

Éric-Emmanuel Schmitt entre transatlantisme et accomplissement de soi : lecture de la conversion dans *La Nuit de feu.*

Jules Thérance MIHINDOU MI-MOUBAMBA

Université Omar Bongo (Libreville, Gabon)

Auteur correspondant : Jules.mihindou@gmail.com

Article soumis le 31/08/2023 et accepté le 14/12/2023

Réf. AUM10-0204

Résumé : Cet article se propose de lire *La Nuit de feu* d'Éric-Emmanuel Schmitt (2015) dans son rapport à l'espace et à la spiritualité. En effet, situé à la jonction de deux continents, ce texte retrace le parcours d'un personnage qui part de l'Europe pour l'Afrique en s'inscrivant dans une dynamique de pèlerinage post-laïc durant laquelle l'espace joue un rôle déterminant. En fait, le désert semble se constituer en espace favorable aux préoccupations spirituelles qui taraudent l'esprit du personnage de Schmitt. Dès lors, le roman se configure dans une sorte de « déterminisme spatial » qui prédispose ce personnage à vivre l'expérience mystique qui sonne sa conversion. Ainsi, l'enjeu de cet article est de démontrer que l'accomplissement intérieur d'Éric-Emmanuel Schmitt est consubstantiel à la dimension transatlantique du récit. Il s'agit en effet de problématiser la trajectoire narrative du personnage-auteur, de dégager la symbolique du désert dans l'imaginaire religieux afin non seulement de mettre en évidence le caractère instituant de l'espace, mais aussi de montrer en quoi ce dernier est la condition *sine qua non* à la conversion d'Éric-Emmanuel Schmitt. Pour ce faire, nous puiserons dans les postulats géocritiques à la fois de Bertrand Westphal (2007) et de Michel Foucault (1965) afin de nous permettre de questionner la fluidité de l'espace et son influence sur les personnages.

Mots clés : Conversion, Déterminisme spatial, Rationalisme, Transatlantisme, Spiritualité.

Abstract: This article looks at Éric-Emmanuel Schmitt's *La Nuit de feu* (2015) in relation to space and spirituality. Set at the junction of two continents, this text traces the journey of a character who leaves Europe for Africa as part of a post-secular pilgrimage in which space plays a decisive role. In fact, the desert seems to provide a favourable setting for the spiritual preoccupations of Schmitt's character. From then on, the novel is shaped by a kind of 'spatial determinism' that predisposes the character to the mystical experience that marks his conversion. The aim of this article is to demonstrate that Éric-Emmanuel Schmitt's inner fulfilment is consubstantial with the transatlantic dimension of his narrative. The aim is to problematise the narrative trajectory of the author-character, to identify the

symbolism of the desert in the religious imagination in order not only to highlight the instituting nature of space, but also to show how space is the sine qua non of Éric-Emmanuel Schmitt's conversion. To do this, we will draw on the geocritical postulates of both Bertrand Westphal (2007) and Michel Foucault (1965) to enable us to question the fluidity of space and its influence on the characters.

Keywords: Conversion, Spatial determinism, Rationalism, Transatlanticism, Spirituality.

Introduction

La Nuit de feu (Schmitt, 2015) est un roman qu'on a rarement considéré dans sa dimension transatlantique. Croisant réflexions philosophiques et autobiographie, ce roman est un témoignage intime déployé autour de la notion du voyage : Éric-Emmanuel Schmitt¹ retranscrit le voyage qu'il effectua à 28 ans dans le désert du Sahara qui changea définitivement sa vie². Il est plus précisément question du voyage effectué par ce dernier, encore jeune docteur en philosophie, en Algérie sur les pas de Charles de Foucauld dans l'optique d'écrire un scénario. Cependant, un soir, il se perd dans le désert. Dépourvu de vêtements chauds (car, dans le désert, la chaleur de la journée n'a d'égale que la froideur de la nuit), de nourriture et n'ayant que très peu d'eau, il sombre dans la peur et imagine sa mort dans le désert au bout de trois jours. Seulement, cette nuit-là, il se sent envahi par une présence assez

¹Il nous semble opportun de préciser que la limite entre l'auteur et le personnage, eut égard au caractère autobiographique de ce roman, est régie par la fluidité au sens westphalien du terme. Si dans le cadre de cette analyse il s'agira généralement du personnage, celle-ci (l'analyse) pourrait incidemment s'étendre jusqu'à l'auteur. Toutefois, nous préciserons quand ce sera le cas.

²En empruntant à Blaise Pascal le titre « La Nuit de feu » (titre que la tradition a donné à un texte daté du 23 novembre 1654 où Pascal exprime l'expérience mystique qu'il vécut cette même nuit et qui engendra sa conversion au catholicisme), Schmitt annonce dès le titre, la similarité entre son destin et celui de Pascal. On s'attend donc dès le titre à lire non seulement une expérience mystique, mais également un bouleversement d'ordre spirituel, une conversion. D'autant plus que depuis Blaise Pascal à Paul Valéry (« Nuit de Gênes »), l'expression « Nuit de feu » renvoie soit à une conversion religieuse, soit à une révélation intellectuelle.

singulière. Une présence qui l'emplit de joie et le couvre de chaleur. Cette présence, il décide de la nommer Dieu. Et dès cet instant, toutes ses certitudes s'effondrent : il en sort transformé.

