

LE CHEMIN MYSTIQUE DE SAMBA DIALLO

LE CHEMIN MYSTIQUE DE SAMBA DIALLO

Par

Margit Alders, B.A.

A Thesis

Submitted to the School of Graduate Studies

in Partial Fulfilment of the Requirements

For the Degree

Master of Arts

McMaster University

February 1989

MASTER OF ARTS (1989)
(Romance Languages)

MCMASTER UNIVERSITY
Hamilton, Ontario

TITLE: Le chemin mystique de Samba Diallo

AUTHOR: Margit Alders, B.A. (University of
Saarbruecken, Saar, Federal Republic
of Germany)

SUPERVISOR: Dr. Gary Warner

NUMBER OF PAGES: 101, vii

A B S T R A C T

Notre étude se propose d'examiner le mysticisme exprimé dans L'aventure ambiguë et de montrer que les valeurs spirituelles proclamées dans le roman ne sont pas seulement propres au mysticisme islamique, mais qu'elles ont été aussi préconisées par les mystiques chrétiens.

R E M E R C I E M E N T S

J'aimerais exprimer ma profonde gratitude au Dr. Gary WARNER pour son introduction fascinante a la littérature franco-africaine et pour son encouragement d'en explorer la dimension spirituelle. La réalisation de cette étude, sous sa direction, a été une aventure extraordinaire pour moi. J'aimerais aussi exprimer mes vifs remerciements au Dr. Gérard VALLEE pour ses précieux conseils dans le domaine de la théologie et pour sa généreuse attention qu'il a bien voulu accorder au manuscrit.

TABLE DES MATIERES

	Page
I. INTRODUCTION	1
II. CHAPITRE I - Définition du mysticisme	8
CHAPITRE II - L'Islam et le mysticisme	20
CHAPITRE III - L'éveil de Samba Diallo à la conscience divine	29
CHAPITRE IV - La purification	39
CHAPITRE V - L'illumination	54
CHAPITRE VI - La nuit obscure de l'âme	69
CHAPITRE VII - L'union mystique	84
III. CONCLUSION	97

I N T R O D U C T I O N

L'aventure ambiguë par Cheikh Hamidou Kane a été composé vers la fin de l'époque coloniale et publié en 1961 au Sénégal. Dans les années cinquante et soixante, au moment où beaucoup de nations africaines s'approchaient de leur indépendance, la littérature africaine, surtout celle de l'Afrique Occidentale, a pris son essor. Les sujets traités sont surtout: l'anticolonialisme, le conflit des cultures, la métamorphose de l'individu et du groupe au contact avec l'Occident, la crise d'identité et la négritude. Etant donné la mentalité religieuse de bon nombre d'Africains, la prise de conscience de l'Africain face à la domination étrangère s'exprime aussi sur le plan spirituel. La croyance au Dieu unique comme elle est comprise et vécue par les musulmans noirs, était une des valeurs les plus importantes qui se trouvaient menacées par le contact avec l'Occident. L'individu libéré des structures sociales traditionnelles et soumis à une nouvelle vision de la vie, éprouve une crise de foi. Ainsi, beaucoup d'auteurs africains ont répondu à la nécessité d'énoncer à nouveau le rapport entre vie temporelle et vie spirituelle. Il n'est donc pas étonnant que le problème spirituel occupe une place importante dans le roman africain.

L'aventure ambiguë, à première vue, semble représenter le conflit culturel auquel le protagoniste, Samba Diallo, ainsi que sa famille et le peuple des Diallobé se voient livrés.¹ Mais le sujet de L'aventure ambiguë dépasse de loin le thème de l'acculturation et le conflit d'identité. L'opposition entre les idéologies européenne et africaine ne constitue que le contexte historique dans lequel Cheikh Hanidou Kane développe un thème philosophique d'importance universelle, celui de la quête humaine de l'unité et harmonie intérieure dans ce monde de conflit perpétuel.

Tandis que la plupart des peuples africains islamisés pratiquent une religion dualiste - l'animisme ancestral surmonté d'une superstructure islamique - la population du Sénégal du Nord où se déroule la majeure partie de L'aventure ambiguë, pratique l'Islam dans sa forme pure. Déjà pendant le onzième siècle, l'Islam avait été introduit au Sénégal, et la tradition islamique est devenue si ferme que le fond animiste de la population autochtone a pratiquement disparu. La rigueur et l'austérité de l'éducation et des coutumes imposées ou conditionnées par l'Islam n'avaient pas changé jusqu'à l'époque du roman et sont reflétées dans l'oeuvre de Cheikh Hamidou Kane. Au sein de cette société austère et repliée sur elle-même, l'itinéraire spirituel de Samba Diallo prend son essor.

Cheikh Hamidou Kane se sert de nombreux éléments autobiographiques pour bâtir le cadre de son roman. A un jeune âge, Samba Diallo est envoyé à l'école coranique du Maître Thierno pour être instruit dans le Verbe Divin du Coran. Le Maître reconnaît vite qu'il doit entraîner une âme exceptionnelle dans la quête du Seigneur. Bientôt Samba Diallo prend conscience de l'existence d'une Réalité divine qui se trouve au-delà du monde de l'Apparence, et Samba s'engage dans la voie initiatique qui mène à cette Réalité, chemin qui est comparable à celui des mystiques de tous les âges.

En quête de cette Réalité divine qui pour Samba est Allah, le Dieu unique de l'Islam, Samba apprend que cette voie mystique va le mener à travers nombre de phases spirituelles. Le Maître enseigne à Samba que, pour pouvoir espérer s'approcher de la Réalité Ultime, il faut suivre un chemin spirituel plein de sacrifices. Seulement après avoir purifié corps, esprit et âme du poids et des liens imposés par l'Apparence, peut on s'ouvrir à l'illumination parvenant de la Source Divine et s'engager sur le chemin vers l'union avec cette Réalité.

L'ascension mystique dans laquelle Samba Diallo s'engage au Foyer Ardent, sous la direction spirituelle du Maître, est ralentie par la Grande Royale, cousine de son père, qui croit reconnaître en

Samba le danger d'un immobilisme religieux qu'elle attribue à l'influence du Maître. Elle convainc son frère, le Chef des Diallobé, aux soins de qui Samba avait été confié, de le séparer du Maître. Samba rejoint sa famille et va à l'école nouvelle des colonisateurs. Il ressent douloureusement la séparation du Maître et "le manque" de Dieu, mais guidé par son père, le Chevalier, lui aussi un croyant fervent, Samba reprend son chemin spirituel jusqu'au moment où il va à Paris pour continuer ses études. C'est là que Samba éprouve une profonde crise d'aliénation physique, culturelle et surtout spirituelle. Partagé entre la conscience des valeurs afro-islamiques et la pensée moderne, Samba est en danger de perdre son orientation spirituelle. A ce moment-là son père, conscient de cette crise, demande à Samba de retourner en Afrique. Le retour au pays natal et la proximité des lieux familiers de l'Islam ne signifient pourtant pas un retour automatique à la foi. Le Maître est mort, et Demba, l'ancien rival de Samba, a remplacé le Maître dans ses fonctions religieuses. Samba revit à nouveau, mais cette fois encore plus profondément, la crise d'aliénation. Au sommet de cette crise, Samba décide de ne pas abandonner son chemin spirituel, la quête du Réel. A ce moment, le personnage bizarre du fou intervient, et à cause d'un malentendu, il tue Samba ou le rend inconscient. D'une manière inattendue, Samba arrive au bout de son chemin mystique auquel il avait aspiré, celui d'échapper à l'Apparence et d'être uni à la Réalité ultime.

Cheikh Hamidou Kane, en traçant l'itinéraire spirituel de Samba Diallo, montre que l'Islam est capable d'engendrer un mysticisme profond. Bien que ce mysticisme soit issu de l'Islam, il présente des valeurs universelles préconisées par les mystiques de tous les âges au sein des religions chrétiennes et orientales. Dans une interview avec B. Kotchy, Cheikh Hamidou Kane parle lui-même de la valeur mystique des personnages de L'aventure ambiguë en soulignant que ces valeurs ne sont pas seulement propres au mysticisme musulman. Il mentionne alors l'histoire de saint François d'Assise et de sainte Thérèse, fait qui indique que Cheikh Hamidou Kane est familier avec le mysticisme chrétien.²

Notre étude se propose d'examiner le mysticisme exprimé dans L'aventure ambiguë et d'avancer l'hypothèse suivante: Nous sommes d'avis que les valeurs spirituelles proclamées dans L'aventure ambiguë ne sont pas seulement propres au mysticisme islamique, mais qu'elles ont été préconisées aussi par les mystiques chrétiens. A l'instar des mystiques chrétiens, le protagoniste, Samba Diallo, suit un itinéraire spirituel dont les différentes phases peuvent être nettement distinguées. Après l'éveil de Samba à la conscience divine, il s'engage dans le chemin mystique dont la première phase est la purification. La deuxième phase de son évolution spirituelle est l'étape de l'illumination. Nous distinguons

une troisième phase, qui est en vérité un retour au chemin mystique - la Nuit obscure de l'âme. Après avoir franchi cette phase, Samba atteint le but de son pèlerinage spirituel, l'union avec la Réalité divine. Cette interprétation sera appuyée par des textes tirés de la littérature mystique chrétienne et musulmane.

En d'autres mots, nous croyons que le chemin initiatique de Samba Diallo représente un développement psychologique qui est à la portée de chacun.

Cette évolution comporte des phases comparables au chemin mystique. Le Moi, exilé dans le monde de l'apparence, tout comme les prisonniers sont enfermés dans la caverne dont Platon parle dans La République³, devient conscient de la réalité (l'éveil). Pour la rejoindre, le Moi doit se rendre compte et se débarrasser de tous les éléments qui le fragmentent et le séparent de cette réalité, comme les conceptions erronées (purification). Les parties du Moi ainsi purifiées deviennent conscientes de toutes leurs facultés et capacités (l'illumination.). Les régressions pendant cette évolution psychologique correspondent à la "Nuit" du chemin mystique. L'union s'effectue enfin quand les parties du Moi, purifiées de leurs faiblesses et conscientes de leurs facultés, se réconcilient et créent un nouveau Moi unifié, fort et

conscient qui est maintenant capable de se détacher de l'apparence et de rejoindre la réalité. Cette interprétation sera surtout appuyée par des extraits tirés des livres d'Evelyn Underhill, que nous considérons ici comme l'expert en matière de mysticisme.

Notre étude donne d'abord une définition du mysticisme et retrace l'histoire du terme de mysticisme; ensuite nous essayons de faire ressortir l'essence du mysticisme et du chemin spirituel proclamé par les mystiques (Chapitre I). Afin de pouvoir bien comprendre et apprécier le fait que le mysticisme islamique est comparable au mysticisme chrétien malgré les différences importantes entre les deux religions, nous avons trouvé important d'inclure dans notre étude un court aperçu sur l'Islam (Chapitre II). L'itinéraire mystique du protagoniste est ensuite retracé et comparé au chemin spirituel des mystiques chrétiens et musulmans dans les chapitres III - VII.

C H A P I T R E I

Définition du mysticisme

Le mot "mystique" est dérivé du Grec. Le verbe $\mu\acute{\upsilon}\epsilon\lambda\upsilon$ signifie "fermer". $\mu\upsilon\sigma\tau\acute{\iota}\varsigma$, le mystique, est une personne qui a été initiée à la connaissance de choses divines, mais qui ne doit pas communiquer son savoir sacré à autrui. Au début, on a désigné par ce terme les prêtres initiés aux Mystères d'Eleusis en Grèce. Thucydide emploie le mot $\tau\grave{\alpha}$ $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$ en parlant des cérémonies des Mystères. Strabo appelle les prêtres initiés aux Mystères d'Eleusis $\omicron\epsilon$ $\mu\upsilon\sigma\tau\iota\kappa\omicron\upsilon$. Plus tard, on appelle "mystiques" les prêtres de n'importe quel culte secret. Ensuite, les philosophes ont adopté ce terme. Finalement, l'Eglise chrétienne, se considérant un corps de personnes initiées à une vérité non possédée par ceux qui sont à l'extérieur de l'Eglise, a incorporé ce terme dans son langage. La signification du mot "mystique" a été élargie encore davantage. Il désigne dorénavant la fermeture de l'esprit à l'influence de toute chose extérieure afin que l'esprit puisse recevoir une illumination divine. La signification du terme "mystique" comme nous l'employons aujourd'hui, est encore plus large.⁴

R. C. Zaehner interprète l'essence du mysticisme comme suit:
"...the realization of a union or unity with or in (or of)

something which is enormously, if not indefinitely, greater than the empirical self.⁵ "L'essence du mysticisme est, selon Thomas d'Aquin, "cognitio dei experimentalis" (Summa Theologiae), la connaissance de Dieu par expérience personnelle. Le psalmiste décrit cette expérience comme suit: "J'ai cherché l'Eternel et il m'a répondu." (Psaume 34,5). Il parle de l'expérience immédiate d'un rapport direct et intime avec Dieu. Henri Bergson écrit:

In our eyes, the ultimate end of mysticism is the establishment of a contact (...) with the creative effort which life itself manifests. This effort is of God, if it is not God himself. 6

Evelyn Underhill qui a exploré les phénomènes du mysticisme dans beaucoup de religions, écrit:

From being regarded, whether critically or favourably, as a byway of religion, it is now more and more generally accepted by theologians, philosophers and psychologists, as representing in its intimate form the essential religious experience of man. 7

Selon les mystiques, cette tendance chez l'homme à transcender la raison et à atteindre une expérience directe de Dieu semble innée dans l'âme et n'est pas due à l'influence de la religion. Cette tendance peut toutefois être développée davantage au sein d'une religion et étayée par elle.

Le mysticisme, ou la quête de l'expérience d'un rapport immédiat et intime avec Dieu, peut être considéré comme l'élément essentiel d'une religion, mais il ne constitue pas la totalité de cette religion. Le mysticisme, dans sa forme pure, doit être incorporé à une religion et nourri par cette religion. E. Underhill écrit:

While mysticism is an essential element in full human religion, it can never be the whole content of such a religion. It requires to be embodied to some degree in history, dogma and institutions if it is to reach the sense-conditioned human mind. 8

Nous trouvons des tendances mystiques dans toutes les religions.

E. G. Browne, dans A Year among the Persians, écrit ceci:

There is hardly any soil, be it ever so barren, where mysticism will not strike root; hardly any creed, however formal, round which it will not twine itself. It is, indeed, the eternal cry of the human soul for rest; the insatiable longing of a being wherein infinite ideals are fettered and cramped by a miserable actuality; and so long as man is less than an angel and more than a beast, this cry will not for a moment fail to make itself heard. Wonderfully uniform, too, is its tenor: in all ages, in all countries, in all creeds, whether it come from the Brahmin sage, the Persian poet, or the Christian quietist, it is in essence an enunciation more or less clear, more or less eloquent, of the aspiration of the soul to cease altogether from self and to be at one with God. 9

Reynold A. Nicholson essaie aussi de trouver un dénominateur commun aux diverses formes de mysticisme:

It may be said, truly enough, that all mystical experience ultimately meets in a single point; but that point assumes widely different aspects according to the mystic's religion, race and temperament, while the converging lines of approach admit of almost infinite variety. Though all the great types of mysticism have something in common, each is marked by peculiar characteristics resulting from the circumstances in which it arose and flourished. 10

Afin d'atteindre une expérience directe de Dieu, le mystique doit passer par un chemin préparatoire ou initiatique qui le mène de l'ascèse jusqu'à l'éclatement de la lumière de Dieu. Le fait que le concept de chemin comme initiation est commun à toutes les religions majeures, indique que le mysticisme est un phénomène religieux universel. On parle de l'itinéraire, de la route, de la voie, du chemin, de l'escalier, de l'ascension, du pèlerinage menant vers l'Absolu, Dieu, la Vérité, la Réalité etc. Dans l'Ancien Testament, Isaïe dit: "Il y aura là un chemin frayé, une route qu'on appellera la voie sainte, nul impur n'y passera." (Isaïe 35:8). Le Christ dit dans le Nouveau Testament: "Je suis le Chemin, la Vérité et la Vie" (Jean 14:6). Dans l'Islam, le terme même qui signifie "religion" est "mazhah", le chemin. On appelle le soufisme "le chemin du dervish". Le bouddhiste s'engage dans la voie vers le Nirvana, et le Shintoïste parle

d'un Chemin Divin.¹¹ Même les prisonniers, dans " L'allégorie de la caverne" de Platon doivent marcher sur un chemin montant s'il veulent voir la source de la lumière à l'ouverture de la caverne.¹²

Le chemin mystique consiste en différentes étapes que nous allons définir ci-après. Le début d'une voie mystique est marqué par le fait que le Moi, exilé dans le monde d'Apparence, devient conscient de l'existence d'une Réalité divine. Cet éveil à la conscience du Divin peut être instantané pour les uns; pour d'autres, il peut être le résultat d'une longue évolution. Cet itinéraire spirituel marque le développement du Moi qui, devenu conscient de l'existence de l'Absolu, se met en route pour le rejoindre. La tendance de l'homme à transcender ce monde d'Apparence le transporte sur le chemin mystique vers la Réalité. La force motrice qui propulse le Moi sur ce chemin, est l'amour de plus en plus désintéressé pour l'Absolu, auquel Dieu répond. E. Underhill dit de cet éveil à la conscience du Divin:

Every person (...) who awakens to consciousness of a Reality which transcends the normal world of sense - however small, weak, imperfect that consciousness may be - is put upon a road that follows at low levels the path which the mystic treads at high levels. The success with which he follows the way to freedom and full life will depend on the intensity of his love and will, his capacity for self-discipline, his steadfastness and courage. It will depend on the generosity and completeness of his outgoing passion for absolute beauty, absolute goodness, or absolute truth. 13

Le Moi qui se rend compte de l'existence d'une Réalité supérieure, reconnaît en même temps ses propres imperfections qui le séparent de l'Absolu. S'il veut connaître le Divin et participer à la nature divine, il doit se purifier. La première étape du chemin mystique est donc appelée "la purification". Le psalmiste dit: "Qui pourra monter à la montagne de l'Eternel? Celui qui a les mains innocentes et le coeur pur." (Ps. 23:4) Le mystique commence alors un procédé d'élimination de tout ce qui le sépare de l'union avec Dieu - purgation, mortification, prière, contemplation etc.

