

## La séparation

Sylvia Giocanti

La **séparation**, comme état qui résulte du fait d'avoir été mis à part ou de se mettre à part, est probablement l'acte de naissance de l'être à soi ou plutôt de la présence à soi, dans la différence entretenue avec soi-même et avec les autres.

Mais cet état, premier acte d'une histoire de la conscience, de sa propre histoire, ou de la réinvention de son histoire, est indissociablement interprété et même ressenti rétroactivement comme une perte de l'origine, une rupture douloureuse avec une unité originaire dont chacun nourrit plus au moins le fantasme.

Faut-il alors penser que la **séparation** n'est pas première, que ce qui est premier est l'état originaire où la différence (dualité, multiplicité, opposition) n'existe pas, et que par conséquent le fait de venir à l'existence comme distinct, séparé, est le début d'une tragédie, c'est-à-dire d'un deuil impossible de l'unité originaire qui entretient une nostalgie incurable constitutive de toute la misère de la vie humaine ?

Je voudrais montrer au contraire que ce second aspect (le fantasme de l'unité originaire produit par la souffrance de vivre sans être un) n'invalide pas la conception de la **séparation** comme expérience réelle et première qui est la condition de la naissance à soi dans sa différenciation individuelle. Je voudrais montrer qu'il permet au contraire de mettre en relation la **séparation** conçue comme libération du moi, avec ce contre quoi elle doit lutter, la **séparation** comme arrachement à une totalité qui garantirait (illusoirement) l'intégrité du moi. La capacité à inventer des formes d'autonomisation et d'individuation, et donc la capacité à construire prospectivement sa relation à soi-même et à autrui, à partir de l'expérience de la différence à soi et à autrui, est en effet d'autant plus grande que l'on a su

renoncer au mirage de la fusion dans l'unité qui relève du fantasme ou encore de la préhistoire mythique de la conscience.

### I-La séparation condition de la relation sociale

Séparer est faire cesser d'être ensemble, disjoindre, des personnes, des animaux, des choses. Or être ensemble, être conjoint, ne signifie pas nécessairement être confondu dans une totalité indivisible (inséparable), mais « vivre avec » selon des relations déterminées qui impliquent la différence. Telle est toute l'ambiguïté de la **séparation** : en tant qu'elle est vécue comme une rupture plus ou moins douloureuse des liens qui plonge dans un état de manque, elle est saisie illusoirement comme désunion de ce qui formait un tout, c'est-à-dire une structure indivisible ou un agencement dont les membres, oeuvrant pour le tout, ne peuvent se concevoir séparément, hors des relations qu'ils entretiennent avec les autres au service du tout.

Pourtant, ce type de relation organique des membres entre eux n'est pas un bon modèle pour penser des rapports interpersonnels librement consentis, ni même d'ailleurs pour penser une relation de type affective (involontaire), car la notion même de relation implique la **séparation**, la distinction entre soi et l'autre qui maintient la différence dans la relation et empêche les pôles de la relation de se confondre. Ainsi, que la **séparation** soit nécessaire (contrainte) ou volontaire (libre), qu'elle le soit à partir de ce qui était en effet un, ou de ce qui ne l'était qu'illusoirement, en tant qu'elle est rupture avec ce qui se concevait comme une totalité (qui exclut la relation extrinsèque entre des personnes), elle est surgissement de l'altérité qui oblige à concevoir l'altérité comme relation, ou (si la relation préexistait) qui oblige à repenser cette relation avec l'altérité. Voilà sur un plan à la fois anthropologique et éthique ce que signifie la **séparation** : l'impossibilité qu'il y a à exclure la relation du moi avec autrui comme relation. Dans l'Un parménidien, il n'y a aucune relation, car toute relation de l'Un avec lui-même le divise, le sépare d'avec lui-même par un processus de démultiplication qui en ruine l'unité. L'Un parménidien est le modèle du tout indivisible, sans parties, qui exclut donc tout partage, toute **séparation** de lui avec lui-même, tout discours sur soi, et a *fortiori* (en l'absence de l'autre) sur l'autre et avec l'autre.

*Il est déjà douteux que l'Un, modèle de l'inséparabilité, puisse représenter un modèle de perfection intellectuelle*, dans la mesure où la pensée dans son exercice est capacité à séparer, diviser, distinguer les notions et les qualités les unes des autres, ce sans quoi elle ne pense rien. Si en effet on peut identifier penser et juger, c'est sans doute parce que l'opération qui consiste à penser repose essentiellement sur la capacité à introduire la différence par la

**séparation** (en tranchant, en classifiant, en distinguant). Et en ce sens, il faut accorder à Descartes que la *distinction* d'une connaissance, encore plus que sa clarté, précisément parce qu'elle désigne la qualité de ce qui ne s'impose pas seulement avec évidence, mais est saisi dans sa différence<sup>1</sup>, est ce qui confère à la pensée vraie ses signes distinctifs, contre la pensée fautive qui l'est parce qu'elle confond tout, faute de savoir séparer comme il faut. L'accès à la perfection intellectuelle repose donc sur la capacité à introduire la **séparation** comme différence, et non sur la capacité à tout fondre dans une unité marmoréenne.

*Il est encore plus douteux que l'Un, modèle de l'inséparabilité puisse constituer un modèle anthropologique*, dans la mesure où l'homme n'existe pas en tant qu'Un, comme Homme, essence de l'homme non individualisée, non différenciée. Il existe seulement des hommes, une multiplicité d'hommes individués et donc *séparés* physiquement et mentalement les uns les autres, et de manière corollaire *en relation* les uns avec les autres, du fait même que tout en étant dans un état de proximité (et non isolés), ils se fréquentent, et même tissent des liens dans des communautés où ils vivent ensemble sans jamais se confondre les uns avec les autres.

