

## Séparation : origine et exil

Christophe Schaeffer

Rainer Maria Rilke : « Nous naissons, pour ainsi dire, provisoirement, quelque part ; c'est peu à peu que nous composons, *en nous*, le lieu de notre origine, pour y naître après-coup et chaque jour plus définitivement. »<sup>1</sup>

Selon Rilke,<sup>2</sup> il existerait en effet deux types de lieu : un lieu de naissance, réel, un « quelque part » dit-il - entendons « en un point du globe » - et un lieu d'origine que nous-mêmes composons en nous, c'est-à-dire un lieu qui ne se situe plus dans un espace géographique, mais dans un espace psychique. En ce second lieu, nous ne naissons qu'après-coup, en un second temps, et nous y naissons « chaque jour plus définitivement ». En d'autres termes, en ce lieu qui est construit et reconstruit jour après jour, nous n'avons jamais fini de naître - de la même manière que dans le premier lieu, nous n'avons jamais fini de mourir.

En ce premier lieu, Rilke nous dit que notre naissance est provisoire. Cela signifie que cette naissance réelle en un lieu réel, donnée naturelle, brute, subie, est vouée à disparaître pour laisser place à ce que nous allons reconstruire : une création interne à travers laquelle nous allons nous approprier, tout en lui reconnaissant du sens, le premier lieu. En d'autres termes, c'est en perdant ce premier lieu qu'un second lieu advient comme lieu originaire symbolique. Entendons « originaire » comme avènement du psychique tirant son origine du lieu géographique et « symbolique » comme la représentation par le psychique de ce lieu qui se situe dans le passé, représentation symbolique de ce qui est absent et que le psychique cherche à reproduire.

---

<sup>1</sup> *Lettres milanaises 1921-1926*, lettre du 23 janvier 1923, trad. A. Guerne, Paris, Plon, 1956.

<sup>2</sup> Analyse conduite par A. Ayouch Boda, psychologue, dans *Evolution psychiatrique*, Paris, Elsevier, 1999.

La nostalgie (*nostos* « retour » ; *algie* « mal, douleur ») parle de l'écart entre ces deux lieux, et elle s'adresse plus particulièrement à ce qui est perdu, notamment à ce qui doit être perdu du premier lieu pour que le second advienne.

C'est peut-être en ce sens que Camus souligne : « La pensée d'un homme est avant tout sa nostalgie. »<sup>3</sup>

Mais l'espace nostalgique est-il réellement situé sur un plan géographique ? Est-il un « quelque part » que l'on peut nommer ou visiter ? A priori, il semble que ce soit sa « concrétude » qui mette en branle le travail de la réminiscence et de l'imagination. Nous nous souvenons et notre esprit ébauche le récit d'une épopée qui, aujourd'hui, se situe dans le passé. Ce passé est bien « présent », si l'on peut dire, aussi irréductible que le devenir marquant son empreinte dans le sens de la futurition, mais avec cette différence fondamentale qu'il n'est plus à faire : on ne peut pas revenir sur ce qui a déjà été. Est-ce la raison pour laquelle il présente un caractère sacré et qu'on lui voue notre imaginaire et notre souvenir comme la marque de la dévotion ? Faut-il croire que nous adorons ce qui n'est plus en notre possession, ce qui s'est échappé de notre pouvoir, de ce manque incoercible, mais dont la promesse de « retrouvailles » suffit à notre espoir et à notre bonheur ? V. Jankélévitch qualifie cette terre natale de « topographie mystique »,<sup>4</sup> sorte de lieu saint qui déclenche chez l'exilé un pathos qui ne trouve d'issue favorable qu'en relation à un retour. Revenir à l'origine semble être l'obsession d'Ulysse qui exprime, selon Jankélévitch, la forme élémentaire de la nostalgie en faisant du retour « la liquidation de l'exil ».<sup>5</sup> Ulysse semble, en effet, ne pas avoir d'autre projet que de rentrer à la maison, de combler le manque entre lui et sa terre natale, de raccourcir la distance qui le sépare encore de son lieu de destination, de son île, de son foyer, de son épouse... Ce périple clos qu'engage Ulysse fait-il coïncider le retour avec l'aller de sorte qu'Ulysse ne serait parti que pour le seul plaisir de rentrer ? Pour Jankélévitch, cela ne fait aucun doute : « Le voyageur imagine à l'avance ce retour plus doux que le miel, et il s'ingénie, en flânant sur la route, à faire durer le plaisir. »<sup>6</sup>