L'étape de la purification prépare le mystique pour la deuxième étape du chemin, " l'illumination." Le Moi, plus ou moins séparé des désirs charnels et sensuels, donc plus rapproché de la nature divine, est plus ouvert à l'illumination parvenant de Dieu. Il se sent touché par l'amour divin et reçoit, de temps à autre, de nouvelles connaissances de Dieu. Mais les états d'illumination alternent avec des états d'obscurité: après avoir éprouvé la proximité de Dieu, le mystique ressent l'éloignement de Dieu comme un état de confusion, de souffrance et même de chaos. Cet état de confusion, qui est une régression sur le chemin spirituel, peut mener à une phase de profonde souffrance que les mystiques chrétiens appellent " la nuit obscure de l'âme", "la nuit mystique", "la crucifixion spirituelle", ou "la mort

mystique". Cet état d'éloignement de Dieu peut toutefois agir comme purification ultime de l'âme qui mène le mystique vers l'abandon total du Moi à la volonté divine. A ce point, le pèlerin spirituel est prêt à être uni avec la Lumière qu'il avait seulement perçue à certains moments de sa vie. Il est prêt à mener ce que les mystiques chrétiens appellent la vie unitive avec Dieu. L'union avec la Réalité est le but ultime du mystique.

Il va sans dire qu'on ne peut pas découper le développement spirituel d'une personne en étapes précises et nettes. Les expériences spirituelles dépendent de beaucoup de facteurs qui diffèrent pour chaque mystique, mais on est arrivé à distinguer certaines étapes semblables en comparant le chemin initiatique des mystiques de tous les âges et de toutes les religions.

Les différentes étapes de la voie mystique sont à peu près les mêmes dans le mysticisme occidental et oriental, à l'exception de l'union mystique. La plupart des grands mystiques reconnaissent trois étapes majeures ou trois phases de conscience de l'itinéraire spirituel: la purification, l'illumination et l'union. La définition de la voie mystique par Saint Denys est considérée comme la définition classique:

Threefold is the way to God. The first is the way of purification, in which the mind is inclined to learn true wisdom. The second is the way to illumination, in which the mind by contemplation is kindled to the burning of love. The third is the way of union, in which the mind by understanding, reason and spirit is led up by God alone. 14

Le chemin mystique, selon la définition d'Al Ghazzali, un des mystiques musulmans du dixième siècle, est comme suit:

I learned that it is above all the mystics who walk on the road to God; their life is the best life, their method the soundest method, their character the purest character (...). In general, then, how is a mystic "way" described? The purity which is the first condition of it (...) is the purification of the heart completely from what is other than God Most High; the key to it, which corresponds to the opening set of adoration is prayer, is the sinking of the heart completely in the recollection of God, and the end of it is complete absorption in God. 15

Nous voyons donc que les étapes du chemin mystique se ressemblent dans le mysticisme occidental et le mysticisme oriental.

Un autre des grands mystiques musulmans, Shaqiq al-Balki (mort en 810) divise le chemin mystique en quatre stations: l'ascèse de renoncement, la crainte comme esprit du renoncement, le désir spirituel d'un paradis charnel, le désir de Dieu.¹⁶

Le soufiste 'Attar (1140-1234) parle de sept stations mystiques.

Il décrit, dans son poème mystique "Le colloque des oiseaux", la voie mystique comme un pèlerinage qui mène au palais d'un roi. Le chemin passe par sept vallées qui représentent les stations mystiques. La première est la Vallée de la Quête. C'est là que le pèlerin doit se séparer de tout ce qui est de ce monde. Pauvre, nu et désolé, il doit attendre qu'un rayon de la Lumière Suprême le touche. Maintenant le pèlerin peut entrer dans la Vallée de l'Eclaircissement et des Connaissances. C'est là qu'il entre en communion avec la Vérité et trouve la place qui lui a été destinée. Il reçoit des révélations concernant l'Etre, les secrets de la nature, et il apprend à voir Dieu en toute chose.

La station suivante est la Vallée de Détachement où le pèlerin est complètement absorbé dans l'Amour Divin. Il passe ensuite par la Vallée de l'Union - c'est l'étape de la Vision Béatifique où le voyageur contemple Dieu même. Maintenant le voyageur entre dans la Vallée de Stupéfaction. Là il est séparé de cette vision ultime et tombe dans un état de ténèbres et de confusion. C'est l'étape de la nuit obscure de l'âme, obscure à cause de l'extrême luminosité de l'étape précédente. La destination finale du pèlerin est la Vallée de l'Annihilation du Moi, où le Moi est immergé dans l'océan de l'Amour Divin.¹⁷

Le mysticisme oriental, comme nous l'avons déjà mentionné, diffère du mysticisme chrétien essentiellement quant à la dernière

étape, l'union mystique. Les mystiques chrétiens croient que le Moi, uni avec Dieu dans un "mariage divin", est transformé. La vie du Moi n'est pas supprimée, mais intensifiée grâce à l'abandon de la volonté du Moi à celle de Dieu. Cette idée est exprimée dans la citation suivante de Jan Ruysbroeck, le fameux mystique de Flandres (1293-1381):

When love has carried us above all things (...), we receive in peace the Incomprehensible Light, enfolding us and penetrating us. What is this Light, if it be not a contemplation of the Infinite, and an intuition of Eternity? We behold that which we are, and we are that which we behold, because of our being, without losing anything of its own personality, is united with the Divine Truth. 18

Il est très important de noter que pour le mystique chrétien, l'union s'exprime sous la forme la plus noble, une vie active et non passive dans le service du prochain.

Beaucoup de mystiques musulmans, par contre, préconisent la doctrine de l'annihilation du Moi comme but de l'ascension de l'âme vers Dieu. Ils disent que cette annihilation du Moi s'effectue après la mort physique du mystique. La doctrine de l'Unicité d'Allah a été élargie d'une façon qui n'admet pas l'existence d'une entité séparée de Dieu. Ibn al-Arabi, un mystique musulman du treizième siècle, explique:

Ce qu'il y a en réalité, c'est le Créateur-
créature, Créateur sous une dimension, créa-
ture sous une autre dimension, mais le tout
concret est un seul Tout. 19

Parmi les Soufistes dont notre étude parlera davantage dans le chapitre II, il y a toutefois des mystiques profondément influencés par le Christianisme qui préconisent une identité intentionnelle par amour. Cette identité intentionnelle par amour entre Dieu et l'homme subsistera après la mort physique du mystique. Le martyr musulman Al Hallaj qui a été tué en 922 à cause de ses doctrines contraires à la doctrine orthodoxe de l'Islam, a préconisé cette idée. La doctrine de l'identité intentionnelle par amour maintient qu'il y aura une dualité de substance dans l'union avec Dieu.

Nous avons essayé de définir le terme de mysticisme, ensuite nous avons fait ressortir l'essence du mysticisme. On a vu que le mysticisme chrétien et le mysticisme islamique sont issus de la même source: le désir de l'homme de connaître Dieu. Nous avons montré que le concept du chemin symbolisant le départ de l'homme de l'Apparence et de son rapprochement de la Réalité est présent dans toutes les religions majeures. Nous avons établi que ce chemin initiatique comporte essentiellement des stations similaires de développement : l'éveil de l'homme à la conscience divine, la purification, l'illumination, la nuit obscure de l'âme

et l'union mystique. Nous avons aussi mis en évidence quelques-unes des différences importantes entre le mysticisme chrétien et le mysticisme musulman.

Afin de souligner le caractère particulier du mysticisme musulman par rapport au mysticisme chrétien, nous avons incorporé dans notre étude un chapitre sur l'Islam. Nous y parlerons du prophète Mohammad et des influences qu'il a subies. Nous retracerons brièvement la genèse de l'Islam et nous mettrons en évidence certains traits caractéristiques du Coran qui sont essentiels pour une meilleure compréhension de L'aventure ambiguë. Nous essayerons de donner une définition d'Allah, le Dieu unique de l'Islam. Ensuite nous verrons dans quelle mesure Mohammad a été un mystique. Enfin nous offrirons un court aperçu sur le soufisme , l'aile mystique de l'Islam.

C H A P I T R E I I

L'Islam et le mysticisme

En lisant L'aventure ambiguë, nous nous voyons confrontés, du premier jusqu' au dernier chapitre, à des personnages profondément imprégnés par la religion de l'Islam, qui influence chaque aspect de leur vie. Pour pouvoir mieux comprendre le monde de ces personnages, mais surtout pour pouvoir mieux apprécier le développement du mysticisme dans L'aventure ambiguë, nous avons trouvé indispensable d'étudier certains aspects de la religion musulmane.

L'Islam est une religion strictement monothéiste basée sur le Coran. Pour les musulmans, le Coran est la Parole infaillible d'Allah et la seule révélation du Dieu unique qui a été transmise à Mohammad. Mohammad est né à La Mecque en 570. A cette époque, les Arabes n'adoraient pas seulement Allah, le Dieu suprême sémitique, mais aussi nombre d'autres déités comme le Soleil (Al-Lat), Vénus (Al-Uzzah) et la Fortune (Al-Manat) qui étaient considérées comme les trois filles d'Allah.²⁰ Dans son adolescence, Mohammad voyageait souvent avec des commerçants arabes en caravane de la Mekke jusqu'en Syrie où il subit l'influence d'enseignements juifs et chrétiens. Des commerçants

chrétiens à leur tour voyageaient en Arabie. Sous cette influence, certaines tribus arabes étaient devenues chrétiennes.²¹

L'Eglise chrétienne était aussi établie au Yemen et en Abyssinie. Il est aussi intéressant de noter qu'une grande partie du vocabulaire religieux de Mohammad est d'origine éthiopienne.²² Au sixième siècle, beaucoup de monastères se trouvaient en Egypte et le long de la route que suivaient les caravanes entre l'Egypte et Médine. De toutes ces influences parvenant du milieu chrétien, les moines avec leur vie ascétique ont laissé la plus grande impression .

Mohammad était aussi influencé par les "hanifs" (terme arabe qui signifie "chercheurs"), une douzaine de contemporains arabes qui avaient rejeté l'idolatrie du paganisme arabe et qui s'étaient mis en quête d'une religion pure, simple et surtout monothéiste.²³

La tradition musulmane raconte qu'aux environs de 610, un ange apparut à Mohammad qui s'était retiré dans une grotte du mont Hira pour prier et méditer, à l'instar des moines chrétiens. Mohammad reçut l'ordre de l'ange de réciter des textes qu'il allait recevoir au cours d'une série de révélations. Ce fut l'origine du Coran . Au début, le Coran était seulement transmis

par la tradition orale, plus tard il fut inscrit sur des feuilles de palmier ou des pierres. Les chapitres du Coran n'apparaissent pas dans l'ordre chronologique des révélations, mais selon la longueur des chapitres; les chapitres les plus longs se trouvent au début du Coran.²⁴

J. Jomier, dans un volume des "Studia Missionalia", a entrepris une comparaison du Coran avec la Bible. Il indique que, pour les musulmans, les articles de foi sont toujours les mêmes au cours de l'histoire. Adam, Noé, Abraham et Jésus, d'après le Coran, n'ont enseigné qu'une seule et même doctrine sur Dieu; ils prêchent un Islam complet et achevé, tandis que la Bible contient une révélation progressive du mystère de Dieu menant à un développement de la connaissance de Dieu et une épuration du monothéisme. Jésus, dans le Coran, est un personnage mystérieux qui est évoqué avec grand respect, mais qui ne dit rien de ce qui, dans l'Évangile, est le cœur de son message. Le Coran ne contient pas de dogme christologique et ne parle pas de la lutte entre le bien et le mal. Dans le Coran, les prophètes n'ont pas de faiblesses. Il est impensable pour les musulmans, dit Jomier, que David ait été séduit par Bethsabée. Les prophètes n'accomplissent pas de miracles pour prouver qu'ils sont des prophètes. Le seul miracle que Mohammad a produit, c'est le Coran que les musulmans considèrent comme un miracle littéraire.²⁵

Les doctrines orthodoxes de l'Islam parlent de l'unicité d'Allah qui est éternel et omnipotent, et loin des sentiments et aspirations humains. "Dieu est le Très-Haut, le Très-Grand. Il n'y a point d'autre Dieu que lui, le Vivant, l'Immuable. Ni l'assoupissement, ni le sommeil n'ont de prise sur lui." (Coran 2,256). Allah est miséricordieux envers ses créatures, mais il est aussi un juge sévère et austère qui suscite la crainte plutôt que l'amour. Le texte du Coran appelle Dieu: La Lumière, la Justice, la Paix, le Réel, la Vérité, le Miséricordieux, le Pardonneur etc., mais point l'Amour. Il y a seulement deux vers dans le Coran qui parlent de l'amour mutuel de Dieu et de l'homme. En voici un: "Dis:suivez-moi et vous aurez Dieu; Dieu vous aimera et vous pardonnera vos péchés ; il est celui qui pardonne. Il est miséricordieux." (Coran 3,31). Il y a des vers dans le Coran qui auraient pu influencer un développement mystique, mais d'autres formulations du Coran les contredisent. Tandis que la majorité des vers coraniques, par exemple, parlent d'Allah qui exerce sa puissance absolue sur l'homme tout en étant très loin de lui, il y a certains vers qui parlent de la proximité d'Allah:

"Je suis plus proche de lui que sa veine carotide." (Coran 50:15).

"Il est proche et prêt à répondre." (Coran 11:64)

"Sois humble et approche-toi." (Coran 96:19)

Bien que le Coran ne se prête pas facilement au développement d'un mysticisme, Mohammad lui-même semble avoir été un mystique. John Clark Archer, dans Mystical Elements in Mohammed, écrit de Mohammad:

The Arabian prophet was a mystic, though not in the full ordinary meaning of the term. We shall not find in him mysticism as a philosophical system, or as a consistent mental attitude; we do find, however not only mystical experience, but also mystical method, deliberately and habitually practiced. There were in him elements which cannot otherwise be explained. He achieved results out of all proportions to causes which do not include the presence - and the practice - of the mystical. 26

With all their keen sense of the Invisible, the pagan Arab had no real sense of God - Mohammed was the Arabian pioneer to God. There was in Arabic no vocabulary suitable for the expression of mysticism. 27

Dans la citation suivante, R. A. Nicholson indique que la tendance mystique de l'homme se développe indépendamment d'un enseignement doctrinaire. Ce que Nicholson appelle ci-dessous "his deeper instinct" semble correspondre à "l'étincelle divine" des mystiques, dont nous parlerons dans le chapitre III :

While he (Mohammed) set an impassible gulf between the world and Allah, his deeper instinct craved a direct revelation from God to the soul. There are no contradictions in the logic of feeling. Mohammed, who had in him something of the mystic, felt God both far and near, both as transcendent and immanent. In the latter respect, Allah is the light of the heavens and the earth, a Being who works in the world and in the soul of man. 28

Depuis le début de l'islam, il y eut des traces, ici et là, d'une religion intérieure et désintéressée, proclamée par ceux qui éprouvaient le désir profond de transcender la rigueur et le légalisme de l'islam orthodoxe ou "la lettre qui tue," et de se mettre en quête du Dieu immanent ou de "l'esprit qui donne la vie". C'était la naissance du soufisme.

La racine du terme "soufiste" est "souf" qui signifie "la laine;" on appelait "soufis" les premiers ascètes musulmans parce qu'ils portaient des vêtements en laine. L'influence chrétienne sur ces ascètes est évidente; nous nous rappelons que les premiers mystiques chrétiens en vêtements de laine passaient des nuits froides et solitaires dans le désert.

La définition la plus ancienne du mysticisme qui est attribuée au soufisme appelle le mysticisme "l'appréhension de réalités divines." R. A. Nicholson nous renvoie au fait intéressant que les mystiques Mohammédains s'appellent souvent Ahl al-Haqq, "les disciples du Réel". Les soufistes, en général, emploient le terme "Al-Haqq" pour s'adresser à Dieu, "Le Réel".²⁹ Comme Mohammad, les soufistes ont subi l'influence de moines chrétiens qui ont implanté dans le soufisme des tendances mystiques et quiétistes. Le fait, dit Nicholson, que les biographies soufistes les plus anciennes citent des paroles apocryphes de Jésus ou des textes tirés des Evangiles, en est la preuve.³⁰

De façon à bien comprendre le mysticisme de l'Islam et plus particulièrement la spiritualité des principaux personnages musulmans dans le roman de Cheikh Hamidou Kane, nous devons procéder à une analyse du soufisme, en nous basant surtout sur les travaux de R.S. Bhatnagar. ³¹

A partir du septième siècle jusqu'à la deuxième partie du neuvième siècle, les soufis vivent une vie solitaire et ascétique en suivant les doctrines de l'Islam. Plus tard, le soufisme a subi différentes influences, par exemple de la part de la philosophie grecque, de la pensée ancienne de l'Iran et de la philosophie mystique indienne.

Haran al-Basra est le premier soufi qui parle d'étapes spirituelles dans le développement mystique, surtout celle de la patience. Rabi'a al-Adawiya est devenue fameuse, car elle a introduit la doctrine de l'amour pur et désintéressé de Dieu comme force motrice sur le chemin vers le Réel. A partir de la deuxième partie du huitième siècle le soufisme développe un mysticisme théorique. Le soufi Ma'ruf al-Karkhi donne une forme doctrinaire à l'ascétisme. Un autre soufi fameux de cette époque est Al-Muhasibi qui enseigne la doctrine du Moi inférieur qu'il faut examiner afin de pouvoir se perfectionner.

Le soufi Ibrahim Dhu'l-Nun introduit dans le mysticisme islamique une forme de soufisme théosophique. Yahyab Mu'adh al-Razi, un

mystique extrêmement spirituel, essaie d'abolir les rites et traditions extérieures de la religion musulmane puisqu'ils séparent l'homme de Dieu. Il préconise aussi que l'espoir, la peur, l'humilité, la piété, l'amour et la gnose de Dieu sont les étapes essentielles qu'il faut atteindre sur le chemin spirituel.

Le soufiste Abu Yazid Bayazid est le premier soufiste islamique qui a interprété la doctrine coranique de l'unicité d'Allah d'une manière panthéiste disant que Dieu est tout. Il propose l'amour comme moyen de perfection de l'âme, et non l'austérité. Il estime l'amour de Dieu plus important que la gnose de Dieu. Al-Junayd enrichit le soufisme de sa philosophie mystique et ses vues sur l'amour de Dieu et il préconise l'annihilation du Moi et l'unification avec Dieu comme dernière étape de la voie mystique.