Il est vrai que les hommes entre eux éprouvent des affects qui tendent à nourrir des relations d'attraction/ répulsion qui, par le biais de l'imitation des modèles, des mimétismes inconscients, de désirs de ressemblance, des procédés d'identification, de sentiments amoureux (notamment dans la relation des enfants aux parents), créent une forte intimité, une intimité telle que, dans la cellule familiale pour commencer, il semble que la **séparation** soit une épreuve obligée. Mais il n'en reste pas moins que la vocation de l'éducation est l'autonomisation de l'enfant, que les membres d'une famille, aussi unis soient-ils, doivent être capables individuellement d'affronter seuls les difficultés de l'existence pour être considérés par la famille elle-même comme des personnes responsables sur laquelle la famille peut compter.

Et ce qui est vrai à l'échelle de la vie privée l'est également à l'échelle de la vie publique, au niveau des relations que les différents groupes ou individus entretiennent entre eux dans l'espace commun : Les sociétés humaines, avec leurs règles, ont pour fonction de rassembler les gens tout en maintenant entre eux une distance respectable, une ligne de démarcation qui sépare ce qui m'appartient de ce qui appartient à autrui, ce qui appartient à ma famille, de ce qui appartient à une autre famille ou à l'Etat, qu'il s'agisse du corps propre

---

<sup>1</sup> Descartes, *Principes de la philosophie*, I, §45 : « j'appelle distincte une connaissance qui est tellement précise et différente de toutes les autres, qu'elle ne comprend en soi que ce qui paraît manifestement à celui qui la considère comme il faut. »

ou des biens matériels. La valeur de la justice, du partage équitable, du respect de la personne, en tant qu'il est garanti par un appareil juridico-politique, implique la **séparation**. Qu'on songe dans le domaine juridique à la **séparation** des biens, des dettes, des patrimoines, et dans le domaine politique, à la **séparation** des pouvoirs, ou encore à la **séparation** de l'Eglise et de l'Etat. A chaque fois, la **séparation**, comme ce qui empêche le recouvrement du droit par la prise de possession de fait, ou encore comme ce qui fait obstacle à la non-reconnaissance (confusion) de ce qui devrait être préservé ou distingué, offre une garantie juridique. La **séparation** est distinction, et en séparant (distinguant) le public et le privé, ou encore le profane du sacré, on préserve l'un et l'autre.

De manière générale, les valeurs propres au domaine public sont assurées par la **séparation** comprise comme distinction : **séparation** des fonctions, distinction entre la fonction exercée par une personne et la personne privée, distinction entre la personne physique et la personne morale. La **séparation** y est paradoxalement la condition de la relation et de la reconnaissance d'autrui comme personne juridique ayant des droits, comme personne morale digne d'être respectée, et même comme personne digne d'être honoré publiquement par signes distinctifs qui manifestent l'excellence (ou distinction) sociale, c'est-à-dire la capacité à se mettre à part pour se faire valoir aux yeux de tous.

La **séparation**, pensée comme nécessaire (parce que nous sommes individués), et valorisée comme la condition de l'émergence des droits civiques et des valeurs sociales, devient alors du même coup synonyme de partage. Il y a la **séparation** qui nous est imposée d'entrée de jeu (la **séparation** subie), et la **séparation** consentie (voulue ou désirée) qui est acceptation de la première comme un ensemble de conditions qui permet le partage, c'est-à-dire la répartition équitable des biens (matériels ou spirituels) et de tout ce qui a du prix. Le premier type de **séparation** embarrasse, contraint, se présente comme un obstacle entre des personnes (qui sont en conflit, qui ne peuvent tomber d'accord parce qu'elles n'ont pas les mêmes intérêts<sup>2</sup>), le second type de **séparation**, parce qu'il procède de la volonté de distribuer ou de redistribuer équitablement, rétablit la justice et/ou gratifie.

Lorsqu'ainsi la **séparation** devient partage, il va de soi que l'Un n'est pas un modèle anthropologique, mais plutôt un repoussoir (dont l'une des figures politiques est le totalitarisme).

---

<sup>2</sup> D'après le *Dictionnaire historique de la langue française* d'Alain Rey, à partir du début du XIV<sup>ème</sup> siècle, le terme de « **séparation** » a pris le sens d'une brouille, du fait d'être en lutte avec quelqu'un. Il ne faut pas s'en étonner, car la différence introduite par la **séparation** est aussi source de conflits.

La recherche de l'unité n'est pourtant pas nulle et non avenue : la paix, la cohésion, la solidarité sociales, sont des valeurs politiques dont on peut légitimement rechercher la réalisation, alors qu'elles sont des figures de l'unité. Et il est même indispensable de les rechercher pour rectifier les écarts que la nécessaire différenciation sociale produit<sup>3</sup>, tout particulièrement lorsqu'elle distingue les uns aux détriment des autres qui s'estiment séparés, laissés pour compte. La **séparation** engendrée par les rapports sociaux, **séparation** à distinguer de la **séparation** fondatrice de toute relation sociale, ne redistribue pas nécessairement d'une manière satisfaisante, c'est-à-dire conforme au bien commun, bien qui présuppose une unité, ou du moins une commune mesure entre les individus d'une société. Elle produit au contraire ses exclus, ceux qui, non seulement sur un plan matériel (la misère), mais sur un plan symbolique (l'accès à une canonique culturelle<sup>4</sup>) sont séparés de ceux qui représentent l'excellence sociale parce qu'ils en incarnent les normes.

Toutefois, pour que la volonté de réaliser ces valeurs réunificatrices n'annulent pas le bien recherché, il faut toujours garder à l'esprit qu'elles présupposent la **séparation** des personnes et qu'elles doivent même se donner pour tâche de la conserver au sein de l'unité. Une société doit toujours laisser à ses membres la liberté de disposer de soi-même dans sa différence, de se retrancher dans la solitude, sans avoir de compte à rendre à toute la communauté. Et pour ne citer qu'un exemple trivial des excès propres à la recherche politique et sociale de l'unité, songeons à ce que furent les appartements communautaires en U.R.S.S. Leur seule évocation permet de prendre la mesure de la souffrance suscitée par l'absence de **séparation**, ne serait-ce que dans sa dimension spatiale. L'individu, dans l'appartement communautaire, parce qu'il est privé de mur de **séparation** qui délimite l'espace propre à une famille et l'espace propre à une autre, est privé d'intimité, et finalement de la liberté d'être avec soi sans être sous le regard des autres. Lorsque la **séparation** de soi et des autres dans l'espace n'est plus possible, la relation avec les autres n'est plus possible, la trop grande proximité devenue promiscuité, dans la mesure où elle tend à abolir la **séparation**, fait de l'autre une nuisance, un obstacle, et rien d'autre.