---

<sup>3</sup> A. Camus, *Le mythe de Sisyphe*, in Œuvres complètes, Paris, éd. du club de l'honnête homme, Vol. 1, p. 170

<sup>4</sup> V. Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, Paris, Flammarion, 1974, p. 277.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 283.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 310.

Mais revient-on vraiment ? La nostalgie d'Ulysse est-elle seulement une nostalgie de l'espace physique, d'un lieu géographiquement situé ? Certes, Ulysse pense à son île ionienne et, après son périple, il revient sur ses terres. Le retour dans l'espace reconduit, en quelque sorte, l'aller à un point de départ, mais il est tout aussi exact de dire que, dans le temps, il le prolonge : « Ulysse revient dans l'espace, mais, en raison de la secondarité du retour, il va tout droit et sans se retourner dans le temps. »<sup>7</sup>

N'est-ce pas alors une patrie d'un autre temps qu'Ulysse visite à nouveau ? Ulysse retrouve son pays, son Ithaque tant désirée, sans doute la reconnaîtra-t-il comme ce qui demeure à cette même place, mais Ulysse, lui, se retrouvera-t-il ? Ulysse n'est-il pas un autre Ulysse après son périple ? Pénélope est-elle encore la même ? Et, si Ithaque se trouve toujours à la même place, est-elle également encore la même ? Pour Jankélévitch, cela ne fait encore aucun doute : « Ulysse, Pénélope, Ithaque : chaque être, à chaque instant, devient par altération un autre que lui-même, et un autre que cet autre. Infinie est l'altérité de tout être, universel le flux insaisissable de la temporalité. »<sup>8</sup>

C'est pourquoi, en imaginant le vingt-cinquième chant de l'Odyssée où Ulysse est enfin rentré chez lui auprès de sa femme, Jankélévitch l'imagine profondément inquiet. Qui plus est, le vagabond commence à s'ennuyer auprès de sa Pénélope, dans cette maison à laquelle son cœur depuis si longtemps aspirait. Plutôt que de raconter ses aventures, Ulysse reste silencieux : il les garde pour lui et refuse à Pénélope la confidence d'un si grand secret : « A quoi le vagabond pense-t-il ? Le vagabond pense à Calypso, la toute divine, dans sa grotte marine, il pense à Circé l'enchanteresse, dont la voix est si belle et les festins si somptueux auprès de la soupe rustique de l'épouse... »<sup>9</sup> Pour Jankélévitch, le fait même du malaise d'Ulysse montre que ce qui est retrouvé ici comme présence - le foyer et Pénélope - ne permet en aucun cas de dépasser sa souffrance. Au contraire, il dépérit, « Ulysse à la table ne mange plus », nous dit encore Jankélévitch, son esprit est ailleurs : il songe aux princesses lointaines...

Si, avec le « vingt-cinquième chant », Ulysse manifeste une déception une fois retourné chez lui, ne faut-il pas voir, à travers ce vécu, le sens d'un inachèvement dans l'existence au sens d'une ouverture sur l'infini pour laquelle l'être humain serait éternellement en partance ? Quel est

---

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 301.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 291.

ce mal du pays que connaît Ulysse sinon, peut-être, l'expression d'être toujours ailleurs, c'est-à-dire ce « pouvoir de s'absenter sur place, les pieds ici, les yeux ailleurs, présent corporellement, mais à des milliers de kilomètres d'ici par l'imagination... » ? <sup>10</sup> L'*algie* serait-elle la face cachée d'un *nostos* infini vers un autre monde, absolument autre pour lequel il n'y aurait pas de quelque part matérialisé, absence de coordonnées sur le globe terrestre ? Non pas « autre » comme seulement dissemblable ou de même nature, mais « autre » avec un exposant infini : l'« Autre » d'une patrie transcendante à l'horizon d'un voyage interminable.