Abi'l-Khayr reprend la doctrine du Moi inférieur. Il insiste que le mystique doit découvrir son vrai Moi ou le Moi réel, le Moi inférieur n'étant pas réel, car il est lié à l'Apparence. Le soufiste Abu Hamid al-Ghazzali, à la fin du onzième siècle, essaie de réconcilier les doctrines soufistes avec les doctrines du Coran. Il rejette l'approche philosophique en faveur de la quête spirituelle de Dieu.

La philosophie mystique des Soufis a fleuri jusqu'au quinzième siècle. La plupart des soufistes ont développé leur pensée

mystique dans l'esprit de l'Islam, et leurs expériences ont enrichi la religion de l'Islam.

Nous avons exposé à grands traits la genèse de l'Islam. Ensuite nous avons fait ressortir certaines notions du Coran qui peuvent avoir influencé le développement du mysticisme islamique et qui sont essentielles pour une meilleure compréhension de L'aventure ambiguë. Nous avons rédigé un court aperçu sur le soufisme, en présentant plusieurs mystiques soufistes et leurs idées. Certaines de ces idées ont trouvé leur expression dans le mysticisme de L'aventure ambiguë comme nous verrons plus tard.

A la suite de l'examen du concept du mysticisme dans les deux premiers chapitres, notre étude portera maintenant sur le mysticisme dans L'aventure ambiguë. Nous allons retracer l'itinéraire mystique du protagoniste en soutenant notre hypothèse, soit que les valeurs spirituelles proclamées dans l'oeuvre de Cheikh Hamidou Kane ne sont pas seulement propres au mysticisme islamique, mais qu'elles ont été préconisées aussi par les mystiques chrétiens de tous les âges, et que le chemin mystique de Samba Diallo représente un développement psychologique qui peut mener l'individu, en développant toutes ses facultés, de l'Apparence jusqu'à la Réalité.

C H A P I T R E I I I

L'éveil de Samba Diallo à la conscience divine

Avant de nous pencher sur la voie spirituelle de Samba Diallo pour en glaner les valeurs universelles préconisées par les mystiques de tous les âges et religions, nous voulons établir notre conviction que Cheikh Hamidou Kane a, en effet, conçu son roman comme une exploration de la dimension spirituelle du conflit des cultures en laissant les autres problèmes de cette époque à l'arrière-plan.

L'épilogue du roman a donné lieu à des interprétations très diverses de la part des critiques. Par exemple, Hassan El Nouty attribue à l'épilogue une importance majeure car il livre au lecteur rétrospectivement la clé pour la compréhension du texte;³² Albert Gérard, par contre, appelle l'épilogue une gaucherie et une retentissante dissonance. Il trouve la fin du roman absurde, artificielle et arbitrairement machinée et il aimerait faire abstraction de l'épilogue pour pouvoir apprécier la signification totale du livre³³. Francis Anani Joppa considère l'épilogue comme une solution négative, un jeu purement métaphysique et académique, et il déplore que le roman pose des problèmes, mais ne propose pas de solutions concrètes.³⁴

Nous sommes d'avis que ces deux derniers critiques, comme bien d'autres, n'ont pas réussi à comprendre le message principal de L'aventure ambiguë qui réside dans sa dimension spirituelle. Cheikh Hamidou Kane lui-même, lors d'une interview avec le Professeur Barthélémy Kotchy, nous livre un indice important pour l'interprétation de L'aventure ambiguë. Il a conçu le roman sur la base de son propre journal qu'il a tenu quand il est passé de l'enseignement secondaire à Dakar à l'enseignement supérieur à Dakar et plus tard à Paris. Ce journal, dit l'auteur, reflète son propre itinéraire spirituel.³⁵ Or, si nous considérons le développement spirituel du protagoniste de L'aventure ambiguë comme étant constitué d'étapes spirituelles sur le chemin mystique, le récit devient cohérent, unifié et harmonique. Du premier chapitre qui constitue une introduction aux principes du Maître Thierno imbus de soufisme, jusqu'aux méditations métaphysiques de l'épilogue, nous voyons se déployer la voie mystique de Samba Diallo et son ascension de l'Apparence jusqu'à la Réalité.

Samba Diallo entre à un très jeune âge dans l'école coranique appelée le Foyer Ardent, où le Maître Thierno enseigne à plusieurs disciples ou "talibés" comment "se mettre en quête de notre Seigneur." (p.22). Le Foyer Ardent est une des milliers d'écoles coraniques qu'on trouve dans les pays africains où

vivent des musulmans. Le Maître Thierno, un homme d'une spiritualité profonde, qui s'est voué à la tâche "d'ouvrir à Dieu l'intelligence des fils de l'homme" (p.15) reconnaît, lors de sa première rencontre avec Samba Diallo, que le petit garçon d'environ six ans a une âme exceptionnelle et qu'il possède la disposition nécessaire pour devenir un mystique comme lui-même.

Le Maître annonce au Chevalier, le père de Samba, qu'il lui plairait d'être le guide du petit Samba dans la quête du Seigneur (p.22). Le Chevalier, qui habite loin du Foyer Ardent, confie alors son fils à son vieux cousin, le Chef des Diallobé, et à la soeur de celui-ci, la Grande Royale, afin que Samba suive les leçons du Maître Thierno au Foyer Ardent. (Il s'agit là d'une coutume très fréquente en Afrique: les parents confient leur enfant à un parent ou un ami.) C'est alors que Samba Diallo, à l'âge de sept ans à peu près, commence son itinéraire spirituel, guidé par le Maître. On lit dans L'aventure ambiguë que le Maître "prit possession de lui, corps et âme" (p.22).

Nous pouvons présumer que Samba Diallo a pris conscience de l'existence du Dieu unique de l'Islam tôt dans sa vie. Il est le fils d'un peuple austère et dévoué aux rigueurs de la religion musulmane dans sa forme pure. Son père, le Chevalier, et son oncle, le Chef, sont des croyants fervents. Après l'entrée de

Samba au Foyer Ardent, il devient aussitôt évident au Maître que ses espoirs et ses prédictions concernant son nouveau talibé se réalisent. Samba a en effet cette âme exceptionnelle que le Maître avait discernée en lui et qui, guidée par le Maître, s'ouvre davantage à la conscience divine. Nous lisons à la page 27:

Le maître n'en avait jamais rencontré qui autant que ce garçon et par toutes ses dispositions attendit Dieu d'une telle âme. Tant qu'il vivra avec Dieu, cet enfant, ainsi que l'homme qu'il deviendra, pourra prétendre (...) aux niveaux les plus élevés de la grandeur humaine. (p.27)

Quelles sont les dispositions dont le Maître parle et qui, espère-t-il, feront de Samba un mystique? Samba n'est pas seulement intelligent, docile et dévoué au Maître, mais il montre un intense intérêt pour les sujets spirituels et fait preuve d'une compréhension exceptionnelle dans ce domaine. Un amour profond pour tout ce qui est de Dieu se manifeste en lui. Malgré son jeune âge, Samba comprend qu'il faut être précis en répétant la parole du Seigneur, car "ces paroles, le Maître du Monde les a véritablement prononcées (p.18)." Bien qu'il ne sache pas encore traduire les sourates du Coran, il les aime pour leur mystère et leur sombre beauté (p.14).

A cause de ce niveau de compréhension extraordinaire, Samba accepte les punitions cruelles du Maître sans se plaindre, et

il est capable de maîtriser la souffrance. Il comprend que la récompense dépasse de loin la magnitude de sa douleur, car il est pénétré de la Parole de Dieu

Il contenait en lui la totalité du monde, ce qu'il y a de visible et ce qu'il y a d'invisible, son passé et son avenir. Cette parole, qu'il enfantait dans la douleur, elle était l'architecture du monde, elle était le monde même. (p.15)

Samba Diallo fait aussi preuve d'une humilité profonde qui est comparable à celle du Maître et dont nous parlerons davantage dans le chapitre suivant. Samba est conscient du fait qu'il est d'origine noble, qu'il est du sang princier des chefs des Diallobé; toutefois ce n'est pas cette noblesse qu'il désire, "mais une noblesse plus discrète, plus authentique, non point acquise mais conquise durement et qui fut plus spirituelle que temporelle." p.27)

Samba ne sait que vaguement, à cause de son jeune âge, que le Maître est son guide spirituel sur son itinéraire mystique qui va le séparer de l'Apparence et le rapprocher de la Réalité. C'est à cause de cette connaissance plutôt imparfaite que naît en Samba un amour profond pour le Maître, un amour qui dépasse de loin la simple affectivité d'un enfant. Samba éprouve une douleur profonde quand il doit quitter le Foyer Ardent et il

souffre dorénavant du "manque de Dieu", parce que le Maître avait toujours représenté Dieu pour lui. Nous avons indiqué quelques-unes des caractéristiques de Samba qui faciliteront sa prise de conscience de la présence de Dieu. C'est le point de départ du chemin spirituel de tout mystique. Le texte offre l'évidence que la spiritualité de Samba est extraordinaire et qu'il n'est pas de même pour le reste des talibés. Depuis quarante ans que le Maître s'est voué à la tâche "d'ouvrir à Dieu l'intelligence des fils de l'homme" (p.15), il n'a pas eu de disciple aussi ouvert à la Réalité divine que Samba. Samba Diallo est de ceux qui sont prédestinés à devenir, comme E. Underhill les appelle, les "explorateurs de l'Eternité":

In these natural explorers of eternity the transcendental faculty, the "eye of the soul" is not merely present in embryo, but is highly developed and is combined with great emotional and volitional power. 36

"L'oeil de l'âme" dont Evelyn Underhill parle dans la citation ci-haut, est un terme bien connu parmi les mystiques chrétiens. Ils préconisent que "l'oeil de l'âme" est la tendance innée dans l'homme de transcender l'Apparence et de rejoindre la Réalité. "L'oeil de l'âme" est le siège d'où émane l'inquiétude divine dont saint Augustin parle. Chaque personne, disent les mystiques, porte en lui un point de contact entre la vie humaine et la vie divine. Meister Eckhart appelle ce phénomène le

"Fuenklein", et les mystiques anglophones le désignent sous le nom de "divine spark."

Cheikh Hamidou Abdou (mort en 1905) semble aussi parler de cette disposition qu'a l'homme de s'ouvrir à des horizons sublimes, et qui est embryonnaire dans les uns, et bien développée dans les autres:

Il y a des hommes possédant par leur nature même une pureté foncière qui les prédispose, par la grâce divine, à s'élever à des horizons sublimes et à parvenir aux plus hauts sommets de l'humanité. Ils voient avec leurs yeux des choses divines que les autres n'arrivent pas à comprendre ou à sentir, même en se guidant par des arguments ou des raisonnements, et ils reçoivent du Très Savant et Très Sage une instruction qui dépasse en clarté celle que nous recevons de nos professeurs. 37

Le Maître Thierno parle aussi de cette pureté qui prédispose Samba Diallo "à prétendre (...) aux niveaux les plus élevés de la grandeur humaine": Il s'émerveille: "Quelle pureté et quel miracle! Cet enfant, véritablement, était un don de Dieu" (p.15).

Après avoir montré que Samba Diallo porte une "étincelle divine" bien développée que le Maître Thierno a su enflammer davantage, la question se pose: Quelle est la force motrice qui met une

personne sur le chemin mystique menant à la Réalité? Les mystiques chrétiens et musulmans sont d'accord pour déclarer que l'initiative pour l'éveil à la conscience divine vient de Dieu lui-même et que c'est Lui qui attise l'étincelle. Ceci est confirmé par le témoignage de mystiques de diverses traditions. Par exemple, S. Denys, mystique chrétien du cinquième siècle, préconise que l'amour divin lève ceux qu'il saisit au-delà d'eux-mêmes, et cela d'une telle force qu'ils n'appartiennent plus à eux-mêmes, mais entièrement à l'Objet aimé.³⁸

Dans Le Milieu Divin, Pierre Teilhard de Chardin affirme le même point:

Mais enfin l'initiative, l'éveil, partent toujours de Lui; et quels que soient les développements ultérieurs de nos facultés mystiques, aucun progrès ne se réalise sur ce domaine sinon comme la réponse nouvelle à un don nouveau. "Nemo venit ad me, nisi Pater traxerit eum" 39

Il est intéressant de voir un mystique musulman, Al-Mohasibi, établir la même thèse:

The origin of the love of the faithful for the acts of religion springs from the love of the Lord, for it is he who has given it birth. Indeed, it is he who has made himself known to them, who has led them to obey him, who has carried him to love him, without themselves counting for anything. And he has planted the germs of love for himself in the heart of his lovers. 40

Il y a donc une attraction mutuelle entre "l'étincelle divine" et la Lumière dont elle émane. Nous avons vu la réaction de Samba Diallo après sa prise de conscience de Dieu. Les enseignements du Maître évoquent un écho ardent en Samba. Après que le Maître l'a initié sur la voie mystique, il y avance rapidement, propulsé par l'amour mutuel entre Dieu et lui. Il est intéressant de comparer le progrès spirituel de Samba à celui de Demba, un autre talibé du Foyer Ardent, qui rivalise avec Samba seulement dans le contexte temporel de leur vie. Demba semble se trouver à l'autre bout de la gamme spirituelle. Le Maître, tout spirituel qu'il est, n'a pas su enflammer "l'étincelle" en lui. Le sens du Divin ne l'a pas pénétré. Le rôle de Demba est surtout celui de faire contrepoids au caractère de Demba.

Cette attraction mutuelle entre "l'étincelle divine" et la Lumière dont elle émane, a trouvé son expression dans la littérature mystique chrétienne et musulmane. Royce dit:

We long for the Absolute only in so far as in us the Absolute also longs, and seeks, through our very temporal striving, the peace that is nowhere in time, but only, and absolutely, in Eternity. 41

Cela signifie que le pèlerin spirituel commence son voyage parce qu'il a été appelé, d'une part, et parce qu'il éprouve le désir, d'autre part, de se mettre en quête de Celui Qui l'a appelé.

Hasan Basri, le patriarche du mysticisme islamique, parle aussi de cette interaction mystique entre le Divin et le pèlerin spirituel:

From the moment when the dominant occupation of my beloved servant becomes that of remembering Me, I cause him to find his happiness and his joy in remembering Me. And when he desires Me and I him, I raise the veils between Myself and him, and become a harmonious series of connecting links before his eyes. Such men forget Me not when others forget Me. 42

Dans ce chapitre, nous avons recueilli assez d'information pour établir notre thèse que Samba est un enfant extraordinairement spirituel, un "explorateur de l'Eternité" qui a pris conscience de l'existence du Divin très tôt dans sa vie. Nous avons essayé de démontrer que l'initiative de cet éveil à la conscience du Réel vient de Dieu lui-même, et que Samba Diallo répond à cet appel divin avec un écho ardent. L'amour réciproque entre Dieu et le pèlerin spirituel propulse Samba sur l'itinéraire mystique. Dans les chapitres suivants, nous retracerons les différentes phases spirituelles du chemin mystique de Samba Diallo qui le mènera, à l'instar du prisonnier libéré de ses chaînes dans l'allégorie de la caverne de Platon, de l'Apparence jusqu'à la Réalité.

C H A P I T R E I V

La purification

Comme nous l'avons déjà mentionné, l'évolution spirituelle d'un pèlerin en quête de la Réalité est représentée par le concept du chemin. Après son éveil à la conscience de la Réalité divine, le mystique parcourt plusieurs phases spirituelles avant d'atteindre cette Réalité. Dans le premier chapitre, nous avons parlé du fait que ceux qui ont étudié et comparé la vie des mystiques, ont divisé l'itinéraire spirituel en un nombre variables de phases de développement. Après que Samba a pris conscience de l'existence de Dieu - le point de départ de son chemin initiatique - il parcourt, à notre avis, trois phases distinctes d'un développement spirituel avant d'atteindre la Réalité.

La purification est la première phase à laquelle Samba Diallo se soumet sous la direction du Maître Thierno. Cette purification est la phase initiatique qui ouvre la porte à l'illumination, la deuxième étape du chemin mystique. Pendant cette phase, la Réalité divine se manifeste souvent à Samba Diallo. Mais après son contact avec l'Occident, on voit s'obstruer la communion entre Samba et la Source Divine. Cette obscurité sur le chemin spirituel constitue la troisième phase de développement, que les mystiques appellent souvent "la nuit obscure de l'âme." Cette

phase qui semble être une régression sur le chemin, est en vérité un catalyseur qui mobilise en Samba l'énergie spirituelle nécessaire pour le propulser vers son union avec la Réalité, le but du chemin mystique de Samba. Le chapitre IV de notre étude se propose d'examiner la première phase du développement spirituel de Samba Diallo, la purification.

"No one can be enlightened, unless he be first cleansed or purified and stripped."⁴³ nous dit l'auteur anonyme de la Theologia Germanica, aussi appelée "Livre de la vie parfaite" qui a apparu aux environs de 1350 en Allemagne. Le Moi, exilé dans le monde d'Apparence et de surface, se débarrasse des éléments de la vie quotidienne qui le séparent de la Réalité, comme les illusions, les imperfections et le mal, et s'engage sur le chemin de l'union avec la Réalité absolue. E. Underhill explique ce procédé comme suit:

We do not know ourselves, hence do not know the true character of our senses and instincts; hence attribute wrong values to their suggestions and declarations concerning our relation to the external world. That world which we have distorted by identifying it with our own self-regarding arrangements of its elements, has got to reassume for us the character of Reality, of God. In the purified sight of the great mystics it did reassume this character: their shells were opened wide, they knew the tides of the Eternal Sea. This lucid apprehension of the True is what we mean when we speak of the Illumination which results from a faithful acceptance of the trials of the Purgative Way. 44

Pour Samba Diallo, cette phase de purification se manifeste sous différentes façons. En abandonnant les biens matériels, il accepte le principe de la pauvreté extérieure. En abandonnant sa propre volonté et en se soumettant à la volonté du Maître, Samba fait preuve de ce que les mystiques appellent la pauvreté intérieure. En plus, Samba adopte un mode de purification intérieure qui est essentiel dans la vie d'un mystique, la contemplation.

