

## Un goût de la danse soufie

*Dans les pratiques mystiques du soufisme, le corps et le plaisir sont unis dans une même expérience spirituelle qui met Dieu au centre de tout. Le mystère que restent ces expériences pour ceux qui ne les vivent pas n'empêche pas d'en recevoir quelques lumières sur l'existence.*

« Le *semâ*' suscite les plaisirs sensuels, provoque une joie qui ne vient pas de Dieu et enfin augmente l'inconscience de Dieu<sup>1</sup>. »

On reproche de plus en plus aux théologiens catholiques d'avoir transmis une connaissance du soufisme qui en trahit la justesse religieuse. Les grands savants que furent les dominicains Georges Chehata Anawati (1905-1994) et Serge de Beaureceuil (1917-2005), ou d'autres théologiens comme Louis Gardet (1904-1986) et Louis Massignon (1883-1962), sont ainsi accusés d'avoir quelque peu transformé la connaissance de l'islam et *a fortiori* du soufisme, à cause de leur lien à une culture d'origine, la culture chrétienne, et de surcroît catholique. Mais toute connaissance est nécessairement partielle. C'est en assumant ce fait, et sans se retrancher derrière la rhétorique de l'objectivité, que l'on respecte l'autre.

1. Köseç Ahmet Dede Trabzonlu, *Et-Tuhfetü'l-behiyye fi't-Tarikatü'l-Mevleviyye Tercümesi (Zâviye-i fukarâ), Mevlevîlik Âdâbi, Anektodlar*, dans Ali Üremiş (éd.), Éditions Serander, Trabzon, 2008, p. 23.

C'est pourquoi j'aimerais dire, au moment de présenter une simple introduction (forcément très partielle) à la compréhension du plaisir chez les soufis, que je ne veux pas seulement restituer quelques notions, des éléments d'une expérience, mais le faire en tant que frère dominicain qui a passé vingt ans de sa vie à comprendre le soufisme et en particulier celui de la langue ottomane et turque que je maîtrise, sans oublier les autres. Mon savoir s'est combiné avec la connaissance quasiment ethnologique des soufis turcs de la Turquie contemporaine, pays où j'ai vécu plus de dix ans. La dimension académique de ce savoir, unie à la connaissance de ces réalités par le religieux que je suis, m'a amené à une vision théologique du dialogue interreligieux et de la pensée théologique du soufisme. Cette dernière peut se révéler, par moments, très critique. Il doit en effet rester toujours possible de critiquer fortement l'autre, car le respect de l'autre passe d'abord et surtout par l'amour, et non pas forcément par une érudition non critique et impassible.

### ■ Les aspérités de la connaissance de l'autre

J'ajoute que, depuis maintenant plusieurs années, j'ai choisi de m'éloigner de ce domaine de recherche pour prendre du recul, pour être plus distant, peut-être même plus objectif face à une discipline scientifique (l'islamologie) qui reste encore très largement à l'écart des acquis de la modernité philosophique. Autrement dit, cette discipline n'intègre pas les différentes dimensions de la rationalité et se prive de la possibilité de comprendre ce qui paraît irrationnel à une science qui se prétend objective et laïque.

Cela fait aussi partie du plaisir que l'on peut avoir à connaître l'autre, soufi en l'occurrence, car l'on finit par comprendre les aspérités de la connaissance. Cette démarche s'apparente à nager en pleine mer ou gravir les pentes rocailleuses d'une montagne : elle rappelle les épines de la rose que l'on aime.

### ■ L'indicible de l'expérience sensuelle

Si le soufisme est considéré comme la dimension mystique de l'islam, il va de soi qu'il faut déjà savoir et connaître ce qu'est la mystique pour comprendre celle de cette religion monothéiste. Cette

introduction est d'autant plus nécessaire lorsqu'on assume que l'on n'est jamais neutre face à ce qu'est une autre expérience religieuse. Cette considération vaut même pour quelqu'un qui est supposé se situer à l'intérieur de cette autre religion que l'on considère : il ne suffit pas d'être musulman et soufi pour bien expliquer ce que sont cette religion et sa mystique. Les phénomènes religieux, quels qu'ils soient, dépassent largement la connaissance et l'appartenance confessionnelle d'un individu. Les mots eux-mêmes sont non seulement trompeurs, mais carrément traîtres, surtout lorsqu'on traduit d'une langue à l'autre. Cependant, ce n'est pas dans la justesse des mots que se tient l'objectivité, ni dans le respect envers l'autre que se tient la restitution exacte d'une autre expérience. Celle-ci est toujours unique, située historiquement et géographiquement, linguistiquement et émotionnellement. La redire est toujours en décalage par rapport à l'autre. Ainsi, parler des « plaisirs mystiques soufis » ou du « soufisme » signifie être en décalage par rapport à ce que ces mots mêmes voudraient exprimer.