La dimension autobiographique de ce récit sous-tend l'idée que l'auteur ait physiquement effectué le voyage dont il en fait témoignage³, la jonction de deux continents qui engendre une déspatialisation du récit, la fusion du corps avec la terre d'accueil ou encore le dépassement des frontières culturelles nous amène à considérer *La Nuit de feu* comme un roman « transatlantique » (Clavaron et Mourra, 2017). Et c'est justement sur cette dimension transatlantique que se fonde l'étude que nous proposons. En effet, si dans la plupart des romans dits transatlantiques, l'espace africain est considéré comme un espace d'inaccomplissement⁴ qui « renvoie à un univers de malheur, de détresse et de souffrance⁵ » (Mongui, 2013 : 140) : l'espace africain est considéré comme un

³Cet aspect est fondamental dans la catégorisation du roman dit « transatlantique ». Dans l'optique de procéder à une formalisation explicite du roman transatlantique, Jean-Claude Laborie, Jean-Marc Moura et Sylvie Parizet (2018) affirment dans un premier temps : « il ne s'agit pas seulement d'envisager la description des lieux dans le texte mais d'étudier des circulations, des mouvements dans l'espace » (Laborie, Moura et Parizet, 2018 : 9) mettant ainsi l'accent sur la traversée à la fois physique et thématique des espaces. Ils poursuivent en affirmant : « il nous semble qu'on peut qualifier une œuvre ou un mouvement de “transatlantique” lorsqu'ils se réalisent à (par) la jonction de plusieurs cultures et littératures continentales, lorsqu'ils s'écrivent entre deux voire trois continents bordant l'océan Atlantique (*Ibid.*, 11). Et c'est précisément le cas pour *La Nuit de feu* qui s'écrit entre l'Europe et l'Afrique, Paris et Tamanrasset.

⁴D'où le fait que l'Afrique constitue généralement le point de départ (et non le point d'arrivée) dans la plupart des romans transatlantiques qui mettent en relation l'Afrique aux autres continents.

⁵En plus d'*Un jeune africain qui pleure l'Europe ou une odyssée amère* (Kamdom, 2009), des textes tels que *Le Docker noir* (Sembène, 1973), *Eldorado* (Gaudé, 2006) ou encore *Ulysse from Bagdad* (Schmitt, 2008) dans son épisode sur l'Égypte, sont tous des textes qui dépeignent l'Afrique comme un espace sur lequel s'accomplir relève de l'impossible.

« espace carcéralisant » (Foucault, 1965) qui entrave toutes formes d'accomplissement des personnages qui y évoluent. Cependant, c'est tout l'inverse dans *La Nuit de feu* : l'accomplissement intérieur d'Éric-Emmanuel Schmitt passe par un séjour en terre africaine : au désert du Sahara.

Le but de cet article est de démontrer qu'il y a dans *La Nuit de feu* un « déterminisme spatial » (Mihindou Mi-Moubamba, 2023 : 87) qui prédispose le personnage d'Éric-Emmanuel Schmitt à l'expérience mystique dont il est l'objet. Ainsi, sa conversion, du moins la transition qu'il effectue du philosophe rationaliste au croyant areligieux, est consubstantielle à l'espace désertique à l'intérieur duquel il se trouve : un espace de spiritualité, un espace considéré comme sacré dans des religions telles que le judaïsme ou le christianisme. L'accomplissement intérieur de Schmitt passerait ainsi par une inévitable immersion dans l'espace désertique présenté ici comme un espace d'accomplissement.

Pour asseoir ce lien entre le transatlantisme et l'ouverture à la spiritualité d'Éric-Emmanuel Schmitt, nous organisons notre analyse en trois points : de la randonnée au pèlerinage ; du désert saharien à l'accomplissement intérieur ; et de l'esprit scientifique au croyant areligieux.

1. Le motif de la dé-spatialisation : de la randonnée au pèlerinage post-laïc

La nature du voyage entrepris par Éric-Emmanuel Schmitt à Tamanrasset est précisée dès le « para texte » (Genette, 1982), notamment à la quatrième de couverture : « à vingt-huit ans, Éric-Emmanuel Schmitt entreprend une randonnée dans le grand Sud algérien ». Le terme « randonnée » donne le ton au texte : on s'attend, suivant la définition d'une randonnée, à suivre le personnage d'Éric-Emmanuel Schmitt dans une promenade, une marche pouvant s'étendre sur plusieurs jours, au désert. Ce dessein

tend en effet à se confirmer lorsqu'il l'énonce lui-même, de façon plus explicite. Il affirme dans un premier temps : « dix personnes qui s'étaient inscrites à Paris dans une agence de voyages spécialisée partageaient cette randonnée » (29). Puis, il détaille un peu plus largement ce qui va être son quotidien durant son séjour au désert : « durant dix jours, j'appartiendrais à un troupeau, je marcherais sans répit, je mangerais dehors, je déféquerais sur le sol, je me laverais peu et je coucherais à la belle étoile, exposé aux scorpions et aux nuisances sauvages. Tel un nomade » (29-30). Les contours qu'il donne à son entreprise ont tout d'une randonnée des plus classiques. Il s'agira pour lui de rompre d'avec le monde moderne et de faire corps avec la nature, le désert en l'occurrence. A ce stade, rien de ce qui relève d'un pèlerinage (même métaphorique) n'est envisagé. Aucun rapport à la méditation, à la spiritualité, ou même à la religion n'est énoncé : le désert n'est désigné que pour son caractère aride, austère et éprouvant⁶ et n'est nullement considéré comme opportun à la méditation ni même porteur d'une quelconque sacralité. Cependant, si tout laisse à croire que le but de cette marche est simplement une randonnée entreprise afin de suivre les traces de Charles de Foucauld⁷, la définition qu'Éric-Emmanuel Schmitt attribue à ce voyage ne tarde pas à changer : on passe très vite de la randonnée au pèlerinage.