Le premier acte de purification auquel Samba Diallo est soumis, est son entrée au Foyer Ardent. Il doit accepter d'être séparé de sa famille, de ses amis, de ses possessions et de son village. Tant que Samba est instruit par le Maître, il n'appartient plus à sa famille. Les disciples du Maître ne vivent que de mendicité, quelle que soit la richesse de leur parents. Ils ne portent que des hardes pour exprimer leur profonde humilité envers Allah et leur détachement des biens matériels. Ils se distancient de toutes choses superficielles se référant à l'Apparence, choses qui dissipent l'énergie précieuse du Moi. Dans L'imitation de Jésus Christ par Thomas à Kempis, oeuvre que M. Martial mentionne dans une conversation avec Samba, nous lisons cette recommandation: "Dimitte omnia transitoria, quaere eterna," ⁴⁵ que nous traduisons comme suit: "Abandonne tout ce qui est transitoire, cherche ce qui est éternel." La Theologia Germanica préconise:

Behold, on this sort must we cast all things from us and strip ourselves of them: we must refrain from claiming anything for our own. When we do this, we shall have the best, fullest, clearest and noblest knowledge that a man can have, and also the noblest and purest love and desire. 46

Jacopone da Todi, un mystique italien du treizième siècle, essaie d'expliquer le paradoxe qui résulte de cette attitude en disant que la pauvreté, c'est ne rien posséder et ne rien désirer, mais c'est posséder toute chose dans l'esprit de liberté.⁴⁷ Saint François d'Assise qui a surtout préconisé la vie de pauvreté, écrit:

Holy poverty is a treasure so high excelling and so divine that we be not worthy to lay it up in our vile vessels; since this is that celestial virtue whereby all earthly things and fleeting are trodden underfoot, and whereby all hindrances are lifted from the soul, so that freely she may join herself to God Eternal. 48

Les soufistes aussi, tout comme les premiers moines Franciscains, pratiquaient la renonciation totale des biens de ce monde. Al Ghazzali dit des soufistes:

Their science has for its object the uprooting from the soul of all violent passions, the extirpation from it of vicious desires and evil qualities; so that the heart may become detached from all that is not God, and give itself for its only occupation, meditation on the Divine Being. 49

Le Maître Thierno préconise aussi le principe de la pauvreté intérieure et le détachement des choses qui se réfèrent aux sens et au corps. Les talibés apprennent à oublier le corps et à ne pas attacher d'importance à la nourriture. Ils doivent se contenter des restes de repas mendiés auprès des gens du village.

Un autre aspect de la pauvreté intérieure ne permet même pas au petit Samba de sourire à sa jolie petite cousine, à la maison de qui il doit mendier. Même après des années, pendant son séjour à Paris, cette attitude n'a pas changé. Sensible à la beauté d'Adèle, la petite fille de Pierre - Louis, il se le reproche aussitôt.

L'obéissance aux lois d'Allah et aux règles rigoureuses du Maître constitue une autre expression de la pauvreté intérieure ou l'abandon de la volonté. Le Chevalier rappelle à son fils:

...la toute-puissance de Dieu créateur est telle justement, que rien ne saurait y contredire, pas même l'affirmation de toute libre détermination. Ton salut, la présence en toi de Dieu vivant dépendent de toi. Tu les obtiendras si tu observes rigoureusement, d'esprit et de corps, Sa loi, que la religion a codifiée. (p.176)

"Croire...c'est reconnaître sa volonté pour une parcelle de la volonté divine." "Le rapport entre Dieu et l'homme est d'abord

un rapport de volonté à volonté." "...procéder de Dieu, volonté à volonté, c'est reconnaître Sa loi laquelle est une loi de justice et de concorde entre les hommes." (p. 116)

Les châtements physiques que la main du Maître inflige à Samba quand il commet une erreur en récitant les sourates du Coran, constituent une autre méthode de purification. Pour élever l'esprit vers Dieu, il fallait lire le Coran et méditer sur la Parole d'une façon si régulière que l'on était constamment rempli de la Parole. Annemarie Schimmel, dans un essai sur le soufisme et la tradition islamique, écrit ceci:

The constant meditation of the Koran which was accepted as the uncreated Word of God by the faithful, made the early ascetics and mystics discover unending mysteries behind each and every word of the Holy Book; they lived in it, for the Koran was God's only tangible revelation, and to read meant to meet face to face with the Creator and Judge. To ponder the meaning of each single verse in the Koran could lead the pious to deeper and deeper layers of understanding so that some of them could find 7000 interpretations of a single line - for since God is without beginning and end, his work, too, has to be endless, and thus is capable of offering new meanings every time one approaches it. Thus, the words of the Holy Book were the spiritual nourishment on which the pious lived. 50

Etant donné que la Parole était considérée comme la seule révélation tangible de Dieu, Samba Diallo reçoit ces instructions du Maître:

Sois précis en répétant la Parole du Seigneur.
Il t'a fait la grâce de descendre son verbe
jusqu'à toi. Ces paroles, le Maître du Monde
les a véritablement prononcées. Et toi, misé-
rable moisissure de la terre, quand tu as l'hon-
neur de les répéter après Lui, tu te négliges
au point de les profaner. Tu mérites qu'on te
coupe mille fois la langue. (p.14)

Si Samba n'est pas précis en récitant la Parole, le Maître lui inflige des peines incroyables: il le touche avec une bûche ardente tirée du feu ou il poinçonne l'oreille du disciple avec ses ongles. Nous comprenons toutefois que ce n'est pas une expression de cruauté de la part du Maître⁵¹, mais une méthode d'ultime purification qui mène Samba déjà vers l'étape de l'illumination: "Cette phrase qu'il ne comprenait pas, pour laquelle il souffrait le martyre, il l'aimait pour son mystère et sa sombre beauté." (p.14) et "Cette parole qu'il enfantait dans la douleur, elle était l'architecture du monde, elle était le monde même." (p.15)

Les mystiques croient que la contemplation, une activité essentielle du pèlerin spirituel, est un autre mode de purification intérieure, car ici la volonté est subjuguée à une discipline. On peut considérer la contemplation comme un pont ou une transition vers la prochaine phase du chemin mystique, l'illumination. En s'adonnant à la contemplation, le mystique

détache son attention du monde extérieur et descend dans son propre centre. Il ne s'agit pas ici d'une préoccupation narcissique, mais le mystique apprend graduellement à utiliser son centre comme une sorte de fenêtre par laquelle il contemple l'univers spirituel où il perçoit la présence de Dieu. E. Underhill définit la contemplation comme suit:

... a gradual development of an extraordinary faculty of concentration, a power of spiritual attention, (...) a self-forgetting attentiveness (...) a self-merging which operates a real communion between the seer and the seen (...), a mental attitude under which all things give up to us the secret of their life. 52

Thomas Merton, un mystique moderne, nous donne la définition suivante de la contemplation:

Contemplation is the highest expression of man's intellectual and spiritual life. (...) It is spiritual wonder. It is spontaneous awe at the sacredness of life, of being, (...). It is a vivid realization of the fact that life and being in us proceed from an invisible, transcendent and infinitely abundant Source. 53

Retournons au chemin mystique de Samba Diallo. Déjà à un âge très jeune, Samba manifeste les traits d'un vrai contemplatif. Cheikh Hamidou Kane affirme, dans l'interview avec B. Kotchy déjà mentionnée, qu'il a conçu le personnage de Samba Diallo comme un contemplatif.⁵⁴ Comment le texte reflète-t-il le mode de

contemplation de Samba? Quand Samba fait intervenir la nature dans ses réflexions, il le fait en vrai contemplatif. Il ne s'arrête pas à mi-chemin comme le peintre, le musicien ou le poète dont l'activité créatrice est conditionnée par la nature. Il ne contemple pas la nature non plus à la manière d'un quiétiste pseudo-mystique qui ne gagne de cette contemplation qu'une placidité vide. Samba va plus loin: sa façon de contempler la nature par la fenêtre de son âme devient "un acte de glorification divine, de silence et de recueillement absolu," comme le dit Papa Gueye N'Diaye.⁵⁵ Le crépuscule, la fleur, le fleuve deviennent des symboles de phénomènes spirituels chargés de signification profonde.

Platon formule une de ses propositions les plus mystiques concernant la contemplation dans le Phédon, oeuvre que Samba a aussi étudiée:

When the soul returns into itself and reflects,
it passes into (...) the region which is
pure and everlasting, immortal and unchangeable,
and feeling itself kindred thereto, it dwells
there under its own control, and has rest from
its wanderings. 56

Mais ni pour le mystique chrétien, ni pour le mystique oriental, la contemplation n'est repos. C'est plutôt une tâche sacrée

importante, comme le dit le Chevalier: "La contemplation de Dieu est une oeuvre pie par excellence." (p.111) La passivité extérieure avec laquelle le mystique s'adonne à sa contemplation, est nécessaire afin qu'il puisse disposer d'une plus grande quantité d'énergie spirituelle. E. Underhill écrit à ce sujet:

It remains a paradox of the mystics that the passivity at which they appear to aim is really a state of the most intense activity; more, that where it is wholly absent no great creative action can take place. In it, the superficial self compels itself to be still, in order that it may liberate another more deep-seated power which is, in the ecstasy of the contemplative genius, raised to the highest pitch of efficiency. 57

Meister Eckhart (1260-1327), le grand mystique Dominicain allemand qui a incorporé ses doctrines dans ses sermons, parle aussi de cette passivité extérieure du mystique, qui est en vérité une activité intérieure acharnée.

Thine ignorance is not a defect, but the highest perfection, and thine inactivity thy highest work. And so in this work thou must bring all thy works to naught and all thy powers into silence if thou wilt in truth experience this birth within thyself. 58

Walter Hilton, mystique anglais du quatorzième siècle et un contemplatif avancé, constate:

This awful travail is full far from fleshly idleness and from blind security. It is full of ghostly work, but it is called rest, for grace looseth the heavy yoke of fleshly love from the soul and maketh it mighty and free through the gift of the holy ghostly love for to work gladly, softly, and delectably (...) Therefore it is called an holy idleness and a rest most busy; and so it is in stillness from the great crying and the beastly noise of fleshly desires. 59

Le secret d'un véritable contemplatif, comme le Maître ou le Chevalier, c'est d'avoir su réconcilier en soi-même le dilemme du Moi qui travaille pour vivre et du Moi qui attend, dans un état de "passivité", d'être illuminé. Le Maître adhère à un système de pensée qui est refus du monde, mais il laboure les champs et prend soin de sa famille, et le reste de son temps, il le consacre à l'étude, à la méditation, à la prière et à la formation des jeunes gens confiés à ses soins. Le Chevalier aussi, dont Samba dit: "Il ne vit pas, il prie." et "Même en pensant il a l'air de prier", (p.106) est l'exemple d'un homme qui vit constamment et consciemment dans la présence de Dieu, mais qui poursuit aussi son travail. Est-ce que le travail sépare l'homme de Dieu? Cette question est résolue comme suit: "Si un homme croit en Dieu, le temps qu'il prend à sa prière pour travailler, est encore prière."(p.112) Il est pourtant différent pour celui qui ne croit pas: "L'acte d'un croyant, s'il est volontaire, est différent dans son essence de l'acte matériel

identique d'un non-croyant." (p.115) C'est ce que Pierre Teilhard de Chardin appelle "la divinisation de notre effort par la valeur de l'intention " dans Le Milieu Divin.⁶⁰

Quand le Maître guide Samba vers cette étape de la purification, Samba est encore très jeune. Il n'est pas capable de se rendre compte de la signification profonde de cette préparation. Seulement plus tard, vers la fin de sa voie mystique, Samba reconnaîtra avec lucidité que Dieu ne s'offre pas, mais qu'il se conquiert au prix de la douleur. L'essence de la purification est bien exprimée dans les réflexions de Samba qu'il faut se chasser de soi-même pour pouvoir se remplir de Lui. (p.186)

Cette lutte incessante entre l'esprit et la matière est évidente à différents niveaux de L'aventure ambiguë. La matière est le poids qui leste le pèlerin mystique et le retient dans son progrès spirituel. Dans ses Confessions, saint Augustin parle aussi de ce phénomène: "I was swept up to Thee by Thy Beauty, and torn away from Thee by my own weight."⁶¹ Dans L'aventure ambiguë, le Maître utilise la courge comme un symbole parfait du dualisme dans la nature humaine qui s'éveille à la conscience d'une Réalité supérieure. Il dit:

La courge est une nature drôle (...) Jeune, elle n'a de vocation que celle de faire du

poids, de désir que celui de se coller amoureux-ement à la terre. Elle trouve sa parfaite réalisation dans le poids. Puis, un jour, tout change. La courge veut s'envoler. Elle se résorbe et s'évide tant qu'elle peut. Son bonheur est fonction de sa vacuité, de la sonorité de sa réponse lorsqu'un souffle l'émeut. (p.43)

Le Maître est soumis à cette lutte dans sa vie quotidienne, quand ses responsabilités pour sa famille, les disciples et son pays pèsent sur lui, et que "cette grotesque misère de son corps (...) régimbe à la prière." (p.39) Le corps constitue un obstacle à la quête spirituelle:

Le poids! Partout il rencontrait le poids. Lorsqu'il voulait prier, le poids s'y opposait, chape lourde de ses soucis quotidiens sur l'élan de sa pensée vers Dieu, masse inerte de plus en plus sclérosée de son corps sur sa volonté de se lever, dans les gestes de la prière. (p.43)

Mais l'esprit du Maître va l'emporter, car "il a cette inquiétude plus forte que n'est lourd son corps."(p.75)

Le même dualisme est évident dans le pays des Diallobé, pourtant le désir des Diallobé ne s'attache pas à l'esprit, mais à la matière:

Ce vers Quoi la pensée à chaque instant s'envolait avec délice, les Diallobé, chaque jour un peu plus, s'inquiétaient de la fragilité de leurs demeures, le rachitisme de leur corps. Les Diallobé voulaient plus de poids. (p.43)

Les disciples du Maître, par contre, étaient opprimés par le poids sous une autre forme:

Il y avait aussi d'autres aspects du poids, qui de même que le Malin, revêt divers visages: la distraction des disciples, les féeries brillantes de leur jeune fantaisie, autant d'hypostases du poids, acharnées à les fixer à terre, à les maintenir loin de la vérité. (p.43)

Parmi les disciples du Foyer Ardent, Samba représente plutôt l'esprit et Demba la matière; Samba est symbolisé par la courge évidée qui résonne au souffle du vent tandis que Demba colle toujours à la terre. Hasan El Nouty écrit de ces deux disciples: "Au patricien Samba, la grâce des formes: au plébéien Demba, la lourdeur rustaude."⁶²

Après son contact avec l'Occident, Samba acquiert "du poids" qui l'attache au monde et ralentit son progrès spirituel. Nous ignorons si Demba, après avoir pris la place du Maître, a perdu "du poids" et s'il est devenu plus spirituel.

En parlant du terme "poids", il est important de faire ressortir le paradoxe suivant: à la vacuité de la courge qui symbolise la plénitude de l'esprit, s'oppose la vacuité de l'Occident qui s'est vidé de sa réalité intérieure. Il faut aussi noter que la

solidarité de Samba avec le pays des Diallobé, qui est un rapport spirituel, est conçue par Lucienne comme un poids qui empêche Samba d'aller vers le progrès.

La lutte entre la matière et l'esprit est une doctrine surtout préconisée par les manichéens, une secte chrétienne qui a aussi influencé le soufisme. Le fait que L'aventure ambiguë se nourrit de dualisme semble indiquer que l'univers du roman, comme le remarque Mohamadou K. Kane dans Roman africain et traditions, est manichéen.⁶³

A l'aide des exemples tirés de L'aventure ambiguë, nous avons vu que Samba Diallo a franchi la phase de la purification comme un véritable mystique. Ayant "les mains innocentes et le coeur pur", comme le dit le psalmiste (Psaume 23:4) il est maintenant prêt à monter à la montagne de l'Eternal pour être illuminé.

C H A P I T R E V

L'illumination

L'illuminatiuon, la deuxième étape sur le chemin mystique, s'effectue quand la lumière qui émane de Dieu, touche une âme pure et lui transmet la connaissance de Dieu. Nous allons retracer dans ce chapitre la deuxième phase du développement spirituel de Samba Diallo en cherchant d'abord des repères linguistiques qui indiquent que Samba est en communion intime avec la Réalité, ensuite nous montrerons comment l'illumination divine a touché et changé Samba.

Avant d'explorer la phase de l'illumination de Samba Diallo, il faut être conscient du fait que l'illumination ne dépend pas seulement de la pureté de l'âme, mais surtout de la grâce de Dieu. Joseph Maréchal, S.J., dans son essai "The Problem of mystical grace in Islam", parle de l'illumination de Dieu comme suit:

Besides ordinary believers who serve the inaccessible and ineffable Creator outwardly in accordance with the prescription of the law, there are certain souls, says the Koran, to whom God - because "they please Him"- communicates inwardly "his essential mystery" and

causes an habitual grace of purification of soul and of friendship with Him to unfold itself in them on the root of Faith. 64

Joseph Maréchal nous renvoie aussi au fait intéressant que le Coran, ce code d'une religion extérieure, laisse une ouverture, quoique étroite, à l'irruption de l'esprit illuminateur. Le Coran dit: "L'esprit procède du commandement de Dieu." (Coran 17, 87) Sous l'influence de cet Esprit, la signification de certains vers du Coran est élargie d'une telle façon que les yeux du croyant sont ouverts.⁶⁵

Kharraz, un mystique bien connu de l'Islam, nous donne la définition suivante de l'illumination:

Ceux qui sont forts en religion et en gnose, ceux qui se sont approchés de Dieu au point que leur nourriture est de le contempler, leur plaisir de le fréquenter et de converser avec lui, ceux-là, dis-je, la porte entre eux et Dieu reste ouverte; à aucun moment Ses touches divines ne cessent de les atteindre. 66

E Underhill nous donne une définition plutôt psychologique de l'illumination:

The Self emerges from long and varied acts of purification to find that it is able to apprehend another order of reality. It has achieved consciousness of a world that was always there and wherein its substantial being - that Ground which is of God - has always stood. Such a consciousness is "Transcendental Feeling in excelsis", a deep intuitional knowledge of the "Secret Plan." 67

Pierre Teilhard de Chardin décrit le monde comme il est perçu par une âme illuminée: "Pareil à ces matières translucides qu'un rayon enfermé peut illuminer en bloc, le Monde apparaît, pour le mystique (...) baigné d'une lumière intense qui en intensifie le relief, la structure et les profondeurs."⁶⁸

Ceux qui essaient d'expliquer le phénomène de l'illumination ont souvent recours aux images liées à la lumière. Le terme d'illumination même est descriptif, signifiant que le mystique subit une sorte de radiation venant de Dieu et qui remplit la personnalité du mystique de lumière. Il faut noter qu'il y a en effet des points de repères linguistiques dans le texte de L'aventure ambiguë indiquant que Samba a été touché et illuminé par Dieu pendant son pèlerinage spirituel. L'impression que son futur ami, Jean Lacroix, reçoit de Samba à son premier jour à l'école, nous frappe. L'auteur dit:

Ce fut comme une révélation. Le trou de silence la brèche de paix, c'était lui. Lui qui, en ce moment même, attirait tous les regards par une espèce de rayonnement contenu... (p.64)

Les mots "rayonnement" et " rayonner" sont répétés quatre fois sur la même page (p.64), indiquant que cette lumière mystique et mystérieuse émane de Samba et touche les autres. Si Samba est

capable de rayonner, c'est que Dieu l'a illuminé. Après avoir trouvé des indications linguistiques faisant preuve de l'illumination de Samba, il faut étudier le texte pour pouvoir discerner les résultats de cette illumination. Nous constaterons que, malgré son jeune âge, Samba aboutit aux mêmes états d'âme que d'autres mystiques illuminés.