Si la nostalgie fait l'objet d'une répétition macabre dans un temps englué, figé, c'est sans doute parce qu'il y a cette tragédie de ne jamais pouvoir en finir avec ce voyage interminable. En ce sens, la nostalgie donne à penser la trace en l'homme d'un exil primitif, de ce qui a constitué une origine pour laquelle il y a effectivement transcendance, c'est-à-dire ouverture infinie vers l'Eros d'une patrie lointaine, odyssée pourtant d'une invincible espérance.

Comment comprendre cet exil dans une réflexion sur la **séparation** ?

L'exil est le moment où s'éprouve, souvent dans la douleur, l'attachement quasi charnel que l'on a pour le territoire (pays, sol natal, patrie...) et pour le groupe (famille, parenté, communauté, nation...) dont on est issu. La nostalgie manifeste ce qu'est l'exil en son fond : une quête de l'origine perdue.

Que cette **séparation** originelle ne coïncide pas seulement avec un espace physique, géographiquement situé, est attesté par la religions des origines. Aussi loin qu'il est possible de remonter dans le temps de la conscience, les « croyances primitives » (les termes s'appliquant à des traditions archaïques qui, du point de vue de la conceptualité, remontent à la Pré-histoire) parlent fondamentalement de cette **séparation** originelle au regard d'une dimension d'exil. <sup>11</sup> Elles témoignent effectivement d'une existence perdue, « mise à part », c'est-à-dire séparée, pour laquelle l'être humain demeurerait dépossédé, sevré, d'où d'ailleurs l'acception du mot *séparation* pourrait être interprétée depuis son étymologie.

Cet exil donne à penser la trace immémoriale dans l'homme d'une **séparation** avec un temps passé lui-même immémorial. Ce temps passé est le temps de tous les temps, il est le commencement même du temps : il est à la fois totalité, absoluité et perfection. Il exprime

---

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 282.

<sup>11</sup> Cf. notamment ici les travaux de M. Eliade : *La Nostalgie des origines, méthodologie et histoire des religions*, trad. H. Pernet et J. Gouillard, Paris, Gallimard, 1971 ; *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1969.

métaphoriquement le « Paradis » mais, originellement, un « Paradis perdu » (loin d'être exclusif à la tradition judéo-chrétienne) dans la mesure où le temps de son avènement correspond à celui de sa disparition. En d'autres termes, l'origine, en tant que totalité, absoluité, perfection se serait, en quelque sorte, dissoute à sa source ou encore brisée, sorte de repli initial qui demeure néanmoins dans le pli de la conscience, comme trace ou encore mémoire oubliée.

Si l'exil est une expérience de l'existence, s'il peut être considéré comme une allégorie de la condition humaine en général, comme une exacerbation des conditions et conséquences d'un exil universel (le perte étant le lot de tout sujet), l'essentiel serait peut-être de chercher à en dégager la dimension métaphysique : « Au delà des terres saintes de la nature et de la culture, n'y a-t-il pas un lieu saint métaphysique, une terre sanctissime qui est lieu de pèlerinage pour tous les hommes ? A la limite de toutes les nostalgies locales ne peut-on concevoir la nostalgie d'une ville infiniment lointaine qui est Jérusalem mystique dans la ferveur et dans l'espérance des croyants ? »<sup>12</sup>

La **séparation** originelle serait symbolisée par cette ville infiniment lointaine pour laquelle nous ne cesserions d'espérer le voyage et une gare d'arrivée, c'est-à-dire la fin du voyage dans la paix d'une conscience retrouvée.