Sur un plan éthique et psychologique, d'après les considérations précédentes, il va de soi que la **séparation** est la condition de la reconnaissance d'autrui dans sa différence. Et c'est sur ce terrain de la relation privée qu'il nous paraît le plus intéressant de l'étudier, car

---

<sup>3</sup> C'est cette **séparation** sociale dont Pierre Bourdieu examine les mécanismes dans *La distinction*.

<sup>4</sup> Bourdieu y consacre un chapitre intitulé : « titres et quartiers de noblesse culturelle ». (Op.cit., Partie I, chap. I).

elle est ici tout particulièrement mise à l'épreuve du fantasme de l'unité originaire qui, pris à la lettre, est aspiration à l'abolition de la **séparation** dans le cadre d'une relation fusionnelle qui, par définition, tend à s'anéantir comme relation. Telle est la limite de l'amitié parfaite qui unit Montaigne et La Boétie sur le mode de la complémentarité : lorsqu'ils demeurent ensemble, ils se confondent, et ne peuvent jouir de la relation entre leurs âmes sur le mode de l'entretien, épistolaire, ou imaginaire ; aussi la **séparation** est-elle la condition de la préservation de leur relation amicale : « Son absence m'est bien plus douce que sa présence ; et ce n'est pas proprement absence, quand il y a moyen de s'entr'advertir. J'ai tiré autrefois usage de notre éloignement et commodité. *Nous remplissions mieux et étendions mieux la possession de la vie en nous séparant* : il vivait, il jouissait, il voyait pour moi, et moi pour lui, autant pleinement que s'il y eut été. *L'une partie demeurait oisive quand nous étions ensemble : nous nous confondions. La séparation du lieu rendait la conjonction de nos volontés plus riche.* Cette faim insatiable de la présence corporelle accuse un peu la faiblesse en la jouissance de l'âme<sup>5</sup>. »

Pour faire don de soi dans l'amitié, il faut être distinct, séparé de celui dont on est l'ami, ce qui signifie d'une part qu'il ne faut pas lui ressembler, mais être plutôt dans un rapport de convenance mutuelle fondée sur la complémentarité, et d'autre part qu'il est requis de se tenir suffisamment à l'écart pour pouvoir entrer en relation et jouir de cette fréquentation, sous le rapport de la conjonction et non de la fusion. La conjonction seule, à la différence de la fusion, rend possible l'échange, parce qu'à la différence de la fusion, elle permet d'être avec quelqu'un sans perdre sa différence individuelle, sans se perdre dans la confusion avec l'autre. Etre ensemble implique donc la **séparation**, non comme accident originaire (et mythique) qui fait que l'on est deux au lieu d'être un, mais comme état permanent qui résulte d'un acte volontaire de mise à distance, état qu'il faut préserver pour sauver la relation elle-même. Ceci ne vaut donc que si la relation, même si elle est nouée grâce à un sentiment, est librement consentie par deux volontés distinctes ayant conscience de la nécessité de préserver leur différence dans la relation, en tant qu'elle est condition de la relation.

Mais ceci présuppose que la conscience individuelle se perçoive elle-même comme distincte, différenciée, séparée des autres consciences, et qu'elle soit capable de se maintenir elle-même comme séparée face aux autres consciences qui affirment elle aussi leur différence. Et l'on est en droit de se demander si la conscience de soi comme séparée est première (innée,

---

<sup>5</sup> Montaigne, *Essais*, III, 9, p. 977, éd. Villey, PUF, Quadrige, 1992.

immédiate), ou si elle est seconde, acquise dans une histoire de l'individuation dont l'étape première ou originaire serait le moment de l'unité.

## II- La séparation : une histoire individuelle

On pourrait penser que, logiquement, la **séparation** est la seconde étape d'un processus dont le premier moment serait l'unité. Après tout, le terme de **séparation**, dans la mesure où il renvoie à l'idée de mettre à part, présuppose cette référence à une unité originaire par rapport à laquelle ce qui est séparé serait dans un état de rupture. Séparer ne signifie-t-il pas désunir ce qui formait un tout ? Et l'on aurait tort, sans examen, d'évacuer cette référence à l'unité en le rejetant dans le domaine du fantasme, car même si on est en droit d'en faire la critique, elle fait partie intégrante de la notion de **séparation**, et pas seulement pour des raisons sémantiques, mais pour des raisons philosophiques et psychologiques.

Pour faire apparaître ces raisons philosophiques, il suffit de renvoyer à la manière dont la conscience se manifeste à elle-même : la conscience se présente immédiatement comme scindée, privée de l'unité avec elle-même, dès qu'elle pense quelque chose, ou qu'elle se pense et qu'elle se présente à elle-même comme un objet. La pensée, on l'a vu, dans ses opérations, sépare, et conquiert par là son excellence : non seulement elle juge, elle tranche, mais à chaque fois qu'elle juge, c'est à partir de données qu'elle pose devant elle et qu'elle distingue d'elle-même comme sujet de la pensée.

Toutefois, ce qui constitue l'excellence de la pensée, son signe distinctif, est aussi ce qui en constitue la fragilité, dans la mesure où la distinction de la pensée-sujet de la pensée-objet introduit une **séparation** insurmontable au cœur de la conscience : La conscience s'éprouve comme séparée de sa propre pensée, pensée qu'elle produit et qui devient un objet pour elle (en tant que sujet), y compris si cet objet est elle-même, le soi de la conscience de soi, et ce qu'il soit psychique ou corporel. De ce fait même, certes, la pensée peut penser discursivement, mais en même temps, elle ne cesse de rassembler des bribes de pensées, de les agencer diversement afin de produire du sens, de les réfléchir, puis éventuellement, si c'est possible, de les mettre à l'épreuve de la vérité, ce qui ne va pas sans une nostalgie d'une connaissance intuitive par laquelle la pensée accéderait directement et immédiatement à son objet, abolissant la distance entre la pensée-sujet et la pensée-objet.