Par sa culture, et peut-être aussi par sa nature, l'Africain est plus mystique que d'autres ; il est plus proche du Réel, fait sur lequel Samba va réfléchir beaucoup pendant ses études à la Sorbonne. L'Africain, comme le dit Samba, a un mode de connaissance privilégié. (p.162) Ce mode de connaissance du Réel a sans doute été intensifié après que Samba s'est engagé dans le chemin spirituel des mystiques. La nature de Samba n'était pas isolée de la nature du Tout. Il connaissait toute chose comme la demeure de son père et toute chose le portait au plus essentiel d'elle-même (p.163). Il brûlait au coeur des êtres et des choses (p.174). Son cordon ombilical avec la nature n'a jamais été tranché, même pas pendant "la nuit obscure de son âme" à Paris. Il se considérait la partie la plus aimable, la plus filiale de la nature. Il n'osait pas la combattre car il était nature lui-même. Il était le bout de l'être où bourgeoonne la pensée (p.153).

Ce mode de connaissance des êtres et des choses est porté à une

nouvelle profondeur dès que Samba, illuminé et imbu de la Parole, les contemple et les pénètre spirituellement. Cette profondeur, cette abondance qu'il n'a jamais connue jusqu'ici, Samba l'appelle "la plénitude". "Cette plénitude du foyer (...) faisait battre son coeur quand il prononçait la Parole." (p.49) Dans les deux citations qui suivent, Cheikh Hamidou Kane essaie de traduire cette plénitude créée par la Parole:

La Parole tisse ce qui est plus intimement que la lumière ne tisse le jour. La Parole déborde votre destin, du côté du projet, étant les trois de toute éternité. Je l'adore. (p.131)

Il contenait en lui la totalité du monde, ce qu'il y a de visible et ce qu'il y a d'invisible, son passé et son avenir. Cette Parole qu'il enfantait dans la douleur, elle était le monde même. (p.16)

La Nuit du Coran mènera Samba au sommet de cette expérience de la plénitude. Comme il est d'usage, après avoir achevé ses études coraniques, le disciple récite de mémoire le Livre Saint pendant toute une nuit, en honneur de ses parents. Pendant cette nuit, la plénitude, tissée par la Parole, enveloppe toute création, visible et invisible, autour de Samba. Samba, illuminé, est en communion avec cette nature. Il participe au Milieu divin, pour employer le terme rendu fameux par Pierre Teilhard de Chardin. Samba résonne avec les rythmes et les harmonies existant

dans l'univers: "La même paix régnait au ciel et dans son coeur."

(p.84) L'exaltation mystique enveloppe tout:

Cette nuit-là, il semble que la nature avait voulu s'associer à une délicate pensée du garçon car le lumineux crépuscule s'était à peine éteint qu'au ciel un millier d'étoiles avait germé. La lune naquit au coeur de leur festival scintillant et la nuit, subitement, parut s'emplier d'une exaltation mystique. (p.85)

La Parole tisse aussi un rapport plus intime entre Samba et ses parents qu'il aime et à qui cette Nuit du Coran est dédiée. Samba éprouve cette plénitude d'une façon inconnue jusqu'ici: "...il sentit que l'envahissait un sentiment comme il n'en avait jamais éprouvé auparavant." (p. 83) C'était sans doute le résultat de son illumination.

Cette plénitude que la Parole a déployée, n'enveloppe pas seulement la nature, ainsi que Samba et sa famille, elle englobe aussi la ligne ancestrale de Samba. Ses ancêtres semblent se joindre à sa voix pour chanter cette plénitude, la mort et la naissance, le cycle éternel de l'univers.

Longtemps, dans la nuit, la voix fut celle des fantômes aphones de ses ancêtres qu'il avait suscités. Avec eux, il pleura la mort, mais aussi longtemps, ils chantèrent sa naissance. (p.85)

Ainsi illuminée, la conscience de Samba a été élargie et il est capable de sonder de nouvelles profondeurs de la Réalité. E. Underhill dit de ce phénomène:

The natural mind is conscious of succession; the special differentia of the mystic is the power of apprehending simultaneity. In the peculiarities of the illuminated consciousness we recognize the effort of the mind to bridge the gap between Simultaneity and Succession: the characters of Creator and Creation. Here the successive is called upon to carry the value of the Eternal. 69

Samba devient conscient du rapport entre l'Être et le Devenir, le temps et l'éternité: "Souviens-toi, comme tu nourrissais mon existence de la tienne? Ainsi le temps est nourri de la durée..."

(p.139) E. Underhill parle aussi de ce rapport:

It is a Becoming, yet a Being, a growth, yet a consummation, the very substance of Eternity supporting and making actual the process of Time. In such hours of lucidity we see, in fact, the faint outline of the great paradox of Deity, as it has been perceived by the mystics of every age. 70

(...) that quality of timelessness, that sense of an Eternal Now, (...) is a peculiarity of the ecstatic consciousness. In such experiences the human spirit seems to be lifted up above the flux of becoming, and tastes the "eternal" aspect of the Divine Life in which it is immersed. 71

L'illumination de Samba lui permet d'être plongé dans le "Milieu divin" et de vivre dans cet état de plénitude pendant de brefs moments. Atteindre cet état de plénitude et vivre cette vie abondante dans l'union avec Dieu, c'est le seul but du mystique.

L'attitude de Samba envers la mort est sans doute le résultat d'une illumination divine. Si la mort est devenue un asile pour le petit Samba, s'il songe à l'éternel mystère de la mort auprès du tertre de son amie morte, la Vieille Rella, s'il est capable de dire: "Tout n'est pas fini" (p.52), c'est que Samba est devenu conscient d'une nouvelle dimension de l'éternité.

Les réflexions sur la mort prennent, naturellement, une place importante dans le mysticisme, surtout dans le mysticisme de l'Islam. Le thème de la mort surgit partout dans L'aventure ambiguë. Le lecteur est rendu conscient de la mort d'une fleur ou d'un coucher de soleil; on lui relate la mort du père de la Grande Royale; le lecteur est présent lors de la mort du Maître et lors de la mort - qu'elle soit physique, spirituelle ou symbolique - de Samba. Le cimetière constitue un motif récurrent dans le roman. Il faut donc faire place ici à des réflexions sur le thème de la mort dans L'aventure ambiguë afin de pouvoir établir un rapport entre le mysticisme et la mort.

D'abord il faut retourner au mystique du Nord de la Perse, Shaqiq al-Balkhi, et sa manière de diviser l'itinéraire spirituel, comme nous l'avons déjà mentionné plus haut. Dans un texte décrivant le chemin menant de l'ascèse du corps jusqu'à la lumière de Dieu, l'auteur divise l'itinéraire spirituel en quatre étapes dont la deuxième étape, la crainte comme esprit de renoncement, est importante pour nos réflexions sur la mort par rapport au mysticisme. Shaqiq al-Balkhi recommande l'étape de la crainte, car:

(...) le commencement de la crainte, c'est de s'astreindre le coeur à méditer sur la mort et de maintenir l'âme dans la peur et la circonspection vis-à-vis de Dieu, de sorte qu'on le craigne comme si on le voyait. 72

L'auteur de ce texte dit qu'au bout de quelques jours passés à s'exercer à cette crainte, Dieu orne l'ascète de la gravité et il augmente la lumière dans son coeur au point que cette gravité transparaîtra sur son visage.⁷³ Nous trouvons la même corrélation entre la crainte et l'illumination dans l'Ancien Testament: "L'amitié de l'Eternel est pour ceux qui le craignent et son alliance leur donne instruction." (Psaume 25,6) et "Le commencement de la sagesse est la crainte de l'Eternel." (Proverbes 9,10)

Nous trouvons la même corrélation entre la crainte et la lumière dans L'aventure ambiguë. Nous comprenons maintenant pourquoi les disciples du Maître, tout en quête pour leur pitance journalière, avertissent les gens de leur mort prochaine, afin qu'ils s'exercent à vivre à tout moment dans "la peur salutaire" d'Azraël, l'ange de la mort. (p.25) La même idée est exprimée par la Grande Royale: "Je sais bien que la pensée de la mort tient le croyant éveillé et je compte l'inquiétude qu'elle met dans nos coeurs parmi les bienfaits de notre Seigneur." (p.35) Au cours de sa conversation avec Paul Lacroix, l'administrateur français, le Chevalier dit: "Je vous souhaite cette angoisse comme une resurrection." (p.89) Nous comprenons aussi que le disciple ne conquiert cette étape de la peur salutaire d'Azraël qu'au prix de la douleur. C'est le Maître qui, par amour, a fait souffrir Samba afin de l'initier dans cette étape de la crainte. Le Maître répond à la Grande Royale qui craint que la vie ne soit tuée en Samba: "Après cette blessure profonde, pratiquée d'une main paternelle, je vous promets que plus jamais cet enfant ne se blessera. Vous verrez de quelle stature lui aussi dominera sa mort." (p.38)

Une personne aussi avertie ne sera pas terrifiée du "souvenir de sa mort" (p.132), mais subira le moment de la grande métamorphose avec lucidité, s'ouvrant ainsi à l'illumination ultime. En

réfléchissant sur le mystère de la mort, Samba prend conscience une fois de plus du fait que la Parole est l'architecture du monde visible et invisible et que "le Paradis était bâti avec les Paroles qu'il récitait, des mêmes lumières brillantes, des mêmes ombres mystérieuses et profondes, de la même féerie, de la même puissance."(p.53)

Entrelacées avec ses réflexions sur la mort sont les méditations de Samba sur l'amour qui nous frappent à cause de leur lucidité et qui font preuve d'une illumination divine. Les pensées de Samba touchent un plan qui est déjà au-delà de l'espace et du temps et qui appartient à l'éternité. Samba comprend que si nous aimons, nous transcendons le temps et l'espace et participons à l'Etre éternel. Il réfléchit comme suit:

La Vieille Rella ne pouvait pas avoir cessé définitivement d'être. La Vieille Rella...Elle avait laissé des traces. Quand on a laissé la grosse Coumba, et qu'on aimait la grosse Coumba comme l'avait aimée la Vieille Rella, on ne peut pas avoir cessé d'être. Comment le souvenir de cet amour peut-il durer encore si l'amour lui-même a cessé complètement, définitivement? (...)
Tout n'est pas fini. (p.52)

Dans ses réflexions sur le Maître à qui il s'attache d'un amour profond, il va encore plus loin:

La Vieille Rella n'a que son amour, mais le Maître, de plus, a la Parole qui n'est faite de rien, mais qui dure. Il a le feu qui embrase les disciples et éclaire le Foyer. Il a cette inquiétude plus forte que n'est lourd son corps. (p.75)

Samba aboutit à la conclusion que le Maître est plus riche et mourra moins complètement, car il possède l'amour ainsi que la Parole, le feu et l'inquiétude. Samba semble parler de cette étincelle divine (le feu) qui a été embrasée par la Parole et qui engendre l'amour et cette inquiétude qui propulse le Moi à transcender le temps et l'espace.

Cheikh Hamidou Kane écrit:

Il savait maintenant que le Maître des Diallobé ne le quitterait plus, et jusqu'après sa mort (...) Ce qui restera du Maître, lorsque son corps si fragile aura disparu, ce sera plus qu'un amour et qu'un souvenir. Quand le Maître mourra, ce qui restera de lui sera plus exigeant que le souvenir. (p.74)

Samba commence à comprendre que l'amour est la substance de la Réalité divine qui pénètre tout. Il est vaguement conscient du fait que l'amour n'est pas seulement la clé du monde spirituel, mais qu'il est aussi la clé du rapport interpersonnel. L'amour est, selon Pierre Teilhard de Chardin, principe et effet de toute liaison spirituelle et la cohésion plus ou moins consciente des âmes.⁷⁴

E. Underhill écrit sur l'amour comme substance divine qui lie tout:

Love, the very name of God, the "word of power" operates in all things from the greatest to the least, linking the transcendent Godhead with His creative Spirit, Creator with creature, and man with man. 75

Nous avons déjà noté plus haut que, dans le Coran, Allah a beaucoup de noms, comme la Lumière, la Justice, la Paix, la Vérité, le Miséricordieux, le Pardonneur, mais point l'Amour. Nous avons vu que le mystique musulman considère la crainte de Dieu comme une condition préalable pour une illumination de Dieu. Pour le mystique chrétien, par contre, c'est l'amour qui a remplacé la crainte comme condition préalable à l'illumination. Selon l'auteur anglais anonyme du texte "The Cloud of Unknowing" qui apparut au quatorzième siècle, ce n'est pas la crainte de Dieu ni la raison qui sont capables de percer le nuage entourant la face de Dieu, mais c'est l'amour. Il écrit:

He may be well loved, but he may not be thought of. He may be reached and held close by means of love, but by means of thought never (...)
You are to strike that thick cloud of unknowing with a sharp dart of longing love, and you are not to retreat, no matter what comes to pass. 76

E. Underhill remarque que même le désir de savoir n'est pas

capable d'ouvrir la porte à l'illumination. C'est seulement l'amour qui peut percer le mur qui nous sépare de la Lumière.

Only this mystic passion can lead us from prison
Its brother, the desire of knowledge, may enlarge
and improve the premises to an extent as yet un-
dreamed of, but it can never unlock the doors. 77

Samba possède cette passion mystique qui ouvre la porte à l'illumination et il nous semble que, sous cet aspect, il s'aligne plutôt avec les mystiques chrétiens. Son amour se porte à tout, car il reconnaît Dieu dans toute création, dans le monde visible et invisible. Cet amour trouve son expression pendant la Nuit du Coran: "Du fond des âges, il sentait sourdre en lui et s'exhaler par sa voix un long amour aujourd'hui menacé." (p.84)
L'amour de Samba n'exclut pas ceux qui ne connaissent pas Dieu ou qui le rejettent:

Mon Dieu, au-delà de ceux qui t'ont perdu,
tous ceux, aujourd'hui comme depuis le com-
mencement de l'histoire, qui n'ont jamais
connu Ta grâce, pouvons-nous les abandonner?
Nous t'implorons de les agréer comme Toi Seul
sais agréer qui Tu agrées, car ils ont édifié
le monde avec nous, d'où nous pouvons, d'une
pensée chaque jour moins préoccupée, Te cher-
cher et Te saluer. Il ne faut pas au prix de ta
grâce que l'homme conquière sa liberté, le
faut-il? (p.117)

Nous avons vu comme Samba Diallo, purifié et illuminé, a poursuivi le chemin mystique. Cependant une phase de ténèbres va ralentir son ascension vers la Réalité. Après son contact avec

ceux pour qui Samba prie (ci-haut) avec un amour sans réserve, il va subir la "nuit obscure de l'âme" qui constitue une autre étape dans son itinéraire spirituel vers l'union avec Dieu.

C H A P I T R E V I

La nuit obscure de l'âme

Après avoir subi l'influence de l'Occident et de ses conceptions de la vie tout à fait contraires à la sienne, Samba va perdre l'influence de la Lumière et son chemin semble se perdre dans les ténèbres. Cet état de confusion n'est toutefois pas le résultat d'une apostasie; c'est un développement que la plupart des mystiques ont subi durant leur pèlerinage spirituel. Ce développement est même nécessaire pour l'un ou l'autre des mystiques, car ce passage par le feu de la purification constitue un affermissement de la foi, une conversion ultime afin que l'union avec Dieu puisse se produire. Ce retour temporaire dans les ténèbres d'où le pèlerin spirituel est venu, est considéré par les mystiques chrétiens comme "la nuit obscure de l'âme ", "la mort mystique", "la nuit mystique", "la crucifixion mystique". Cette "nuit" peut être une oscillation entre les états de sérénité et de souffrance. Elle peut durer un jour, un mois ou des années. E. Underhill décrit le phénomène de la Nuit comme suit:

The most intense period of that great swing-back into darkness which usually divides the "first mystic life" or Illuminative Way from the "Second mystic life" or Unitive Way, is

generally a period of utter blankness and stagnation, so far as mystical activity is concerned. The "Dark Night of the Soul", once fully established, is seldom lit by visions or made homely by voices. It is of the essence of its miseries that the once possessed power of oraison or contemplation now seems wholly lost. The self is tossed back from its hard-won point of vantage. Impotence, blankness, solitude are the epithets by which those immersed in this dark fire of purification describe their pain. 78

La "nuit mystique" peut être déclenchée par des changements dans la situation extérieure ou intérieure du mystique. Un beau jour, il se trouve exposé à des difficultés et des problèmes qu'il n'avait jamais rencontrés jusqu'ici. Durant son itinéraire spirituel, il n'a pas encore eu l'occasion de développer les moyens appropriés pour maîtriser une crise pareille. En face d'une situation que le mystique croit insurmontable, il succombe à une crise de foi. Il est incapable, à ce moment-là, de reconnaître que la maîtrise de ces difficultés même ouvrira la porte vers une autre étape du chemin mystique. E. Underhill explique ce phénomène:

Those elements of character which were unaffected by the first purification of the self - left as it were in a corner when the unconscious moved to the level of the illuminated life - are here roused from their sleep, purged of illusion, and forced to join the growing stream. 79

La "nuit mystique" peut aussi être expliquée d'une façon psychologique: pendant une longue période d'activités mystiques intenses en préparation pour la vie unitive, le Moi a dépensé une grande quantité d'énergie et se trouve dans un état de fatigue spirituelle. Incapable de maîtriser la situation, il régresse sur son chemin vers la Réalité. Alors pour le mystique, habitué aux touches divines d'illumination, cet état de ténèbres représente l'obscurité complète de l'absence de Dieu. E. Underhill décrit cet état de ténèbres comme suit:

For the mystic who has once known the Beatific Vision, there can be no greater grief than the withdrawal of this Object from the field of consciousness, the loss of this companionship, the extinction of this light. Therefore, whatever form the Dark Night assumes, it must entail bitter suffering - far worse than that endured in the Purgative Way. Then the self was forcibly detached from the imperfect. Now the Perfect is withdrawn, leaving behind an overwhelming, yet impotent conviction of something supremely wrong, some final treasure lost. 80

La plupart des grands mystiques et d'autres personnes d'une grande spiritualité sont passés par un état de chaos et de confusion spirituelle. Parfois, après une vie de communion intime avec le Divin, l'expérience intérieure est envahie de ténèbres. Les grands contemplatifs, ceux qui sont destinés à atteindre l'étape finale du chemin mystique, émergent de ce feu

de purification et sont préparés pour la vie unitive. Pour eux, cette "Nuit mystique" a ouvert la porte vers une autre étape dans l'ascension vers Dieu. Les personnes d'une spiritualité plus faible ne récupèrent pas. A ce point-là, les mystiques contemplatifs de la nature ou les poètes mystiques finissent leur quête de l'Absolu et se contentent d'une vision illuminée de la Réalité. Mais ceux qui poursuivent le chemin mystique, ce sont les esprits forts et exceptionnels.⁸¹ Nous verrons dans cette étude que Samba est de ceux qui arrivent à la destination finale de l'itinéraire spirituel.