Mais est-ce seulement possible ?

Si l'on se place à un niveau primordial de la Vie, c'est-à-dire à un niveau cosmogonique,<sup>13</sup> cette gare d'arrivée semble s'éloigner à mesure que l'on croit pouvoir s'en approcher.

La Science astrophysique qui cherche à identifier le « commencement » (au sens de l'origine) de la matière cosmique et, en cela, donne à penser l'origine la plus primordiale, attesterait de cette situation. Certes, si un astrophysicien comme Stephen Hawking, affirme : « Je ne suis pas d'accord avec l'idée que l'Univers est un mystère, qu'on peut en avoir des intuitions, mais qu'il est impossible de l'analyser ou de le comprendre entièrement », <sup>14</sup> le scientifique

---

<sup>12</sup> V. Jankélévitch, *L'irréversible et la nostalgie*, op. cit., p. 280.

<sup>13</sup> S'agissant du sens à donner à la cosmogonie, R. Brague souligne : « La façon dont une culture donnée conçoit le monde entraîne évidemment pour elle une certaine façon de s'en représenter la venue à l'être : une cosmogonie sert à expliquer le monde tel qu'il est imaginé ou conçu à un moment donné par un groupe donné (...) Une cosmogonie peut être mythique. C'est le cas dans les récits d'émergence que connaissent la plupart des cultures dites « primitives » (...) Une cosmogonie peut être également scientifique. Elle cherche alors à reconstituer à la suite de quels processus le monde, tel que nous le connaissons actuellement, aurait pu venir à se former. C'est le cas dès Galilée, puis dans le *Traité du monde* de Descartes (1633), enfin dans les cosmogonies d'après Newton, comme par exemple la théorie du ciel de Kant (1775). C'est enfin le cas dans l'astrophysique actuelle et ce, quelle que soit la part d'hypothèse qu'elle comporte nécessairement. » (R. Brague, *La Sagesse du monde*, op. cit., p. 14).

<sup>14</sup> *Trous noirs et bébés univers*, trad. R. Lambert, Paris, O. Jacob, 2000, pp. 8-9.

rencontre néanmoins une difficulté majeure dont l'aveu est d'importance quand on sait la nature scientifique de ce grand esprit <sup>15</sup> : « Bien que la science puisse résoudre le problème de la manière dont a commencé l'Univers, elle ne pourra pas répondre à la question : pourquoi l'Univers s'est-il donné la peine d'exister ? » <sup>16</sup>

Cette réflexion embarrasse S. Hawking plus qu'elle ne le fait réfléchir sur la signification à donner à cette interrogation, mais pourtant, il nous semble que toute la difficulté réside à cet endroit précis du questionnement et, à sa façon, elle rebondit sur l'histoire individuelle de tout être humain : « Pourquoi chacun d'entre-nous s'est-il donné la peine d'exister ? »

Qui pourrait effectivement répondre à une telle question ?

Et, en admettant une réponse possible, qui pourrait apporter la preuve de ce qu'il énonce ? Du point de vue de la raison, cette question du sens de l'origine, à un niveau humain et cosmologique, reste effectivement sans réponses au sens où elle échappe à l'exercice du raisonnement et à toute possibilité d'expérience.

