner d'un point de vue bouddhiste par rapport à nos questionnements actuels sur un vivre-ensemble responsable. Je souligne qu'il s'agit bien d'UNE approche possible qui je l'espère inspirera et enrichira d'autres approches. Il ne s'agit pas de L'approche. Dans mon exposé, je me baserai plus particulièrement sur les enseignements d'un maître de bouddhisme tibétain, qui fut l'un des pionniers de l'importation de celui-ci en Occident et le principal acteur de son occidentalisation, Chögyam Trungpa. Il est considéré comme un Mahasiddha, un grand accompli et comme l'un des maîtres marquants du vajrayana (aussi appelé tantrayana), le troisième véhicule du bouddhisme tibétain. C'est selon la tradition tibétaine, un maître de « folle sagesse ». Je compléterai par moment la réflexion par des références à d'autres maîtres bouddhistes. Et j'aimerais souligner que la présente méditation ne vise pas à présenter le bouddhisme, ou le bouddhisme tibétain, ni même la pensée de Chögyam Trungpa en soi, mais que son objectif consiste à apporter des éléments de réflexion et des bases de compréhension permettant de s'engager dans un dialogue mutuel qui pourra, d'un point de vue occidental, enrichir nos réflexions contemporaines sur un vivre-ensemble responsable. Dans cette perspective, partir de l'approche de Chögyam Trungpa 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 esprit.

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 introduit le bouddhisme au Tibet (voir Midal 1997 ; Trungpa 1993b ; Zangpa 2006). Pour pouvoir saisir cette approche, il est nécessaire de présenter rapidement les trois Yana, ou trois véhicules, que distingue le bouddhisme tibétain.

## Les trois Yana bouddhistes et l'éveil

Le bouddhisme tibétain distingue trois yana ou véhicules dans le cheminement bouddhiste vers l'éveil<sup>4</sup>. 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. Si son voisin a besoin de lui alors que c'est l'heure de sa méditation, il devra quand même aller le secourir ... en trouvant des moyens, tout en se rendant disponibles pour les autres, de ne pas perdre de vue sa pratique.

Ces deux yanas 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 dharma<sup>5</sup> tel que nous le

---

<sup>4</sup> 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, Santana 1999.

<sup>5</sup> Dans ce contexte « dharma » signifie « l'enseignement spirituel ».

transmet 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 pratiquer<sup>6</sup>. Telle est la première stratégie en vue de développer le bouddha-dharma sans références. » (Trungpa 1979 : 67-68). Il ne faudra pas perdre ce point essentiel de vue dans la suite de nos développements.

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 qui pour le comprendre nécessite d'abord quelques éclaircissements sur la notion bouddhiste d'éveil.

En simplifiant, on peut dire qu'il existe un état d'esprit primordial, éveillé. Cet espace, cet esprit prend à un certain moment 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. À ce moment trois attitudes fondamentales face à ce monde perçu comme extérieur à soi-même émergent qui sont désignés sous l'appellation des « 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

---

<sup>6</sup> 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.

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 mondes<sup>7</sup> 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 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. Et si l'éveil a une valeur quelconque c'est qu'il est au-delà des six mondes. Il est au-delà de la vie et de la mort. Il est au-delà 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.

Il apparaît donc que d'une certaine manière parler d'un éveil à atteindre ne fait pas sens. Nous sommes tous déjà éveillés ici et maintenant. Et c'est parce que la qualité d'éveil, la nature de Bouddha, est toujours présente qu'il y a une valeur à la réaliser. Ce n'est qu'en adoptant le point de vue relatif du samsara que l'éveil, ou nirvana, apparaît comme non présent. Or d'un point de vue éveillé, du point de vue du nirvana, nirvana et samsara sont un. Ce sont comme les deux faces d'une même réalité – et notre perception dépend du point de vue adopté.

---

<sup>7</sup> Pour une présentation succincte des six mondes voir Trungpa 1976 : 145 ss ; 1979 : 31 ss ; 1995 : 41 ss et 211 ss et Kalou Rinpoché 1993 : 69 ss.

Ainsi, le troisième véhicule bouddhiste, le vajrayana ou véhicule de diamant, parfois aussi appelé tantrayana, renverse la perspective des deux yanass 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 yanass 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 mettant l'accent 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 de ce qu'exige une situation. Son action n'est pas déterminée par des projections relatives. « La vérité totale et l'erreur totale sont, dans une certaine mesure, une seule et même chose. Elles font sens simultanément. Le vrai est faux. Le faux est vrai. Et cette forme d'énergie, qui se perpétue sans cesse, est appelée tantra. Puisqu'il ne se préoccupe pas des problèmes logiques du vrai et du faux, l'état d'esprit qui s'y rattache est appelé folle sagesse. Ce que j'essaye de dire, c'est que notre esprit se fixe, entièrement et à tout moment, aux choses sur le mode du oui ou du non ; oui dans le sens de l'existence, non dans le sens de la réfutation de cette existence. Pourtant le cadre de notre esprit demeure sans arrêt entre ces deux attitudes. Le oui se fonde exactement sur le même sentiment d'un point de repère que la négation. Aussi, la structure fondamentale de l'esprit, impliquant le sentiment d'un point de repère, se perpétue sans cesse – autrement dit, il y a là une énergie constamment présente. (...) cela signifie que nous n'avons pas à nier l'expérience de notre vie. Nous n'avons pas à nier nos expériences matérialistes ou spirituellement matérialistes. Nous n'avons pas à les nier en tant qu'éléments négatifs, pas plus qu'à les reconnaître, d'ailleurs, comme positifs. Nous pouvons établir un lien à la naissance simultanée à l'existence des choses telles qu'elles sont. Cela a du sens, car ce que nous essayons de faire à tout instant, c'est de lutter sur ce

terrain ou sur ce champ de bataille. Nous combattons pour savoir qui possède ce champ, que celui-ci appartienne aux attaquants ou aux défenseurs, et ainsi de suite. Mais au fond, nul n'a jamais vraiment cherché à savoir si le champ de bataille existe bel et bien. Nos négations ou nos affirmations quant à savoir s'il nous appartient ou s'il appartient aux autres ne change rien à l'affaire. À tout instant, nous affirmons ou nions que nous nous tenons de toute façon sur ce terrain. Ce terrain sur lequel nous nous tenons est le lieu de la naissance aussi bien que celui de la mort simultanément. » (Trungpa 1993b : 79-80)

Les maîtres bouddhistes se manifestent différemment aux niveaux du hinayana, du mahayana et du vajrayana. Au niveau du hinayana, ils apparaissent comme guides spirituels, comme maîtres de discipline. Au niveau du mahayana, ils se manifestent comme amis spirituels. Dans les deux cas, ils apparaissent de manière « respectable » par rapport aux standards de la morale conventionnelle. Les maîtres de vajrayana, les mahasiddhas ou grands accomplis par contre manifestent souvent la « folle sagesse », et ne rentrent plus dans des cadres qu'on essaierait de leur imposer. Il leur arrive d'agir de manières qui peuvent paraître complètement folles ou choquantes d'un point de vue conventionnel et ils mènent souvent des vies fort peu conventionnelles. Ils ont en effet, en coupant tout « espoir » de voir les choses comme ils le souhaiteraient, transcendé l'action liée à des points de référence. D'une certaine manière leur action exprime un courage ou une intrépidité fondamentales. « Pour devenir un avec la réalité, je dois renoncer à mon espoir de ne faire qu'un avec la réalité. Autrement dit, relativement à l'existence de 'ceci' et de 'cela', je renonce à l'espoir. Cela me dépasse complètement. Je renonce à l'espoir. Ce non-espoir est le point de départ du processus de réalisation. (...) Aussi la méthode d'introduction à la folle sagesse de Padmasambhava consiste à renoncer à l'espoir, à abandonner *complètement* l'espoir. Nul ne va venir vous reconforter, nul ne va vous venir en aide. L'idée même de vouloir trouver les racines ou la logique inhérentes à la folle sagesse se révèle complètement sans espoir. Il n'y a pas de fond, donc il n'y a pas d'espoir. Il n'y a pas non plus de peur, du reste, mais nous ferions mieux de ne pas trop en parler. » (Trungpa 1993b : 84-85).

Chögyam Trungpa est l'un de ces maîtres de folle sagesse. Partager ici quelques uns de ses enseignements peut nous permettre d'éclairer notre question initiale de ce que peut signifier oser la vie, sans « espoir salvateur » et dans la perspective d'un cheminement de guerrier suffisamment courageux pour prendre ses responsabilités et de contribuer à la mise en marche d'une société éveillée.

## Chögyam Trungpa – Un maître de Vajrayana et un Mahasiddha

Chögyam Trungpa fit partie de la première génération de maîtres tibétains qui sont venus implanter le dharma bouddhiste en occident suite à l'invasion du Tibet par la Chine et la fuite de nombreux lamas du Tibet qui s'en est suivie. Né en 1939, il est le onzième descendant de la lignée des Trungpa Tulku, une lignée importante de maîtres de l'une des quatre grandes écoles du Bouddhisme tibétain qui est réputée pour son insistance sur la pratique de la méditation, la lignée Kagyu. En 1959, À l'âge de vingt ans, alors qu'il était déjà à la tête des monastères Surmang dans le Tibet oriental, il du fuir son pays suite à l'invasion chinoise. Après de nombreuses péripéties, il arriva finalement en Grande Bretagne en 1963 où il suivra d'abord des études de philosophie, de religion comparée et de *fine arts* à l'Université d'Oxford, avant de fonder un centre de méditation bouddhiste en Écosse avec l'un de ses amis.

Ses tentatives plus traditionnelles pour enseigner en Occident firent prendre conscience à Chögyam Trungpa que le fait de se présenter en moine tibétain, l'entoura d'une aura d'exotisme qui fascinait son auditoire et faisait obstacle à un transmission directe de l'enseignement. Il lui apparaissait que pour transmettre le dharma en occident, il fallait couper à travers la fascination de l'exotisme et de ce qu'il appela le « matérialisme spirituel », une attitude basée sur la soif d'enrichissement plutôt que sur l'attitude de renoncement nécessaire pour toute démarche authentique. Un accident de voiture qui le laissa partiellement paralysé sur le côté gauche de son corps constitua un « message » pour lui qu'il ne devait pas se « cacher » dans la transmission de son enseignement, mais qu'il devait se mettre complètement à nu, pour établir un contact direct et authentique avec ses étudiants. Il défroqua, se maria et s'exila aux États Unis en 1969<sup>8</sup>.

---

<sup>8</sup> Dans ses propres mots, « (...) j'étais encore sans cesse en proie à toutes sortes d'hésitations quant à mon idée de m'engager corps et âme dans la proclamation du dharma à l'intention de l'univers occidental, ce qui impliquait une dimension d'affection et de compassion. Je demeurais donc torturé par le doute durant plusieurs mois, car je me sentais à la fois irrésistiblement attiré et repoussé par cette idée, j'étais tout à fait incapable de formuler une réponse claire à la question, alors même que je recevais au jour le jour une série d'avertissements discrets. Un soir, alors que je conduisais une automobile dans le Northumberland, je perdis conscience au volant, sortis de la route et défonçai la vitrine d'une boutique de farces et attrapes. On me transporta à l'Hôpital général de Newcastle. Malgré la douleur, mon esprit était très clair ; quelque chose commençait à se passer – finalement, le vrai message avait été perçu – je me suis senti profondément soulagé, et parfaitement conscient de l'humour inhérent à la situation. Vingt-quatre heures plus tard, m'éveillant soudainement, je réalisai que tout mon côté droit était paralysé. Lorsque l'on plonge complètement et authentiquement dans les enseignements, on n'a pas le droit d'apporter avec soi ses propres déceptions. J'ai réalisé qu'il m'était désormais impossible de chercher à préserver ma vie privée, que je ne détenais plus aucune identité ou légitimité particulières. Plus question pour moi de me cacher derrière une robe de moine, créant de la sorte une espèce d'aura insondable, qui ne m'apporta que des problèmes. Dans la perspective d'un engagement plus vaste vers la sangha<sup>8</sup>, je pris la décision de rompre mes vœux monastiques. Plus que jamais, je me sentais totalement consacré à la cause du bouddhisme. » (Trungpa 1991 : 319-20)

Il se rendit compte par ailleurs que la « vitesse » psychologique des États Unis, sembla demander une approche de folle sagesse. Dans son autobiographie, *Né au Tibet*, il se rappelle que « La Queue du Tigre<sup>9</sup> représentait ce que l'on peut imaginer de pire en matière d'indiscipline, d'esprit new-yorkais et de mentalité hippie. Là aussi, il ne faisait aucun doute que les gens étaient complètement à côté de la plaque. Ils ne négligeaient pas le dharma de la même manière que les Anglais, mais dans le style superdécontracté américain. Tout le monde voulait s'engager immédiatement dans le cœur des pratiques tantriques. (...) j'ai eu l'occasion de rencontrer beaucoup de gens affichant un style de vie extrêmement libre, mis au service d'une quête spirituelle totalement confuse. (...) C'est alors que j'ai réalisé ceci : il existait une énergie sous-jacente à l'obscur fascination des individus, et cette énergie rayonnait diablement – l'Amérique était mûre pour recevoir le dharma. Le plus déprimant était de recevoir et de voir des étudiants issus d'un quelconque enseignement. Non seulement ces malheureux ignoraient jusqu'à l'idée du sens du mot discipline, mais encore ils classaient leurs professeurs en fonction de leur adéquation à leur propre névrose. » (Trungpa 1991 : 323) Comment donc les réveiller ? Défroqué, marié, ayant de nombreuses maîtresses, buvant de l'alcool, prenant même de la drogue avec ses étudiants et mettant en œuvre une pédagogie pour le moins déstabilisante<sup>10</sup>, Chögyam Trungpa devint vite un personnage contesté dans le milieu bouddhiste, mais il ne fut jamais désavoué par ses propres maîtres, ni par sa lignée qui continuèrent à authentifier sa démarche<sup>11</sup>.

Comme le résume Fabrice Midal, qui a rédigé la première biographie sur la vie de Chögyam Trungpa, « Tout au long de sa vie, Chögyam Trungpa refusera de correspondre aux clichés sociaux dominants. Des générations de pratiquants, en Inde comme au Tibet, ont consacré leur existence à la continuité de la lignée du Bouddha. Un tel effort doit-il conduire à ce que lui, leur héritier, devienne une figure exotique que l'on invite à se produire dans quelques cénacles bien-pensants ? Était-ce pour cela que le Bouddha avait enseigné ? Pour lui, la réponse est claire. (...) En toutes circonstances, Chögyam Trungpa est inébranlable. Il refuse de flatter les gens. Il ne veut tromper personne et ne promet rien. La présentation du dharma authentique ne peut s'accommoder d'aucun exotisme culturel. Il n'hésite pas à dire la vérité quitte à provoquer son public. (...) Lorsqu'il enseigne, souvent au lieu de rassurer son public, il le met en garde : 'Attention, si vous commencez à pratiquer, vous ne pourrez plus faire marche arrière.' La spiritualité, telle qu'il la présente, n'est pas une promenade agréable, mais un processus douloureux de mise à nu : 'La voie bouddhique est impitoyable, absolument cruelle, presque au point d'être dénuée de compassion. Ce n'est pas une

---

<sup>9</sup> Son premier centre de pratique installé dans le Vermont aux États Unis en 1970.

<sup>10</sup> Pour s'en faire une idée voir Midal 2002, Mukpo 2006, Perks 2004.