Comment Samba est-il arrivé à cet état de confusion et de ténèbres? Après avoir été envoyé à Paris pour développer ses connaissances intellectuelles à la Sorbonne, Samba prend contact avec l'Occident, ses gens et ses différentes conceptions de vie. Ses études de philosophie confrontent Samba avec les maîtres du Doute et les représentants de l'athéisme, et bientôt il se trouve partagé entre la conscience des valeurs afro-islamiques et la pensée moderne. L.S. Senghor, homme politique et poète du Sénégal comme Cheikh Hamidou Kane, analyse l'âme de l'Africain en disant que l'Africain possède une grande sensibilité morale et physique à tous les aspects du monde (les couleurs, les formes, les sons) et à la qualité sensible de la parole, ce qui crée l'impression fautive que le Noir est facilement assimilable. Les

remarques suivantes tirées de son oeuvre L'homme de couleur aideront à comprendre la crise de Samba Diallo:

C'est un fait noté souvent que le Nègre est sensible aux paroles et aux idées, encore qu'il le soit singulièrement aux qualités sensibles- dirais-je sensuelles? -de la parole, aux qualités spirituelles, non intellectuelles des idées. Le bien-dire le séduit, et le théoricien communiste, et le héros et le saint en même temps (...). 82

En préparant son diplôme de philosophie, Samba fait la connaissance de Lucienne Martial, qui représente les idées du marxisme et préconise le refus de Dieu en faveur du "progrès" moderne. Elle impressionne Samba à cause de son intelligence, sa sincérité et sa dévotion à la cause de son choix. Contrairement à Samba qui représente l'immobilité extérieure du contemplatif mystique, Lucienne, par sa philosophie, est poussée à l'action.

Le père de Lucienne, par contre, qui est un pasteur calviniste, est le porteur d'un message spirituel. Jadis, il a rêvé de se rendre en Afrique, comme missionnaire, seulement armé du "Livre de Dieu", pour prêcher et vivre les doctrines du Christ. Malheureusement, les supérieurs de M. Martial n'ont pas permis la réalisation de ce rêve, le considérant chimérique. Samba devine en M. Martial, qui a continué sa vie d'ascétisme et de prière,

certains traits familiers de mystique. M. Martial rappelle à Samba le visage lointain du Maître Thierno, et le contact avec le pasteur qui respecte les convictions d'autrui, n'ébranle pas la foi de Samba Diallo, mais le force plutôt à faire l'inventaire de son propre rapport avec Dieu.

Il y a d'autres personnes - comme Pierre-Louis et sa famille - que Samba rencontre à Paris et que Cheikh Hamidou Kane semble avoir incorporées dans le roman seulement pour provoquer Samba à exprimer ses pensées et pour illustrer au profit du lecteur l'aventure ambiguë dans laquelle Samba se voit engagé.

John D. Erickson, dans un essai sur L'aventure ambiguë, résume le conflit de Samba comme suit: Samba, venant d'une réalité aussi dure que la pierre, réalité qui se fonde sur la prière et la souffrance, se voit dans un monde instable qui échappe à la définition. Le monde du Foyer Ardent avait un but défini, celui de tâcher d'atteindre Dieu par la récitation de la Parole, la prière, la méditation et l'humiliation. Ce monde est contrasté avec l'Occident, un monde sans Histoire, un monde de surface et d'extériorités. Les images de la profondeur, des ombres et de l'inertie sont opposées à des images de la vacuité, de la surface et de la hâte. D'ailleurs l'objet qui se distingue par son poids - substance que le Maître abhorre - est juxtaposé au Verbe de

l'Afrique Islamique. La prolifération de la surface est opposée à la profondeur. L'objet qui a perdu son contexte à cause de l'empire du réductionnisme scientifique en Occident, est une partie de la Réalité divine en Afrique. Erickson nous fait remarquer aussi que la vie occidentale se déroule avec la soudaineté saccadée d'une mitrailleuse et s'oppose à la majesté lente de la vie africaine.⁸³

Le Chevalier sait par sa propre expérience qu'une synthèse des deux conceptions de vie n'est pas possible, mais il croit que, si on s'efforce de mesurer ces nouvelles idées à la loi divine, il n'y aura pas d'ambiguïté. L'Islam, contrairement au Christianisme, crée une unité vitale entre les activités quotidiennes et l'adoration de Dieu. John D. Erickson écrit:

(Islam) draws into itself, immune to the chaos of unresolved details and inexplicable phenomena of immediate existence, for while the West takes those details with the utmost seriousness and tries frantically to order them, Islam draws a bead on the ultimate end where everything is resolved. That pertinacity of belief characterizes the world Samba Diallo steps out of. 84

Tout en avançant ses connaissances intellectuelles, Samba néglige sa religion et l'exercice de son culte. Sans que Samba en prenne conscience, le procédé de l'aliénation s'effectue et Samba

succombe à une crise sévère de foi. Une lettre du Chevalier adressée à son fils reflète le drame intérieur de Samba:

Tu crains que Dieu ne t'ait abandonné, parce que tu ne le sens plus avec autant de plénitude que dans le passé et, comme il l'a promis à ses fidèles, "plus proche que l'artère carotide". Ainsi, tu n'es pas loin de considérer qu'il t'a trahi. Mais tu n'as pas songé qu'il se puisse que le traître, ce fut toi. Et pourtant ... Mais réponds plutôt: donnes-tu à Dieu toute sa place dans tes pensées et dans tes actes? T'efforces-tu de mettre tes pensées en conformité avec sa loi? Il ne s'agit pas de lui faire allégeance une fois pour toutes, par une profession de foi générale et théorique. Il s'agit que tu t'efforces de conformer chacune de tes pensées à l'idée que tu te fais de son ordre. Le fais-tu? (p.176)

En même temps que Samba ressent douloureusement l'absence ou l'éloignement de Dieu, les valeurs qu'il avait acquises par l'illumination s'effacent peu à peu. Par le contact constant avec l'Occident, Samba se voit exilé du Réel et se trouve lancé dans le monde des Apparences dont le Maître l'avait séparé. Il ne brûle plus au coeur des êtres et des choses. Il a perdu l'accès à la plénitude. A l'époque où une décision devait être prise concernant la nouvelle école, le Maître avait exprimé ce dilemme de la condition humaine dans une prière:

Mon Dieu, vous avez voulu que vos créatures vivent sur la coquille solide de l'apparence. La vérité les noierait. Mais, Seigneur, de

vérité, vous savez que l'apparence prolifère et durcit. Seigneur, préservez-nous de l'exil derrière l'apparence. (p. 95)

Samba, dans une conversation avec Lucienne, montre qu'il est conscient de son exil du Réel: "Lucienne, ce décor est du faux. Derrière, il y a mille fois plus beau, mille fois plus vrai. Mais je ne retrouve plus le chemin de ce monde." (p.157) A Adèle, Samba dit: "...ils s'entreposèrent et entreprirent de me transformer à leur image. Progressivement, ils me firent émerger du coeur des choses et ils m'habituerent à prendre mes distances du monde." (p.173) Samba se retire de l'arène. Ses paroles expriment la défaite: "Après tout, je ne suis que moi-même. Je n'ai que moi." (p.138) La tendance de Samba de se retirer si complètement, de se cacher, s'exprime aussi dans son attitude envers Lucienne: "Il craignait tout ce qu'elle pourrait deviner de lui." (p.150)

Samba se rend compte de la vacuité en lui-même et autour de lui. "Il y a comme une grande absence, on ne sait de quoi - je me sens étranger." (p.161) "Ici, on dirait que je vis moins pleinement qu'au pays des Diallobé. Je ne sens plus rien directement..." (p.162) Même le souvenir de la plénitude devient tellement vague que Samba n'est pas sûr s'il l'a vraiment vécue. "En ce jour, je voudrais plonger, plonger en moi, au plus profond de moi, sans

pudeur. Je voudrais tant savoir si j'ai seulement rêvé de tout ce bonheur dont je me souviens, ou s'il a existé." (P.157) Pierre-Louis confirme enfin ce que Samba craint: "Ce n'est pas l'absence matérielle de votre terroir qui vous tient en haleine, c'est son absence spirituelle." (p.163)

Séparé du coeur des êtres et des choses, Samba se noie dans le silence. Ce n'est plus le silence fertile qui nourrit la contemplation, mais le silence stérile et sans écho.

Ici, maintenant, le monde est silencieux,
et je ne résonne plus. Je suis comme un
balafon crevé, comme un instrument de musique
mort. J'ai l'impression que plus rien ne me
touche. (p.163)

Samba a atteint le point que les mystiques chrétiens appellent "la mort mystique". Il ressent une privation totale du Divin d'une part, et l'extinction apparente de "l'étincelle divine" par laquelle il a été capable d'entrer en communication avec Dieu, d'autre part. En effet, il ne résonne plus. Saint Jean de la Croix qui a intitulé un de ses ouvrages "Nocha Escura del Alma" - la Nuit obscure de l'âme - donne une définition de cette phase de la voie mystique dans son livre:

That which this anguished soul feels most
deeply, is the conviction that God has aban-
doned it, of which it has no doubt; that it

has cast it away into darkness as an abominable thing (...) The shadow of death and the pains and torments of hell are most acutely felt, and this comes from the sense of being abandoned by God, being chastised and cast out by His wrath and heavy displeasure. All this and even more the soul feels now, for a terrible apprehension has come upon it, that thus it will be with it forever. It has also the same sense of abandonment with respect to all creatures, and that it is an object of contempt to all, especially to its friends. 85

Cette "mort" est nécessaire, disent les mystiques: il faut que le feu de purification ultime fasse fondre le moule du Moi afin qu'un nouveau puisse être façonné. Johannes Tauler, mystique allemand du quatorzième siècle et élève de Meister Eckhart, parle de cette métamorphose:

As the schoolmen say, when a new form is come into existence, the old must of necessity be destroyed (...) And so I say: "If a man is to be thus clothed upon with this Being, all the forms must of necessity be done away that were ever received by him in all his powers - of perception, knowledge, will, work, of subjection, sensibility and self-seeking. (...) All strong rocks are broken here, all on which the spirit can rest, must be done away. Then, when all forms have ceased to exist, in the twinkling of an eye, the man is transformed. 86

Quels sont les autres signes de cette "nuit" que Samba a subie? La familiarité de Samba avec la mort, résultat de son rapport intime avec Dieu, s'est effacée. L'absence de Dieu ne peut pas

engendrer la crainte en lui qui, selon les mystiques musulmans, est nécessaire pour attendre sa propre mort dans un état averti et lucide. Dans une conversation avec Pierre-Louis, Samba dit:

Il me semble qu'au pays des Diallobé l'homme est plus proche de la mort, par exemple. Il vit plus dans sa familiarité. Son existence en acquiert comme un regain d'authenticité. Là-bas, il existait entre elle et moi une intimité faite tout à la fois de ma terreur et de mon attente. Tandis qu'ici, la mort m'est redevenue une étrangère. Tout la combat, la refoule loin des corps et des esprits. Je l'oublie. Quand je la cherche avec ma pensée, je ne vois qu'un sentiment desséché, une éventualité abstraite, à peine plus désagréable pour moi que pour ma compagnie d'assurance.
(p.162)

Dans cet état d'aliénation des êtres et des choses et de division intérieure, Samba n'éprouve plus le même désir et le même pouvoir d'aimer. Pendant son état d'illumination, il avait compris que l'amour était la substance de la Réalité divine qui pénètre et unit. Mais Samba s'est éloigné de la Source et se trouve hors du réseau, ne pouvant ni recevoir ni donner. Son amour pour les gens de l'Occident se transforme dans une "haine compliquée" car "il les a aimés trop tôt." Il ne sait plus aimer sans condition et il explique à Adèle:

Ma haine est une rédhibition d'amour. Je les ai aimés trop tôt, imprudemment, sans les connaître assez. Tu comprends? Ils sont d'une

nature étrange. Ils n'inspirent pas des sentiments simples. Nul ne devrait se lier à eux sans les avoir bien observés, au préalable.
(p.171)

En finissant ce chapitre, nous résumons encore une fois les causes qui ont poussé Samba Diallo dans une phase de ténèbres sur son chemin mystique, étape que les mystiques chrétiens appellent "la nuit obscure de l'âme ." L'étude de philosophies divergeant radicalement des doctrines de sa religion ont déclenché le doute en Samba. En même temps, Samba a fait la connaissance de représentants d'autres conceptions de vie qui l'ont fait dévier de son progrès spirituel. Samba a aussi négligé le culte de sa religion et la communion avec la Réalité semble interrompue. Les effets de la "nuit mystique" sur Samba se manifestent comme suit: il retourne dans le monde de l'Apparence, et il éprouve douloureusement une vacuité intérieure et extérieure. Séparé du coeur des êtres et des choses, Samba n'est plus nourri de la "plénitude". "L'étincelle divine" semble éteinte. Samba perd la familiarité avec la mort et son pouvoir d'aimer. Une profonde crise de foi s'en suit.

Nous verrons pourtant que Samba Diallo est de ceux pour qui "la crucifixion" ou la "mort mystique" représente un feu de purification ultime qui libère l'énergie spirituelle nécessaire pour le propulser vers l'union avec la Réalité.

Il nous semble que l'intensité de la lutte de Samba pour sauvegarder la présence divine ressemble à la crise spirituelle de Pascal, un des philosophes dont Samba et le Chevalier ont étudié la vie et les oeuvres. Après la mort de Pascal, un de ses serviteurs trouva un petit bout de parchemin cousu dans la doublure de son pourpoint sur lequel Pascal avait laissé le témoignage d'une expérience mystique étrange et extatique, apparemment à la suite d'une profonde crise spirituelle. Dans L'aventure ambiguë, le Chevalier et Samba mentionnent ce document, le Mémorial de Pascal, et la crise qui l'a précédé (pp. 108-109) Pascal a écrit sur ce parchemin:

L'an de grâce 1654,
lundi, 23 novembre, jour de Saint Clément,
pape et martyr, et autres au martyrologe,
veille de Saint Chrysogone, martyr et autres,
depuis environ dix heures et demie du soir
jusques environ minuit et demie,
Feu.

Il nous semble que Pascal, lui aussi, a dû passer par le feu mystique de purification avant de trouver Dieu, qu'il avait cherché en vain dans le domaine de la philosophie et des sciences. Il s'exclame:

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob,
Non des philosophes et des savants. Certi-
tude. Certitude. Sentiment. Joie. Paix.

Sur le petit bout de parchemin, on trouve aussi, entre autre, cette déclaration de Pascal: "Le monde ne t'a point connu, mais je t'ai connu. Joie! Joie! Joie! pleurs de joie", suivie d'une question pleine d'angoisse qui nous rappelle l'agonie de Samba: "Mon Dieu, me quitteriez-vous? Que je n'en sois pas éternellement séparé!"⁸⁷

Contrairement à l'interprétation de beaucoup de critiques, Samba va survivre cette nuit obscure de l'âme , et son chemin mystique va le mener vers la source de la Lumière divine. Le prisonnier dans l' allégorie de la caverne est enfin libéré des chaînes et monte vers la Réalité.

C H A P I T R E V I I

L'union mystique

A première vue, le chemin mystique de Samba Diallo semble diverger du chemin que l'on a trouvé à la base des expériences spirituelles des mystiques de tous les âges et de toutes les religions. Il semble que le fou que beaucoup de critiques considèrent comme un "deus ex machina" interrompt brusquement la voie mystique de Samba Diallo. Son intervention semble dissociée du contexte et stupéfie le lecteur. Nous sommes toutefois d'avis que Samba Diallo a vraiment atteint le but de son pèlerinage spirituel à la fin du roman qui est l'union avec la Réalité ultime.

Avant de poursuivre le chemin mystique de Samba jusqu'à l'union avec l'Absolu, nous trouvons important d'éclairer un peu le rôle du fou par rapport à Samba.