Plus encore, dire et écrire le plaisir vont même à l'encontre de l'idée du plaisir, qui relève également du goût. Le vieil adage « *Primum vivere deinde philosophari* » (« D'abord vivre, ensuite philosopher ») nous aide à entrer en matière. Comment parler si l'on n'a pas vécu une certaine expérience ? Comme première introduction à la question du plaisir chez les soufis, et peut-être même, de manière plus précise, dans le soufisme des derviches tourneurs, demeure cette remarque préalable, incontournable et indispensable : comment et pourquoi parler des plaisirs mystiques des autres ? Parce que c'est une manière d'élargir son propre champ d'expérience religieuse et mystique, d'appréhender le plaisir sensuel autrement qu'en soi. Peut-être même que le soufisme, du fait qu'il porte en lui-même la question du plaisir (*dhawq*) permet tout particulièrement cet élargissement de la connaissance religieuse. Celui qui s'y intéresse peut reconnaître que cette voie porte en elle des éléments qui fécondent autrement la possibilité de sentir l'expérience religieuse du corps. Le soufi cherche ce plaisir qui est avant tout spirituel, mais qui passe aussi par le corps. Le terme qui dit le plaisir – « *dhawq* » – véhicule avant tout le sens du goût. L'esthétique première serait donc celle du goût. Le plaisir lui-même est donné par le goût et le goût, par métaphore, désigne alors aussi les expériences intensément spirituelles et mystiques.

## ■ Des plaisirs spirituels par le corps

Les pratiques soufies témoignent que le corps et le plaisir qui y est associé sont unis dans une même expérience. Rûmî (1207-1273), le fondateur de la confrérie soufie des derviches tourneurs, parlait de trois plaisirs en ce bas monde : le *semâ*' (c'est-à-dire ce qu'une certaine tradition appelle la danse mystique ou cosmique), l'ivresse et enfin le bain. Ces trois plaisirs ne sont pas sans faire écho aux trois passions du Prophète : la prière, les femmes et le parfum. Il est aisé d'en déduire que Rûmî, à l'instar de son maître et prophète Muhammad, était attentif à tout ce qui concernait le corps.

La première expérience de plaisir, celle du *semâ*', est la célébration de l'unité avec Dieu pratiquée par le soufi ou le derviche que la tradition occidentale appellera le « derviche tourneur ». La deuxième expérience, celle de l'ivresse, appelle une distinction : la boisson qui mène à l'ivresse peut être interprétée comme une entorse à la règle de la loi islamique, la *charia*, qui interdit sa consommation, mais l'ivresse elle-même doit être davantage considérée comme une expérience spirituelle. Dès le début de son histoire, le soufisme connaît deux écoles : celle de l'ivresse et celle de la sobriété. Ces deux expressions du soufisme sont nettement différentes et se réfèrent à deux manières d'être diamétralement opposées, mais qui, au fond, reviennent à dire la même chose : que l'on soit sobre ou ivre, c'est Dieu qui est le centre de tout. Enivré ou sobre, le croyant est absolument absorbé dans le Dieu un et unique. C'est Lui le fondement ultime de l'ivresse ou de la sobriété. Dans un cas, on souligne le fait que Dieu rend extatique ; dans l'autre cas, la sobriété elle-même devient le moyen le plus apte à considérer Dieu qui rend ivre. La troisième expérience enfin, représentée par le bain, dit une attention supplémentaire au corps. C'est en effet dans la détente des bains, physique et métaphorique, que l'être humain a la possibilité de se retrouver, de redécouvrir sa propre intimité, plus encore que sa nudité.