<sup>11</sup> Pour d'autres exemples de mahasiddhas qui étaient des maîtres de lignées du bouddhisme tibétain, voir par exemple Kalou Rinpoché 1998 : 47 ss



partie de plaisir. Le voyage ne vise pas l'agrément ; ce n'est pas un voyage d'agrément.' Son souci de communiquer librement et chaleureusement et son effort pour pourfendre l'hypocrisie sont les deux faces d'une même pièce, car l'hypocrisie rend impossible une relation authentique de cœur à cœur. Tout au long des dix-sept années de son enseignement aux Etats-Unis, sous des formes sans cesse différentes, Chögyam Trungpa n'hésite pas à prendre n'importe quel risque et à braver toutes les conventions si cela peut aider ceux qui le rencontrent à comprendre qui ils sont. Par là, il leur permet de faire l'expérience directe et nue du monde qui est le sien. Il ne se présente pas sous un jour harmonieux ; il est choquant, incroyable, inouï, inattendu et déroutant, parce que telle est la vérité des enseignements dont il est le détenteur. » (Midal 2002 : 24, 26, 27).

Cette attitude a aussi un impact important sur sa forme d'enseignement. Celui-ci n'est pas uniquement non conventionnel de par son contenu car il ne se limite pas au simple contenu. C'est une attitude fondamentale envers la réalité et la vie que Chögyam Trungpa transmet. Ce sont les situations elles-mêmes, dont Chögyam Trungpa est le catalyseur, qui deviennent porteuses d'enseignement.

Sans vouloir rentrer ici dans une biographie détaillée (voir à ce sujet Midal 2002, Mukpo 2006, Perks 2004), il est important de souligner que le comportement de Chögyam Trungpa avec ses élèves et son entourage mêmes étaient emprunts de « folle sagesse », d'une approche qui ne se base pas sur des points de repères conventionnels pour son action. L'enseignement ne se résume pas dans ses conférences qui n'en sont que la pointe émergée de l'iceberg, ce qui peut paraître quelque peu curieux à un esprit occidental qui met l'accent avant tout sur la transmission de contenu d'informations. Or dans la lignée des enseignements de folle sagesse, l'énergie de cette dernière est transmise de trois manières. « Le premier est appelé *kangsak nyen-gyü*. L'énergie de la lignée est transmise ici par la voie orale, qui utilise idées et concepts. C'est en quelque sorte une méthode primitive ou grossière, une approche quelque peu dualiste. (...) Le second mode de communication, ou d'enseignement, est *rigdzin da-gyü*. C'est la méthode de la folle sagesse, mais dans sa dimension relative, et non absolue. On communique ici en créant des incidents qui semblent se produire d'eux-mêmes. (...) En tibétain, *Da* signifie 'symbole' ou 'signe'. Ce qui veut dire que le gourou de la folle sagesse ne parle ni n'enseigne sur un plan ordinaire, mais qu'au contraire il (ou elle) crée un symbole, ou des moyens. Dans ce cas, le symbole ne représente pas un autre élément, mais il incarne la qualité vivante de la vie et crée un message à partir de celle-ci. Le troisième mode est appelé *gyalwa gong-gyü*. *Gong-gyü* signifie 'lignée de la pensée' ou 'lignée de l'esprit'. Selon la lignée de la pensée, même la méthode consistant à créer des situations se révèle grossière ou primitive. S'établit ici une compréhension mutuelle qui crée une atmosphère globale – et le

message est compris. Si le gourou de la folle sagesse est un être authentique, alors la communication authentique a lieu, et les moyens de cette communication ne sont ni les mots ni les symboles. » (Trungpa 1993b : 159-161)

Inutile de préciser que, d'un point de vue bouddhiste, l'action d'un maître pleinement éveillé ne paraît folle qu'aux ignorants, à ceux qui sont empêtrés dans les projections du samsara et qui n'ont pas une vision panoramique et non biaisée des phénomènes et des situations. Du point de vue éveillé c'est l'expression ultime de la santé fondamentale.

D'une certaine manière Chögyam Trungpa s'est retrouvé aux États Unis dans une situation comparable à celle de Padmasambhava, l'un des maîtres fondateurs de sa lignée, qui introduisit le bouddhisme au Tibet. Comme il l'explique, « La folle sagesse de Dorjé Trolö<sup>12</sup> n'est pas raisonnable mais brutale, car la sagesse ne permet aucun compromis. Si l'on fait un compromis entre le noir et le blanc, on obtient du gris – ni vraiment noir, ni tout à fait blanc. Il s'agit d'un moyen terme triste – décevant – et non joyeux. On regrette d'avoir laissé le compromis s'installer. On se sent vraiment malheureux de lui avoir cédé. C'est pourquoi la folle sagesse ne connaît aucun compromis. Le style de la folle sagesse consiste à nous accroître : à faire monter notre ego au niveau de l'absurdité, de la comédie, de la bizarrerie – et à nous lâcher brusquement. Alors on fait une chute magistrale (...) L'une des caractéristiques de la folle sagesse est que vous ne pouvez y échapper. Elle est partout (quelle que soit la nature de ce « elle »). (...) Le contrôle des énergies psychiques constitue une autre expression de la folle sagesse. Contrôler les énergies psychiques ne consiste pas à créer une énergie supérieure en vue de les dominer. Ce serait une escalade militaire, qui deviendrait trop coûteuse – comme la guerre du Vietnam. (...) Le moyen de contrôler l'énergie psychique propre aux croyances primitives, c'est de susciter le chaos. Introduisez la confusion parmi ces énergies, semez le désordre dans la logique des gens. Jetez-les dans la perplexité afin qu'ils y réfléchissent à deux fois. Cet instant est semblable à la relève de la garde. À ce moment, lorsqu'ils commencent à y regarder à deux fois, l'énergie de la folle sagesse fait tout exploser. Dorjé Trolö a contrôlé les énergies psychiques des croyances primitives en créant de la confusion. (...) Il ne cherchait à convertir personne ; ce n'était pas non plus son style, semble-t-il. Il se contentait simplement de provoquer le chaos partout où il passait. (...) L'important ici, c'est que les enseignements de la folle sagesse ne peuvent être transmis que dans des pays sauvages, où il existe une possibilité plus grande de tirer avantage du chaos, de la vitesse – ou quel que soit le nom que vous donnez à ce facteur. La dimension de folle sagesse de Padmasambhava en tant que Dorjé

---

<sup>12</sup> L'un des huit aspects de Padmasambhava – pour une présentation de Padmasambhava et de ses huit aspects voir Trungpa 1993b et Zangpo 2006.

Trolö est celle d'un gourou qui n'est pas disposé à se compromettre avec quoi que ce soit. Si vous lui barrez le passage, vous allez vers votre propre destruction. Si vous doutez de lui, il tire avantage de vos doutes. Si vous vous montrez trop dévot ou soumis à une foi aveugle, vous aurez droit à une forte secousse. Il prend l'aspect ironique du monde avec le plus grand sérieux. Il fait des farces sur une plus vaste échelle – des farces irrésistibles. » (Trungpa 1993b : 164-165) Et il conclue en notant que « Padmasambhava vit toujours, littéralement parlant. (...) Si nous le cherchons, il se peut que nous le trouvions. Mais je suis sûr que vous serez très déçus lorsque vous le verrez. Naturellement, nous ne parlons plus seulement de ses huit aspects. Car, croyez-moi, il en a inventé des millions d'autres depuis. » (Trungpa 1993b : 169)

John Riley Perks qui fut disciple et secrétaire particulier de Chögyam Trungpa pendant de nombreuses années témoigne (2004 : 159) : « Rinpoche was not crazy or a trickster at all. His actions seemed like he was simply playing tricks on people. But they all had the effect of making you look at things from a different angle or a different view, which was somewhat frightening and threatening to one's sense of self. He was meticulous and relentless in this catching the self off guard, which created anything from a wobble to an earthquake in the seemingly solid reality of the self. »

Il faut souligner que, Chögyam Trungpa étant un mahasiddha, tous ses enseignements sont imprégnés par la perspective du vajrayana<sup>13</sup>, voire du Maha Ati, la dernière étape du cheminement tantrique, même lorsqu'il se situe dans l'enseignement de domaines qui relèvent formellement plutôt du hinayana ou du mahayana. Ceci est précieux. Son enseignement reflète ainsi à chaque niveau le « mariage » de l'espace et de la forme, du nirvana et du samsara, qui me semblent une des clefs pour résoudre les semblants paradoxes de la liberté et de la limitation, de l'espace et de la forme, de l'ordre et du chaos, de la continuité et de l'impermanence etc. Et ce « mariage » n'est pas uniquement d'ordre conceptuel, mais l'expérience ordinaire de la vie. « Le pratiquant du maha ati voit un monde complètement dénudé, au niveau de la moelle, et non de la peau, ou de la chair ou même des os. Dans les yantras inférieurs, on apprend de nombreux mots et expressions, et cela rassure parce qu'on peut ainsi discuter d'un tas de choses comme la compassion, le vide ou la sagesse. Mais cela devient en fait un moyen de passer à côté de la réalité véritable et mise à nu de la vie. Bien sûr, dans le maha ati, on a la chaleur, l'ouverture, la pénétration – toutes ces choses y sont. Mais si l'on s'évertue à diviser le dharma, à le trancher en petits bouts (...) on ne fait que mettre sur le marché le dharma. (...) Le maha ati est nécessaire parce qu'il sauve le dharma du mercantilisme

---

<sup>13</sup> Pour une mise en perspective du Vajrayana, voir par exemple Blofeld 1976. Pour l'évolution de la lignée Kagyü à laquelle appartient Chögyam Trungpa voir Midal 1997.

et de la fragmentation. » (Trungpa 1992 : 175-176) et nous réintroduit au fait de se brancher complètement et directement à ce qui se passe ici et maintenant.

Dans son enseignement, Chögyam Trungpa va ainsi toujours au cœur du sujet et le manifeste de manière à ce qu'il puisse être saisi par son auditoire. Ce fut l'un des premiers, sinon le premier, maître tibétain non seulement à directement interagir avec ses étudiants en anglais, mais à leur présenter les enseignements non pas dans un style traditionnel mais en les reliant à leur vécu, à leurs préoccupations, à leur niveau de compréhension. Ainsi espérait-il ouvrir la communication et permettre le développement d'approches qui fassent sens pour des occidentaux. À la fin des années 1970, Chögyam Trungpa poussa encore plus loin ce souci de communication en lançant le programme d'apprentissage Shambhala. Celui-ci présentait une approche méditative séculière et non pas directement rattachée au bouddhisme. Il organisa de nombreuses activités permettant à ses étudiants de se découvrir eux-mêmes, telles la calligraphie, la cérémonie de thé, la danse, le théâtre, la psychothérapie ... Il semblait créer pour tous ses étudiants des espaces où ceux-ci pouvaient se développer et se découvrir selon leurs propres besoins, aspirations et qualités en ne perdant jamais de vue l'essentiel. Dans les mots de John Riley Perks, qui se retrouva à un certain moment chargé de créer une véritable « cour » autour de Chögyam Trungpa ce qui correspondait en partie à son propre « trip », « Even though my understanding was completely fictitious from any point of view, as a teacher Rinpoche was able to see the individual creativity, why the fiction was invented, and have compassion and complete appreciation for its individual manifestation and brilliance. He was this way with all his students. » (2004 : 126). L'installation de son premier centre de méditation aux États Unis constitue un autre exemple de cette approche. Il laissait une liberté apparemment absolue à ses étudiants qui petit à petit se mettait en formes, et commençait à se canaliser permettant de passer à un enseignement et une pratique des fondements de la voie pour petit à petit aller plus loin et plonger au cœur du sujet (voir Mukpo 2006 : 121 ss ; Perks 2004 : 31 ss ; Trungpa 1991 : 323 ss).

## **Le cœur du sujet**

Le cœur du sujet de cet article, ainsi que celui du bouddhisme, est en quelque sorte le cœur des sujets que nous sommes, notre nature fondamentale, qui d'un point de vue bouddhiste, est la nature éveillée, la nature de bouddha. Chögyam Trungpa (1993 : 27-28) nous interpelle : « Au fond, Mesdames et Messieurs, j'ai de très bonnes nouvelles à vous annoncer, si l'on peut dire : nous sommes essentiellement des bouddhas et nous sommes essentiellement bons. Sans exception et sans

faire d'études analytiques, nous pouvons dire que le Bouddha est automatiquement en nous-mêmes. C'est ce que nous appelons la nature-de-bouddha ou bodhicitta<sup>14</sup>, le cœur du Bouddha. (...) Le cœur du Bouddha est très grand ouvert. Il aimerait explorer le monde des phénomènes. Il ne craint pas de rentrer en rapport avec les autres. Il est extrêmement fort et confiant : c'est ce qu'on appelle l'intrépidité. Ce cœur est aussi curieux au plus haut point ; à ce stade, cette curiosité est synonyme de prajna. Très étendu, il voit dans toutes les directions. Et ce cœur renferme des qualités fondamentales que nous pourrions appeler nos véritables gènes de base, nos 'gènes-de-bouddha'. Deux caractéristiques marquent ces gènes-de-bouddha. D'abord, ils sont capables de voir à travers la réalité du monde phénoménal, sans en être effrayés. Il se peut qu'on bute sur des obstacles et sur des difficultés de toutes sortes, mais ces gènes n'ont pas peur de faire face aux écueils. Il suffit de se défaire au fur et à mesure des enveloppes que représentent ces possibilités. Deuxièmement, ces gènes renferment aussi de la douceur ; ils sont toujours tellement imprégnés d'amour qu'ils dépassent la simple bienveillance. Tendres à l'extrême, ils sont capables de se transmettre même à ceux qui n'en veulent pas. Et ils sont entièrement exempts de toute forme d'agression. Ils sont tellement tendres et bons. Les gènes-de-bouddha sont aussi remplis d'humour et d'un bonheur qu'on appelle 'grande joie'. »

Ainsi, le courage naît dans le cœur du sujet, comme l'indique d'ailleurs son étymologie française. Ce qui est intéressant dans la perspective bouddhiste, c'est que notre cœur individuel est simultanément quelque chose de plus vaste qui nous unit aux autres et au cosmos : c'est la nature de bouddha ou le « cœur-du-bouddha ». Il faudrait peut-être préciser ici pour un lecteur non-averti que le « cœur-du-bouddha », ou la « nature de bouddha », ne renvoie pas au cœur du Bouddha historique, qui vécut en Inde au cinquième siècle avant Jésus Christ où il est né comme le prince Siddharta Gautama qui renonça à sa vie de prince pour devenir le Buddha Shakyamuni, l'éveillé, le vainqueur du clan des Shakyas. Le Bouddha historique manifeste plutôt la nature de bouddha dans un temps et un lieu donnés. Et nous en sommes tous une manifestation, ainsi que tout le cosmos. Mais nous n'en avons pas conscience, empêtrés que nous sommes dans nos propres projections dualistes. Le cœur-de-bouddha renvoie à l'ouverture sous-jacente à notre existence et ouvre celle-ci vers les autres existences, créant ainsi la responsabilité d'assumer notre manifestation particulière

---

<sup>14</sup> Kalou Rinpoché définit la bodhicitta comme « esprit d'éveil » : « C'est une attitude d'esprit orientée vers le bien d'autrui, fondée sur l'amour et la compassion. » (1993 : 186) Il précise que « Bodhicitta, l'esprit d'éveil, a deux niveaux : ultime et relatif. La réalisation de la nature fondamentalement vide de tous les phénomènes est bodhicitta au niveau ultime ; l'attitude de compassion à l'égard de tous les êtres est bodhicitta au niveau relatif ou relationnel. À son niveau ultime, bodhicitta est l'expérience de la nature pure de l'esprit ; c'est la réalisation du non-ego, la vacuité. Au niveau relatif, bodhicitta a deux aspects : 'bodhicitta comme motivation' et 'bodhicitta pratique'. *Bodhicitta comme motivation* consiste à souhaiter arriver à l'éveil pour le bien de tous les êtres. Sur la base de cette motivation, il faut passer à la pratique. L'aspiration à aider autrui n'est pas suffisante, tout comme il ne suffit pas vouloir se rendre dans un

en relation avec les autres. Comme le précise Chögyam Trungpa (1993 : 28), « Du point de vue du pratiquant, il existe une multitude de disciplines pour éveiller les gènes-de-bouddha. La discipline principale consiste à s'échanger soi-même contre autrui, c'est-à-dire à s'identifier entièrement à la douleur de l'autre et à projeter son bonheur, à le donner. C'est de cette manière que l'on commence à voir au travers de son penchant maladroit à vouloir s'agripper à soi-même, et à exposer réellement cette tendance. »

Le lâcher prise ainsi amorcé par rapport à notre saisie de l'ego, nous prépare à petit à petit nous ouvrir plus pleinement à la vie, à abandonner progressivement des points de repères limités pour une vision plus panoramique. En élargissant notre conscience, ce processus accroît notre sens des responsabilités envers les autres et le monde, et développe progressivement en nous la capacité d'intrépidité qui consiste à agir sans nécessité de points de repères. Mais, avant d'aller plus avant dans notre exploration de l'action intrépide, libre et responsable envers nous-mêmes, les autres et le cosmos, il est nécessaire d'établir le lien entre notre expérience quotidienne, notre confusion, le chaos et l'état d'esprit éveillé qui est toujours présent mais que nous entrapercévons seulement. Avant de s'intéresser à l'action « sans point de repère », non-dualiste, encore faut-il développer une compréhension de notre mécanisme de fonctionnement « avec point de repère », dualiste.