C'est là où peut se greffer le mythe de l'unité originaire de la pensée : l'unité est mythique, car sur un plan intellectuel, dans cette unité de la pensée avec elle-même, la pensée ne penserait pas, elle ne pourrait pas discourir avec elle-même, faute d'un divers (une multiplicité) à examiner, et surtout faute de pouvoir dérouler ses contenus dans le devenir.

Finalement, la pensée ne pourrait pas penser, elle serait toujours dans l'identité à elle-même, dans la tautologie de l'Un parméniézien qui s'affirme lui-même sans pouvoir le dire explicitement, car ce faisant il entrerait dans la discursivité et se séparerait de lui-même en se disant. La pensée non séparée d'elle-même serait donc l'incarnation de l'Un immobile, indivisible, éternel et par conséquent hors du temps ; une pensée qui serait toujours dans l'intuition immédiate sans rien pouvoir en déduire, afin de ne pas être livrée aux aléas du temps ; bref, une pensée qui ne penserait plus.

Si en effet la pensée peut penser, c'est précisément parce qu'il y entre sans cesse du neuf, qu'elle se dédouble comme instance sujet examinant des objets qu'elle se donne et qu'elle repense différemment dans le temps. En ce sens, la pensée ne cesse de se séparer d'elle-même et elle doit le faire pour penser : elle a pour vocation de délaissier ses opinions suivant un mouvement irrésolu qui est le sien, pour les reprendre ensuite, c'est-à-dire les réexaminer sous un autre biais, un autre jour, sous l'impulsion des rétractations successives qui assurent la reconduction perpétuelle du jugement. Ce en quoi on peut estimer que la vocation de la pensée est la philosophie sceptique : seule la philosophie sceptique respecte ce mouvement passif par lequel les pensées se séparent de nous-mêmes — mouvement qui fait qu'il nous arrive souvent de ne plus savoir ce que l'on a voulu dire autrefois en soutenant telle ou telle chose<sup>6</sup>— ; elle est également la seule à saisir l'occasion de penser activement, en quittant et reprenant ses opinions, c'est-à-dire en maintenant une **séparation** entre le sujet de la pensée et ses productions, **séparation** salutaire car elle préserve de la mécanisation de la pensée qui est le propre du préjugé et de toute forme de fanatisme. Suivant la conception montaignienne du scepticisme, cette philosophie a en effet pour caractéristique de se séparer sans cesse de ses opinions<sup>7</sup>, d'introduire sans cesse de la distance par rapport à sa propre pensée — ce qui la conduit toujours, par un passage à la limite, à s'en séparer —, garantissant ainsi la possibilité de son renouvellement, notamment en faisant place pour d'autres pensées qui s'imposent désormais à l'esprit : « Maintes fois (comme il advient de faire volontiers) ayant pris pour exercice et pour ébat à maintenir une contraire opinion à la mienne, mon esprit, s'appliquant et tournant de ce côté là, m'y attache si bien que je ne trouve plus la raison

---

<sup>6</sup> « En mes écrits mêmes je ne retrouve pas toujours l'air de ma première imagination : je ne sais ce que j'ai voulu dire, et m'échaude souvent à corriger et y mettre un nouveau sens, pour avoir perdu le premier, qui valait mieux. Je ne fait qu'aller et venir : mon jugement ne tire pas toujours en avant ; il flotte, il vague. » *Ibid.*, II, 12, p. 566.

<sup>7</sup> II, 12, p. 563 : « Et par cette extrémité de doute qui se secoue soi-même, *ils se séparent et se divisent de plusieurs opinions*, de celles-mêmes qui ont maintenu en plusieurs façons le doute et l'ignorance. »

de mon premier avis, et m'en *sépare*. »<sup>8</sup> Lorsque la vie intellectuelle se conçoit ainsi sur fond d'errance d'une pensée essentiellement discontinue, la **séparation** avec soi est ce par quoi commence la vie intellectuelle, comme essai<sup>9</sup>, ce qui rend possible la mise à l'épreuve de la pensée dans le temps et par le temps.

La **séparation** est en effet la condition de la pensée et ce qui le met sans cesse en péril : la discontinuité foncière de la pensée —qui vient du fait que l'homme n'est pas un pur esprit, qu'il est aussi un être vivant et corporel— contraint le moi séparé de lui-même à toujours chercher à se ressaisir en faisant usage de sa mémoire et de son intelligence. S'il n'y parvient plus du tout, ce qui se produit à la mort du corps, le fil de la mémoire est rompu, et le soi définitivement perdu. C'est pourquoi, pour Montaigne, la **séparation** de l'âme et du corps à la mort est nécessairement la ruine de notre être<sup>10</sup> : nous sommes dans le temps et la mémoire restaure sans cesse la discontinuité de la conscience ; si le fil de la mémoire est coupé, l'interruption équivaut à une suspension définitive de la conscience de soi, une mort de l'âme qui est le corollaire nécessaire de la mort du corps, elle-même résultat de la désorganisation de mouvements organiques, prélude à la désagrégation des organes eux-mêmes. En d'autres termes, la mort propre est la **séparation** définitive, la rupture avec soi qui exclut toute relation ultérieure : **séparation** de l'âme et du corps, décomposition du corps, **séparation** de l'âme d'avec elle-même par une perte définitive de la conscience du temps, peu importe les modalités par lesquelles on conçoit cette **séparation** ultime. Il importe de comprendre que cette **séparation** subie est la seule qui ne puisse être mise à profit, qui ne puisse être féconde, parce qu'elle n'est plus la condition de la mise en relation (ici de soi à soi), mais ce qui la rend impossible, ce qui stérilise définitivement la pensée.

Mais précisément la mort, j'entends la mort de soi, est la seule **séparation** qui ne soit pas vécue par la conscience (sauf par anticipation), la seule qui ne fasse pas partie de la pensée et de soi-même, qui n'ait pas à être intégrée dans une éthique, n'ait pas à être pensée. La richesse de la **séparation**, celle qui est à penser, est au contraire ce qui rend la pensée possible, ce grâce à quoi l'âme peut s'entretenir avec elle-même et avec les autres.