« Quelque part mon vrai visage m'attend » (41). Dès que cette phrase s'imisce dans l'esprit d'Éric-Emmanuel Schmitt et y revient de façon lancinante (notamment à cinq occurrences), il

⁶Éric-Emmanuel Schmitt s'interroge justement à ce sujet : « pourrais-je le supporter? » (Schmitt, *op. cit.* : 30). Il appréhende de quitter le monde moderne avec tout le confort qu'il offre afin de séjourner dans un monde à l'intérieur duquel il n'a aucun repère.

⁷Son voyage à Tamanrasset en compagnie de Gérard a principalement pour but d'écrire un scénario et de réaliser un film sur la vie de Charles de Foucauld, militaire de la France coloniale qui, motivé par une « volonté supérieure [qui] le pousse à l'action, [...] le fouette », (René Bazin, 1921 : 82) se convertit au catholicisme et part vivre dans le désert en ermite en compagnie des touaregs.

conçoit désormais sa marche au désert comme un pèlerinage. Le sens initial du voyage change. Ceux qui sont censés être des « randonneurs » deviennent des pèlerins : « les pèlerins se débarrassèrent de leurs sacs sans ménagement, éreintés » (41). Le terme pèlerins pourrait être simplement compris comme une analogie qui désignerait des voyageurs. Mais la connotation religieuse à laquelle il est généralement attaché nous amène à considérer que cette marche pourrait être bien plus qu'une simple randonnée.

Cette randonnée prend d'abord les contours d'une retraite spirituelle puis qu'Éric-Emmanuel Schmitt affirme d'une part : « cette retraite allait me permettre de progresser » (44). Ce qui est à la fois l'expression de son identité en crise de et sa quête intérieure. D'autre part, comme un rappel à l'ordre, un sermon, sa conscience lui rappelle le réel but de sa présence au désert : « tu te trouves enfin dans la meilleure situation pour réfléchir et tu n'en profites pas! [...] Quelle honte ! Tu viens méditer au désert et rien... » (60-61). L'introspection et la méditation qu'il se reproche de ne pas pratiquer donnent clairement à cette randonnée l'aspect d'une retraite spirituelle, vu que celle-ci se caractérise justement par la distanciation géographique face au lieu où l'on vit habituellement afin de réfléchir sur sa vie personnelle⁸.

⁸Le personnage d'Éric-Emmanuel Schmitt est en proie à une véritable crise existentielle au sens existentialiste du terme. Jean Paul Sartre affirme : « chaque personne est un choix absolu de soi à partir d'un monde de connaissances et de technique que ce choix assume et éclaire à la fois » (Sartre, 1943 : 613-614), signifiant ainsi que chaque homme n'est que le produit de ses choix, chaque homme à la liberté de choisir qui il veut être. C'est précisément cet état de fait qui crée une crise intérieure chez le personnage d'Éric-Emmanuel Schmitt. En fait, s'il aime son métier d'enseignant de philosophie, non seulement il se sent prisonnier de la carrière toute tracée à laquelle il (le métier) le destine, mais encore, il se sent l'âme d'un créateur, d'un artiste. Or, sa carrière d'enseignant-chercheur ne laisse pas de place à l'imagination, à la création. Conséquence, Éric-Emmanuel Schmitt étouffe, il se ne sait plus par quoi il se définit. La crise existentielle intervient dès lors qu'il se retrouve dans une impasse, celle de faire

Cependant, de la randonnée à la retraite spirituelle, cette entreprise devient définitivement un pèlerinage post-laïc lorsqu'elle coïncide avec la rencontre d'une divinité. Pendant l'expédition, Éric-Emmanuel Schmitt s'égare dans le désert. Seul, dans la nuit, il se sent ravi par une présence qui le reconforte et lui apporte paix et joie :

Que se passe-t-il ? Ah... Il me semble que je m'émousse... que je me détache, que l'on me hisse... [...] Incroyable, j'ai deux corps ! L'un sur terre l'autre en l'air. Tandis que je distingue toujours, aussi ténu qu'un souvenir, le sable bloquant mes jambes et mon torse, je flotte... Le prisonnier grelotte en bas et l'affranchi, léger, impalpable, s'élève tranquillement au-dessus du paysage, ne souffrant ni de froid ni du vent, délesté même de la respiration. Fait beau, fait bon, ici (134-135).

Ce passage est le début de l'expérience mystique par laquelle Éric-Emmanuel Schmitt rencontre « Dieu ». Une expérience qui bouleverse toutes les certitudes du philosophe rationaliste qu'il est et qu'il a du mal à s'expliquer rationnellement. La présence qui se révèle à lui est aussi flamboyante que celle que décrivait Blaise Pascal⁹. Il décide de « baptiser » son ravisseur « Dieu ». Ainsi, la dévotion¹⁰ par laquelle Éric-Emmanuel Schmitt s'émerveille devant

le choix par lequel il se définira en tant qu'homme et donnera une orientation précise à sa vie. La question du choix est ainsi au centre de l'entreprise schmittienne. Elle trouve sa justification dans son besoin d'une profonde introspection dans le but de mieux choisir qui il veut être.

⁹Non seulement il réitère le terme « flamme » à plusieurs occurrences, mais encore la phrase par laquelle cette rencontre se conclut en témoigne plus explicitement : « Soleil ardent. Je brûle, je fusionne, je perds mes limites, j'entre dans le foyer » (138).