## **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. On peut tout imaginer, tout concevoir. Il n'en reste pas moins, que si nous n'arrivons pas à établir un lien entre nos élucubrations et notre vécu, nous n'arriverons jamais à trouver la paix et le bonheur. 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 ? Et 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 ?

---

lieu pour y arriver ; encore faut-il faire le chemin. *Bodhicitta comme pratique* consiste en l'exercice des six perfections ou vertus transcendantes. » (1993 : 187). Nous reviendrons plus bas sur la pratique des six perfections.

S'il peut être intellectuellement stimulant de s'imaginer des mondes parfaits et des états d'existence paisibles et heureux, qu'en est-il de leur réalité ? Arrivons-nous à vivre ces états de conscience ? Et si oui, de manière permanente ? Au lieu de rêver d'un ailleurs meilleur, il s'agit de commencer à prendre acte de l'ici et du maintenant, d'établir une relation avec lui et de travailler avec lui. Pour ce faire, le préalable nécessaire consiste à développer une attitude scientifique qui décortique systématiquement et sans a priori les situations que nous vivons : « (...) il est indispensable de faire intervenir ici, de faire jouer une pensée d'attention et de grand soin, voire de précaution, grâce à quoi nous serons à tout moment capables de nous examiner nous-même, de scruter les choses nous-mêmes et de passer outre aux opinions reçues et aux conclusions du soi-disant sens-commun. Il faut apprendre à devenir un scientifique qualifié et habile, qui n'admet rien du tout sans contrôle. Tout doit passer sous notre microscope personnel, et il appartient à chacun de tirer à sa manière ses propres conclusions. Tant et aussi longtemps que nous ne le faisons pas et jusqu'à ce que nous le fassions, il n'y a ni sauveur, ni guru, ni bénédictions, ni directions qui puissent nous être de quelque secours. Évidemment, c'est toujours le dilemme : s'il n'y a pas de secours, aucune aide possible, alors que sommes-nous ? N'existons-nous pas ? Ne cherchons-nous pas à atteindre quelque chose de supérieur ? Et ce quelque chose de supérieur qu'est-ce donc ? Qu'est-ce que la bouddhité, ce que l'on appelle aussi 'l'état de Bouddha' ? Qu'est-ce que l'illumination ? N'y a-t-il là rigoureusement rien, ou bien est-ce authentiquement quelque chose ? La réponse, eh bien ! je crains fort de n'être pas l'autorité qui puisse la donner. (...) 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. L'ennui, en la matière, c'est qu'on a tôt fait de s'apercevoir que les livres, enseignements, conférences et autres sont généralement plus occupés à démontrer qu'ils ont raison que de dire et de montrer comment on doit s'y prendre et comment il faut faire, ce qui est la chose essentielle. » (Trungpa 2002 : 13-16).

Sans approfondir de plus amples développements, précisons qu'un des fondements de l'approche bouddhiste de la méditation est la pratique de samatha – vipassana qui consiste à rendre l'esprit stable et attentif à l'ici et maintenant<sup>15</sup>. La technique est extrêmement simple. Elle répond à la question suivante : comment faire pour être attentif à l'ici et le maintenant alors que nos pensées ne cessent de vagabonder, de sauter d'un objet vers un autre, que nous sommes assaillis de sensations

---

<sup>15</sup> Pour une introduction à cette pratique voir Kalou Rinpoché 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, vacuité ou ouverture qui elle-même mène à bodhicitta et permet de commencer à marcher sur le chemin du bodhisattva.

et d'émotions ? Comment calmer cette conscience agitée comme « un singe piqué par un scorpion » ? Comme il est très difficile de réduire nos pensées et de stabiliser notre esprit, la pratique de base consiste à prendre conscience de notre respiration. On s'assied et on essaye d'être attentif à sa respiration. Dans les débuts, ce sera difficile à cause de l'agitation de notre esprit, de nos pensées, de nos émotions, de nos sensations. On sera la plupart du temps en train de penser à ceci ou à cela jusqu'au moment où soudain on se rappelle sa respiration. Alors on y revient ... pour très rapidement s'apercevoir qu'on s'est à nouveau absorbé dans des pensées ... Petit à petit l'attention arrive à se stabiliser sur la respiration. Ceci ne signifie pas qu'il n'y ait plus de pensées, de sensations ou d'émotions. Mais elles apparaissent comme dans un espace qui s'est créé par une sorte de « décantation ». L'esprit en ayant fixé son attention sur la respiration comme « basse continue » n'est plus complètement empêtré dans les pensées qui surgissent, mais devient observateur. On observe ainsi le jeu de son mental, comme si 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. 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.

Chögyam Trungpa (2003 : 24) insiste dans son introduction à la démarche bouddhiste sur le fait que « Ce qu'il faut, c'est s'y mettre soi-même, personnellement, sans compter sur rien d'autre, sans rien attendre du dehors, exactement comme l'a fait le Bouddha. 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. »

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.

## **Découvrir l'espace et la folie**



Comme nous l'avons noté plus haut, le bouddhisme propose avant tout une voie pratique pour mettre fin à la souffrance. Il part de la constatation de base que nous ne pouvons pas nous échapper de nos situations existentielles. Nous pouvons nous y sentir plus ou moins heureux ou malheureux. Nous pouvons oser les regarder plus ou moins en face ou les interpréter et les réinterpréter plus ou moins selon nos convenances. Mais fondamentalement nous ne pouvons pas nous retirer des situations existentielles que nous vivons. On peut bien sûr 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. Pour Chögyam Trungpa (1979 : 21-22), « Nous commençons notre chemin spirituel en posant des questions, en doutant de nos fabrications. Une incertitude continuelle prévaut quant à ce qui est réel et ce qui ne l'est pas, ce qui est bonheur et ce qui est malheur. Nous faisons cette expérience d'instant en instant, d'année en année, au cours de notre vie. Nous continuons à poser des questions qui aigrissent et pourrissent. La souffrance s'intensifie au fur et à mesure que les questions deviennent plus solides et les réponses plus évasives. »

Il est tentant de se laisser emporter par ses réflexions, de recouvrir notre insatisfaction, notre douleur, notre souffrance fondamentale par toute une armure conceptuelle, intellectuelle qui vise à masquer, à chloroformer, à émousser notre douleur si vive. Mais, 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 que nous suivons une approche spirituelle promettant le salut, des miracles, la libération, nous restons liés par la 'chaîne d'or de la spiritualité'. Une telle chaîne peut être d'une grande élégance, rehaussée de bijoux et de délicates gravures, elle ne nous en emprisonne pas moins. Les gens croient qu'ils peuvent arborer la chaîne d'or sans être enchaînés pour autant, mais ils s'illusionnent eux-mêmes. 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, qui souligne la nécessité de regarder la vie en face, sans commencer à rêver d'un monde meilleur, 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 évoqué plus haut. 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 nous 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 nous poser, de regarder autour de nous et de prendre acte de la situation dans laquelle nous nous trouvons. Cette attitude permet de prendre conscience de notre folie, et de commencer à travailler avec les situations telles qu'elles sont. Notre agitation claustrophobique commence à laisser la place à une appréciation de l'espace et de la danse des phénomènes à laquelle nous nous joignons. Chögyam Trungpa (1979 : 20-21) exprime cette expérience de manière très poétique à travers l'image d'un grain de sable. « Une telle série de déceptions nous incite à abandonner l'ambition. Nous n'arrêtons pas de tomber, jusqu'à ce que nous touchions le sol, jusqu'à ce que nous entrions en relation avec la santé fondamentale de la terre. Nous devenons le plus bas du bas, le plus petit du petit, un grain de sable, parfaitement simple, sans espérances. Lorsque nous sommes à terre, il n'y a place ni pour les rêves ni pour les impulsions frivoles ; aussi devient-il enfin possible d'aborder la pratique. (...) Nous avons entendu tant de promesses, écouté tant de descriptions séduisantes concernant toutes sortes d'endroits exotiques, vécu tant de rêves ; mais, du point de vue du grain de sable, rien ne peut moins nous importer. Nous ne sommes qu'un atome de poussière au milieu de l'univers. Et, en même temps, notre situation, qui ne manque ni d'espace ni de beauté, offre prise au travail. En fait, cela nous invite, nous inspire. Si vous êtes un grain de sable, le reste de l'univers, tout l'espace, est vôtre, parce que vous n'obstruez rien, n'encombrez rien, ne possédez rien. Il y a une formidable ouverture. 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. »

À ce moment-là, le monde cesse de poser problème. Notre « folie » n'est pas mauvaise. Elle ne doit pas être extirpée ou rejetée. Rappelons que 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 qu'on développe à travers des pratiques de méditation telles que décrites ci-dessus. « 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. Nous produisons cet espace par le simple recours à la discipline consistant à ne rien faire. À vrai dire, il est très difficile de ne rien faire. Il nous faut commencer par ne faire à peu près rien, et notre pratique se développera graduellement. Ainsi la méditation est elle un moyen de brasser les névroses de l'esprit et de les utiliser comme partie intégrante de la pratique. Pas plus que le fumier, nous ne jetons ces névroses au loin ; au contraire, nous les répandons sur notre jardin, et elles deviennent partie de notre richesse. (...) 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).

Avec la découverte de l'espace et le développement d'une conscience plus panoramique, notre confusion commence à nous apparaître sous un jour nouveau. Avant cette découverte, nous sommes en quelque sorte prisonniers de nos projections. Lorsqu'on essaye de méditer, on se rend compte qu'on est pratiquement tout le temps perdu dans ses pensées. On n'arrive pas à s'en dégager. Et il n'y a que de rares éclairs où l'espace se rappelle à nous sous forme de la prise de conscience qu'on a oublié de rester attentif à sa respiration. Puis petit à petit l'attention se stabilise. Un espace se crée. On s'aperçoit que nous ne sommes pas nos pensées, nos émotions, nos sensations. Celles-ci nous traversent. Elles prennent forme, ainsi que nous-mêmes, dans un espace ouvert sous-jacent et qui

n'a pas besoin de ces diverses projections pour exister. Il devient alors possible de commencer à observer la danse des phénomènes et des projections et à en révéler des régularités. Il apparaît alors 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.

### **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, comme nous y avons déjà insisté, sont les deux faces d'une même réalité.

Lorsqu'on commence à prendre conscience de l'espace fondamental, que l'esprit découvre petit à petit sa nature éveillée, son caractère non-dualiste, cette émergence de l'espace va de pair avec l'émergence contrastante des formes qui se déploient dans cet espace. On commence à s'apercevoir que la confusion ne se produit pas de manière chaotique. Nous nous rendons confus. Nous nous illusionnons de manière méthodique. « 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 mort<sup>16</sup>. C'est ainsi que nous créons le mandala de notre existence quotidienne telle qu'elle est. » (Trungpa 1994 : 14-15).

La vision du mandala correspond donc à une approche panoramique qui fait ressortir les liens entre les différents aspects éveillés et non-éveillés de notre expérience. Disons-en quelques mots pour prendre conscience de la vision relationnelle de la vie qui sous-tend cette approche et qui dans la culture bouddhiste tibétaine joue un rôle important non seulement au niveau psychologique individuel, mais aussi aux niveaux social et cosmique.

---

<sup>16</sup> Cette liste énumère les douze nidanas, ou maillons de la causalité qui perpétuent la chaîne karmique, que nous avons évoqué plus haut en présentant la roue de la vie bouddhiste.

« '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'univers<sup>17</sup>, le centre est la montagne axiale, à la périphérie de laquelle se trouvent les différents continents, avec en dessus et en dessous les plans d'existence supra et infra-humains. 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 dans 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 microcosme que représente l'homme et il renferme ainsi toute une cosmogonie. Comme le synthétise bien Rebecca Redwood French<sup>18</sup> (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. »

---

<sup>17</sup> Pour une présentation synthétique de la représentation du cosmos dans la tradition Kalachakra voir Brauen 1995 ; Crossman & Barou 1995.

Notons, ce sera utile pour la suite quand nous nous intéresserons à la notion bouddhiste de « société éveillée », que 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 Lhasa<sup>19</sup>, 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 différentes. » (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 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 de même à 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 partie 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

---

<sup>18</sup> Toutes les traductions de l'original anglais en français ont été faites par l'auteur.

<sup>19</sup> La capitale du Tibet.

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.

### **Le sentier intrépide du bodhisattva : la pratique des six perfections**

Nous avons commencé notre exposé 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 s'agira maintenant de s'intéresser à l'entre-deux de ces deux approches, en nous intéressant au cheminement sur la voie du mahayana. Ceci nous permettra ensuite de dégager la voie sacrée du guerrier en vue de contribuer à la réalisation d'une société éveillée.