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 566.

<sup>9</sup> *Ibid.*, III, 2, p. 805 : « Si mon âme pouvait prendre pied, je ne m'essayerais pas, je me résoudrais : elle est toujours en apprentissage et en épreuve. » L'absence d'ancrage en soi liée à l'instabilité d'une pensée toujours séparée d'elle-même (non unifiée) explique que Montaigne ait choisi l'essai pour philosopher.

<sup>10</sup> *Ibid.*, II, 12, p. 519 : « nous sommes bâtis de deux pièces principales essentielles, desquelles la **séparation** c'est la mort et ruine de notre être. »

Pour cela, il faut bien qu'elle ait une identité première, une unité psychologique minimale qui permette de dire « je », de s'identifier soi-même peu à peu comme sujet. Or la saisie psychologique du moi par le sujet n'est pas immédiate, elle est le fruit d'un complexe processus d'identification. Ce n'est pas très étonnant : puisque la pensée ne se présente à elle-même que comme séparée d'elle-même par une multitude de pensées-objet, le retour sur soi du sujet est bien problématique : en vérité, le « je » sujet ne renvoie pas à un moi unifié dans l'expérience et par l'expérience, car au contraire, l'expérience disperse le moi dans le cours des événements qui jalonnent la vie d'un individu : « Moi à cette heure et moi tantôt sommes bien deux<sup>11</sup> ». Le sujet n'est pas unifié, mais séparé de lui-même par une multiplicité de représentations hétérogènes par lesquelles il se représente à lui-même scindé entre ses différents rôles<sup>12</sup>, ses différentes manières d'être et de réagir face à des situations semblables. Toujours dans la différence à soi, dispersé, éclaté, le moi qui est selon la métaphore montaignienne, « une marqueterie mal jointe », se trouve bien embarrassé lorsqu'il doit ramasser les morceaux qui le constituent d'une manière informe, discordante, irrésolue. Et il est toujours plus ou moins contraint de s'employer à les faire jouer d'une manière unifiée, selon une technique du ravaudage, au risque se réfugier dans la construction d'une unité factice située rétroactivement à l'origine du moi et qui permet, en se référant à une nature, à une idiosyncrasie, de tout présenter sous un même jour.

Il est commode en effet, lorsqu'on est face à cette dispersion de soi, d'y greffer le mythe de l'unité originnaire du moi. C'est pourquoi il faut aussi examiner les raisons psychologiques qui font que la **séparation**, pourtant condition de la relation inter-personnelle et de la relation à soi-même, renvoie toujours en même temps à une unité originnaire qui conduit à se méprendre sur ce que signifie « avoir une identité ». Sur le plan psychologique, en effet, un sujet non séparé de lui-même serait un sujet cohérent, construit comme un personnage de roman, ou comme les héros de l'histoire tels qu'ils étaient conçus avant l'avènement de l'histoire comme science humaine : des personnages construits pour délivrer le sens factice d'une vie unifiée pour la postérité, un peu comme le prince de Machiavel qui dans l'idéal, ne devrait apparaître qu'en fonction de ce que le peuple attend de lui. Mais, en réalité, au fond de lui-même, le prince de Machiavel, certes faute d'avoir intérêt à s'attacher à une qualité déterminée pour mieux épouser les revirements de la fortune, mais également faute de pouvoir s'unifier sous une qualité déterminée, n'est rien du tout, parce qu'il se situe

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, III, 9, p. 964.

<sup>12</sup> « Le Maire et Montaigne ont toujours été deux, d'une **séparation** bien claire », écrit Montaigne. Voir op. cit. III, 10, p. 1012.

dans ce vide qui le sépare de lui-même, dans les interstices des pièces de la marqueterie qui jouent leur jeu. Le prince, sceptiquement considéré, parce qu'il est homme, s'il se présente tel qu'il est, ressemble donc selon Montaigne davantage à ce roi de Macédoine qui allait errant par tous les genres de vie pour se rendre méconnaissable à ses propres yeux comme aux yeux du monde<sup>13</sup>. Cette manière de vivre, apparemment rare, est le résultat tout à fait commun d'un moi qui se soustrait spontanément aux qualités qui seraient susceptibles de l'unifier sous un seul concept, parce qu'il vit séparé de ces qualités, séparé de ces possibles qui ne constituent qu'occasionnellement son identité.

On pourrait objecter que l'unité n'est pas un mythe, que la **séparation** se conçoit biologiquement à partir d'une unité primitive (celle de l'embryon) et qu'elle fait partie de l'histoire psychologique de tout sujet qui ne naît pas sujet, mais le devient, à travers différentes étapes propres à l'individuation (dont la première est sans doute issue de la formation par différenciation des organes du fœtus). Et il faut faire cette concession que la **séparation**, même si elle n'est pas seconde, parce qu'elle est première dans l'histoire de l'individu, prend sens en effet à partir d'une unité biologique avec la mère qui se situe dans la préhistoire du sujet. Il n'en reste pas moins vrai que l'unité n'est pas vécue par le sujet, que la seule chose qui soit vécue par le sujet est la rupture des liens, la **séparation, séparation** qui est première parce que c'est par elle que l'on rentre dans l'histoire, dans son histoire, à sa naissance.

Mais la **séparation** n'est pas seulement le commencement de l'existence, elle ne se fait pas en une fois lorsque nous sommes jetés dans le monde. Elle se fait en plusieurs étapes, étapes dont le résultat n'est pas le paroxysme de la souffrance qui serait celle d'un sujet à chaque fois plus éloigné de l'origine, mais au contraire son épanouissement dans une autonomie à laquelle il a été promis par l'expérience de la **séparation**. Les individus qui vivent l'expérience de la **séparation**, de la rupture des liens qui les unissaient, même s'ils la vivent douloureusement, ont en eux la possibilité de vivre cette expérience sans mourir, précisément parce qu'en tant qu'individus adultes ayant acquis une certaine maturité psychologique, ils se définissent comme des êtres distincts et autonomes, et non —telles ces couples de perruches qui ne peuvent vivre à part l'une de l'autre sans mourir— comme des inséparables.