Le fou, un être fascinant et énigmatique, a été traumatisé à jamais quand, jeune berger sénégalais, il a été envoyé en France pour participer à la guerre. De retour en Afrique, il porte dorénavant une vieille capote au-dessus de son boubou, exprimant

ainsi son déchirement intérieur et son impuissance à faire la synthèse de ses expériences. L'auteur ne lui a pas donné de nom, symbolisant ainsi le fait qu'il a perdu son identité. Nous devinons en lui une âme pure qui n'a jamais su oublier les impressions que l'Occident déshumanisé a laissées en lui. Il semble qu'un état de choc et d'angoisse permanent a mis fin à son développement intellectuel et spirituel. Papa Gueye N'Diaye, comme d'ailleurs d'autres critiques, perçoit des ressemblances entre lui et Samba Diallo. Il écrit:

... le fou est une manière de Samba Diallo, mais un Samba Diallo fêlé, un Samba Diallo raté, mutilé. Comme ce dernier, il est un noble enfant du pays des Diallobé, il a reçu la même éducation traditionnelle, comme lui, il est victime des mêmes traumatismes, causés par son contact avec l'Occident. Là s'arrête la similitude. 88

Le fou, dit Cheikh Hamidou Kane, est un avocat du refus, et malgré son nom un sage, parce qu'il avertit la société des Diallobé de faire attention avant d'imiter la société occidentale à l'image de laquelle ils veulent se métamorphoser, car cette société est en état de chaos. Il est un fou en prenant Samba Diallo pour le Maître qui est déjà mort, mais il est aussi un sage en reconnaissant le rapport spirituel entre Samba et le Maître, n'acceptant pas le fait que Demba est maintenant le guide spirituel du pays.⁸⁹ Le fou devient l'instrument du destin quand

une action de sa raison égarée aboutit à unir Samba à la Réalité. Hassan El Nouty place même le fou dans la lignée des personnages hiératiques, c'est-à-dire le Maître, le Chevalier, le Chef et Samba Diallo.⁹⁰

Après avoir éclairé un peu le personnage mystérieux du fou par rapport à Samba, nous retournons au chemin mystique de Samba Diallo. La voie vers la Lumière s'ouvre à nouveau à lui dès qu'il accepte la souffrance et s'y résigne avec humilité. Il est propulsé sur son itinéraire spirituel par le désir ardent, à nouveau éveillé en lui, de connaître la Réalité ultime. Samba Diallo est de ceux dont E. Underhill dit:

In those selves for whom the subjective idea "Sanctity"- the need of conformity between the individual character and the Transcendent - has been central, the pain of the Night is less a deprivation than a new and dreadful kind of lucidity. 91

Se souvenant des bûches ardentes sur son corps, Samba s'adresse au Maître mort: "Ton Ami, celui qui t'a appelé à Lui, ne s'offre pas. Il se conquiert. Au prix de la douleur."(p.186) Si on étudie bien ces paroles de Samba, on comprend qu'il ne doute pas de l'existence de Dieu; il s'est seulement éloigné de Dieu, et Samba veut passionnément le retour de Dieu dans son coeur ou

mourir pour Sa gloire. (p.187) Au moment où Samba implore Dieu de retourner, le fou intervient à cause d'un malentendu, fait que beaucoup de critiques n'ont pas compris. Samba était en train de supplier Dieu:

Tu ne saurais m'oublier comme cela. Je n'accepterai pas, seul de nous deux, de pâtir de Ton éloignement. Je n'accepterai pas. Non..." (p.187)

A haute voix, Samba répéta impatiemment: "Non, je n'accepte pas." Le fou, un instant plus tôt, avait supplié Samba de prier, et, prenant la réponse de Samba comme refus "...le fou brandit son arme, et soudain, tout devint obscur autour de Samba Diallo." (p.187) Cette phrase a été interprétée de manières différentes par les critiques. On peut voir la mort de Samba comme étant physique, spirituelle ou symbolique, peut-être a-t-il seulement perdu la conscience. Le préfacier du roman, Vincent Monteil, écrit même que la mort de Samba ressemble à un suicide (préface p.8). Mais une lecture attentive du récit doit exclure cette dernière interprétation. Que la mort de Samba soit réelle ou symbolique, n'a que peu d'importance pour l'interprétation mystique du récit: Samba a atteint le but qu'il a envisagé pendant le pèlerinage spirituel de sa vie - l'union avec la Réalité divine.

L'auteur semble avoir choisi le moyen du dialogue intérieur pour essayer d'exprimer un phénomène qui se déroule sur un plan du Moi qui échappe à une fixation verbale. La langue humaine ne suffit pas pour traduire l'expérience indicible d'un contact avec la Réalité divine. J. Scholem, dans un essai sur le mysticisme juif, écrit:

How is it possible to give lingual expression to mystical knowledge which by its very nature is related to a sphere where speech and expression are excluded? How is it possible to paraphrase adequately in mere words the most intimate of all, the contact of the individual with the Divine? 92

Nous interprétons le monologue final comme suit: pendant l'itinéraire spirituel, le Moi a été soumis à un procédé psychologique le préparant à prendre conscience de tous ses pouvoirs et facultés intérieurs afin de pouvoir se séparer de l'Apparence et de percevoir et rejoindre la Réalité.

La dernière étape du chemin mystique comporte un mouvement de la multiplicité vers l'unité et l'unification de tous les aspects du Moi qui s'opposent. Nous essayons ci - après d'identifier cette dualité en Samba. Peut-être on pourrait adopter les deux noms de Samba pour identifier les deux parties du Moi qui s'opposent en lui, SAMBA et MBARE, son vrai nom et son sobriquet. Mbare, nom

typique d'esclave au pays des Diallobé, est le sobriquet que les parents de Samba utilisaient quand il était petit pour lui faire honte d'un mauvais comportement. (pp.160-161) Samba est le Moi supérieur et Mbare est le Moi inférieur (cf. la doctrine du soufiste Abi'l-Khayr). Samba représente le Moi transcendantal, purifié et illuminé qui attend l'union avec la Réalité, Mbare représente le Moi naturel ou l'Ego avec ses tendances égocentriques qui l'attachent à l'Apparence. Samba est le Moi passif et contemplatif qui écoute et qui est plongé dans l'Etre tandis que Mbare est le Moi actif qui travaille et s'occupe avec le Devenir. Exprimé d'une façon plus abstraite, on peut dire qu'il y a une réconciliation entre la Lumière et l'ombre, la passivité et l'activité, la simultanéité et la succession, l'Etre et le Devenir, l'Absolu et le contingent et enfin Dieu et l'homme. John D. Erickson écrit à ce sujet:

Kane bases his novel upon a dialectic of the human condition: the tension between being and becoming. The Glowing Hearth and the land of the Diallobé, the former circumscribed by the Word, the latter by the river, are worlds where quiescence reigns. (...) In the foreign schools and in Paris, where Samba Diallo pursues the adventure, movement replaces being(...). The world of being has given over to becoming.93

E. Underhill, parlant de l'union mystique en général, aboutit à la même conclusion, et elle décrit avec lucidité le phénomène qui s'opère aussi en Samba:

Those two aspects of Truth (...), of Being and Becoming, now find their final reconciliation within his own nature - for that nature has become conscious in all its parts, has unified itself about its highest elements. That strange, tormenting vision of a perfect peace, a joyous self-loss, annihilation in some mighty life that overpassed his own (...) is now traced to its source, and found to be the inevitable expression of an instinct by which he recognized, though he could not attain, the noblest part of his inheritance. 94

Si on examine le dialogue intérieur de Samba Diallo selon les aspects indiqués plus haut, on arrive aux conclusions suivantes: le dialogue intérieur constitue une sorte de pièce de théâtre mettant en scène l'unification intérieure qui s'opère en Samba. Cette unification permettra à Samba de se séparer du monde de l'Apparence et de regagner la Réalité, but de son itinéraire spirituel. Samba a attendu cette unification comme une vallée desséchée attend le flot revenu. (p.188)

Le Moi divisé est encore animé de forces qui s'opposent. Pour cette raison, un monologue intérieur à deux voix est possible. Ces forces oppositionnelles se traduisent par les expressions suivantes: la sécheresse/le flot, l'ombre/la lumière, l'inquiétude/la paix, la voix qui s'éloigne/la voix qui croît, la rondeur/l'ouverture. (p.188-189) Le texte signale que bientôt les forces oppositionnelles seront réconciliées, les antagonismes seront annihilés, la lumière ne contournera plus, mais pénétrera

les profondeurs. L'union ultime et l'harmonie s'achèveront: "Tu entres où n'est pas l'ambiguïté."(p.190)

Il est très important de noter qu'un instant avant la réconciliation des forces oppositionnelles qui mènera Samba de l'exil à la Réalité, il doit encore une fois manifester clairement sa décision: "Ne regretteras-tu pas l'apparence et ses reflets?"(p.188) Non, Samba est fatigué de l'apparence qui empêche, par la rondeur fermée, les tentatives de pénétrer dans le coeur des êtres et des choses. L'apparence ne reflète que le visage de celui qui veut la pénétrer. Même "la maîtrise de l'apparence est apparence."(p.189) C'est le moment de la conversion ultime: Samba choisit la Réalité. La grande métamorphose du Moi divisé peut s'opérer maintenant: "Lumière et bruit, forme et lumière, tout ce qui s'oppose et agresse, soleils aveuglants de l'exil, vous êtes rêves oubliés (...). Sois attentif, car voici s'opère la grande réconciliation. La lumière brasse l'ombre, l'amour dissout la haine."(p.189)

Cette réconciliation intérieure du Moi divisé donne naissance à une créature renouvelée: "Sois attentif, car voici que tu renais à l'être." (p.189) Le Moi ainsi rené prend la place qui lui est destinée comme héritage. Le texte dit: "Je te ramène ta royauté," c'est ce que E. Underhill appelle, dans la citation ci-dessus, la partie la plus noble de son héritage.

Le texte du dialogue intérieur indique que la dernière étape du chemin spirituel n'est pas une station inconnue. Le Moi retourne au pays natal et à la Source. Le cercle se ferme, la créature est redevenue complète et est prête à retourner au Créateur. E. Underhill dit de ce retour:

The mystic in the unitive state is living in and of his native land; no exploring alien, but a returned exile, now wholly identified with it, part of it, yet retaining his personality intact. (...) (the mystic) knows it by participation, by mergence, not by thought.⁹⁵

Le Moi unifié et relié au réseau est capable une fois de plus de sonder la profondeur des êtres et des choses, de donner et de recevoir, de "déborder" et de consommer en retour "le lait maternel." Les images de la naissance, du lait maternel et de l'eau sont toutes des symboles de la maternité. La renaissance de celui qui est en quête du Seigneur est nécessaire afin qu'il puisse hériter le royaume de Dieu. Le phénomène de l'unification intérieure de Samba et de sa renaissance à la plénitude fait penser aux paroles du Christ que le disciple le plus mystique nous a transmises: "Il faut que vous naissiez de nouveau..." (Jean 3,5)

Evelyn Underhill parle du pèlerin spirituel qui a atteint la dernière étape du chemin mystique comme suit:

Initiated into the atmosphere of Eternity,
united with the Absolute, possessed at last
of the fulness of its life, the soul, self-
naughted, becomes as a little child, for of
such is the kingdom of heaven. 96

Cette unification des forces oppositionnelles en Samba l'a transporté au niveau le plus élevé de la conscience où il reçoit l'illumination suprême: "Voici que s'opère la grande réconciliation. La lumière brasse l'ombre, l'amour dissout la haine." Samba, au-delà du temps et de l'espace, a retrouvé "la mer de la sagesse" sans limites. Les mystiques chrétiens se servent aussi de cette expression qui symbolise Dieu. Dans cet état d'illumination suprême, Samba est capable de se servir de l'ultime don de Dieu que nul ne peut enlever à l'homme, la liberté d'aimer (p. 137). Les dernières paroles de Samba Diallo sont: " Je te veux, pour l'éternité." (p.191) A ce point-là, si on veut se servir des termes du langage mystique chrétien, Samba est prêt à l'union mystique ou à un mariage spirituel avec le Divin. Samba, vivant ou mort, a atteint le but de son pèlerinage mystique.

Nous voulons mentionner ici deux possibilités: si le dialogue intérieur a lieu après la mort physique de Samba, la fin du récit correspond en effet au mysticisme oriental. Le mysticisme

oriental, dans sa dernière étape, a un caractère passif. E. Underhill explique:

The Oriental mystic "presses on to lose his life upon the heights", but he does not come back and bring to his fellow-men the life-giving news that he has transcended mortality in the interest of the race. 97

Si pourtant Samba revenait à la vie, après la grande métamorphose, il est vraisemblable qu'il vivrait jusqu'au bout le rôle messianique que le Chevalier a conçu pour son fils. Dans une conversation avec le représentant des vues de l'Occident, Paul Lacroix, le Chevalier avait annoncé d'une manière prophétique:

...de nos longs mûrissements multiples, il va naître un fils au monde. Le premier fils de la terre. L'unique aussi... (...) Cet avenir, je l'accepte. Mon fils en est le gage. Il contribuera à le bâtir. (p. 92)

Ce rôle correspond plutôt au mysticisme occidental dont la dernière étape est le retour à la vie active, "dans l'intérêt de la race." Tout comme le Chevalier, Samba aurait réconcilié en lui Dieu et l'homme, l'ombre et la lumière, la passivité et l'activité, l'Etre et le Devenir. Il serait un médiateur entre l'Eternel et l'homme et un agent réconciliateur entre l'Afrique et l'Occident. Samba enseignerait à l'homme occidental qui est

fragmenté et exclu de la plénitude, "les secrets de l'ombre" et le retour à la Source. Dans la cité future que Samba bâtirait habiteraient ceux qui ont quitté l'exil de l'Apparence pour vivre consciemment. Quant à ceux qui ne se sont pas éveillés, le Chevalier prédit leur destin aussi: La main de Dieu s'abattra, lourde, sur leur grande inconscience, car il n'ont pas su se servir de leur liberté. (p.93)

Nous sommes d'avis que cette deuxième possibilité , le retour de Samba à la vie "dans l'intérêt de la race," correspond à un rêve que Cheikh Hamidou Kane a pour la société humaine. Comme Pierre Teilhard de Chardin, il est profondément intéressé au destin de la condition humaine. Lui aussi rêve d'un éveil collectif, d'un citoyen de l'Univers, d'une cité de Dieu. En plus, Cheikh Hamidou Kane est plus conscient de la fragmentation de l'Occident, et il a évalué la contribution que l'Africain pourrait offrir à l'éveil et à la guérison de l'Occident. Un Samba vivant et uni avec Dieu aurait tant à contribuer!

Nous croyons toutefois que le fou a vraiment tué Samba, car Cheikh Hamidou Kane est aussi un réaliste. Samba Diallo, selon la prophétie du Chevalier ("le premier fils de la terre. L'unique aussi..." qui allait naître comme gage de son père pour la réconciliation du monde fragmenté), nous rappelle un peu la

mission du Christ. Lui aussi est venu chez les siens, et les siens ne l'ont point reçu (cf. Jean 1,11). Cheikh Hamidou Kane sait que "l'explorateur de l'Eternité", l'homme éveillé à la conscience de la Réalité, est le porteur d'un message messianique, un être solitaire et méconnu, comme l'illustre aussi l'allégorie de la caverne. Que se passerait-il, demande Socrate à Glaucon, si le prisonnier qui a vu la lumière de la Réalité concourait encore une fois avec les prisonniers qui n'ont jamais quitté leurs chaînes? S'il descendait encore une fois dans l'obscurité de la caverne pour leur parler de la lumière qu'il a vue et du fait que les "objets" que les prisonniers ont vus au mur de la caverne n'étaient que des ombres de la Réalité? Les prisonniers, ne se moqueraient-ils pas de lui, disant qu'il est revenu de la lumière, les yeux gâtés, et qu'il ne valait pas la peine de tenter l'ascension? Que feraient-ils à celui qui essaierait de les délier de leurs chaînes et de les conduire vers la lumière? A cette question de Socrate, Glaucon répond: "Ils le tueraient certainement."

C O N C L U S I O N

Lu avec les yeux d'un mystique, L'aventure ambiguë constitue une chaîne cohérente représentant le pèlerinage spirituel d'une âme issue du Créateur, voyageant en terre d'exil et rejoignant Dieu dans une union mystique. Si on considère le développement du protagoniste comme étant constitué d'étapes spirituelles le long du chemin mystique, le récit devient cohérent, unifié et harmonique. Il apparaît que Cheikh Hamidou Kane a écrit L'aventure ambiguë sous cette lumière. Cette thèse est aussi appuyée par William S. Shiver, auteur de l'article A Summary of Interior Monologue in Cheikh Hamidou Kane's Ambiguous Adventure. Il démontre que l'harmonie de la structure intérieure est également reflétée dans la structure extérieure du récit. L'oeuvre est construite en thèse, antithèse et synthèse. Les trois parties se composent chacune d'une méditation sur la foi et sa justification.⁹⁸ Cette cohérence intérieure et extérieure se présente au lecteur seulement quand il lit L'aventure ambiguë avec les yeux d'un mystique. C'est la grille de lecture qui a été utilisée au cours de l'analyse qui précède.

Nous avons illustré l'itinéraire spirituel de Samba Diallo avec des extraits tirés de la littérature mystique chrétienne et

musulmane et nous avons vu que le chemin initiatique de Samba est comparable à celui d'un mystique chrétien. En étudiant L'aventure ambiguë, il nous semble que la Réalité divine vers laquelle Samba Diallo est propulsé et par laquelle il se sent attiré, est plus vaste que la Réalité du Dieu unique de l'Islam. La doctrine orthodoxe de l'Islam creuse un abîme infranchissable entre l'homme et Allah qui "n'est pas le parent de ses enfants."⁹⁹ Pourtant Samba languit pour l'expérience d'un rapport intime avec une Réalité personnelle. Il postule un Dieu qui, outre les noms de Lumière, Justice, Paix, Vérité, Réel, Miséricordieux et Pardonneur, porte surtout le nom d'Amour. Samba représente d'une part le mystique musulman qui se met en quête d'une Réalité immuable et transcendante, mais, d'autre part il cherche le contact intime avec une Réalité personnelle et immanente. A ces deux aspects de la conscience divine se joint une troisième expérience de Samba: la Parole qui est le lien entre la Réalité transcendante et la Réalité immanente, "la Parole qui est l'architecture du monde, qui est le monde même."

Pour le mystique chrétien, la Parole est aussi le lien entre la Réalité transcendante et la Réalité immanente, entre l'Infini et le Moi, dans l'Incarnation du Christ. Il est intéressant de noter que la Parole est l'architecture du monde pour le musulman Samba,

et que la Parole est l'architecte du monde pour le chrétien. Le mystique de l'Évangile, S. Jean, écrit:

Au commencement était la Parole, et la Parole était avec Dieu, et la Parole était Dieu. Elle était au commencement avec Dieu. Toutes choses ont été faites par elle, et rien de ce qui a été, n'a été fait sans elle. (S. Jean 1,1-3)

Evelyn Underhill indique que la mystique chrétienne du seizième siècle, Sainte Thérèse d'Avila, a distingué trois aspects séparés et personnels de la Réalité divine dans sa propre expérience mystique, aspects que la religion chrétienne confirme: (1) la Source créatrice et l'Origine de tout, l'Être pur et transcendent (Le Père), (2) Logos, la Parole créatrice, l'expression de la pensée du Père, substance divine qui pour la première fois peut être perçue par l'esprit de l'homme, lien entre la vie individuelle et la Vie Absolue (le Christ) et (3) le germe de cette Vie Absolue, l'esprit immanent dans l'homme, la source de l'éveil de l'homme à la conscience divine (l'Esprit).¹⁰⁰

Ces mêmes trois aspects de la Réalité divine peuvent être distingués dans l'expérience mystique de Samba Diallo: Dieu, source et but de son chemin mystique, la Parole, lien entre Dieu et l'homme, et "l'étincelle divine", l'Esprit qui illumine, "la véritable lumière qui éclaire tout homme venant dans le monde."