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. « Dans le cadre de cette motivation de compassion, le grand véhicule est d'abord la compréhension, puis l'expérience du fait que les phénomènes sont fondamentalement illusoire, que leur nature profonde est vacuité. Dans le même temps, du fait même de cette compréhension, se développe spontanément une immense compassion à l'égard de tous les êtres qui demeurent prisonniers des illusions et souffrent, trompés par leurs propres projections. La compréhension de la vacuité et de la compassion sont les deux piliers du mahayana. » rappelle Kalou Rinpoché (1993 : 185). Ainsi le bodhisattva est celui qui s'engage à réaliser et à mettre en pratique bodhicitta, la nature du bouddha. C'est celui qui « a le courage de vivre bodhicitta » (Kalou Rinpoché 1993 : 186). Chögyam Trungpa (1976 : 176) explicite ce point en le mettant en relation avec la notion de tathata, de l'« être ainsi ». « 'Tathagata' signifie 'ceux qui ont fait l'expérience de tathata', c'est-à-dire 'comme c'est' : ceux qui ont fait l'expérience de la réalité telle qu'elle est. En d'autres termes, la notion de tathagata est une source d'inspiration, un point de départ : elle nous dit que d'autres l'ont déjà fait, d'autres ont déjà connu l'expérience. L'instinct a déjà inspiré quelqu'un, l'instinct de l' 'éveil', de l'ouverture, du calme dans le sens de l'intelligence. Le sentier du bodhisattva est destiné aux êtres qui sont braves et convaincus de la puissante réalité de la nature de tathagata qui existe en eux-mêmes. Les êtres réellement éveillés à une notion telle que celle de 'tathagata' sont engagés dans le Sentier du Bodhisattva, le sentier du guerrier courageux qui se sent capable de faire le voyage, qui a confiance dans la nature de Bouddha. Le mot 'bodhisattva' signifie : 'celui qui est assez brave pour marcher sur le chemin de la bodhi'. 'Bodhi' veut dire 'éveil', l' 'état éveillé'. Cela ne signifie pas pour autant que le bodhisattva doit être déjà pleinement éveillé ; mais il veut marcher sur le sentier des éveillés. »

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. « La générosité est volonté de donner, de s'ouvrir sans motifs philosophiques, religieux ou pieux, en faisant simplement ce que requiert chaque instant dans chaque situation, sans avoir peur de recevoir quelque chose. (...) Aussi la générosité transcendantale consiste à donner tout ce que l'on a. Notre action doit être complètement ouverte, complètement nue. Nous n'avons pas à porter de jugements ; c'est aux receveurs de faire le geste de l'accueil. Si les receveurs ne sont pas prêts pour notre générosité, ils ne l'accueilleront pas. S'ils sont prêts à recevoir, ils viendront la prendre. Telle est l'action désintéressée du bodhisattva. Il ne se demande pas : 'Est-ce que je me trompe ?', 'Suis-je prudent ?', 'À qui devrais-je m'ouvrir ?' » (Trungpa 1976 : 178-179). Il s'ouvre et il se donne. C'est tout.

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. La discipline consiste en 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. « Car, si un bodhisattva est complètement désintéressé, complètement ouvert, il agira selon cette ouverture, il n'aura pas à suivre de règles ; il entrera simplement dans la danse. (...) Il est impossible au bodhisattva de détruire les gens ou de leur faire du mal, parce qu'il incarne la générosité transcendantale. Il s'est ouvert complètement, aussi ne fait-il pas la différence entre *ceci* et *cela*. Il agit simplement en harmonie avec ce qui *est*. (...) Si nous sommes complètement ouverts, sans du tout nous observer, mais si nous nous ouvrons complètement et communiquons avec les situations, telles qu'elles sont, alors l'action est pure, absolue, supérieure. Toutefois, si nous nous efforçons d'atteindre un comportement juste, notre action sera maladroite. Quelque pure qu'elle puisse être, elle sera emprunte de maladresse et de rigidité. Toute l'action du

bodhisattva, en revanche, est fluide, absolument pas rigide. Chaque chose trouve sa place, comme si quelqu'un avait calculé la situation durant des années entières. 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**. Ici aussi on doit la comprendre sur la toile de fonds 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 coût 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. « La patience transcendante n'attend jamais rien. N'attendant rien, nous ne devenons pas impatientes. (...) Le bodhisattva peut s'harmoniser avec n'importe quelle situation parce qu'il ne désire rien, n'est fasciné par rien. La force qui est derrière la patience transcendante n'est pas dirigée par une impulsion prématurée ou quelque chose de cette nature. Elle est très lente, sûre et continue, comme la marche d'un éléphant. La patience ressent aussi l'espace. Les situations nouvelles ne l'effraient jamais, parce que rien ne peut surprendre le bodhisattva – rien. Rien de ce qui survient – que ce soit destructeur, chaotique, créateur, accueillant ou séducteur – ne perturbe ou ne choque le bodhisattva, parce qu'il est conscient de l'espace régnant entre la situation et lui-même. Une fois qu'il en est conscient, tout peut se produire dans cet espace. Tout ce qui survient le fait au sein de l'espace. Rien ne prend place 'ici' ou 'là', en termes de relation ou de combat. 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. « Cette énergie est la joie, et non le type d'énergie avec laquelle on travaille dur parce qu'on s'y sent obligé. C'est une énergie joyeuse parce que nous sommes complètement intéressés par les rythmes créateurs de nos vies. Toute notre vie, ouverte par la générosité, activée par la

moralité, fortifiée par la patience, parvient maintenant à l'étape suivante, l'étape de la joie. (...) Il est intéressant que, bien que le bodhisattva ait prononcé le vœu de ne pas atteindre l'illumination, il ne perde pas une seconde, tellement son action est emprunte de précision et d'acuité. Il vit toujours la vie profondément et pleinement, et, pour résultat, avant de réaliser où il est, il atteint l'illumination. Mais, assez étrangement, une fois devenu Bouddha, il continue de ne pas vouloir atteindre l'illumination. Alors, la compassion et la sagesse jaillissent littéralement, renforçant son énergie et sa conviction. 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 : 182-183).

Nous arrivons maintenant au stade suivant : 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 la stabiliser. Il n'y a pas de distinction au niveau ultime entre méditation et action (voir Trungpa 2002). Pour le Bodhisattva guidée 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 nette 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) « Sans la véritable conscience transcendante – c'est-à-dire sans la compréhension de la profonde vacuité –, générosité, discipline, patience, énergie et méditation ne peuvent, à proprement parler, être nommées 'perfections' ou 'vertus transcendantes' car elles n'ont pas à elles seules la capacité de nous faire transcender les illusions

du samsara. 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. » (Kalou Rinpoché 1993 : 211-212).

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 préparé 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 ».

### **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 petit à petit 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. Et on entre dans un rapport direct avec la réalité, un rapport pourrait-on dire à 200 %, sans aucun intermédiaire. 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. Il devient notre terrain de jeu – un terrain de jeu sans références. On réalise que tous les états de notre conscience doivent être respectés. Il ne

faut pas rejeter les situations chaotiques. Il faut aussi les affronter de face et s'ouvrir à elles. Il s'agit d'oser entrer pleinement en contact avec toutes les situations, toutes les émotions quelles qu'elles soient, à s'abandonner à elles, à les transmuter.

« On a peur du trop-plein d'émotions, on craint d'y succomber et de perdre sa dignité, son rôle d'être humain. La transmutation implique la traversée d'une telle peur. Laissez-vous aller à l'émotion, traversez-là, abandonnez-vous à elle, expérimentez la. Vous commencez à aller vers l'émotion plutôt que de faire simplement l'expérience de sa venue vers vous. Une relation, une danse s'ébauche. Alors les énergies même les plus puissantes deviennent absolument traitables au lieu de l'emporter sur nous car il n'y a rien à emporter si nous n'opposons aucune résistance. Le défaut de résistance nous procure une sensation de rythme. La musique et la danse prennent place en même temps. C'est le rugissement du lion. 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).

Il est important de comprendre que 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 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. Chögyam Trungpa (1993b : 135-136) explicite cet aspect à travers la manifestation de Padmasambhava, l'un des maîtres fondateurs de sa lignée, comme Shakyamuni ou en tant que Bouddha : « Selon le principe associé à cet aspect, dès lors qu'on a surmonté toute velléité d'obtenir quelque chose du monde relatif, il faut aller plus loin et établir un lien avec la santé complète et totale, l'état d'esprit éveillé. (...) On pourrait se demander 'Comment cette ultime santé peut-elle aller plus loin que le dépassement de la conceptualité et du sentiment de l'expérience ? Y a-t-il quelque chose de plus ? Cela ne suffit-il pas ?' À ce stade, entre effectivement en jeu une dimension plus subtile. Surmonter la conceptualité et le sentiment de l'expérience est un pas vers la proclamation. Une fois l'ennemi vaincu, on est à même de proclamer notre victoire sur lui. En faisant cette proclamation sous la forme du rugissement du lion, Padmasambhava en tant que bouddha met l'accent sur cette santé. (...) Au regard de la vie de Padmasambhava, la bonne nouvelle est d'ordre ultime. Selon cette bonne

nouvelle, il n'est nullement nécessaire d'accomplir le voyage spirituel. Ce voyage étant d'ores et déjà achevé, il ne sert à rien de chercher ou de s'évertuer à trouver une nouvelle compréhension. L'inutilité de l'accomplissement du chemin spirituel est la bonne nouvelle. Tel est le rugissement du lion. Il y a là quelque chose qui dépasse les soutras mahayanistes. Selon ces soutras, il s'agit de parvenir à la santé parfaite en comprenant que la forme est le vide, et que le vide est la forme, etc. Mais le rugissement du lion dont nous parlons ici représente une dimension supérieure. Il va plus loin en ceci que l'ultime bonne nouvelle se révèle indépendante de toute victoire. Elle est ultime. »

La proclamation de la santé ultime, le rugissement du lion nous introduisent à l'univers de la folle sagesse, qui nous semble au fondement de la voie sacrée du guerrier. Disons-en encore quelques mots pour préparer notre saut dans le monde du guerrier.

« Le sentiment de dignité qui exprime avec la plus grande franchise l'inutilité du voyage est d'une nature authentique. L'idée selon laquelle le voyage spirituel doit être accompli est une illusion. De ce point de vue, même les dix bhumis<sup>20</sup> de la voie du bodhisattva relèvent du sophisme. Puisqu'il n'en existe aucun, comment pourrait-il y en avoir dix ? Voir les choses de cette façon correspond au caractère direct, totalement direct de la folle sagesse. Cette dimension implique une relation directe avec la santé, ou esprit *bodhi*, avec l'expérience du Bouddha lorsqu'il atteint le samadhi-vajra assis à l'ombre de l'arbre de bodhi. Elle constitue aussi une autre marque de confiance dans la nature-de-bouddha. À ce stade, nous ne pouvons même pas l'appeler '*nature-de-bouddha*', parce que le mot 'nature' renvoie automatiquement à quelque chose d'embryonnaire. Mais dans ce cas, nous ne parlons pas d'un élément embryonnaire mais bien du Bouddha vivant. Padmasambhava s'est allié de lui-même au Bouddha et il a découvert la santé. (...) Il se peut que nous éprouvions quelques difficultés à saisir ou assimiler la nature de cette expérience. Comme si nous écoutions une fable aux mille rebondissements que viendrait couronner un happy end. Mais l'histoire de Padmasambhava offre quelque chose de plus. Si nous établissons un lien réel avec les événements de sa vie, nous découvriront qu'ils présentent une dimension parfaitement réaliste et personnelle. 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 : 136-138)

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. Il note, non sans humour, que « Nous préférerions une bonne petite folie claustrophobique, une folie confortable et douillette. Choisir cette voie équivaut à se réfugier en rampant dans une poche marsupiale. Telle est la tendance habituelle, car la reconnaissance de la précision et de la santé est trop vive, trop fraîche, trop froide. Ce n'est pas encore l'heure de nous réveiller ; nous aimerions mieux retourner au lit. Retourner au lit, c'est retrouver les illusions de l'esprit. Auxquelles va en fait notre préférence. Nous aimons entretenir un minimum de confusion et nous y installer. Pour tout dire, on ne préfère pas la santé ou l'éveil. Voilà sans doute le vrai problème. Et non le fait de savoir que nous ne possédons pas la santé ou que nous ne pouvons l'atteindre. Si nous choisissons vraiment la santé primordiale ou l'éveil, c'est là une possibilité si réelle qu'elle en est irritante. » (Trungpa 1993b : 138).

Tentons donc de nous réveiller et de commencer à marcher sur la voie sacrée du guerrier, qui a entrevu la santé fondamentale, l'a acceptée et a décidé d'agir en conformité.

### **La voie sacrée du guerrier**

Jusqu'à maintenant nous avons posé quelques jalons pour nous introduire à une compréhension bouddhiste de la réalité afin d'avoir les bases nécessaires pour pouvoir apprécier et commencer à nouer un dialogue avec elle sur les questions du courage, de la responsabilité et de la réalisation d'une société éveillée, et pour aborder la « voie du guerrier ». Nous avons compris qu'au fondement de l'approche bouddhiste résidait l'intuition du non-moi et de l'ouverture fondamentale de nos vies, et qu'oser vivre impliquait de se défaire de nos propres projections et auto-illusionnements pour pouvoir s'ouvrir au ici au maintenant. Nous avons souligné le caractère intrépide d'une telle démarche et l'avons qualifiée d'une démarche de « guerrier ». Nous n'avons pas manqué de souligner que cette approche était intimement liée à la réalisation de la compassion.

---

<sup>20</sup> Étapes.

Chögyam Trungpa qui a lui même tenté, comme nous l'avons évoqué au début de nos développements 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, royaume légendaire sur lequel nous reviendrons plus loin. Il est axé sur la voie du guerrier, qui est une voie de compassion basée comme nous l'avons déjà entrevu tout au long de nos cheminements sur le courage de s'ouvrir entièrement et pleinement au « ici et maintenant » et d'en tirer toutes les conséquences. La découverte de bodhicitta va de pair avec la découverte de notre responsabilité envers nous-mêmes, envers tous les autres êtres et envers l'univers dans son ensemble, car nous sommes tous reliés et fondamentalement responsables de tous nos actes. Par ailleurs, 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.

Pour 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 meilleurs intentions du monde, à 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. « Voilà pourquoi il est extrêmement important de s'ouvrir à soi-même. 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 de 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 emprunte de tendresse à l'égard du monde se fait jour. Chögyam Trungpa exprime de façon très touchante la naissance de cette forme très spéciale de courage à travers la reconnaissance de la peur. « On commence à dépasser sa peur lorsqu'on l'examine, lorsqu'on examine son anxiété, sa nervosité, son inquiétude, son agitation. Si l'on regarde sa peur de près, si l'on regarde sous le vernis qui la recouvre, sous la nervosité, on découvre en premier lieu

la tristesse. Quand on est nerveux, on est occupé à frémir, à se survolter sans cesse. Lorsqu'on ralentit le pas, lorsqu'on se détend dans sa peur, on découvre la tristesse, qui est calme et douce. La tristesse frappe au cœur et le corps répond en produisant une larme. Avant de pleurer, on a une sensation dans la poitrine, et ensuite les larmes montent aux yeux. Ceux-ci sont sur le point de se défaire en pluie, de verser une cascade, et l'on se sent triste et seul et peut-être un peu romantique en même temps. C'est le courage qui commence à émerger, le premier signe d'un authentique esprit de guerrier. On pourrait s'imaginer 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. » (Trungpa (1990 : 50-51)

Il nous semble pertinent de souligner que 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 ou 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 incommodé 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)

### **L'horizon du royaume de Shambhala**

Après avoir dépeint rapidement la qualité de base du guerrier, penchons nous maintenant sur l'autre pôle de la réflexion, celui de la société éveillée qu'il pourrait contribuer à faire advenir. Les deux sont en effet intimement liés. Comme le constate Chögyam Trungpa (2002b : 193), « Nous devons être authentiques, ce qui veut dire dénués d'agression et honnêtes envers nous-mêmes. C'est ainsi que nous pouvons construire une société éveillée. La société éveillée ne peut être bâtie ni développée à partir de rêves, ni de concepts. Elle doit être réelle et bonne, honnête et authentique. Nous sommes nombreux à nous sentir attaqués par notre propre agression, notre misère et notre douleur. Mais rien de cela ne fait vraiment obstacle à la réalisation d'une société éveillée. Ce dont nous avons besoin, pour commencer, c'est apprendre la bienveillance envers nous-mêmes et la faire rayonner vers les autres. Ça semble très simpliste et ça l'est. Pourtant, c'est une pratique *très* difficile. »

Le royaume de Shambhala peut servir d'inspiration pour la réalisation d'une telle société – il l'a d'ailleurs été et continue à l'être dans la tradition bouddhiste où il est plus particulièrement lié au tantra de Kalachakra, la roue du temps, un des plus hauts tantras bouddhistes (voir Rivière 1985 : 17 ss). Et il a aussi avivé l'imagination occidentale en lien avec la quête du royaume perdu du prêtre Jean et a même débouché dans quelques films dont le plus célèbre *Les horizons perdus* de

James Hilton mit en scène le mystérieux royaume de Shangri-La et qui ont inspiré de nombreux utopistes peut-être entre autres grâce à l'écho qu'y font nos propres mythes de royaumes parfaits disparus tel que celui de l'Atlantide.