---

<sup>13</sup> III, 13, p. 1077 : « Ce qu'on remarque pour rare au roi de Macédoine Persée, que son esprit, ne s'attachant à aucune condition, allait errant par tout genre de vie et représentant des mœurs si essorées et vagabondes qu'il n'était connu ni de lui ni d'autre quel homme que ce fût, me semble à peu près convenir à tout le monde. »

C'est finalement le sens de la fable bouffonne racontée par Aristophane dans le *Banquet* de Platon (189d-193d) pour rendre du compte du sentiment amoureux. Selon cette fable, l'espèce humaine souffre d'avoir été séparée en deux moitiés par un dieu à partir d'une unité originaires imaginée comme un corps sphérique doublement pourvu, existant sous la forme de trois genres (homme/homme, femme/femme, homme/femme). La référence à cette nature primitive où l'homme était un explique que, depuis cette mutilation, chacun cherche à fusionner dans l'unité primitive, sous l'impulsion du sentiment amoureux. Quelle leçon faut-il tirer de cette histoire ? Non pas, comme le comique Aristophane, s'amuse à le faire croire, que l'amour a pour fin de se fondre avec sa moitié, que la **séparation** a pour but d'être surmontée par un retour à l'unité originaires. En effet, la **séparation** est définitive, car la fusion des corps ne conduit pas à la constitution d'un tout : il faut toujours recommencer à partir de la **séparation**, s'étreindre encore et encore, et en vain si l'on cherche ainsi à ne faire plus qu'un en s'accouplant.

C'est pourquoi, loin de montrer qu'une vie amoureuse épanouie a pour condition de retrouver sa moitié perdue, et consiste à reconstituer une unité insécable (celle des inséparables), cette fable montre plutôt le ridicule auquel s'expose celui qui conçoit les choses ainsi, et elle est annoncée comme telle par son auteur<sup>14</sup>. Rappelons que les corps sphériques, ceux qui sont entiers, roulent en faisant la culbute faute de pouvoir marcher (190b), ce qui atteste leur inaccomplissement. Quant au désir frénétique de s'unir avec la moitié dont on a été séparé, il conduit à des gesticulations assez grotesques qui, loin de conduire à une fusion véritable, plongent dans une dépression suicidaire fondée sur une double impuissance : l'incapacité à être à soi jointe à l'incapacité à s'unir véritablement à autrui : « Quand la nature de l'homme eut été ainsi dédoublée, chaque moitié, regrettant sa propre moitié, s'accouplait à elle ; elles se passaient leur bras autour l'une de l'autre, elles s'enlaçaient mutuellement dans leur désir de se confondre en un seul être, *finissant par mourir de faim et, en somme, de l'inaction causée par leur refus de faire quoi que ce soit l'une sans l'autre.* » (191b) La recherche éperdue de la moitié originaires perdue est un leurre : loin d'accomplir le désir amoureux, elle l'exacerbe sans pouvoir l'assouvir, réduit le désir à l'impuissance et l'individu à la paralysie, à l'incapacité à disposer de soi en tant qu'individu séparé.

---

<sup>14</sup> Voir Platon, *Banquet*, 189b où Aristophane prévient : « ce dont j'ai peur quant à mes futures paroles, ce n'est point qu'elles ne fassent guère rire (ce qui effectivement sera pour notre Muse un bénéfice et un effet de sa part bien naturel), c'est plutôt qu'elles ne soient ridicules ! » (traduction Léon Robin)

La leçon à en tirer est donc, contre ce que pourrait laisser penser une lecture naïve du texte, la nécessité de s'incliner devant ce fait : puisque les hommes sont séparés en tant d'individus et qu'ils parviennent à vivre ainsi, c'est bien parce qu'ils sont séparables. Le discours sur l'origine, comme tout mythe, n'a pas d'autre fin que de rendre raison de cette séparabilité, d'expliquer ce que l'on doit accepter aujourd'hui comme depuis toujours, c'est-à-dire depuis que l'on est rentré dans l'histoire, histoire dont on rend compte à partir d'une préhistoire imaginaire qui a aussi pour fonction de justifier et de valoriser la situation actuelle : le règne de la **séparation**. Le mythe d'une nature primitive où les hommes étaient entiers tend à montrer que la **séparation** par laquelle on perd définitivement son unité est non seulement possible, mais féconde.

Cette fécondité est d'abord à prendre au sens biologique du terme, puisque c'est grâce à la **séparation** originare que les hommes ont une sexualité diversifiée (homosexualité féminine, homosexualité masculine, hétérosexualité) et une descendance. Dans le mythe d'Aristophane, c'est la sexualité qui sauve les hommes « coupés de leur moitié » de la mort par inaction : Zeus, pris de pitié, transporte les organes sexuels au devant (191c), et rend le rapport sexuel possible, rapport (qui implique la **séparation**) et non fusion dans l'unité, rapport fécond selon le corps (par la procréation) ou selon l'âme qu'il parvient cette fois à satisfaire, en suscitant du plaisir, puis de beau discours qui expriment l'émoi amoureux tout en rendant à soi, en libérant une action pour soi : « Son intention, c'était que, par la copulation, à la fois, si c'est avec une femme qu'un homme a commerce, il y eût de leur part génération, accroissement de l'espèce humaine ; tandis que, à la fois, si même c'est avec un mâle, la satiété au moins résultât de ce commerce et les tournât alors vers l'action : *c'est-à-dire qu'ils se préoccupent d'autre chose dans l'existence !* » (191d).