Ces trois plaisirs que Rûmî privilégiait sont profondément spirituels. On remarquera avec intérêt, à ce sujet, que Thomas d'Aquin, à la même époque, parle des quatre remèdes contre la tristesse humaine. Ces remèdes tout à fait corporels sont une façon de contourner la tristesse qui est, en quelque sorte, inscrite dans la nature de l'homme.

La personne ou l'individu ne peut pas véritablement guérir de la tristesse ontologique de l'être humain, mais les plaisirs corporels sont là pour rappeler que, en faisant du bien aux sens, on en fait aussi à l'esprit. Thomas d'Aquin parle à la fois des choses qui font plaisir à l'être humain (et il cite expressément les bains), des larmes, de la recherche de la vérité et de la conversation avec les amis. Or Rûmî mentionne les mêmes remèdes : les bains, l'ivresse ou la boisson et enfin le *semâ*'. Qu'est donc cette danse sinon une occasion de tourner autour de Dieu avec d'autres compagnons derviches ?

### ■ Qui danse prie trois fois

Le mot *semâ*' signifie l'écoute, une écoute en profondeur tant des paroles du Coran que de la musique et des textes qu'une musique accompagne. Si Augustin nous apprenait que « chanter signifie prier deux fois », dans la tradition soufie, danser vaut peut-être plus encore. Le *semâ*' (traduit de manière imprécise par « danse soufie » ou « danse cosmique ») n'est pas l'apanage de la confrérie des derviches tourneurs (*mevlevîs*) : il est une pratique diffuse chez les soufis. Il assume une forme bien codifiée chez les *mevlevîs*, les disciples de Mevlânâ (« notre maître », c'est-à-dire Rûmî), mais, au départ, il est une forme plus intensive et plus corporelle de la pratique principale des soufis : le *dhikr*. Ce terme désigne la remémoration du nom ou d'un nom de Dieu, et cette pratique est la base du soufisme. Sans *dhikr*, il est difficile de se dire soufi. Plus précisément, il faut dire qu'un soufi pratique régulièrement le *dhikr*. Certes, dans certaines formes particulières de soufisme, on peut se passer même du *dhikr*, mais ce n'est pas la manière ordinaire de mener une existence soufie.

Or, le *dhikr* s'est aussi bel et bien manifesté comme une pratique où le corps est mis en avant. J'ai assisté à des dizaines de *dhikr* en Turquie, tout comme à plusieurs dizaines de célébrations de *semâ*' « authentiques » ou « touristiques », et j'ai constaté à quel point le corps est le premier vecteur de spiritualité. Par moments, je me suis même demandé si ce n'était pas un exercice spirituel, où par « exercice » il faut entendre une pratique du corps. Le *semâ*' est une célébration de l'unité de Dieu, exécutée par un certain nombre de derviches tourneurs. Après avoir processionné trois fois sur la

ligne idéale de la circonférence de la salle du *semâ*' (partie qui est attribuée au fils de Rûmî, Sultân Walâd), les derviches commencent à tourner dans la salle, d'abord autour d'eux-mêmes en trois moments séparés l'un de l'autre par une bénédiction du maître spirituel (*shaykh*). Il s'ensuit un dernier cycle de tournoiement un peu plus long, où ils dansent autour du maître. Ce dernier s'est déplacé du seuil de la salle du *semâ*' au centre de la salle et, par conséquent, au milieu de tous les derviches tournoyants. C'est une représentation à la fois du retour à l'origine divine, au Dieu un et unique, et d'une expérience de l'Amour divin (*'ishq*). En effet, le derviche par cette danse goûte à l'extase de celui qui entre dans la passion divine, l'amour de Dieu.

L'amour pour les soufis est, en effet, fortement lié au goût de la passion. Sans celle-ci, il ne peut pas exister d'amour divin. Personnellement, j'ai fini par comprendre qu'en islam, et dans le soufisme *a fortiori*, tout amour est louable, parce qu'il est d'origine divine. C'est l'énergie qui circule dans l'univers qui est divine et cette énergie est de l'ordre de l'amour et de la passion vitale. La danse est une forme de représentation du goût pour l'amour de Dieu. Le derviche entre dans cette danse lorsque tout le monde y entre et, même s'il n'est pas encore entré dans une forme d'extase, la communion avec les autres derviches la produit. L'extase, dans le langage soufi, est exprimée tout à fait autrement. Le terme *wajd*, qui serait davantage associé au rapt, est une « *in-stase* ». Le mot d'origine arabe véhicule le sens de l'être et non pas, comme le fait le terme « extase », celui du mouvement. L'extase signifie pourtant goûter à l'existence, là où l'être tout entier se trouve. On pourrait essayer de gloser la leçon soufie sur le plaisir en disant que c'est l'existence qui est la source ultime de toute passion et du goût.