¹⁰Il reprend lui-même ce terme dans le texte : « témoin de ma dévotion, il avait attendu le plus possible » (168).

ce qu'il identifie comme une divinité scelle la nature de son voyage qui, au final, prend véritablement les contours d'un pèlerinage post-laïc en ce sens que ce dernier se caractérise par une forme de quête du sacré au cours de laquelle l'accent est mis non pas sur « les vertus stipulées par la religion telles que la pénitence, la purification et la rédemption, [mais plutôt sur les] dispositions intérieures et à la transformation qui s'opère en soi pendant le pèlerinage » (Ruth Illmann, 2019 : 234). Ainsi, cette randonnée se transmue en pèlerinage post-laïc dès lors que des préoccupations spirituelles en constituent le motif principal et que la dimension intrinsèquement religieuse de cette démarche est minimisée au profit d'une volonté de transformation intérieure. Le personnage d'Éric-Emmanuel Schmitt est ainsi en quête de soi et le récit nous cette transformation qu'il désire tant ne saurait s'accomplir sans une déspatialisation dans le désert du Sahara.

2. Du désert saharien à l'accomplissement intérieur

La représentation de l'espace désertique dans *La Nuit de feu* est comme une reconfiguration dudit espace tel que perçu dans l'imaginaire religieux, notamment dans les religions monothéistes¹¹. La trajectoire d'Éric-Emmanuel Schmitt dans le désert est accessoirement similaire à celle de Moïse, et principalement à celle de Jésus¹². En effet, l'un comme l'autre ont été littéralement transformés dans le désert. Si c'est généralement dans la solitude et le silence du désert que Dieu se révèle à Moïse, lui parle, il (le

¹¹Particulièrement dans le christianisme et le judaïsme.

¹²Si Éric-Emmanuel Schmitt fait bien corps avec un groupe de onze personnes (si on compte les deux guides, Donald et Abayghur), son expérience au désert reste individuelle. Il a « juste envie de silence et de méditation entre le sable et les étoiles » (76). En cela, son expérience se rapproche davantage de celle de Jésus qui, « emmené par l'Esprit dans le désert, pour être tenté par le diable » (Luc 4 : 1 et 2), y passa quarante jours et quarante nuits pour en sortir totalement transformé. La trajectoire de Moïse au désert est plus collective : il est le symbole de l'histoire d'Israël au désert. Plus encore, il en est le guide.

désert) est un espace d'accomplissement spirituel pour Jésus qui, après son baptême par Jean Baptiste, devait être éprouvé dans le désert et par la suite s'éveiller spirituellement. Ce n'est qu'après son passage au désert qu'il commence à opérer des miracles. On peut donc considérer que le désert a été pour lui un véritable lieu de transformation, d'accomplissement intérieur. La sacralité du désert repose sur le fait qu'il soit considéré comme une « hiérophanie », c'est-à-dire un espace sur lequel « quelque chose de sacré se montre à nous » (Eliade, 1965 : 17).

Cette considération qui voudrait faire du désert un espace porteur d'une certaine sacralité, qui non seulement permet de se séparer de tout corps étranger mais aussi de révéler notre véritable nature en nous mettant face à nos défauts¹³ est reprise dans *La Nuit de feu* : le désert est décrit comme un espace à travers lequel Éric-Emmanuel Schmitt devait absolument transiter, un passage obligé pour son épanouissement spirituel. D'abord, dès son arrivée à Tamanrasset, il a le sentiment d'être arrivé dans un lieu d'une importance capitale pour lui : « ma défaillance exprimait une vision confuse, l'intuition d'avoir rejoint une contrée essentielle, un pays qui m'attendait... ou que j'attendais » (13). Ce passage augure déjà le fait que l'accomplissement d'Éric-Emmanuel Schmitt ne pouvait s'effectuer que par un séjour au désert. Cette contrée l'attendait pour lui révéler non seulement l'existence de Dieu, mais aussi l'accomplir spirituellement. En ce sens, La nuit mystique d'Éric-Emmanuel Schmitt peut être perçue comme son initiation à la spiritualité.

Ensuite, « un à un, le désert pointait [ses] défauts » (94). En fait, les événements se produisant au désert ont entre autres fait prendre conscience à Éric-Emmanuel Schmitt qu'il n'avait jamais pris le temps de vivre l'amour, qu'il « avait toujours tout fait

¹³Lire à ce sujet *Les Hébreux au désert : lecture du livre de l'exode* (2015) de Philippe Plet.

frénétiquement. Désirer autant qu'aimer » (93). Le désert a donc pour mérite de le mettre face à lui-même.