Ainsi, La fécondité de la **séparation** est à prendre aussi en un sens plus large que l'engendrement d'un autre individu : dans la mesure où le désir de l'autre moitié dont on a été séparé est moteur, source de rapprochement avec les autres, de liens humains, parfois douloureux (lorsqu'on se trompe de moitié), il fait que les hommes ont une histoire. Cette histoire, comme l'expliquera Socrate dans la suite du *Banquet*, en rappelant que l'amour est la fille de Poros (la ressource) et Pénia (le dénuement), a pour moteur le manque, l'impossible union avec ce dont on a été séparé, et conjointement l'expédient, ce par quoi on remédie à l'impossible réunion dans l'un. Et c'est cette relation de substitution qui est la seule viable, qui ne fait pas dépérir, qui fait vivre, parce qu'elle a admis en elle la **séparation** de l'unité comme différence irréductible.

Et l'on pourrait faire une analyse analogue du lien religieux qui unit l'homme à Dieu dans la théologie chrétienne, à partir du mythe de la chute ou de la **séparation** originaire entre l'homme et Dieu. Le rapport que le religieux entretient avec Dieu a pour condition cette **séparation** originaire qui ne peut jamais reconduire l'unité perdue depuis la chute, la déchéance de la nature humaine par laquelle il s'est définitivement séparé de Dieu. Même l'union mystique n'est qu'une réunification de substitution, ne serait-ce que parce qu'elle passe dans le théologie chrétienne par la relation amoureuse et l'union avec Jésus Christ (et non en Dieu), qui constitue le lien (à titre de médiateur) entre l'homme et Dieu, et donc en même temps ce qui les sépare aussi définitivement en ce qu'il exclut la fusion immédiate en Dieu. C'est parce qu'il y a eu la **séparation** originaire pensée comme un paradis définitivement perdu, où l'homme auprès de Dieu, ne connaissait pas le manque (et par conséquent n'avait pas conscience de son bonheur), que les croyants aspirent à un bonheur dont il ont désormais idée : « car enfin, si l'homme n'avait jamais été corrompu [déchu, séparé de Dieu], il jouirait dans son innocence et de la vérité et de la félicité avec assurance. Et si l'homme n'avait jamais été que corrompu [d'une nature distincte de celle de Dieu], il n'aurait aucune idée ni de la vérité ni de la béatitude. »<sup>15</sup>. C'est parce qu'il y a eu une **séparation** originaire entre l'homme et Dieu depuis laquelle l'homme n'est plus semblable à Dieu mais d'une nature différente (saisie sous le mode de la corruption), que l'homme religieux éprouve à la fois sa misère (la grandeur perdue) et le manque de Dieu. Etre séparé de Dieu est la condition pour se sentir rattaché à lui, relié à lui par un sentiment qui pousse le croyant à rechercher ici-bas, sous le regard de Dieu, un bonheur distinct du bonheur originaire où l'homme vivant dans la ressemblance avec Dieu et sous son règne.

Ce bonheur en est distinct, premièrement parce que le bonheur originaire n'a jamais été vécu comme tel —il fait partie de la préhistoire de la conscience, à titre de résidu fantasmatique— ; deuxièmement parce que le bonheur que peut faire goûter la vie de la foi, comprise comme sentiment d'amour envers Dieu, s'inscrit dans une relation complexe (puisqu'elle passe par Jésus-Christ) qui subit nécessairement des variations au cours de l'existence, et qui donc, en tant qu'il s'inscrit dans le temps, est distinct de la béatitude ; troisièmement, parce que, même au sommet de sa vitalité, ce sentiment ne peut connaître de maturation totalement achevée, du moins du vivant du croyant, et ne peut donc s'identifier, même par une sorte d'Assomption, à celui qui serait issu de la réunification avec Dieu. Dieu est définitivement perdu, et il est exclu de revenir à lui comme si notre nature n'avait jamais

---

<sup>15</sup> Pascal, *Pensées*, frag. 131 de l'édition Lafuma.

été corrompue, et c'est à partir de l'acceptation de cette perte définitive de l'intimité avec Dieu que l'on peut se vivre comme chrétien.

Certes, le sentiment premier du chrétien est le désespoir, le sentiment d'abandon, la dérélition : « Quelle effroyable distance ! Que serons nous donc ? Qui ne voit par tout cela que l'homme est égaré, qu'il est tombé de sa place, qu'il la cherche avec inquiétude, qu'il ne la peut plus retrouver ? <sup>16</sup>» Pourtant, là encore, ce malheur d'être séparé d'avec Dieu est en même temps la seule possibilité d'entrer en relation avec lui, la seule possibilité pour le croyant de vivre sa foi, de s'appuyer sur elle pour vivifier son existence. De manière générale, l'histoire religieuse, du lien qui relie l'homme à Dieu et les hommes entre eux face à Dieu, commence avec la **séparation**, la perte du paradis, et non avant lorsque l'homme, soumis à Dieu et de ce fait rendu semblable à lui par cette obéissance, vivait pour l'éternité (l'homme est encore immortel) dans une béatitude qu'il ignorait. La vocation de l'homme, de l'aveu de la Bible elle-même qui situe cette préhistoire de l'homme dans un livre appelé la *Genèse*, est d'entrer en relation avec Dieu, et donc d'être distinct de lui, d'avoir sa propre histoire, histoire qui implique que l'on soit entré dans le temps, que l'on sépare définitivement d'avec l'éternité, ce que symbolise l'expulsion du jardin d'Eden.

Dans le récit d'Aristophane, de la même manière, l'histoire est rendue possible, précisément parce que la réunification est impossible, que l'on se trompe toujours de moitié, qu'il faut sans recommencer, sans cesse aller vers d'autres (multiplication des liens sociaux) et sans cesse s'en séparer parce qu'on ne« colle » plus avec eux ou (ce qui revient au même) avec soi-même. Bref, ce que montre le mythe d'Aristophane, c'est que la **séparation** est la condition de possibilité d'une histoire des hommes à partir d'une histoire individuelle qui est immédiatement tournée vers autrui, car c'est dans le cadre de la relation avec autrui (dont on est séparé) que, paradoxalement, se constitue l'individualité.