Face à ce questionnement qui donne à penser l'origine et la question de sa signification comme l'énigme la plus insurmontable pour la pensée, un astrophysicien comme Trinh Xuan Thuan, contemporain de Stephen Hawking, n'hésite pas à dire : « La mélodie que forment les notes de musique que nous envoie la Nature restera à jamais secrète. » <sup>17</sup>

La réflexion de cet astrophysicien conduit, en dernière analyse, à l'idée qu'il est impossible que l'esprit humain appréhende la « réalité » de l'Univers dans sa totalité. Mettant en avant le bien-fondé de la théorie du Big Bang, l'auteur considère parallèlement qu'aucune théorie ne pourra venir à bout de l'énigme de l'« origine » malgré les progrès des instruments scientifiques et des modèles théoriques. Les théories étant en effet propres aux créations de l'esprit humain, l'Univers étant irréductible à celui-ci, les théories apparaissent logiquement incapables de rendre compte du secret de la vie. Selon l'astrophysicien, la finitude humaine serait à la source d'une telle impossibilité. Finitude humaine qui, devant le sans commune mesure de la Nature, doit se résigner, dans le champ scientifique, à une connaissance relative et partielle à défaut d'une vérité totalisante et absolue. En d'autres termes, la connaissance humaine,

---

<sup>15</sup> Pour preuve : « Il reste beaucoup de choses que nous ne connaissons pas ou ne comprenons pas dans l'Univers. Mais les progrès remarquables que nous avons effectués, en particulier au cours de ce siècle, devraient nous encourager à croire qu'une compréhension pleine et entière n'est peut-être pas hors de notre portée. Peut-être ne sommes-nous pas condamnés pour l'éternité à tâtonner dans l'obscurité, peut-être arriverons-nous à une théorie complète de l'Univers. Dans ce cas, nous deviendrons effectivement les Maîtres de l'Univers. » (*Ibid.*, p. 9).

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 97.

<sup>17</sup> Trinh Xuan Thuan, *La mélodie secrète*, Paris, Gallimard, 1991, Avant-Propos, p. 8.

indépendamment du savoir accumulé lié à l'évolution technologique des instruments de mesure et à la complexité des systèmes mis en place sur un plan conceptuel et spéculatif, se trouve toujours autant séparée du savoir de l'« origine » au sens où, fondamentalement, elle ne peut répondre à cette question :

Pourquoi « ce qui est » s'est-il donné la peine de commencer ?

De même, cette connaissance se trouve toujours autant séparée du devenir de cette primordialité cosmique au sens où, fondamentalement, elle ne peut répondre à cette autre question :

« Ce qui est » va-t-il ne plus être ?

Et fait plus remarquable encore : à mesure que la connaissance s'accroît et devient davantage précise dans le domaine de la cosmologie moderne, plus la question qui concerne ces deux plans recèle de difficultés. A ce niveau, J. Seidengart souligne : « Les concepts de commencement et de fin, tant qu'ils ne concernent que des phénomènes d'ordre local, isolés *dans* l'Univers, peuvent dans certains cas précis être surmontés et résolus, mais il n'en va plus de même lorsqu'il s'agit du commencement et de la fin *de* l'Univers lui-même ! Ces questions eschatologiques ne manquent pas de susciter encore une fois des paradoxes et des apories actuellement peu surmontables (...) A cela s'ajoute le fait que l'idée d'un commencement de l'Univers se trouve confrontée à la notion religieuse de *création* héritée de la tradition judéo-chrétienne. Sur ce point, du reste, science et religion s'accordent à reconnaître le caractère irrationnel de la question que la première qualifie d'énigme et la seconde de mystère. Entre les deux termes extrêmes du commencement et de la fin se déploie le champ de la rationalité, ce qui revient à admettre que l'intelligibilité est comme suspendue à l'inintelligible qui en constitue la limite et le fondement. »<sup>18</sup>

En d'autres termes, la cosmologie moderne n'a pas élucidé la nature de la **séparation** originelle ; au mieux elle l'a éludée du fait de cette difficulté extrême qui tient notamment à la capacité rationnelle de se mesurer à la question de l'origine et du devenir sans retomber dans l'antinomie de la raison dénoncée par Kant.<sup>19</sup>

---

<sup>18</sup> J. Seidengart, *Dieu, l'Univers et la sphère infinie*, « Penser l'infinité cosmique à l'aube de la science classique », Paris, A. Michel, 2006, p. 22.