Enfin, non seulement il est admis dans le texte que le désert est un espace qui transforme : « on ne sort pas indemne du désert [...] on en revient épanoui ou dépressif » (38), mais encore, s'il est admis que le désert est « le pays de Dieu » (174), il apparaît très clairement que le désert est l'espace dans lequel Éric-Emmanuel Schmitt devait irrémédiablement se rendre pour recevoir sa révélation, pour recevoir la foi. Son accomplissement spirituel passait donc par un obligatoire séjour au désert : aucun autre espace n'aurait pu se substituer à celui-ci. Et c'est précisément cette configuration du récit qui nous induit à parler de « déterminisme spatiale » dans le sens où « c'est l'espace qui va déterminer la possibilité [de réalisation] ou non d'un événement » (Mihindou Mi-Moubamba, 2023 : 91). Cet état de fait est manifeste lorsque Abayghur lui demande s'il y a un désert dans son pays et puisqu'il n'en est guère, comment fait-il (Éric-Emmanuel Schmitt) pour nourrir sa spiritualité : « la vie intérieure se fortifie du vide extérieur. [...] N'étouffes-tu pas parmi ces millions de gens et d'objets ? Où te réfugies-tu lorsque tu veux te retirer, te réjouir d'exister ? » (171). La réponse d'Éric-Emmanuel Schmitt atteste bien de l'improbabilité d'un éveil à la spiritualité, d'un accomplissement de soi dans son espace d'origine : « en réponse, je lui désignais le ciel... Il comprit et sourit, tranquilisé : j'avais ma part de désert ! J'évitai de lui préciser que le ciel en Europe, nuageux, pollué, attaqué par les carnivores éclairages citadins, m'apparaissait moins souvent qu'à lui... » (172). Il avait ainsi besoin de s'évader dans un espace qui réunit en son sein toutes les conditions propices à la spiritualité, un espace aussi sacré que peut l'être le désert. Sa conversion est ainsi étroitement liée à sa déspatialisation dans l'espace saharien. Et c'est précisément cet état de fait qui fait du transatlantisme une notion importante de ce roman puisque c'est par elle que le désert se pose en espace de réalisation.

3. De l'esprit scientifique au croyant areligieux.

L'esprit scientifique et le rationalisme caractérisent majoritairement le personnage d'Éric-Emmanuel Schmitt dans l'ensemble du récit. En effet, il dispose d'un esprit scientifique au sens où l'entend Gaston Bachelard (1938) en ce qu'il mène son raisonnement de manière à « rendre géométrique la représentation, c'est-à-dire dessiner les phénomènes et ordonner en série les événements décisifs d'une expérience » (Bachelard, 1938 : 7). La géométrisation à laquelle s'adonne Éric-Emmanuel Schmitt consiste en l'établissement de relations objectives et vérifiables entre les phénomènes. A savoir, celui de la création du monde ou de l'existence de Dieu. La scientificité de son discours repose ainsi sur le fait qu'il soit structuré d'explications, de démonstrations, de justifications, de réfutations, et même de citations¹⁴. C'est justement dans ce sens que Victor Thibaudeau pose que tout discours scientifique repose sur « des connaissances préalablement admises, sur des principes reconnus, sur des faits évidents. Il faut dire sur quoi nous nous basons, manifester la valeur et la pertinence de cette source et montrer en quoi elle éclaire l'énoncé en question » (Thibaudeau, 1997 :320).

Éric-Emmanuel Schmitt part d'une problématique bien précise, celle de l'existence de Dieu : « Dieu n'est présent en moi que sous la forme de sa question » (75), rappelant ainsi un principe fondamentalement philosophique par lequel toute question est ouverte à une multiplicité de réponses¹⁵. De là, Dieu se retrouve problématisé dans un débat qui oppose principalement Éric-Emmanuel Schmitt au personnage de Ségolène (et

¹⁴Il cite notamment *Les Cabales* de Voltaire : « l'univers m'embarrasse et je ne puis songer que cette horloge existe et n'ait pas d'horloger » (Schmitt, 98).

¹⁵C'est justement ce que nous rappelle Karl Jasper dans *Introduction à la philosophie* (1966) lorsqu'il affirme : « les questions, en philosophie, sont plus essentielles que les réponses, et chaque réponses devient une nouvelle question »(10). Non pas que les questions philosophiques soient toutes insolubles, mais suscitent toutes des solutions, des réponses diverses.

accessoirement aux « scientifiques » du groupe) qui brille par ses convictions catholiques malgré sa profession d'ophtalmologue¹⁶. Contrairement à cette dernière qui, en pieuse croyante, prend Dieu comme un objet de foi, Éric-Emmanuel Schmitt, en philosophe rationaliste doublé d'un « agnostique athée¹⁷ », prend Dieu comme un objet de savoir. A la croyance de Ségolène qui soutient, malgré le sarcasme des athées du groupe¹⁸, l'existence de Dieu, Éric-Emmanuel Schmitt leur exprime un raisonnement dialectique par lequel il confronte deux opinions en apparence contradictoires : s'il est impossible de prouver rationnellement l'existence de Dieu, il est tout aussi impossible de prouver son inexistence.

Éric-Emmanuel Schmitt désapprouve la pensée religieuse qui voudrait qu'une intelligence suprême, c'est-à-dire Dieu, soit à l'origine de la création du monde. Lorsque Ségolène affirme : « nous ne sommes pas un accident du hasard, nous ne venons pas de ricochets d'atomes. Au contraire, nous sommes le résultat d'un plan, d'une intention intelligente » (96), non seulement elle rejette ouvertement la théorie dite scientifique du « big-bang », mais encore, elle affirme ouvertement son adhésion à la conception religieuse de la création du monde. Elle affirme en outre que si l'homme est questionneur, empreint de rationalité et de spiritualité, c'est parce que Dieu l'a voulu ainsi pour que

¹⁶Elle est la preuve dans le texte que foi et science ne s'oppose pas nécessairement puisqu'elle est à la fois scientifique et croyante.

¹⁷Il existe trois formes d'agnosticisme qu'Éric-Emmanuel Schmitt définit dans *Le Monde des religions* (mars-avril 2020 N°100) : l'agnosticisme athée, l'agnosticisme indifférent et l'agnosticisme croyant. Être un agnostique athée consiste à répondre par « je ne sais pas, mais je crois que non » à la question de l'existence de Dieu. L'agnosticisme croyant répondra « je ne sais pas, mais je crois que oui » et l'agnosticisme indifférent répondra « je ne sais pas mais je m'en fous ».