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 reluisante. Des miroirs placés à l'extérieur du palais reflète 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 Shambhala. Le dharma y est vénéré par tous et y trouve sa plus parfaite expression<sup>21</sup>.

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 le 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'illumination séculière, « (...) c'est-à-dire la possibilité d'élever et d'ennoblir 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)

Une telle démarche invite à ouvrir nos réflexions du politique au « métapolitique » et de nous interroger sur les conditions pour pouvoir cheminer ensemble, donc de manière dialogale, vers une société éveillée. Car comme nous l'avons noté avec l'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.

### **Cheminer comme monarques universels dans le dialogue vers une société éveillée**

La vision de Shambhala renferme la notion de monarque universel. 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) Comme l'état de monarque universel est

---

<sup>21</sup> Voir pour plus de détails sur Shambhala et sa signification Dalai Lama et al. 1995 : 71 ss et Rivière 1985.

l'aboutissement de la cultivation de la présence authentique du guerrier (voir Trungpa 1990 : 162), il est clair que nous sommes 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, les autres et son environnement et 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 à tenter de vivre 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 transcendantale entre la politique et ce qui la soutient et la fonde : le sens de la vie. Cette relation transcendantale est constitutive de la vie ; elle est transcendantale 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) et nous invite ainsi à oser

suivre cette invitation à l'exploration du métapolitique<sup>22</sup>. Car comme nous le notions en introduction à cette réflexion « 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. »

Il faut donc 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 ne peut seule résoudre les problèmes de l'humanité ou parler pour l'ensemble de celle-ci, mais que nos questions mêmes doivent être repensées dans une certaine mesure.

J'espère que cet article aura contribué à sensibiliser le lecteur aux enjeux d'une telle démarche métapolitique à travers une exploration bouddhiste du courage, de la responsabilité et d'une société éveillée et qu'il aura posé les premières bases pour un dialogue avec cette vision du monde selon la voie sacrée du guerrier : intrépide, douce et ouverte à la fois.

---

<sup>22</sup> Voir pour une tentative dans ce sens à partir d'une approche bouddhiste dans le domaine du Droit Eberhard 2000.

## Bibliographie

- Arnaud André-Jean, 1998, *Entre modernité et mondialisation - Cinq leçons d'histoire de la philosophie du droit et de l'État*, France, L.G.D.J., Col. Droit et Société n° 20, 185 p
- Blofeld 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 », 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.), *Tibet, la Roue du temps. Pratique du mandala*, Mayenne, Actes Sud, 94 p
- Dalaï-Lama, Newman John & Sopa Lhundub, 1995, *Kalachakra. Le plus haut des tantras bouddhistes*, Vernègues, Claire Lumière, 181 p
- Deshimaru Taisen, 1987, *Zen et arts martiaux*, Paris, Albin Michel, 152 p
- Eastham Scott, 1992, *Comment communiquer la sagesse ? Prologue aux sciences de la paix, Interculture*, n° 115, 32 p
- Eberhard Christoph, 2000, « Ouvertures pour la Paix. Une approche dialogale et transmoderne », *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 25, p 97-113
- Eberhard Christoph, 2002, *Droits de l'homme et dialogue interculturel*, Paris, Éditions des Écrivains, 398 p
- Eberhard Christoph, 2006, *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*, Paris, LGDJ, Col. Droit et Société, 199 p
- Fauliot Pascal, 2006, *Contes et récits des arts martiaux de Chine et du Japon*, Paris, Albin Michel, 180 p
- French Rebecca Redwood, 1995, *The Golden Yoke. The Legal Cosmology of Buddhist Tibet*, United States of America, Cornell University Press, 404 p
- Kalou Rinpoché, 1993, *La voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*, Paris, Seuil, 423 p
- Kalou Rinpotché, 1998, *Trois enseignements*, La Boulaye, Éditions Marpa, 59 p
- Midal Fabrice, 1997, *La pratique de l'éveil de Tilopa à Trungpa. L'école Kagyü du bouddhisme tibétain*, Paris, Seuil, 186 p
- Midal Fabrice, 2002, *Trungpa*, Paris, Éditions du Seuil, 457 p



Mukpo Diana J., 2006, *Dragon Thunder. My Life with Chögyam Trungpa*, Boston & London, Shambhala, 420 p

Ost François, 2007, « La septième cité », contribution au colloque *Droit, gouvernance et développement durable. Les nouveaux chemins de la responsabilité*, à paraître dans les actes du Colloque

Panikkar Raimon, 1978, « La philosophie comme style de vie », *Revue Monchanin*, Vol. XI, n° 4, Cahier 61, p 3-8

Panikkar Raimundo, 1982, « Alternatives à la culture moderne », *Interculture*, Vol. XV, n° 4, Cahier 77, p 5-16

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

Panikkar Raimon, 1988, « What is Comparative Philosophy Comparing ? », in Larson Gerald James & Deutsch 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

Panikkar Raimon, 1998, « Religion, philosophie et culture », *Interculture*, p 101-124

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

Perks John Riley, 2004, *The Mahasiddha and His Idiot Servant*, Putney, Vermont, Crazy Heart Publishers, 229 p

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

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

Suzuki Shunryu, 1977, *Esprit Zen esprit neuf*, Paris, Seuil, 180 p

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, 1992, *La nation Mohawk et ses communautés. Chapitre 2 : Cultures politiques : occidentale et Mohawk. Une mise en contraste*, *Interculture*, n° 114
- 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.org>
- Zangpo Ngawang, 2006, *Gourou Rimpoché. Sa vie, son temps*, Saint-Cannat, Claire Lumière, 378 p

## **II.**

### **Ouvertures pour la Paix**

#### **Une approche dialogale et transmoderne**

(paru dans *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, n° 25, p 97 – 114)

## **Sommaire**

**Introduction**

**Premières approches de la Paix**

**Dynamique de l'ego / Dynamique du Droit**

**Ouverture à l'écoute et à une approche dialogale du Droit**

**Vers des "cultures de la Paix" ?**

**Bibliographie**

## Introduction

« Une histoire tibétaine raconte qu'un moine renonça à sa vie samsarique, confuse, et décida d'aller vivre dans une grotte pour y méditer tout le temps. Auparavant, il n'avait pas arrêté de penser à la douleur et à la souffrance. Son nom était Ngonagpa de Langru, la Figure Noire de Langru, celui qui ne sourit jamais et voit toujours la vie sous son jour de souffrances. Il resta de nombreuses années en retraite, très solennel et mortellement honnête, jusqu'à ce qu'un jour, regardant l'autel, il vît que quelqu'un y avait déposé une turquoise en cadeau pour lui. Alors qu'il contemplait le présent, il aperçut une souris qui approchait en rampant et essayait d'emporter la turquoise. Mais la souris n'y arrivait pas. Aussi rentra-t-elle dans son trou chercher de l'aide. Elle ressortit avec une autre souris, et, toutes deux essayèrent de bouger ce gros morceau de turquoise, mais elles n'y parvinrent pas. Alors toutes deux se mirent à couiner, et huit autres souris arrivèrent, et réussirent finalement à tirer jusqu'à leur trou la grosse pierre précieuse. Alors, pour la première fois, Ngonagpa de Langru commença à sourire et à rire. Et ce fut sa première approche de l'ouverture, un éclair soudain d'illumination. » (Trungpa 1996, 120-121).

Réfléchir à la Paix nécessite une approche en profondeur. On ne peut se contenter de réfléchir à une paix extérieure entre les hommes sans se pencher sur le problème de la paix intérieure de chacun d'entre nous. La Paix concerne chacun de nous, à chaque moment et ne doit pas être uniquement considérée comme remède à des situations de conflit ou de violence ouvertes. C'est donc une question extrêmement sérieuse, tout à fait fondamentale. Et pourtant si nous l'abordons dans une attitude "mortellement sérieuse" (*todernst* en allemand) nous risquons fort bien de passer à côté. En effet, comme le remarque Raimon Panikkar (1995, 7) la Paix ne peut pas être donnée, elle ne peut être que reçue. Et ceci demande une attitude de réception, d'ouverture. Nous devons d'abord vider notre tasse avant d'y verser du thé frais. De même devons-nous nous vider de nos conceptualisations si nous voulons recevoir la Paix. Du moins devons nous relâcher quelques peu nos fixations et nos attaches sur les cadres mentaux qui nous sont si chers. Si ceux-ci nous donnent un sentiment de sécurité ils figent en dernière analyse l'espace et ne laissent pas la place au déploiement naturel des choses. Ce qui nous semble donc fondamental dans toute approche de la Paix c'est l'espace qui peut l'accueillir, qui peut permettre son émergence. Comme nous le montrerons, nos approches modernes du Droit sont peu propices à l'émergence de tels espaces lorsqu'il s'agit d'aborder le problème de pacification de sociétés déchirées par la violence ou plus simplement lorsque nous tentons de réfléchir aux conditions qui permettraient à une société de se reproduire de manière paisible. Ainsi, nous semble-t-il important d'ouvrir ces démarches à des

approches plus « dialogales », c'est à dire fondamentalement à des démarches plus ouvertes à l'écoute. En quelque sorte aurons-nous à « traverser » la modernité pour pouvoir aborder notre « ici et maintenant » : « il s'agit de prendre conscience des limites qui émergent dans nos expériences de crise de société (...) et de trouver des solutions à l'échelle de la complexité redécouverte, donc en trouvant des solutions tantôt dans la prémodernité, tantôt dans la modernité elle-même tantôt de poser que seul une solution radicalement neuve, ne relevant ni de la tradition prémoderne ni de la modernité s'impose », écrit Étienne Le Roy (1998a, 3). Dans cet article nous concrétiserons surtout la « démarche transmoderne » dans le sens d'une traversée<sup>23</sup> de la « modernité » par l'ouverture à des expériences culturelles différentes et à des expériences humaines n'appartenant pas au domaine moderne par excellence : celui de la Raison, du logos. Après une première prise de contact avec la problématique de la Paix, nous la mettrons en perspective à travers une lecture bouddhiste ce qui nous permettra ensuite de nous ouvrir à une approche dialogale et transmoderne du Droit et des cultures de la Paix.

### **Premières approches de la Paix**

La Paix est fondamentale. Ce n'est pas uniquement un problème fondamental ou une question fondamentale. Elle est fondamentale dans le sens qu'elle fait intrinsèquement partie de la Réalité, qu'elle en est un fondement. Il semble que ce n'est pas la façon dont nous l'abordons d'habitude. Nous avons plutôt tendance à la voir comme quelque chose d'extérieur, quelque chose « d'en plus », quelque chose qui se définirait non pas par rapport à soi même mais par rapport à autre chose. Ainsi avons-nous souvent tendance à voir la Paix comme absence de conflit, voir même comme absence tout court : pas d'irritations, pas de bruits, pas de préoccupations. Dans cette veine nous pouvons voir la Paix comme quelque chose de mort, d'inerte : c'est l'immobilité qui fait taire les armes, qui fige nos agressions. C'est la Paix telle qu'incarnée par le *Léviathan*, auquel nous avons abandonné tous nos pouvoirs, toutes nos violences personnelles pour qu'il nous assure la Paix par son omnipotence et son « monopole de violence légitime ». Mais il y a un problème dans cette approche. La vie est création permanente, changement permanent, jeu permanent. Comment concilier une Paix morte avec la danse de la vie ? Comment concilier la Paix avec l'idée d'un ordre qui s'impose ? A quoi jouons-nous lorsque nous voulons figer la réalité afin de nous sentir en sécurité ? Est-ce vraiment de la Paix dont nous faisons l'expérience de cette façon ?

---

<sup>23</sup> dans le sens « d'aller à travers » - ce qui implique qu'on se retrouve autre part à la fin qu'à son départ, donc plus dans la modernité même si elle continue à nous marquer.

Nous pouvons aussi avoir tendance à associer l'idée de Paix à celle de non-violence. Et pourtant un problème se pose à nous : la Paix n'implique-t-elle pas de faire violence à notre violence ? N'implique-t-elle pas de partir en croisade contre la « violence » et le Mal ? N'implique-t-elle pas que nous fassions tout ce qui est en notre pouvoir pour la protéger, pour la restaurer, pour l'apporter à ceux qui en manquent ? Ces questionnements nous confrontent à un paradoxe, à une contradiction qui semble insurpassable.

Peut-être se peut-il que pour approfondir la question de la Paix il nous faille accepter de retourner à la case départ de notre existence humaine, de laisser initialement de côté une réflexion trop « juridique » ou « anthropologique », voire trop « scientifique », si nous entendons par cette dernière une démarche visant à rendre rationnellement intelligible la Réalité. Car la difficulté que nous avons à aborder la Paix provient peut-être en partie du fait que nous l'abordons principalement à travers une grille de lecture conceptuelle, rationalisante, au lieu de nous attacher à en faire une expérience de première main. Ainsi sommes-nous peut-être invités à mettre provisoirement de côté nos concepts habituels et toute finalité de notre démarche pour nous ouvrir à une autre façon d'aborder la Paix avant d'en tirer des conséquences sur nos pratiques du Droit et sur des manières d'envisager des cultures de la Paix.

Ce faisant nous sommes invités à un certain lâcher-prise qu'il ne faudrait pas confondre avec de l'indifférence. Il se peut que nous sommes tellement obsédés à trouver des solutions que nous soyons complètement fermés à la Réalité, et que nous empêchions par là qu'elle s'épanouisse de manière harmonieuse. Les arts martiaux, qui se veulent des voies de Paix, peuvent beaucoup nous enseigner dans ce sens. Si nous entrons dans un combat avec nos peurs et nos espoirs, nos souvenirs et nos attentes, nous ne pouvons pas entrer en contact de manière juste avec la situation. Ce sont nos peurs, nos frustrations, nos envies qui vont s'exprimer et nous ne pourrions plus danser avec et à travers les situations qui se présentent. Il nous faut donc lâcher prise, juste être là - ce qui a donné naissance au concept d' « action dans la non-action ». L'activité du combat peut-être intense mais en fait n'est qu'expression de la non-action, de la Paix, de l'espace. On peut donc dire que le lâcher-prise, le détachement, sont ouverture à la « situation telle qu'elle est » et permettent l'action appropriée, juste, habile. C'est tout l'inverse d'une attitude d'indifférence ou d'ignorance face à une situation qui caractérise plutôt le « non-lâcher-prise », l'attachement à nos pensées et sentiments, qui nous rend insensible, voir indifférent aux situations telles qu'elles se présentent. Cette compréhension des choses est avant tout expérimentale et ne devient paradoxale qu'au moment où on la met en mots et qu'on essaye de la transmettre uniquement à travers ces mots, de même que l'apparent paradoxe d'une voie martiale qui est voie de Paix. Cet enseignement des arts martiaux de

l'action dans la non-action, de l'ouverture au « ici et maintenant » pour s'engager de manière juste et harmonieuse dans les situations de la Vie se retrouve au coeur des enseignements bouddhistes et a des applications dans tous nos domaines d'activité.