<sup>19</sup> En ce sens, J. Seidengart souligne que « toute l'entreprise cosmologique assume par rapport au champ des connaissances scientifiques une fonction régulatrice extrêmement proche de celle que Kant reconnaissait aux principes de la raison. En effet, son objectif est de parvenir à la systématisation unificatrice la plus haute, la plus étendue et la plus compréhensive des réalités spatio-temporelles. Ainsi, la cosmologie possède non seulement un statut épistémologique particulier, mais elle présente aussi un aspect hautement *spéculatif* (qu'on lui a souvent

Penser la **séparation** au niveau de l'origine donne à penser une condition humaine qui peut nous conduire à vivre ce sentiment de désenchantement tant développé par la modernité en tant que pathologie. N'étant effectivement pas en mesure de (re)-connaître ce qui pourrait constituer notre descendance à un niveau primordial, c'est-à-dire cosmogonique, nous nous retrouverions dans la situation de ce fils auquel un père aurait donné la vie, mais qui, immédiatement après avoir fait ce don, aurait disparu. En quête de cette descendance sans laquelle le sens de notre vie semble impossible, nous butons sur l'énigme de l'origine. Nous cherchons frénétiquement ce père absent, situation insupportable de ne pas connaître celui qui nous a mis au monde. Comment vivre sans savoir, sans avoir la possibilité de mettre un nom, un visage, sinon même une intention ? Que s'est-il passé avec ce père ? Vais-je, un jour, pouvoir le retrouver, l'identifier ? Existe-il encore ? Mais où chercher ? Toutes ces questions posées au niveau de la filiation père-fils se retrouvent aujourd'hui entre une grande partie de l'humanité et l'Univers et apportent le même lot d'incertitudes angoissantes au niveau d'un questionnement portant sur la filiation originare. L'énigme est effectivement du même ordre : nous ne savons rien sur la nature de cette filiation et cette situation pèse sur le moral au niveau d'un inconscient collectif de sorte que certains pans entiers de l'humanité finissent par se décourager et se détachent du monde et de ses valeurs humanistes comme les roches fragilisées d'une falaise. Le sentiment d'esseulement, sinon d'abandon conduit à des attitudes dépressives, de renoncements ou encore ultra-violentes. On peut effectivement le comprendre car comment trouver du sens à l'existence quand, non seulement, vous n'avez jamais connu votre père, mais qu'au fur et à mesure de vos recherches, son identification s'avère toujours plus improbable ?

Si en son temps, il fut possible d'appeler ce père originare et créateur de notre vie « Dieu », la Science de l'origine qu'est aujourd'hui l'astrophysique moderne remet en cause la légitimité de cette paternité. L'astrophysicien Trinh Xuan Thuan consacre un chapitre à une réflexion sur la question de Dieu dans une confrontation avec la théorie du Big Bang.<sup>20</sup> Dans aucune des questions qu'il pose, l'existence de Dieu ne paraît requise : « Le flou quantique a fait voler en éclats l'argument d'une cause première. Dans le monde microscopique des particules élémentaires, les relations causales et le déterminisme ne sont plus de mise. Des particules

---

reproché) qui postule implicitement la totale intelligibilité du réel (même si celle-ci reste encore, et pour cause, hors de portée de nos connaissances actuelles). » (*Ibid.*, p. 21).

<sup>20</sup> Cf. *La mélodie secrète, op. cit.*, pp. 299-310.

fantômes peuvent surgir de façon soudaine et imprévisible, en empruntant de l'énergie à la banque Nature (...) Cette description de la création de l'Univers ressemble étrangement à la création ex nihilo invoquée dans beaucoup de religions. La grande différence est que l'apparition de l'Univers, par la magie du flou quantique, ne semble plus nécessiter une cause première ni l'existence de Dieu. Son émergence peut s'expliquer par des processus purement physiques. »<sup>21</sup>