¹⁸Notamment Thomas et de Jean-Pierre, figures de l'intellectualisme français modernes qui soutiennent l'inexistence de Dieu et taxent de ringardise toute croyance en une divinité.

l'homme se rapproche de lui. Elle pense enfin que l'ordre et l'intelligence du cosmos sont un gage de l'existence de Dieu.

La façon même de structurer sa réponse témoigne bien du raisonnement dialectique auquel s'adonne Éric-Emmanuel Schmitt. Il affirme dans un premier temps :

C'est une démonstration classique en philosophie. [...] A l'évidence, si je -rencontre une montre sur ce sentier, je m'expliquerais sa réalité par le travail d'un artisan ; je ne raconterai pas que le hasard l'a produite. De même, derrière la vie, ses lois la complexité croissante, j'aurais tendance, par analogie, à supposer un grand artisan à l'œuvre. Et, puisque l'homme s'avère pensant, moral, spirituel, il me semblera cohérent d'imaginer à son origine un Dieu pensant, moral, spirituel, au lieu d'un fracas de molécules ou d'un agrégat aléatoire de cellules (98).

A ce niveau, sa réponse donne bien l'impression qu'il est d'accord avec la pensée religieuse. Non seulement il appuie l'idée selon laquelle l'existence même de l'homme ne serait pas le fruit du hasard ainsi que le laisse penser le modèle cosmologique de la pensée scientifique mais en plus, à ce stade de son analyse, il donne le sentiment d'être d'avis avec Ségolène. Pourtant, lorsque cette dernière tire cette conclusion, Éric-Emmanuel Schmitt nuance ses propos en montrant que l'ordre pourrait effectivement être le fruit du hasard. Plus implicitement, que l'existence même de l'homme peut en être le fruit. Après avoir dit « Non, pas une seconde » (98) à Ségolène qui pensait finalement que le jeune philosophe était enfin sur la même longueur d'onde qu'elle, il affirme « il peut y avoir de l'ordre sans intention : la sélection naturelle de Darwin enseigne que les espèces adaptées survivent,

les inadaptés meurent, bref, que la nature s'auto-organise » (98). Ainsi, la dialectique de son raisonnement l'emmène à ne réfuter aucune possibilité, même pas celle qui voudrait faire de son existence le fruit du hasard. Ce raisonnement tient sûrement de son agnostisme qui peut être assimilée à une « pensée de l'entre-deux » : s'il n'est pas convaincu de l'existence de Dieu, il ne l'est pas non plus de son inexistence. Après l'insistance de Ségolène quant au fait qu'il ne peut avoir de hasard sans intention, il conclut partiellement le débat en affirmant « il se pourrait que j'ai tort, mais cela n'implique pas que vous ayez raison ».

Il fait preuve d'un rationalisme critique manifeste en accordant une place de choix à la preuve dans son analyse : « une analogie ne constitue pas une preuve » (98), parlant ainsi de l'existence de Dieu. Dans son entendement, tant qu'il n'existe de preuve tangible de l'existence de Dieu, il lui est impossible d'y croire, il cherche Dieu rationnellement, il refuse de croire en ce qu'il ne voit pas : « je regardai le désert sombre autour de moi. "Où est Dieu dans tout ça?" Moi non plus je ne le vois pas » (78). Pourtant, ce rationalisme ne va pas tarder à le quitter. La nuit mystique qu'il vit dans le désert du Hoggar va le transformer de manière inattendue.

L'expérience mystique vécue par Éric-Emmanuel Schmitt bouleverse toutes ces certitudes de philosophe rationaliste : il passe du statut de philosophe agnostique athée à celui de croyant. La première subversion est celle par laquelle il est emmené à admettre l'existence de Dieu. En effet, durant son ravissement par une présence flamboyante¹⁹, « une certitude brille au-dessus de tout : il existe » (140). Si on peut déjà se douter que le « il » dont il parle renvoie à Dieu, Éric-Emmanuel Schmitt le précise très clairement par la suite : « qui est mon ravisseur ? J'y songe avec tendresse... [...] Pour aller vite, je devrais probablement le baptiser Dieu » (140-141). A ce stade, plus d'ambiguïté possible.

¹⁹Il la décrit comme un « brasier » (137).

Éric-Emmanuel Schmitt quitte son rationalisme philosophique, ses démonstrations scientifiques, sa dialectique pour clairement admettre l'existence de Dieu.

La deuxième subversion qu'il connaît est celle par laquelle il devient un homme de foi. En effet, sur une grande partie de du récit, Éric-Emmanuel Schmitt est un homme de raison, pas un homme de foi. Cependant, l'expérience mystique le change à tel point qu'il devient un homme de foi²⁰ : « Dieu, je l'ai atteint par le cœur. Ou il a atteint mon cœur. Là en moi. [...] par ma foi toute neuve, je l'éprouve d'une façon toute puissante » (141). En plus de confirmer son statut de croyant, Éric-Emmanuel Schmitt nous laisse ainsi entendre que ce n'est pas par sa raison qu'il a atteint Dieu. C'est d'ailleurs dans cette optique qu'il affirme dans *Le Monde des religions* : « le trajet effectué avec la seule raison ne mène nulle part » (mars-avril 2020 N°100 : 56), confirmant à quel point son rationalisme a été mis à l'épreuve de façon à révéler ses limites dans le désert. Seulement, il convient de préciser que si Éric-Emmanuel Schmitt trouve la foi dans le désert et devient un croyant, il reste un croyant areligieux.