### ■ Une leçon pour les chrétiens

Que peut donc retenir de cette pratique un chrétien qui s'approche un tant soit peu du phénomène soufi et de ses expériences ? Il en retire un sens très charnel de l'expérience mystique. Toute pure qu'elle soit, elle garde un sens très incarné dans le corps de la danse – le *semâ*' – et de la remémoration du nom de Dieu – le *dhikr*. Le soufi goûte au sens mystique de la vie en passant par un processus très charnel. Ce



processus intérieur lui donne aujourd'hui une forme d'actualité, au milieu des offres spirituelles et mystiques. Le caractère indicible dont il était question en entrée en matière est le secret qui se cache dans une expérience à la fois liée à la chair et à l'unité de Dieu. Le Dieu un et unique, le Tout-Autre de la tradition théologique musulmane, se respire dans le souffle de la pratique de la remémoration de Dieu et dans le tournoiement de plus en plus rapide que produit le derviche complètement absorbé *dans et par* Dieu. Il n'est pas étonnant que la tradition soufie ait toujours célébré – comme l'eucharistie au début de son histoire – cette extase, cette expérience mystique et charnelle en même temps, par le partage de la nourriture. Dans les couvents soufis de la tradition historique, le *dhikr* et le *semâ*' se terminaient toujours dans un partage de mets, préparés sur place en suivant des recettes typiques. Le goût, peut-être plus que toute autre chose, dit au plus haut point l'expérience du plaisir pour les soufis.

**À redécouvrir, dans *Christus* :**

- « Rencontre des religions », n° 86, avril 1975 (sur [www.revue-christus.com/numero/avril-1975](http://www.revue-christus.com/numero/avril-1975)), en particulier l'article de Serge de Beaurecueil, « Méditation sur ma maison ».
- « Vivre à la place de l'autre », n° 230, avril 2011, avec un article de Maurice Borrmans, « La badaliya selon Louis Massignon » (sur [www.revue-christus.com/article/vivre-a-la-place-de-l-autre/1345](http://www.revue-christus.com/article/vivre-a-la-place-de-l-autre/1345)).
- « La place de l'autre », n° 254HS, mai 2017 (sur [www.revue-christus.com/numero/mai-2017](http://www.revue-christus.com/numero/mai-2017)).



TEXTE

## Le plaisir de penser n'est pas soluble dans l'intelligence artificielle !

JEAN-PHILIPPE PIERRON

Et si le jeu, le plaisir ludique, était le propre de l'humain qui pense ? Mettre du jeu, instituer un écart entre soi et le monde pour le questionner, tel est bien ce qu'engage le plaisir de penser. Le moteur *de la* recherche tient à ce plaisir ludique irréductible à un moteur *de* recherche.

Ce qui fait la différence entre une intelligence dite artificielle et l'intelligence humaine tient précisément à ce plaisir. Cette dernière fait de la pensée un événement biographique incarné par la grâce donnée dans le plaisir. Le calculateur n'a pas de plaisir, il calcule. Même quand nous utilisons des intelligences artificielles, nous mettons en jeu une pensée qui comprend, interprète, mémorise et imagine. Toutes ces variations dans le jeu sont bien au-delà du calcul. Nous nous étonnons, jusqu'au plaisir inquiet, des prouesses de l'agent conversationnel, mais cet étonnement même est un événement de pensée irréductible à un traitement de données. Plaisir ludique également de l'interprétation lorsque, pour traduire, nous faisons une trouvaille qui n'est jamais une corrélation statistique : jamais un traducteur automatique n'aurait traduit « Adam » par « le Glébeux » comme André Chouraqui.

Et puis, n'éprouvons-nous pas de la joie à nous remémorer ce que Paul Ricœur nommait la « grâce du souvenir » ? Nous avons des souvenirs mais l'intelligence artificielle (IA) n'a qu'une mémoire morte. Déléguer à