Le Bouddha, après avoir atteint l'illumination mais avant de commencer à enseigner, dit : « Une paix profonde et sans limite, tel est l'enseignement que j'ai trouvé. Mais nul ne saurait le comprendre, et donc je resterai silencieux dans la forêt. » (cité dans Trungpa 1981a, 31). Chögyam Trungpa (1981a, 31-32) commente ce passage en notant que: « Ce fut alors l'acquisition finale de la vraie compassion, et il comprit son aptitude à créer la situation exacte. Jusque-là, il avait toujours eu le désir d'enseigner (...) Et c'est là, juste à l'instant précis où il a décidé de quitter le monde et de se retirer dans la forêt, exactement à cet instant que s'est levé en lui le réel sentiment de la compassion vraie, absolument impersonnelle. Il ne pensait plus du tout à lui en tant que personne ayant un enseignement à donner ; il n'avait plus conscience d'être un maître ; il n'avait plus du tout l'idée de sauver les gens ; mais il était prêt à s'accomoder et à se servir spontanément de la situation qui se présentait, quelle qu'elle fût. »

C'est le lâcher-prise, l'ouverture aux situations, l'ouverture à nos vies, l'ouverture à la Réalité qui semblent se trouver au coeur de la Paix<sup>24</sup>. Nous avons commencé par évoquer la tradition bouddhiste et nous continuerons dans les pages suivantes à nous fonder sur elle pour aborder cette ouverture. La raison en est double. Tout d'abord c'est une tradition que nous connaissons assez bien. Ensuite, c'est une tradition très directe, très terre à terre, visant à voir les « choses telles qu'elles sont ». Il ne s'agit pas de rêver à un monde meilleur, d'améliorer le monde dans lequel nous vivons, mais tout simplement de nous ouvrir au monde tel qu'il est, et en commençant par reconnaître la réalité de la souffrance. Il semble que cette approche soit un bon antidote à nos démarches habituelles très prométhéennes. Mais ce n'est pas la seule. Elle apporte juste un éclairage possible (voir par ex. Panikkar 1996) permettant de retrouver une ouverture à nos dynamiques existentielles.

### **Dynamique de l'ego / Dynamique du Droit**

Nous ne pourrions pas exposer ici de manière détaillée les enseignements bouddhistes. Nous nous contenterons de partager quelques enseignements fondamentaux de la psychologie bouddhiste relative au développement de l'ego. Ces derniers nous permettront d'éclairer les notions



d'ouverture, d'espace, de Paix. En les rapportant à notre façon d'aborder le Droit, ils permettront de mettre en perspective la pratique dialogale du Droit et les quelques jalons pour des cultures de la Paix que nous proposerons ensuite.

Le lecteur s'apercevra de prime abord que l'une des problématiques fondamentales dans l'approche bouddhiste du développement de l'ego est le rapport entre l'Espace et la Forme, et d'une certaine manière de la mise en Forme de l'Espace, ce qui pose aussi le problème de l'Espace pouvant exister au sein de la Forme. Cette réflexion nous renvoie ainsi à notre problématique juridique quand nous voulons aborder la problématique de la Paix. En effet, comme nous l'avons déjà annoncé et comme nous continuerons à le développer, la Paix est fondamentalement liée à l'Espace, à l'Ouverture. Or le Droit pour reprendre une formule de Pierre Bourdieu à propos de la codification c'est « mettre en forme et mettre des formes » (1986a, 41) et l'autorité juridique est la « forme par excellence de la violence symbolique légitime dont le monopole appartient à l'Etat et qui peut s'assortir de l'exercice de la force physique. » (1986b, 3). Dans cette perspective, l'essence du droit (du moins tel que nous l'entendons en Occident) apparaît comme violente, comme la tendance à figer, à réifier l'espace, à lui imposer un cadre de lecture et une forme d'être. Au coeur de l'approche anthropologique du Droit, entendu comme phénomène juridique, comme « ce qui permet la mise en forme et la mise de formes à la reproduction de l'humanité » pour enrichir la définition de Bourdieu par une définition empruntée à Pierre Legendre<sup>25</sup>, il semble que nous trouvions aussi la problématique de la « liberté et de la limitation », « de la mise en forme et de l'improvisation », d'autant plus si nous nous plaçons dans la perspective ludique illustrée par Étienne Le Roy dans son *Jeu des lois* (1999) dont le centre est justement le jeu, cet « entre-deux créatif » qu'ont aussi abordés Michel van de Kerchove et François Ost dans *Le droit ou les paradoxes du jeu* (1992)<sup>26</sup>.

Nous espérons que ces quelques mises au point permettront au lecteur de s'ouvrir plus facilement à la présentation qui suit - qui nous en sommes conscients peut paraître quelque peu déconcertante au premier abord - et de situer sa pertinence dans une approche de la Paix dans la perspective d'un anthropologue juridique.

Avant de présenter l'ego dans une perspective bouddhiste, peut-être devrions-nous rappeler que le fondement de la démarche bouddhiste est la pratique de la méditation qui consiste fondamentalement à être là, à s'ouvrir à la situation présente, à faire directement l'expérience de la

---

<sup>24</sup> Voir dans ce sens les chapitres “Lâcher-prise”, “La voie ouverte”, “Le sentier du Bodhisattva” dans Trungpa 1996.

<sup>25</sup> Pour Pierre Legendre (cité dans Le Roy 1998a, 39), le Droit c'est “*l'art dogmatique de nouer le social, le biologique et l'inconscient pour assurer la reproduction de l'humanité*”. Cette définition constitue la trame de Legendre 1985.

Réalité. Il s'agit donc avant tout d'une démarche expérimentale, d'un mode de connaissance expérimental. Et tous les maîtres insistent sur la nécessité de la pratique - une simple étude intellectuelle des enseignements ne saurait nous ouvrir à leur compréhension profonde. Selon Kalou Rinpoché (1993, 47) « L'étude principale de l'esprit ne peut se faire par la théorie ; il faut recourir à l'expérience pratique de la méditation, observer encore et encore cet esprit afin d'en pénétrer la véritable nature. » et Chögyam Trungpa (1994, 154) note que « (...) les philosophes se sont souvent fourvoyés en essayant de connaître la vérité sur le mode d'être des choses au lieu d'établir un rapport avec elles sur le plan de la perception. Le résultat est qu'ils ont fini par tout théoriser complètement, sans savoir quelle pourrait être l'expérience réelle qu'on a des choses telles qu'elles sont. Si l'on théorise au sujet de l'existence du monde, de sa solidité, de son caractère éternel etc ..., on se ferme à une grosse tranche de sa propre expérience, parce qu'on s'efforce trop de prouver ou d'établir les fondements de sa position philosophique. À tel point, d'ailleurs, qu'on finit par s'intéresser plus aux fondements de sa position qu'à la relation de celle-ci avec la terre. »

Est ainsi affirmée dès le départ l'insuffisance de l'intellect (qui ne signifie nullement son inutilité, au contraire !) pour comprendre et aborder correctement nos situations existentielles.

D'un point de vue bouddhiste le développement de l'ego se fait en cinq stades, et l'ego n'est rien d'autre que l'assemblage de ces cinq stades, des cinq *Skandha* ou cinq agrégats. Notre esprit a primordialement un caractère spacieux (stade 1). Le terrain fondamental à partir duquel se développe notre ego est espace, ouverture fondamentale, liberté fondamentale, intelligence primordiale<sup>27</sup>. « Nous sommes cet espace, nous sommes un avec lui, avec vidya, l'intelligence et l'ouverture. » Mais « Comme c'est spacieux, on a envie de danser (...) nous commençons à tourner un peu plus qu'il n'était nécessaire pour exprimer l'espace. C'est à ce moment que l'on devient conscient de soi, conscient que "je" suis en train de danser dans l'espace. Parvenus à ce point, l'espace n'est plus l'espace en tant que tel. Il se solidifie. Au lieu d'être un avec l'espace, nous le ressentons comme une entité séparée, tangible. C'est la première expérience de dualité (...) » (Trungpa 1996, 130). Il se produit à ce moment la découverte de la Forme, de l'autre (stade 2). Nous découvrons l'espace solide et en oublions l'espace fondamental. « Nous l'ignorons complètement, ce qui s'appelle avidya. A signifie 'négation' et vidya 'intelligence', aussi est-ce la 'non-intelligence'. Parce que cette extrême intelligence s'est transformée en perception de l'espace solide, parce que cette intelligence aiguë, précise, lumineuse est devenue statique, on la nomme

---

<sup>26</sup> Il peut être intéressant pour illustrer et mettre en perspective ces réflexions de se reporter à Ost 1997.

<sup>27</sup> Les développements qui suivent sont plus particulièrement fondés sur les chapitres "Le développement de l'ego" et "Les six mondes" dans Trungpa 1996. Voir aussi Trungpa 1981b.

avidya, 'ignorance'." (Trungpa 1996, 131). Ce deuxième stade du développement de l'ego, le stade de la Forme / Ignorance revêt trois aspects : d'abord nous concluons à notre existence séparée provenant de notre expérience de la dualité. Puis nous croyons qu'il en a toujours été ainsi, que nous avons toujours existé de façon séparée. Enfin nous commençons à nous voir comme un objet extérieur, "ce qui conduit à la notion primaire de l' 'autre' . On commence à entretenir une relation avec le soi-disant monde 'extérieur' (...) on commence à créer le monde des formes. » (Trungpa 1996, 132). Notons que 'ignorance' ne doit pas être entendu au sens de stupidité. « (...) l'ignorance est très intelligente, mais c'est une intelligence complètement à sens unique. (...) l'on réagit uniquement à ses propres projections au lieu de voir simplement ce qui est. Il n'y a aucune situation de laisser-être puisque l'on ignore perpétuellement ce que l'on est. » (Trungpa 1996, 132-133).

Se met en place alors un mécanisme de protection de notre ignorance, la Sensation (stade 3). Lorsque quelque chose survient (que nous percevons, ayant perdu notre ouverture fondamentale, comme extérieur à nous même, de façon essentialisée, comme "autre") nous nous efforçons de sentir s'il s'agit de quelque chose d'agréable, de menaçant ou de neutre. Et nous nous engageons alors vers la Perception / Impulsion. « Nous commençons à être fascinés par notre propre création, les couleurs statiques et l'énergie statique. Nous voulons établir une relation avec elles. Aussi commençons-nous graduellement à explorer notre création. (...) La sensation transmet son information au centre de contrôle, c'est l'acte de la perception. En fonction de cette information, nous formons des jugements, nous réagissons. » (Trungpa 1996, 133-134). Si les choses perçues nous semblent menaçantes nous voulons les repousser, si elles nous semblent agréables nous voulons les attirer à nous, si elles nous paraissent neutres nous restons indifférents. Ces perceptions sont ainsi à l'origine de trois formes d'impulsion : haine, désir et stupidité.

Mais la Perception / Impulsion reste une réaction automatique à une sensation intuitive. Or « Pour nous protéger et nous illusionner intégralement, correctement, nous avons besoin de l'intellect, de la capacité de nommer et de catégoriser les objets. » (Trungpa 1996, 134). Ainsi le développement suivant de l'ego est le Concept (stade 4). Il nous permet d'étiqueter les choses et les situations, de les ranger dans nos diverses boîtes conceptuelles comme bonnes, mauvaises, belles, laides etc. C'est à ce stade que le développement de l'ego commence à sortir d'un simple processus d'action / réaction pour devenir plus sophistiqué et beaucoup plus lourd. « Nous commençons à faire l'expérience de la spéculation intellectuelle, nous nous confirmons et interprétons en nous plaçant dans des situations logiques ou interprétables. La nature fondamentale de l'intellect est tout à fait logique. (...) il aura tendance à travailler en vue d'établir des conditions positives : en vue de valider notre expérience, d'interpréter la faiblesse en terme de force, de fabriquer une logique sécurisante,

en un mot, de confirmer notre ignorance. » (Trungpa 1996, 134-135).

Suit alors le cinquième et dernier stade du développement de l'ego, la Conscience. Celui-ci ne nous intéressera pas aussi directement dans la suite de nos développement et nous le présentons ici avant tout par souci de précision. A ce stade s'amalgament l'intelligence intuitive du second stade, l'énergie du troisième et l'intellectualisation du quatrième donnant ainsi naissance aux pensées et aux émotions. Le modèle mental devient irrégulier et imprévisible. Il est marqué par les « Six Mondes » ou six états psychologiques qui marquent nos expériences quotidiennes : le Monde de l'Enfer claustrophobique et agressif, le Monde des Fantômes Affamés caractérisé par une faim insatiable pour des choses qu'on ne peut pas obtenir, le Monde Animal caractérisé par la stupidité, le Monde Humain de la passion discriminante, le Monde des Dieux Jaloux de la compétition et de l'insécurité et enfin le Monde des Dieux caractérisé par l'autoabsorption. Ces six Mondes constituent dans la tradition bouddhiste le cercle du samsara, la réaction en chaîne karmique de la fixation dualiste. Tant que nous n'avons pas tranché à sa racine l'ignorance, que nous ne nous sommes pas débarrassés des trois poisons que sont la Haine, le Désir et l'Ignorance nous sommes condamnés à rester emprisonné dans ce cycle (illustré par la Roue de la Vie - voir French 1995 : 71). Notons que l'«éveil» dans le sens bouddhiste consiste en une redécouverte de notre nature fondamentale ouverte, spacieuse et intelligente (stade 1) qui est toujours présente. Il s'agit donc avant tout d'une dissipation de notre ignorance par la redécouverte du «terrain fondamental» et non de surajouter une expérience de plus à notre ego.

Cette présentation nous paraît intéressante dans une perspective d'anthropologue du droit pour qui les enjeux juridiques sont « ceux qu'une société tient pour vitaux dans la reproduction individuelle et collective » (Le Roy 1999, 159 ss). En effet, nous pouvons la voir comme une parabole pour notre «entrée en contact juridique» avec la Réalité. Fondamentalement nous vivons (premier stade). Mais pour pouvoir vivre dans notre environnement physique, social, intellectuel, pour nous permettre de nous reproduire individuellement et collectivement nous sommes menés à poser des limites, des règles (stade 2). Celles-ci ont pour but de valoriser ce qui nous est important (ce qui nous séduit) et à éviter ce que nous considérons comme menaçant. Dans les domaines qui nous sont indifférents notre Droit restera « stupide » dans le sens qu'il ne se sera pas intéressé à la question et l'ignorera donc (stade 3). Suit tout un travail d'intellectualisation et de conceptualisation (stade 4) qui dans le cadre occidental (et plus spécialement continental-européen) a abouti à la mise en place de « systèmes juridiques », d'une lecture « systémique » et essentialisée du Droit, et au delà, d'une « lecture déformée » de la réalité sociale à travers le prisme juridique-systémique (pour faire allusion à un article célèbre de Boaventura de Sousa Santos, 1988). Enfin (stade 5), nous retrouvons

nous en tant que juristes qui croyons à nos fabrications, qui les avons matérialisées et essentialisées, dans une situation de “paranoïa inconsciente” qui nous pousse à nous maintenir et à maintenir notre création face aux situations de la vie qui se présentent à nous. Nous sommes ainsi incapables de penser autrement les défis qui se posent à nous. Nous nous condamnons à développer ce qui existe déjà, à étendre et à complexifier de plus en plus notre système jusqu’à ce qu’il en devienne insupportable et que nous prenions conscience de son inefficacité et de la nécessité de le repenser - voir de repenser fondamentalement nos questionnements. Pour faire le lien avec la théorie juridique : on se trouve donc après les illusions de la modernité confronté au défi postmoderne, voir « transmoderne » pour emprunter le terme d’Étienne Le Roy que nous préférons et sous le signe duquel nous avons placé notre contribution (Arnaud 1990, de Sousa Santos 1995, Le Roy 1999). Ce défi peut faire peur. Mais nous ne semblons pas tellement avoir le choix. Il nous faudra le relever. Et pour ce faire il nous semble important d’arrêter de nous précipiter. De lâcher prise. De nous asseoir et de nous ouvrir.