Emile Durkheim nous rappelle que la religion peut être considérée comme « un système plus ou moins complexe de mythes, de dogmes, de rites, de cérémonie » (Durkheim, 1912 : 49). En fait, c'est un mode de représentation du de croyance et du monde, basé sur la foi et dont l'accomplissement passe par un culte rendu à une ou plusieurs divinités²¹. Ainsi, est dit religieux ou religieuse, celui ou celle qui vit selon les règles d'une religion, qui s'en conforme. Or, Si Éric-Emmanuel Schmitt se définit désormais comme

²⁰Nous ne disons pas que le rationalisme d'Éric-Emmanuel Schmitt disparaît totalement. Il y a simplement que cette expérience l'ouvre à la spiritualité.

²¹Nous devons signaler que la notion de divinité est discutée par Emile Durkheim. En effet, il s'attèle à démontrer que toutes les religions ne se rattachent pas systématiquement à une divinité. C'est le cas par exemple du bouddhisme ou le jaïnisme qu'il qualifie de religions « athées » dans la mesure où elles n'admettent pas de créateur

un croyant, il se demande encore en quel Dieu il croit : « la force qui m'avait foudroyé au pied du Hoggar ressemblait-elle au Dieu de Moïse, de Jésus, de Mahomet ou au Dieu de Ségolène ? Je n'en savais fichtre rien » (156). Après avoir reçu le « cadeau » de la foi, il cherche avec quelle religion faire corps. Si « Dieu » s'est révélé à lui, il n'en est pas de même pour la religion par laquelle il est censé communier avec lui. Il se demande implicitement s'il devrait faire corps avec le judaïsme, le christianisme (et plus précisément le catholicisme) ou l'islam puisque chacun des noms qu'il cite induit à une forme de spiritualité précise, à une religion. Cependant, l'attitude d'Éric-Emmanuel Schmitt est assez symptomatique : elle dénote très précisément la disposition d'un esprit areligieux. En effet, lorsqu'il se retrouve au sommet de l'Assekrem en compagnie d'Abayghur, il affirme : « pour la première fois, gêné, timide, je me mis à prier. Je ne savais pas comment faire... alors, par imitation, je m'agenouillai et joignis mes paumes face au crépuscule » (168). La description qu'il fait de sa prière est encline à laisser croire que celle-ci est encadrée par les lois du christianisme. En fait, il est influencé par la religion la plus pratiquée dans son espace d'origine, la France. Seulement, il prend le soin de préciser : « [Abayghur] me semblait content que nous ayons partagé ce moment, même si lui avait prié selon les lois de l'islam et moi... dans le cadre d'aucune religion » (168). Ainsi, sa prière ne correspond pas à la pratique d'un culte ou d'un rite spécifique. Éric-Emmanuel Schmitt peut donc être perçu comme un croyant areligieux en ce sens qu'à ce stade de sa conversion à la foi, à la spiritualité, sa foi toute nouvelle n'est pas systématiquement rattachée à une religion spécifique. Il entretient une relation directe avec la divinité à laquelle il croit, sans l'intermédiaire d'une religion qui lui dicterait des rites par lesquels il est censé y arriver.

Conclusion

En somme, si l'espace africain est généralement perçu comme un espace d'impossible accomplissement, un espace de

mort et de souffrance (d'où le fait qu'elle constitue généralement le point de départ et non le point d'arrivée dans la plupart des romans transatlantiques qui la représente). Elle est chez Éric-Emmanuel Schmitt, auteur de *La Nuit de Feu*, l'espace par lequel il devait absolument transiter pour s'accomplir. Divers indices textuels, nous l'avons démontré, témoignent bien du fait que, d'une part, la vie spirituelle de ce dernier aurait difficilement pu commencer en Europe. D'autre part, il lui fallait un obligatoire séjour au désert saharien pour « harmoniser » (182) son cœur, son corps et son intelligence. Le transatlantisme est donc une notion importante dans ce texte en ce sens qu'elle caractérise les romans dans lesquels un ou plusieurs personnages, suivant un déplacement physique de l'auteur, voyagent d'un continent bordant l'Atlantique à un autre dans le but de s'accomplir économiquement, intellectuellement, culturellement ou spirituellement. Ce qui est bien le cas dans *La Nuit de feu*.

Ainsi, *La Nuit de Feu* est un roman central d'Éric-Emmanuel Schmitt en ce sens qu'il offre des clés de compréhension d'une grande partie de son Œuvre : le bouleversement qu'il subit à Tamanrasset est à l'origine même de la configuration de sa production fictionnelle. En considérant le fait que l'expérience relatée est antérieure à sa carrière littéraire²², on comprend que le croyant areligieux qu'il devient à la suite de sa nuit mystique se lance dans une quête effrénée de spiritualité afin d'analyser de part lui-même la religion qui lui conviendrait le mieux. Cette quête se traduit dans son œuvre par « le cycle de l'invisible²³ », une série de romans qui n'entretiennent de lien direct les uns des autres

²²Cette expérience date du 04 février 1989, alors que sa carrière littéraire débute en 1991 avec la publication de *La Nuit de Valognes*.