Evelyn Underhill nous informe d'un fait intéressant:

Mystical writers constantly remind us that life as perceived by the human mind shows an inveterate tendency to arrange itself in triads: that if they proclaim the number Three in the heavens, they can also point to it as dominating everywhere upon the earth. Here Christianity did but give form to a deep instinct of the human mind: an instinct which made Pythagoras call Three the number of God, because beginning, middle and end were contained therein. (...) So too, the Neoplatonists distinguished three worlds: the Sensible or the Phenomenal, the Rational or Intellectual, the Intelligible or Spiritual; and three aspects of God - the Unconditioned Absolute, the Logos or Artificer, and the divine Essence or Soul of the World which is both absolute and created. 101

Nous avons montré que le mysticisme de Cheikh Hamidou Kane, conditionné et étayé par l'Islam, proclame des valeurs qui transcendent la religion musulmane. Nous sommes allés plus loin en expliquant que Cheikh Hamidou Kane, dans L'aventure ambiguë, préconise des valeurs universellement applicables. Grâce à la direction excellente qu'Evelyn Underhill nous a fournie par ses oeuvres sur le mysticisme, nous avons pu montrer, par l'exemple de Samba Diallo, que la voie mystique peut être considérée comme une évolution psychologique au cours de laquelle le Moi développe toutes ses facultés. La fragmentation intérieure de l'homme est guérie. Jouissant de tous ses pouvoirs intérieurs, l'homme devient complet et conscient. Il se rend compte qu'il est

emprisonné dans un monde d'illusions, d'apparences et de surface. Refusant d'écouter l'appel de ce monde, l'homme se met en quête de la Réalité. Après avoir pris contact avec cette Réalité, il peut participer à la plénitude de l'Etre.

Il est évident que la poursuite de cette quête est une tâche immense et exténuante, mais elle offre une récompense inestimable. Evelyn Underhill nous offre un résumé de cette "aventure":

These adventures (...) are in reality the last and most arduous labours which the human spirit is called to perform. They are the only known methods by which we can come into conscious possession of all our powers; and rising from the lower to the higher levels of consciousness, become aware of that larger life in which we are immersed. 102

N o t e s

1

Cheikh Hamidou Kane, L'aventure ambiguë, Paris: Union Générale d'Éditions, 1961.

2

B. Kotchy, Monsieur Cheikh Hamidou Kane est interviewé par le professeur Barthélémy Kotchy, Études Littéraires, vol. 7, no. 3, déc. 1974, p. 486

3

Platon, Oeuvres Complètes. Tome VII, 1ère partie. La République, Texte établi et traduit par Emile Chambry, Huitième Tirage, Paris: Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1975, pp. 144-149

4

Margaret Smith, An Introduction to Mysticism, New York, N.Y.: Oxford University Press, 1977, p. 1

5

R.C. Zaehner, At Sundry Times, p. 171, cité par le même auteur dans son ouvrage Hindu and Muslim Mysticism, London: University of London Athlone Press, 1960, p. 4

6

Henri Bergson, "Mysticism, Action and Philosophy", Understanding Mysticism, edited by Richard Woods, O.O., Garden City, N.Y.: Image Books, 1980, p. 179.

7

Evelyn Underhill, Mysticism. A Study in the Nature and Development of Man's Spiritual Consciousness, New York, N.Y.: The New American Library, Inc., 1955, Preface of the 12th Edition, p. 8. Dorénavant: Mysticism

8

Ibid., p. 10

9

E.G. Browne, A Year among the Persians, cité par Margaret Smith, An Introduction to Mysticism, New York, N.Y : Oxford University Press, 1977, p. 2

10

Reynold A. Nicholson, "Sufis: The Mystics of Islam", Understanding Mysticism, edited by Richard Woods, O.P., Garden City, N.Y.: Image Books, 1980, p. 179

11

Edith B. Schnapper, The Inward Odyssee, The Concept of the Way in the Great Religions of the World, London: George Allen & Unwin, 1980, pp. 3-5

12

Platon, Oeuvres Complètes, Tome VII, 1ère partie, La République, texte établi et traduit par Emile Chambry, Société d'Édition "Les Belles Lettres", 1975, p. 144

13

Mysticism, p. 445

14

E. Underhill, "Essentials of Mysticism", Understanding Mysticism, edited by Richard Woods, O.P., Garden City, N.Y.: Image Books, 1980, p. 33

15

Geoffrey Parrinder, Mysticism in the World's Religions, London: Sheldon Press, 1976, p. 137

16

Paul Nwya, "Corps et esprit dans la mystique musulmane", Studia Missionalia, Vol. 26, Rome: Gregorian University Press, 1977, pp. 167-173

17

Mysticism, p. 131

18

Ibid., p. 6

19

Louis Gardet, "La mystique musulmane", Studia Missionalia, Vol.26, Rome: Gregorian University Press, 1977, pp. 157-160

20

N.J. Dawood, "Introduction to the Koran", The Koran, translated by N.J. Dawood, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd., 1976, p. 9

21

John Clark Archer, Mystical Elements in Mohammed, New Haven, Conn. :Yale University Press, MDCCCXXIV, pp. 1-14

22

Ibid., p. 1

23

N.J. Dawood, "Introduction to the Koran", The Koran, translated by N.J. Dawood, Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books Ltd., 1976, p. 9

24

Ibid., p. 10

25

J. Jomier, "Le prophétisme musulman", Studia Missionalia, vol. 22, Rome: Gregorian University Press, 1973, pp. 244-246

26

John Clark Archer, Mystical Elements in Mohammed, New Haven, Conn.:Yale University Press, 1926, p. 21

27

Ibid., p. 25

28

R.A. Nicholson, "Sufis: The Mystics of Islam, Understanding Mysticism, edited by Richard Woods, O.P., Garden City, N.Y.: Image Books, 1980, p. 180

29

Ibid., p. 179

30

R.A. Nicholson, "Sufis: The Mystics of Islam" Understanding Mysticism, edited by Richard Woods, O.P., Garden City, N.Y.: 1964, p.179. Nicholson nous informe que les parents de Maruf al-Karkhi étaient des Mandéens. Il parle aussi d'un groupe de soufistes qui avaient emprunté certaines doctrines aux Manichéens (dualisme de Mani). Une de ces doctrines préconise que la diversité des phénomènes naît du mélange de lumière et de ténèbres.

31

R.S. Bathnagar, Dimensions of Classical Sufi Thought, Delhi: Motila Barnasidass, 1984, pp. 1-30, 153-191

32

Hassan El Nouty, "La polysémie de L'aventure ambiguë", Revue de la littérature comparée, XLVIII, no. 3-4 (juillet-décembre 1974), p. 479

33

Albert Gérard, Etudes de la littérature africaine francophone, Dakar-Abidjan: Les Nouvelles Editions Africaines, 1972, p. 130

34

Francis Anani Joppa, L'engagement des écrivains africains noirs de langue francophone, Sherbrooke, Québec: Editions Naaman, p. 215

35

Barthélémy Kotchy, " Monsieur Cheikh Hamidou Kane est interviewé par le professeur Barthélémy Kotchy", Etudes Littéraires, Vol. 7, no.3, p. 479

36

Mysticism, p. 57

37

J.Jomier, "Le prophétisme musulman," Studia Missionalia,
Vo.22,Rome: Gregorian University Press, 1973, p. 249

38

Mysticism, p. 193

39

Pierre Teilhard de Chardin, Le Milieu Divin, Paris:
Editions du Seuil, 1957, p. 151

40

Joseph Maréchal, S.J., Studies in the Psychology of the
Mystics, Albany, N.Y.: Magi Books Inc., 1964, p. 247

41

Mysticism, p. 132

42

Josef Maréchal, S.J., Studies in the Psychology of the
Mystics, Albany, N.Y.: Mahi Books, Inc., 1964, p. 245

43

Mysticism, p. 204

44

Ibid., p. 98

45

Les Imitations du Christ, I, iii,cap.1, cité dans
Mysticism, p. 203

46

Theologia Germanica, cap.XIV, cité dans Mysticism, p. 207

47

cité dans Mysticism, p. 207

48

I fioretti di S. Francesco e il Cantico del Sole (traduit par Arnold), cap.XIII, cité dans Mysticism, p. 208

49

Mysticism, p. 210

50

Annemarie Schimmel, "Sufism and the Islamic Tradition" Mysticism and Religious Traditions, edited by Steven T. Katz, New York, N.Y.: Oxford University Press, 1983, p. 130

51

Voir le débat à ce sujet entre Thomas Melone et Papa Gueye N'Diaye contenu dans l'article "Thomas Melone et L'aventure ambiguë ou les excentricités d'une critique," Présence Africaine no.89, 1974, pp. 242-263

52

Mysticism, p. 300

53

Thomas Merton, New Seeds of Contemplation, New York, N.Y.: New Directions Publishing Corporation, 1972, p. 1

54

Barthélémy Kotchy, " Monsieur Cheikh Hamidou Kane est interviewé par le professeur Barthélémy Kotchy," Etudes Littéraires, vol. 7, no. 3, déc. 1974, p. 486

55

Papa Gueye D'Diaye, "Thomas Melone et L'aventure ambiguë ou les excentricités d'une critique", Présence Africaine, no. 89, 1974, p. 260

56

cité dans Mysticism, p. 305

57

Ibid., pp. 50-51

58

Meister Eckhart, Predigten II, cité dans Mysticism,
p. 320

59

Walter Hilton, The Scale of Perfection, bk.II, cap.XI,
cité dans Mysticism, p. 51

60

Pierre Teilhard de Chardin, Le Milieu Divin, Paris:
Editions du Seuil, 1957, p. 31

61

At. Augustin, Confessiones, VII, cap.XVII, cité dans
Mysticism p. 178

62

El Nouty, Hassan, "La polysémie de L'aventure ambiguë"
Revue de littérature comparée, XLVIII, no. 3-4, juillet-décembre
1974, p. 484

63

Mohamadou K. Kane, Roman africain et traditions, Dakar:
Les Nouvelles Editions Africaines, 1982, p. 440

64

Joseph Maréchal, S.J., Studies in the Psychology of the
Mystics, Albany, N.Y.: Magi Books Inc., 1964, p. 243

65

Ibid., pp. 243-244

66

Paul Nwya, "Corps et Esprit dans la mystique musulmane",
Studia Missionalia, Vol. 26, Rome: Gregorian University Press,
1977, p. 185

67

Mysticism, p. 233

68

Pierre Teilhard de Chardin, Le Milieu Divin, Paris: Editions du Seuil, 1957, p. 149

69

Mysticism, p. 239

70

Ibid., p. 113

71

Evelyn Underhill, The Mystic Way. Folcroft, Pa.: Folcroft Library Editions, 1977, p. 5

72

Paul Nwya, "Corps et Esprit dans la mystique musulmane", Studia Missionalia, Vol. 26, Rome: Gregorian University Press, 1973, p. 166

73

Idem

74

Pierre Teilhard de Chardin, Le Milieu Divin, Paris: Editions du Seuil, 1957, p. 169

75

Evelyn Underhill, The Mystic Way, Folcroft, Pa: Folcroft Library Editions, 1977, p.82

76

Anonymous, The Cloud of Unknowing, Translated by Ira Progoff, New York, N.Y.: Dell Publishing Co. Inc., 1983, cap.IV, pp. 72-73

77

Mysticism, p. 90

78

Ibid., p.381

79

Ibid., p. 388

80

Ibid., p. 389

81

Ibid., p. 383

82

L.S. Senghor, L'homme de couleur, cité par J.Falq et M. Kane dans Littérature africaine, Tome 2, Dakar: Les Nouvelles Editions Africaines, 1978, p.134.

83

John D. Erickson, "C.H. Kane's L'aventure ambiguë", Yale French Studies, no. 53, 1976, pp. 97-98

84

Ibid., p. 98

85

St. John of the Cross, Dark Night of the Soul, I.ii. cap. VI, cité dans Mysticism, p. 390

86

Johannes Tauler, Sermon on St. Matthew, cité dans Mysticism, p. 400

87

Mysticism , p. 188

88

Papa Gueye N'Diaye, "Thomas Melone et L'aventure ambiguë ou les excentricités d'une critique." Présence Africaine, no. 69, 1974, p. 253

89

Barthélémy Kotchy, " Monsieur Cheikh Hamidou Kane est interviewé par le professeur Barthélémy Kotchy," Etudes Littéraires, vol.7, no.3, déc. 1974, p. 483

90

Hassan el Nouty, La Polysémie de L'aventure ambiguë, Revue de littérature comparée, XLVIII, nos. 3-4, juillet-décembre 1974, p. 482

91

Mysticism p. 390

92

Gershom G. Scholem, "General Characteristics of Jewish Mysticism", Understanding Mysticism, p. 150

93

John D. Erickson, "C.H. Kane's L'aventure ambiguë, Yale French Studies, no. 53, 1976, pp. 100-101

94

Mysticism, p. 434

95

Mysticism, p. 420

96

Ibid., p. 443

97

Ibid., p. 434

98

William S. Shiver, "A Summary of Interior Monologue in Cheikh Hamidou Kane's Ambiguous Adventure," Présence Africaine, no.101-102, p. 212

99

Vincent Monteil écrit dans le Préface de L'aventure ambiguë que Cheikh Hamidou Kane avait d'abord voulu appeler son roman "Dieu n'est pas un parent." p. 7

100

Mysticism, p. 109

101

Ibid., p. 109

102

Ibid. p. 50

B i b l i o g r a p h i e

L i v r e s :

- Anonymous, The Cloud of Unknowing. Translated by Ira Progoff, Dell Publishing Company Inc., New York, N.Y., 1983.
- Archer, John Clark. Mystical Elements in Mohammed. New Haven Yale University Press, New Haven, Conn., 1924
- Bathnagar, R.S. Dimensions of Classical Sufi Thought. Motilal Barnasidass, Delhi, 1984.
- Dawood, N.J. "Introduction to the Koran", The Koran. Translated by N.J. Dawood, Penguin Books Ltd., Harmondsworth, Middlesex, 1976.
- Falq J. et M. Kane. Littérature Africaine. Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar, 1979.
- Gérard, Albert. Etudes de la littérature africaine francophone. Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar, 1977.
- Joppa, Francis Anani. L'engagement des écrivains Africains noirs de langue francophone. Editions Naaman de Sherbrooke, Québec, 1982.
- Kane, Cheikh Hamidou. L'aventure ambiguë. Union Générale d'Éditions Julliard, Paris, 1961.
- Kane, Mohamadou K. Roman africain et traditions. Les Nouvelles Editions Africaines, Dakar, 1982.

- Maréchal, Joseph, S.J. Studies in the Psychology of the Mystics.
Magi Books Inc., Albany, N.Y., 1964.
- Mercier, Roger et Battestini M. et S. Cheikh Hamidou Kane,
Ecrivain Sénégalais. Editions Fernand Nathan, Paris, 1967.
- Merton, Thomas. The Ascent to Truth. Harcourt Brace Johanowich,
New York, N.y., 1979.
- - New Seeds of Contemplation. New Directions
Publishing Corporation, New York, N.Y., 1972.
- Parrinder, Geoffrey. Mysticism in the World's Religions. Sheldon
Press, London, 1976.
- Platon. Oeuvres Complètes. Tome VII. Première Partie.
La République. Texte établi et traduit par Emile
Chambry, Huitième Tirage, Société d'Édition "Les Belles
Lettres", Paris, 1975.
- Smith, Margaret. An Introduction to Mysticism. Oxford University
Press, New York, N.Y., 1977.
- Schnapper, Edith B. The Inward Odyssee. The Concept of the Way
in the Great Religions of the World. George Allen & Unwin,
London, 1980.
- Teilhard de Chardin, Pierre. Le Milieu Divin. Editions du Seuil,
Paris, 1957.
- Underhill, Evelyn. "Essentials of Mysticism." Understanding
Mysticism. Edited by Richard Woods, O.P., Image Books
Garden City, N.Y., 1980.
- - Mysticism. A Study in the Nature and Development of
Man's Spiritual Consciousness. The New American
Library Inc., New York, N.Y., 1955.
- - The Mystic Way. Folcroft Library Editions, Folcroft,
Pa., 1977.

Zaehner, R.C. Hindu and Muslim Mysticism. University of London Athlone Press, London, 1960.

A r t i c l e s :

El Nouty, Hassan. " La polysémie de L'aventure ambiguë", Revue de littérature comparée, XLVIII, nos. 3 4, juillet-décembre 1974.

Erickson, John D. "C.H. Kane's L'aventure ambiguë." Yale French Studies, No. 53, 1976.

Gardet, Louis. " La mystique musulmane." Vol. 26, Studia Missionalia, Gregorian University Press, Rome, 1977.

Jomier, J. "Le prophétisme musulman". Studia Missionalia, vol.22 Gregorian University Press, Rome, 1973.

Kotchy, Barthélémy. "Monsieur Cheikh Hamidou Kane est interviewé par le professeur Barthélémy Kotchy.", Etudes Littéraires, vol. 7, no. 3, décembre 1974.

N'Diaye, Papa Gueye. "Thomas Melone et L'aventure ambiguë ou les excentricités d'une critique." Présence Africaine, no.89, 1974.

Nicholson, Reynold A. "Sufis: The Mystics of Islam." Understanding Mysticism. Edited by Richard Woods, O.P., Image Books, Garden City, N.Y., 1980.

Nwya, Paul. "Corps et Esprit dans la mystique musulmane". Studia Missionalia. Vol. 26, Gregorian University Press, Rome, 1977.

Schimmel, Annemarie. "Sufism and the Islamic Tradition." Mysticism and Religious Traditions. Edited by Steven T. Katz, Oxford University Press, New York, N.Y., 1977.

Shiver, William S. "A Summary of Interior Monologue in Cheikh Hamidou Kane's Ambiguous Adventure." Présence Africaine no. 101-102

Scholem, Gershom G. "General Characteristics of Jewish Mysticism." Understanding Mysticism. Edited by Richard Woods, O.P., Image Books, Garden City, N.Y., 1980.