A partir de ces éléments représentatifs d'une considération généralisée sur la question, on comprend en quoi cette science a plongé l'humanité dans la situation d'un fils d'autant plus esseulé et déçu qu'il avait cru pouvoir trouver en Dieu et l'idée de Création la trace de sa paternité et, par conséquent, le sens possible de sa vie. A partir de cette déception sans commune mesure, la haine et le nihilisme semblent prendre le pas sur tout le reste comme si vouloir « tuer » Dieu devait servir à soulager l'état de souffrance extrême dans laquelle cette désillusion avait plongé l'humanité. Si la complexité du phénomène religieux doit engager la plus grande prudence au niveau de certaines affirmations - quand on sait notamment que ce phénomène appartient la conscience immémoriale de l'homme dans son rapport au monde -, il est cependant possible de défendre la thèse qu'un Dieu créateur, indépendamment des valeurs morales que son acte engagerait, pose la question de la finitude humaine face à cette conscience de la **séparation** d'avec l'origine cosmogonique. Pour illustrer ce propos et montrer, qu'à sa façon, la question de la **séparation** remonte à un immémorial dans l'être humain, constitutive du religieux lui-même, citons ici Emmanuel Anati, paléo-ethnologue: « Quand l'homme a-t-il compris qu'il ne comprenait pas ? La naissance et la mort ont depuis toujours scandé le rythme de la nature. Un jour l'homme s'est mis à se poser des questions sur l'être et le devenir, sur la réalité du présent et sur le futur. Les trois instincts fondamentaux, touchant à la survie physique, à la fécondité et à l'autodéfense, concernent le présent et le futur proche. Les activités principales de l'anthropoïde, comme de beaucoup d'animaux, expriment des préoccupations dans le cadre de ces deux registres de temps. Le passé fut le dernier des trois registres que l'homme ait appris, mais il fut aussi celui qui, au-delà des exigences matérielles immédiates, posait les problèmes les plus fascinants à son intellect naissant. Nous ne savons pas avec précision quand ce phénomène s'est produit, mais il constitue une caractéristique de l'*Homo sapiens*. »<sup>22</sup>

La question qui porte sur la conscience de ce passé est toujours d'actualité dans la mesure où, si « depuis le temps », nous avons appris à nous familiariser avec ce registre temporel qu'est

---

<sup>21</sup> *Ibid.*, pp. 299-300.

<sup>22</sup> *La religion des origines*, trad. P. Michel, Paris, Bayard, 1999, p. 26.

le passé en l'interprétant notamment à partir de spéculations autour de ce qu'il faudrait entendre par « présent », nous butons toujours autant sur le pourquoi du « commencement » des choses, c'est-à-dire sur la question de l'origine. Le passé apparaît comme une sorte de vestige de l'origine, une effluve qui, de façon spéculative, tend à nous faire croire que nous pourrions remonter jusqu'à elle. Mais qu'en-il vraiment ? Toujours est-il, au bout de ce chemin, la question de Dieu surgit, non pas vraisemblablement comme « opium » (Marx), « illusion » (Nietzsche) ou encore comme « névrose obsessionnelle universelle de l'humanité » (Freud) - schémas sans doute trop simplistes -, mais comme, plus fondamentalement, conscience de la **séparation** originelle entre le fait d'une existence présente portée vers l'avenir et un passé de tous les passés caractérisé par ce statut d'être inatteignable, non capturable pour et par l'intelligence humaine. C'est sans doute pourquoi, à sa façon, l'« existence » divine n'est pas non plus récusée par Trinh Xuan Thuan dans sa réflexion sur l'origine de la matière cosmique (causalité) à partir de la théorie du Big Bang. L'astrophysicien examine effectivement les arguments qui pourraient la démontrer en partant de bases scientifiques. S'il constate qu'aucun ne résiste à l'analyse, il aboutit à la conclusion qu'il n'est pas davantage possible de démontrer l'inexistence de Dieu. Face à cette difficulté qui trouve notamment un écho important dans les réflexions maïmonidienne et kantienne, la question de la foi surgit à nouveau : « Quelle attitude adopter ? Face au dilemme, l'homme de science est aussi dépourvu que son voisin. La science n'est d'aucune utilité quand il est question de foi. (...) Pour ma part, je suis prêt à parier sur l'existence d'un être suprême (...), pourquoi ne pas parier plutôt sur le sens et l'espérance ? »<sup>23</sup>