²³A ce jour, le cycle de l'invisible compte exactement huit romans, notamment *Milarepa* (1997), *Monsieur Ibrahim et les fleurs du Coran* (2001), *Oscar et la dame rose* (2002), *L'Enfant de Noé* (2004), *Le Sumo qui ne voulait pas grossir* (2009), *Les Dix enfants que Madame Ming n'a pas eus* (2012), *Madame Pylinska et le secret de Chopin* (2018), et *Félix et la source invisible* (2019).

J. T. MIHINDOU MI-MOUBAMBA, Éric-Emmanuel Schmitt entre transatlantisme et accomplissement de soi : lecture de la conversion dans La Nuit de feu.

et qui abordent toujours une forme de spiritualité ou une religion précise (notamment le bouddhisme, l'islam, le christianisme, le judaïsme, le confucianisme, l'animisme, etc.). On comprend également mieux la source du rapport qu'Éric-Emmanuel Schmitt entretient avec le mystique, le surnaturel, et même les nombreuses superstitions que regorge la plupart de ses romans.

De même, on comprend mieux « Les identités bouleversées » (Meyer, 2004) dont font montre bon nombre de personnages d'Éric-Emmanuel Schmitt. Ce bouleversement qui les caractérise et que Michel Meyer a su mettre à nu n'est en fait que le reflet du bouleversement vécu par l'auteur lui-même dans le désert du Sahara. La plupart de ses personnages, en portant ses croyances, ses considérations, ses questions deviennent ses « doubles élémentaires continues » (Ndémby, 2017 : 60-61) en ce sens que sans avoir de rapport direct à sa biographie, ils sont des extensions de lui-même dans ses œuvres de fiction.

Bibliographie

BACHELARD, Gaston 2000 [1934], *La Formation de l'Esprit scientifique*, Paris, Librairie philosophique J. VRIN.

BAZIN, René, 2012 [1921], *Charles de Foucauld, Explorateur du Maroc - Ermite au Sahara*, Edition Ebooks libres et gratuits.

CLAVARON, Yves et MOURA, Jean Marc (dir.), 2017, *Histoire des Lettres Transatlantiques : les relations littéraires Afrique–Amériques*, Bécherel, Les Perséides.

DURKHEIM, EMIL, 2017 [1912], *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, Presse Universitaire de France.

ELIADE, Mircea, 1988 [1965], *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard.

J. T. MIHINDOU MI-MOUBAMBA, *Éric-Emmanuel Schmitt entre transatlantisme et accomplissement de soi : lecture de la conversion dans La Nuit de feu.*

FOUCAULT, Michel, 2009 [1966]. *Le corps utopique, Les hétérotopies*, Paris, Nouvelles Éditions Lignes.

GAUDÉ, Laurent, 2006, *Eldorado*, Paris, Actes Sud.

GENETTE, Gérard, 1982, *Palimpseste*, La littérature au second degré, Paris, Seuil.

ILLMANN, Ruth, 2019, « Embrasser la complexité, le pèlerinage post-laïc d'Éric-Emmanuel Schmitt », *Scripta Instituti Donneriani Aboensis*, 22, 228-243. Disponible à <https://doi.org/10.30674/scripta.67369>, Consulté le 4 juillet 2023.

JASPER, Karl, 2001 [1966], *Introduction à la philosophie*, Traduction Jeanne Hersch, Plon, 10/18.

KAMDOM, Éric Alain, 2009, *Un jeune africain qui pleure l'Europe ou une odyssée amère*, Paris : Société des Écrivains.

LABORIE, Jean-Claude, MOURA, Jean-Marc et PARIZET, Sylvie (dir.), 2018, *Vers une histoire littéraire transatlantique*, Paris, Garnier.

MEYER, Michel, 2004, *Éric-Emmanuel ou Les identités bouleversées*, Paris, Albin Michel.

MIHINDOU MI-MOUBAMBA, Jules Thérance, « *Spiritualité et représentation des Espaces : l'animisme comme savoir endogène dans Félix et la source invisible d'Éric-Emmanuel Schmitt* », *Revue Espaces Africains* (En ligne), 2 | 2022 (Varia), Vol. 3, ISSN : 2957- 9279, mis en ligne, le 30 décembre 2022.

MONGUI, Pierre-Claver, 2013, « Migration africaine vers l'Europe : l'héroïsme dans *Un jeune africain qui pleure l'Europe ou une odyssée amère* d'Éric Alain Kamdom », dans *French Studies in Southern Africa, Etudes françaises en Afrique australe*, Revue N°43-2013, AFSA Publications.

J. T. MIHINDOU MI-MOUBAMBA, *Éric-Emmanuel Schmitt entre transatlantisme et accomplissement de soi : lecture de la conversion dans La Nuit de feu.*

NDEMBY MAMFOUMBY, Pierre, 2017, *Le Roman et son ombre. Étude et caractérisation du récit chez Henry Bauchau et Nancy Huston. Essai sur la théorie du double dans les textes littéraires*, éditions Bergame, Paris.

SCHMITT, Eric-Emmanuel, 2015, *La Nuit de feu*, Paris, Albin Michel.

— 2008, *Ulysse from Bagdad*, Albin Michel.

SARTRE, Jean-Paul 1976 [1943], *L'Être et le néant*, Paris, Gallimard.

SEMBÈNE, Ousmane, 1973 [1956], *Le Docker noir*, Paris, Présence Africaine.

THIBAUDEAU, Victor, 1997, *Logique et expression de la pensée*, Montréal, Gaëtan Morin.

WESTPHAL, Bertrand, 2007, *La Géocritique réel, fiction Espace*, Paris, Les Editions de Minuit.