### **Ouverture à l’écoute et à une approche dialogale du Droit**

Nous voilà arrivé à notre situation d’anthropologue du droit : sa démarche n’est-elle pas de s’immerger dans une situation et de s’ouvrir à elle, de jouer le jeu consistant à être à nouveau un enfant qui doit apprendre les processus de socialisation du milieu qui l’entoure ? Si en général les démarches juridiques partent du point de vue du droit, du système juridique, l’anthropologue du droit au contraire - sans ignorer ce point de vue - part du point de vue des acteurs, du point de vue de la société, voir de l’*universitas*. Il nous semble, en effet, que la notion de « société » peut être piégeante car trop imprégnée d’une vision contractuelle (contrat social), institutionnalisante voir « étatique » de notre « vivre ensemble »<sup>28</sup>. Elle biaise nos approches de « sociétés » différentes qui ne partagent pas notre matrice culturelle. De plus elle fausse la vision que nous avons de notre « société » même, puisque nous acceptons le prisme de la *societas* comme une réalité objective, et en oublions que c’est une vision du monde. Ainsi semble-t-il préférable de suivre Louis Dumont (1991, 98-99) et de privilégier des approches en termes d’*universitas* : « Societas (...) évoque un contrat par lequel les individus composants se sont ‘associés’ en une société. (...) Cette façon de penser (...) considère la société comme consistant en individus, des individus qui sont premiers par rapport aux groupes ou relations qu’ils constituent ou ‘produisent’ entre eux plus ou moins

volontairement. (...) universitas, ‘tout’, conviendrait bien mieux que ‘société’ à la vue opposée (...) selon laquelle la société avec ses institutions, valeurs, concepts, langue, est sociologiquement première par rapport à ses membres particuliers (...) »

Par rapport à notre anthropologie du droit, cette approche implique de rompre avec des approches du “phénomène juridique” qui se réfèrent plus ou moins implicitement au modèle de la *societas* et qui nous le font percevoir avant tout comme un ensemble de règles générales et impersonnelles s’appliquant de manière uniforme à des individus. Il s’agit de s’émanciper de cette lecture réductrice en s’ouvrant au « phénomène juridique » tel qu’il apparaît lorsque abordé à travers les prismes de l’*universitas*. C’est la démarche qu’a suivi implicitement d’abord, explicitement plus récemment (Le Roy 1999, 384 ss), Étienne Le Roy en proposant la théorie du « multijuridisme » et d’un droit tripode (Le Roy 1998 ; 1999 : 189 ss). Sa démarche anthropologique et interculturelle l’a mené à considérer qu’on ne pouvait réduire le phénomène juridique aux **normes générales et impersonnelles** que nous valorisons dans notre tradition et qui expriment un ordre imposé. D’autres “sociétés” valorisent d’autres approches : la coutume des droits traditionnels africains par exemple est fondé sur des **modèles de conduite et de comportement** et relève de l’ordre négocié. La tradition confucéenne marquée par l’autodiscipline et le respect des rites (*li*) valorise les **systèmes de dispositions durables** ou *habitus*, relevant de l’ordre accepté. De plus si différentes traditions culturelles valorisent différemment ces divers « pieds » du Droit et les articulent de manières originales, ces trois pieds sont néanmoins présents dans toutes les traditions et semblent constituer les fondements du « phénomène juridique ».

Cette lecture multijuridique du Droit, qui pourra certes encore être affinée, nous semble fondamentalement dialogale, dans le sens que donne à ce terme Raimon Panikkar (1984a), et s’émancipe ainsi du cadre dialectique réducteur dans lequel nous restons d’habitude emprisonnés. Nous pouvons poser de manière simplifiée que l’approche du phénomène juridique à travers le prisme de *societas* révèle fondamentalement une vision du monde dialectique, alors qu’à travers le prisme de l’*universitas* nous entrons dans une démarche dialogale.

En suivant Raimon Panikkar<sup>29</sup>, l’approche dialectique de la Réalité est caractérisée par le sentiment que cette dernière est entièrement épuisable par les lumières de la Raison : nous pouvons la

---

<sup>28</sup> Voir dans ce sens Bauman 1987 et plus particulièrement le chapitre “Gamekeepers and gardeners” qui illustre la transformation de l’*universitas* en *societas* à travers la modernité même si l’auteur n’utilise pas ces termes. Voir aussi Vachon 1997, 16 ss.

<sup>29</sup> Pour des développements plus poussés voir Eberhard 2001 et 1999a et pour une présentation rapide des paradigmes dialectique et dialogal voir Eberhard 1998.

connaître entièrement et de façon objective. Cette vision est donc imprégnée par notre foi en la toute puissance et l'universalité de la Raison, d'où découle la croyance en l'universalité de nos concepts qui organisent la Réalité et en dernière analyse la croyance que la Réalité se réduit aux conceptions que nous nous en faisons. Cette approche dialectique implique aussi une notion de maîtrise absolue du Réel par la manipulation de concepts<sup>30</sup> et voit le pluralisme plutôt comme problème conceptuel à surmonter à travers la recherche de synthèses plutôt que de le voir comme une qualité fondamentale du Réel où les choses sont ce qu'elles sont et ne le sont que dans leur interdépendance mutuelle. Nous n'acceptons pas la part irréductible de mystère dans nos vies et ne tenons pas compte du fait que fait partie de la « réalité objective » les différents sujets que nous sommes. Or on ne pourra jamais réduire les sujets à de simples objets de connaissance. D'où l'importance pour se faire une vue plus complète de la Réalité, d'écouter les témoignages que portent les autres sur la Réalité et de s'engager dans un dialogue dialogal avec eux, qui plutôt que dialogue sur un objet est dialogue entre sujets visant à leur dévoilement mutuel, et à une découverte/transformation de soi par la découverte/transformation de l'autre. L'approche dialogale nous ouvre ainsi à une autre dimension de la Réalité : outre le domaine du logos il y a aussi le domaine du mythos<sup>31</sup>. Comme le note Robert Vachon (1995c, 7) en citant Raimon Panikkar, « La vie est plus que signification (sens) (...) L'approche conceptuelle doit avoir sa place, mais ni la primauté, ni le monopole. (...) La conscience mythique est antérieure à la conscience logique. Nous n'avons pas seulement les yeux de l'intelligence pour voir, mais aussi les oreilles du coeur pour sentir, pour entendre l'impensable. »<sup>32</sup>

Il nous semble que ces enseignements sont de première importance lorsqu'on réfléchit au Droit (phénomène juridique) en relation avec la problématique de la Paix. Il semble, en effet, que dans le cadre de la reconstruction de sociétés ayant vécues des guerres, voir des génocides, la focalisation sur l'unique droit officiel, qu'il soit national ou international, est non seulement insuffisante mais peut se révéler dans une certaine mesure contre-productive. Comme nous le notions avec Sara Liwerant dans un travail sur le droit international confronté aux crimes contre l'humanité et génocides (2002) ces expériences nous confrontent à l'indicible et à l'impensable.

---

<sup>30</sup> Voir par exemple l'introduction "The Quest for Order" de *Modernity and Ambivalence* de Zygmunt Bauman (1993), et spécialement p 7. Pour l'impact de ce genre de pensée sur le génocide juif voir Bauman 1991.

<sup>31</sup> "Le mythe c'est l'horizon invisible sur lequel nous projetons nos conceptions du réel" (Panikkar 1979, 30). C'est "ce en quoi l'on croit, sans croire qu'on y croit." (Vachon 1995a, 38)

<sup>32</sup> Il ajoute (1995c, 9) : "Nous sommes tellement habitués à réduire la conscience à la conscience logique que nous en sommes devenus prisonniers et esclaves ; il nous faut des cadres conceptuels pour tout. C'est comme si nous fuyions l'expérience directe de la réalité, et conséquemment l'interprétation de l'expérience à la lumière de l'expérience directe. C'est comme si nous avions peur de la réalité et de sa transparence. Or, la réalité est d'abord mystère de liberté par rapport à la conscience. Elle ne se laisse pas réduire à cette dernière. Elle exige que notre conscience fasse une place prépondérante au mythe, qui est le véhicule du mystère, et au symbole, qui est l'instrument du mythe."

Même en tant que scientifiques écrivant sur ce sujet nous nous sentions bloqués, confrontés à une impossibilité de dire, d'écrire. Il nous semble important de le noter, car trop souvent lors de colloques ou de séminaires l'on a tendance à éluder cet aspect de l'indicible et de l'impensable - où si on l'aborde c'est justement pour en parler, pour le conceptualiser. Or si ce travail de parole et de conceptualisation est primordial, il semble cependant nécessaire de ne jamais perdre de vue cette dimension et l'expérience qu'on a pu en faire. En ce qui concerne plus spécifiquement le traitement juridique des génocides et crimes contre l'humanité nous notions (p 6) que

« La règle pénale se présente et est reçue comme une réflexion sur l'essence de la logique génocidaire, alors qu'elle ne permet pas le passage entre l'impensable au pensé. Ainsi le travail de qualification effectué aujourd'hui par les juristes des T.P.I. continue à faire obstacle à une interrogation sur l'essence des génocides car le droit se limite à nommer en désignant une qualification juridique. Ceci revient à superposer une mise en forme à une réalité ainsi redéfinie, éludant toutes les autres possibilités d'interrogation. Une redéfinition de la réalité par l'imposition d'un ordre symbolique n'équivaut pas à sa nomination au sens symbolique. Il reste que la force de cette seule mise en forme permet l'illusion d'une résolution. C'est en ce sens que l'on peut dire que le droit, forme par excellence de la violence symbolique, ne traduit pas une symbolisation mais prolonge l'impensé par la non-confrontation à l'impensable. »

Il paraît donc important d'adopter une démarche plus humble face à la réalité de la souffrance humaine. Ce ne sont pas les jugements des génocidaires et criminels de guerre qui permettront de reconstruire un lien social même s'ils peuvent y contribuer. Surtout si la justice est perçue comme extérieure et que les populations concernées s'en sentent dépossédées<sup>33</sup>. Il faut prendre au sérieux les conceptions de justice et du droit de ces populations autant en ce qui concerne leur prise en charge de leur passé que leur invention d'un futur partagé. Ainsi nous apparaît-il comme primordial dans un cadre africain par exemple d'ouvrir la conception occidentale du droit, reflété tout aussi bien dans le droit international que dans le droit des États africains, à un dialogue avec les conceptions endogènes valorisant d'avantage les ordres négocié et accepté que l'ordre imposé (Le Roy 1999, 202). Ainsi reprenions nous dans le cadre rwandais six principes de politique judiciaire basés sur des conceptions endogènes de la Justice pour contribuer à une pacification de la société rwandaise qui avaient été proposés par Étienne Le Roy dans un rapport pour le Centre International pour les Droits de la Personne et le Développement Démocratique de Montréal (1996) :

« (1) de centrer la démarche de pacification sur l'oralisation de la réalité du génocide et non sur la



poursuite judiciaire des génocidaires, (2) de valoriser les rapports socio-juridiques basés sur des valeurs de partage au sein du groupe qui a vu naître le différend, (3) de s'atteler à remettre en pratique le principe traditionnel de complémentarité des différences pour pouvoir repenser une complémentarité entre Hutu et Tutsi, (4) de redonner place au pluralisme en reconnaissant le pluralisme de l'être humain (son inscription multiple dans des réseaux différents) et en réintroduisant celui du pouvoir, (5) de restituer aux groupes leurs Droits afin qu'ils puissent dégager les modèles de conduite et de comportement qui font sens pour eux et enfin (6) de toujours préférer initialement à une solution importée de l'extérieur une solution émergeant de la confrontation et de la négociation internes au groupe. » (Eberhard, Liwerant 2002 : 13)

Nous ne pourrions pas dans le cadre de cet article mener beaucoup plus loin cette réflexion mais nous aimerions insister sur l'importance dans le contexte africain en vue de la pacification des sociétés de s'engager dans un véritable dialogue entre le droit idéaliste occidental et la "juridiction de la parole" que constitue la palabre africaine (voir Bidima 1997). Peut-être ce dialogue pourrait-il contribuer à une refondation de l'Etat de Droit en Afrique (Le Roy 1997), garant de Paix<sup>34</sup> ? En outre il nous semble primordial, comme nous le notions déjà dans l'article précité coécrit avec Sara Liwerant (2002), d'étendre l'exigence dialogale plus largement à nos conceptions du Droit, même dans des contextes pouvant sembler plus "monoculturels". En effet, si le détour par l'Afrique a permis de révéler quelques inadéquations du droit occidental en vue de contribuer à la pacification des sociétés africaines, cette inadéquation existe aussi dans des cadres occidentaux, comme le montre l'expérience du Tribunal Pénal International pour l'Ex-Yougoslavie. Nous devons tirer tous les enseignements de la théorie du multijuridisme et accepter qu'en Europe aussi, la reproduction sociale repose - je préférerais dire « marche » - sur trois pieds. Spécialement dans des cas de déchirures de sociétés nécessitant la renégociation d'un nouveau « projet de société » partagé, il semble important de ne pas négliger - voir de valoriser - l'ordre négocié et de veiller à la mise en place de forums où tous puissent s'exprimer.

Que ce soit en vue de contribuer à la cicatrisation des violences et à la reconstruction du lien social dans des sociétés traumatisées par les guerres et les menaces d'éclatement ou plus généralement pour repenser les fondements pour un vivre-ensemble plus harmonieux (que ce soit à des échelles plus locales ou plus globales), nous considérons que ce sont l'*écoute*, l'*ouverture à soi même, aux autres et au monde*, et ainsi une *attitude dialogale* qui sont aux fondements de la Paix. Or, comme

---

<sup>33</sup> Pour l'expérience du Tribunal International Pénal pour le Rwanda voir par exemple Eberhard, Liwerant 2002 : 10 ss.

<sup>34</sup> Pour l'exigence de replacer toute réflexion sur des politiques juridiques entre les quatre pôles que constituent les archétypes juridiques, les logiques juridiques, les pratiques des acteurs et les "projets de société" voir Eberhard 1999d.

nous l'avons noté plus haut, nos approches modernes du Droit sont fondamentalement non-dialogales : il est perçu comme universel, excluant ainsi dès le départ le dialogue avec d'autres conceptions, comme ordre imposé unitariste, fait de normes générales et impersonnelles devant s'appliquer uniformément à tous. Il est dans les mains de spécialistes qui savent - et les citoyens s'en trouvent ainsi dépossédés. Il n'est donc pas fondamentalement ouvert à la négociation et à la prise en compte des acteurs dans leurs altérités. De plus, il est perçu de manière essentialiste et essentialise à son tour les réalités qu'il touche et qui deviennent alors juridiques (voir par exemple les théories du droit comme système autopoïétique). À son contact, les identités se figent, leur négociation permanente devient impossible et par là l'invention ensemble d'un futur partagé dans la complémentarité de nos différences devient difficile<sup>35</sup>. Ces constatations m'ont mené dans une réflexion plus large sur les Droits de l'Homme dans un contexte de globalisation qui ne soit pas uniquement occidentalisation, à les approcher comme une tradition de Paix devant entrer en dialogue avec les autres traditions de Paix de notre monde. Ceci m'a mené à proposer de compléter une approche en termes d'universalité par une approche en termes de pluriversalité, ancrée dans un paradigme pluraliste valorisant la complémentarité des différences, le dialogue et la négociation et qui est inspiré du modèle communautaire caractéristique des sociétés traditionnelles africaines (Eberhard 2000). Repenser ainsi nos Droits comme voies de Paix, qui doivent s'enrichir dans leur dialogue mutuel et non plus comme les solutions qui s'imposent, nous mène ainsi à travers un *désarmement culturel* à nous ouvrir aux cultures de la Paix.