Si la question de Dieu se perd aujourd'hui dans l'athéisme qui n'est autre que l'expression plus ou moins consciente du renoncement de la quête de l'origine, c'est-à-dire du sens à donner à la **séparation** originelle, cet astrophysicien accepte, quant à lui, l'hypothèse divine au sens où il accepte une condition humaine assujettie à la reconnaissance de cette **séparation**. De façon générale, cette acceptation n'induit pas nécessairement une foi en Dieu, mais la reconnaissance d'une origine à un niveau cosmogonique, origine qui pose une énigme à la conscience en tant qu'elle lui est irréductible.

Quand Trinh Xuan Thuan évoque une mélodie à jamais secrète en provenance de l'Univers, il la relie à la dimension du sens et de l'espérance, celle-ci se trouvant à la condition de possibilité de la quête du savoir, élan amoureux guidé par l'énigme de l'Univers. Ainsi termine-t-il son ouvrage avec ces mots : « Mais est-ce une raison pour se décourager, pour abandonner la

---

<sup>23</sup> *La mélodie secrète, op. cit.*, p. 308.

quête ? Je ne le crois pas. L'homme ne pourra jamais échapper à ce besoin urgent d'organiser le monde extérieur en un schéma cohérent et unifié. Après l'Univers du big-bang, il continuera à en créer d'autres, qui se rapprocheront toujours plus de l'Univers sans jamais l'atteindre, et qui illumineront et magnifieront son existence. »<sup>24</sup>

Si la question de la **séparation** originelle se rattache fondamentalement à ce que nous pouvons concevoir du commencement de la Vie à un niveau cosmologique (et également de sa fin), la question qui se pose, en dernière analyse, est de savoir comment l'homme va se positionner au regard de cette énigme qu'il est, certes, en mesure de concevoir mais non de résoudre.

Quelle va être sa stratégie de vie et de pensée ?

Si l'on pense que la **séparation** est originelle, est-ce vouloir signifier, par exemple, que l'homme est séparé du Tout de l'Univers ? C'est une chose d'être séparé de l'origine à un niveau cosmogonique de sorte qu'aucune théorie de l'Univers portant sur l'idée d'un Tout ne sera jamais en mesure de prouver scientifiquement pourquoi l'Etre est ce qu'il est - au sens du pourquoi il est là -, et de connaître sinon même de penser son devenir ; c'en est une autre de vivre cette condition de **séparation** tout en rendant possible la réalisation de l'idée de ce Tout sur le plan humain :

« Ne vivons-nous pas à chaque instant l'expérience d'un Univers dont l'Immensité, par le jeu de nos sens et de notre raison, se ramasse de plus en plus simplement en chacun de nous ? Et, dans l'établissement en cours, par la Science et les Philosophies, d'une "Weltanschauung" humaine collective, à laquelle chacun de nous coopère et participe, n'éprouvons-nous pas les premiers symptômes d'un rassemblement d'ordre plus élevé encore, naissance de quelque foyer unique sous les feux convergents des millions de foyers élémentaires dispersés à la surface de la Terre pensante ? »<sup>25</sup>

La question est posée.

A cette humanité, en tant que *Collectif*, d'apporter sa réponse en donnant à penser ce paradoxe ultime à un niveau cosmologique : la **séparation** a engendré fondamentalement la **relation** et donc la possibilité d'un « vivre ensemble ».

---

<sup>24</sup> *Ibid.*, pp. 339-340.

<sup>25</sup> P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, Paris, Seuil, 1955, p. 260.