### **Vers des « cultures de la Paix » ?**

Revenons pour introduire cette dernière partie à une perspective bouddhiste sur la question de la Paix :

« L'amour, ou la compassion, le sentier ouvert, sont impliqués dans 'ce qui est'. Pour développer l'amour - l'amour universel, l'amour cosmique, appelons-le comme nous voulons - il nous faut accepter l'ensemble de la situation de la vie telle qu'elle est, le lumineux et l'obscur, le bien et le mal. Il faut s'ouvrir à la vie, communiquer avec elle. Peut-être lutte-t-on pour développer, pour accomplir la paix et l'amour : 'Nous réussissons, nous dépenserons des milliers de dollars pour répandre partout la doctrine de l'amour, nous allons proclamer l'amour.' D'accord, proclamez, dépensez votre argent, mais qu'en est-il de la fièvre et de l'agression qui sous-tendent vos actes ?

---

<sup>35</sup> L'exemple de l'Inde nous semble extrêmement instructif pour illustrer les fixations et cristallisations identitaires à travers l'importation de la vision moderne du monde et de son organisation juridique, politique et économique. Voir par

Pourquoi voulez-vous nous forcer à accepter votre amour ? Pourquoi y mêler tant de force et de précipitation ? Si votre amour circule à la même vitesse et avec le même élan que la haine des autres, quelque chose ne va pas. Cela se ressemble comme deux gouttes d'eau. Tant d'ambition est impliquée dans le prosélytisme. Ce n'est pas là une situation ouverte, une communication avec les choses telles qu'elles sont. Le sens ultime des mots 'paix sur la terre' consiste à supprimer conjointement les notions de guerre et de paix, et à nous ouvrir intégralement et complètement aux aspects négatifs et positifs du monde. (...)

L'action du bodhisattva<sup>36</sup> ressemble à un clair de lune qui se répand sur une centaine de bols emplis d'eau, de telle sorte qu'il y a une centaine de lunes, une dans chaque bol. La lune, ni personne, ne cherche à illuminer les bols. Mais pour une raison mystérieuse, il y a cent reflets de la lune dans les cent bols. L'ouverture requiert ce type de foi absolue et de confiance en soi. La situation ouverte de la compassion travaille ainsi, plutôt que d'essayer délibérément de créer une centaine de lunes, une dans chaque bol. (...) Le bodhisattva agit, spontanément, c'est la voie ouverte, la communication ouverte n'implique aucune précipitation, aucun combat. » (Trungpa 1996, 107-109)

L'UNESCO a proclamé l'an 2000 Année internationale de la culture de la paix. Dans la dernière partie de cette contribution, nous aimerions poser quelques jalons pour une possible émergence de cultures de la Paix (que nous préférons mettre au pluriel) en bâtissant sur les enseignements du bouddhisme et de l'anthropologie du droit exposés ci-dessus. Comme nous le notions dans un article mettant à jour l'exigence du pluralisme et du dialogisme dans le cadre d'une réflexion sur les droits de l'homme dans une perspective interculturelle, il est primordial de nous émanciper du prisme juridique occidental pour aborder aujourd'hui les questions liées à notre « vivre ensemble », que ce soit par rapport à nos rapports avec les autres, la nature, les générations futures, la Paix, la vie, le « divin » (Eberhard 1999a, 276). Tant que nous continuerons à uniquement raisonner en termes de « droit à » (à l'identité, à la paix ...) ou de « droits de » (des minorités, des générations futures ...), ou plus largement tant que nous nous bornerons à aborder nos problèmes existentiels (notre reproduction, la violence, la liberté, la paix ...) uniquement à travers le prisme juridique occidental, nous resterons fermés à des parts importantes de notre expérience humaine. Nous sommes d'accord avec Raimon Panikkar (1984b, 3) quand il note qu' « 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. »

---

exemple Heuzé 1993, Madan 1997, Nandy et al. 1997.

<sup>36</sup> Celui qui marche sur le chemin de l'éveil.

Mais si nous sommes convaincus de la nécessité d'une ouverture dialogale (qui est tout d'abord une ouverture à l'*écoute*) pour pouvoir recevoir ensemble la Paix, un certain nombre de préalables nous semblent indispensables et plus particulièrement celui d'un désarmement culturel et de l'acceptation (dans une perspective occidentale) de l'idée de *transmodernité*, d'une traversée de notre modernité. Comme le fait remarquer Robert Vachon (1995b, 39) si toute paix est culturelle, le fait qu'on la réduise à la seule conception culturelle qu'on peut en avoir constitue un obstacle à la Paix, et transforme la culture en une arme<sup>37</sup>. C'est pourquoi il propose un double désarmement

---

<sup>37</sup> Pour les liens entre interculturalité et Paix voir Vachon 1995b : 36 ss, Panikkar 1995.

culturel horizontal et vertical (Vachon 1985, 38-39 ; 1995b, 40-41).

Horizontalement il convient de désabsolutiser et de relativiser radicalement nos cultures respectives, tout en reconnaissant qu'elles représentent pour chacun d'entre nous nos points d'ancrage, le point de référence symbolique de nos dialogues (nos topoi) : « Il faut (...) s'assurer que la question (...) de la Paix ne soit pas posée, décrite ou définie à partir des catégories, postulats et présupposés (mythes) d'une seule culture, mais à partir des paradigmes de toutes les cultures qui se trouvent en présence. » (Vachon 1995b, 40). Ceci implique de réfléchir à des fondements interculturels de la Paix en ne s'intéressant non seulement à ses diverses dimensions socio-économiques, juridico-politiques et religieuse mais aussi à ses fondements épistémologiques, anthropologiques et cosmologiques telles qu'ils apparaissent à travers les diverses traditions humaines. En relation avec le Droit, ce désarmement horizontal nous invite à aller au delà d'une simple théorisation interculturelle du Droit pour la compléter par une approche interculturelle. En effet, si la théorisation interculturelle du Droit traduit dans la théorie socio-juridique occidentale des enseignements interculturels (voir la théorie du multijuridisme d'Étienne Le Roy), une approche interculturelle va plus loin dans le sens qu'elle accepte au cour du dialogue d'abandonner les cadres de référence occidentaux pour accepter d'autres cadres de référence (qui peuvent être plus cosmo- ou théocentrés que l'approche occidentale qui reste très anthropocentrée) voir pour en inventer de nouveaux. Notons que nous ne considérons pas du tout la théorisation et l'approche interculturelles du Droit comme deux démarches opposées mais comme complémentaires (Eberhard 2001).

Verticalement, le désarmement culturel consiste « à libérer la Vie (et donc sa vie) de l'emprise exclusive d'une culture de la Paix ou de l'ensemble des cultures de la Paix, mais en passant par, c'est à dire à travers elle(s). (...) La Paix n'est pas simplement question de préserver nos cultures traditionnelles, ni de nous ouvrir à la modernité ou à la postmodernité, ou même d'accepter nos différentes façons de vivre, de co-exister dans l'indifférence mutuelle ou dans la tolérance résignée. Elle requiert la rencontre, la compréhension (understanding, i.e. standing under), un horizon commun, une vision nouvelle. Mais cela requiert que nous reconnaissons ensemble un centre - un cercle - qui transcende l'intelligence qu'on en a ou peut en avoir, à un moment donné de l'espace et du temps. Bref, pour avoir la paix, on ne saurait partir du présupposé qu'on sait ce qu'est la paix. Ni avant, ni pendant, ni après notre démarche de paix. » (Vachon 1995b : 40-41)

Mais au moins, devons-nous développer une conscience de ce qui ne peut pas être la Paix, ni mener vers la Paix parce que cela bloque notre ouverture aux situations de la vie, et devons nous chercher à repenser nos Droits à l'aune de cet étalon. Fondamentalement, comme le note Raimon Panikkar

(1995, 102-103), malgré tous les obstacles, la voie vers la Paix consiste à vouloir l'emprunter et le désir de Paix équivaut au désir de dialogue qui nous renvoie à une attitude d'écoute, d'ouverture. Et donc concluons-nous avec Raimon Panikkar : « Si vis pacem, para teipsum. » ou alors : « si nous voulons la Paix, commençons par nous préparer nous-mêmes. »

## **Bibliographie**

Arnaud, André-Jean, 1990. Repenser un droit pour l'époque post-moderne. *Le Courrier du CNRS* 75 ; Avril, 81-82

Bauman, Zygmunt, 1987. *Legislators and Interpreters - On Modernity, Post-modernity and Intellectuals*. Great Britain : Polity Press.

Bauman, Zygmunt, 1991. *Modernity and the Holocaust*. Great Britain : Polity Press.

Bauman, Zygmunt, 1993. *Modernity and Ambivalence*. Great Britain : Polity Press.

Bidima, Jean-Godefroy, 1997, *La palabre. Une juridiction de la parole*. France : Éditions Michalon.

Bourdieu, Pierre, 1986a. Habitus, code et codification. *Actes de la recherche en sciences sociales* 64 ; Septembre, 40-44.

Bourdieu, Pierre, 1986b. La force du droit. Éléments pour une sociologie du champ juridique. *Actes de la recherche en sciences sociales* 64 ; septembre, 3-19.

de Sousa Santos, Boaventura, 1988. Droit : une carte de lecture déformée. Pour une conception post-moderne du droit. *Droit et Société* 10 ; 363-390.

de Sousa Santos, Boaventura, 1995. *Toward a New Common Sense - Law, Science and Politics in the Paradigmatic Transition*. New York-London : Routledge.

Dumont, Louis, 1991. *Essais sur l'individualisme - Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*. Saint Amand (Cher) : Seuil.

Eberhard, Christoph, 1998. Globalisation, Droits de l'Homme et dialogue interculturel. Réinventer nos futurs, Résumé d'une intervention au GEMDEV le 23/11/1998 dans le cadre du séminaire Globalisation, Droits de l'Homme et dialogue interculturel. Réinventer nos futurs organisé par le groupe de travail Droits de l'Homme et Dialogue Interculturel (DHDI) du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris, 6 p (consultable sur : <http://sos-net.eu.org/red&s/dhdi>)

Eberhard, Christoph, 1999a, Pluralisme et dialogisme. Les droits de l'homme dans une mondialisation qui ne soit pas uniquement une occidentalisation. *Revue du MAUSS semestrielle* 13 ; 1er semestre, 261-279.

Eberhard, Christoph, 1999d. Les politiques juridiques à l'âge de la globalisation. Entre archétypes, logiques, pratiques et « projets de société ». *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris* 24 ; 5 - 20

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

Eberhard, Christoph, 2001, Towards an Intercultural Legal Theory - The Dialogical Challenge, *Social & Legal Studies. An International Journal*, volume 10, number 2, june 2001, p 171-201

Eberhard, Christoph, et Liwerant Sara, 2002. Le droit international confronté aux crimes contre l'humanité et génocides - l'émergence d'une exigence interculturelle, in EADI & GEMDEV (éds.), *L'Europe et le Sud à l'aube du XXIème siècle. Enjeux et renouvellement de la coopération*, Paris, Karthala, 384 p.

French, Rebecca Redwood, 1995. *The Golden Yoke. The Legal Cosmology of Buddhist Tibet*, United States of America : Cornell University Press.

Heuzé, Gérard, 1993. *Où va l'Inde moderne ? L'aggravation des crises politiques et sociales*. C.E.E. : L'Harmattan.

Kalou, Rinpoche, 1993. *La voie du bouddha*. Evreux : Seuil.

Legendre, Pierre, 1985. *L'inestimable objet de la transmission. Étude sur le principe généalogique en Occident*. France : Fayard.

Le Roy, Etienne, 1996. *La « boîte noire » de l'impunité en matières de crimes contre l'humanité en Afrique, spécialement dans le cas du génocide au Rwanda*. Rapport pour le Centre International pour les Droits de la Personne et le Développement Démocratique de Montréal, 24 p

Le Roy, Etienne, 1997. Contribution à la « refondation » de la politique judiciaire en Afrique francophone à partir d'exemples maliens et centrafricains. *Afrika Spektrum* 32 ; Jahrgang, n° 3, 311-327.

Le Roy, Etienne, 1998a. L'hypothèse du multijuridisme dans un contexte de sortie de modernité. Dans *Théories et émergence du droit : pluralisme, surdétermination et effectivité*, édité par A. Lajoie, R. A. Macdonald, R. Janda, et G. Rocher. Bruxelles : Bruylant/Thémis.

Le Roy, Etienne, 1998b. Les droits de la personne à l'âge de la transmodernité face à la complexité des sociétés, un outil politique dans 'l'entre deux' de l'universalisme et des particularismes. Résumé de la communication à la journée "La déclaration universelle des droits de l'homme : bilan après cinquante ans", Ottawa, 4 Juin, consultable sur <http://sos-net.eu.org/red&s/dhdi>, 10 p

Le Roy, Etienne, 1999. *Le jeu des lois. Une anthropologie "dynamique du Droit"*. France : LGDJ.

Madan, T.N., 1997. *Modern Myths, Locked Minds. Secularism and Fundamentalism in India*. New Delhi : Oxford University Press.

Nandy, Ashis, Trivedy Shikha, Mayaram, Shail, and Yagnik, Achyut, 1997. *Creating a Nationality. The Ramjanmabhumi Movement and Fear of the Self*, India : Oxford India Paperbacks.

Ost, François, 1997. Les frontières de la juridicité : dialectique ou autopoïèse ? Dans *Normes, Normes juridiques, Normes pénales - Pour une sociologie des frontières - Tome I*, édité par P.Robert, F. Soubiran-Paillet, M. van de Kerchove. CEE, L'Harmattan (251-291).

Panikkar, R., 1979. *Myth, Faith and Hermeneutics - Cross-cultural studies*. USA, Paulist Press.



Panikkar, Raimon, 1984a. The Dialogical Dialogue ; In *The World's Religious Traditions*, edited by F. Whaling. Edinburgh : T. & T. Clark.

Panikkar, R., 1984b, La notion des droits de l'homme est-elle un concept occidental ? *Interculture*, Vol. XVII, n°1, Cahier 82, 3-27

Panikkar, Raimon, 1995. *Cultural Disarmament - The Way to Peace*. USA : Westminster John Knox Press.

Panikkar, Raimon, 1996. Un défi à la modernité : l'esprit contemplatif. *Interculture*, Vol. XXIX, n° 1, Cahier n° 130, 38-50.

Trungpa, Chögyam, 1981a. *Méditation et action*. Evreux : Seuil.

Trungpa, Chögyam, 1981b. *Regards sur l'Abhidharma*. Paris : Éditions Yiga Tcheu Dzinn.

Trungpa, Chögyam, 1994. *Mandala - Un chaos ordonné*. Evreux : Seuil.

Trungpa, Chögyam, 1996. *Pratique de la voie tibétaine. Au-delà du matérialisme spirituel*. France : Seuil.

Vachon, Robert, 1985, Le désarmement culturel et la Paix. *Interculture*, Vol. XVIII, n° 4, Cahier 89, 37-43.

Vachon, Robert, 1995a. *Guswenta ou l'impératif interculturel - Première partie : Les fondements interculturels de la paix*. *Interculture*, Vol. XXVIII, n° 2, cahier n° 127.

Vachon, Robert, 1995b. *Guswenta ou l'impératif interculturel - Partie 1, Volet II : Un horizon commun*. *Interculture*, Vol. XXVIII, n° 3, cahier n° 128.

Vachon, Robert, 1995c. *Guswenta ou l'impératif interculturel - Volet III : Une nouvelle méthode*, *Interculture*, Vol. XXVIII, n° 4, cahier n° 129.

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.org>

van de Kerchove, Michel, et Ost, François, 1992. *Le droit ou les paradoxes du jeu*. Vendôme : PUF.