Certes, cette individualité n'est pas donnée dans sa plénitude dès la naissance, et elle se construit peu à peu tout au cours de la vie d'un individu, mais elle fait partie du devenir de chacun, elle constitue l'espoir d'une maturité possible que l'on peut appeler aussi autonomie. Et à cet égard, on peut dire que la vie individuelle est jalonnée par des épreuves successives de **séparation** à partir d'une **séparation** première qui est la naissance, qui est la première étape (physique) de l'individuation par laquelle le fœtus, en se séparant du corps de sa mère, devient un bébé, c'est-à-dire un petit d'homme à part entière (complètement distinct du corps de la mère et viable sans elle). La naissance est en vérité quasi synonyme de **séparation**,

---

<sup>16</sup> *Ibid.*, frag. 430.

puisque *parare* (à partir de quoi s'est forgé le mot parent), racine du mot sé-paration, signifie procurer, faire naître, engendrer. C'est la première étape d'un processus d'individuation qui, en raison de l'impossibilité de réduire la différence à soi, n'est jamais totalement achevée, mais néanmoins en perpétuelle maturation.

Il n'en est pas moins vrai que, de même que la vie du chrétien est indissociable du sentiment de dérégulation qui fonde sa religion, cette **séparation** d'avec la mère, indissociable de l'avènement de soi comme individu, est corrélée avec le souffrance, l'apprentissage du manque. De la même manière que la béatitude du jardin d'Eden n'a jamais été mesurée lorsqu'Adam et Eve vivait au paradis, la plénitude biologique originale n'a jamais été appréciée comme telle par la conscience, précisément parce que le futur bébé, dans le ventre de la mère —uni à elle quoique déjà distinct d'elle, il faut le noter, parce que séparé d'elle par le placenta— ne manquait de rien, parce qu'il n'éprouvait pas le sentiment de la faim, de la soif, la sensation d'avoir chaud, d'avoir froid, ou la difficulté à s'endormir. Ainsi, la souffrance est réelle, la représentation aussi confuse soit-elle, de la plénitude antérieure, représentation qui est le fruit de la **séparation**, est produite par la **séparation** elle-même et donc ne la précède pas comme expérience consciente de la plénitude de la satisfaction des besoins. En ce sens, on peut dire que l'aspiration à l'unité originale est fantasmatique, non seulement parce que sa réalisation est absolument impossible, mais parce qu'elle ne correspond à aucune expérience vécue antérieurement, qu'elle est le fruit de la privation d'un état qui ne peut être apprécié comme tel qu'après avoir été perdu. Ce en quoi, la nostalgie associée à la **séparation** fait aspirer à un bonheur qui n'a d'existence qu'en tant qu'il est perdu (qu'il appartient non à l'histoire mais à la préhistoire du sujet comme un paradis perdu) puisqu'il est devenu un objet pour la conscience qu'à partir du moment où elle en a été privée et qu'il se configure donc comme bonheur irrémédiablement perdu dont il faut faire son deuil.

Il n'en reste pas moins que la naissance à soi procuré par la **séparation** avec la mère lors de la naissance biologique est en même temps, déjà, ce que sera à proprement parler la seconde étape, une expérience du sevrage, annoncée par le *se* de *se-parare* (dont l'évolution phonétique a donné « sevrage »), qui indique l'éloignement qui accompagne toute naissance biologique, qui procure quelque chose à partir de l'expérience de la **séparation** d'avec la mère, **séparation** physique consommée par l'accouchement, puis par le sevrage à proprement parler, que l'on peut considérer comme la seconde **séparation** et la seconde étape de l'individuation.

Le sevrage n'est pas seulement rupture de l'enfant avec l'alimentation par le sein maternel, mais plus symboliquement, l'acquisition d'une conscience d'un soi distincte du corps de la mère, et du même coup le commencement d'une relation avec sa mère. En effet, comme le souligne Winnicott, le bébé n'a pas de relation avec sa mère, pas plus qu'elle n'en a avec lui, car avant le sevrage, la relation est tellement fusionnelle qu'ils ne font qu'un, ce qui empêche tout échange<sup>17</sup>. Selon Winnicott, le bébé vit même dans l'illusion que le sein de sa mère fait partie de lui-même. Le sein n'est pas ce par quoi le bébé entre en relation avec la mère, le sein est la mère qu'il crée<sup>18</sup>. L'objet transitionnel est précisément ce par quoi la **séparation** propre au sevrage peut s'effectuer peu à peu par un report du soi confondu avec la mère vers d'autres objets (les doudous) distincts de la mère. C'est à cette période de la vie du bébé que l'on remarque parfois des signes d'agacement lorsqu'il est au sein et n'y trouve plus le même plaisir : il semble chercher autre chose (le doudou, la tétine) de pleinement satisfaisant qu'il ne trouve plus en tétant. Du point de vue de l'adulte qui l'observe, c'est comme si l'unité originaire perdue (la plus grande proximité avec la mère, proche de la fusion dans l'un, vécue dans le ventre de la mère) prenait corps comme fantasme, au fur et à mesure que la **séparation** par le sevrage progressif se réalisait.

Ainsi, le sevrage ne désigne pas seulement la seconde étape de la **séparation** de l'enfant avec la mère : comme processus par lequel celui qui est né vient à maturation en étant peu à peu capable de se procurer à lui-même tout ce dont il a besoin, le sevrage désigne aussi les étapes suivantes de la **séparation** qui jalonnent la vie psychique de l'enfance à l'adolescence, en passant par l'âge adulte, jusqu'à l'achèvement complet de l'individuation sur le plan physique et psychologique. Le sevrage, compris de manière général comme passage à l'âge adulte qui implique une **séparation** progressive de parents, est un processus long, nécessaire comme toute évolution ancrée dans la vie biologique et en même temps contingent, car exposé à toutes les régressions lorsqu'une étape est franchie précipitamment, sans transition, et qu'elle est vécue comme une amputation dramatique. Les régressions sont

---

<sup>17</sup> D.W. Winnicott, *De la pédiatrie à la psychanalyse*, « Objets transitionnels et phénomènes transitionnels » (1951-1953), Payot, 1969, p. 122 : « Il n'y a pas d'échange entre la mère et l'enfant. Sur un plan psychologique, l'enfant tète un sein qui fait partie de lui-même et la mère allaite un enfant qui est une partie d'elle-même. »

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 120 : « La mère au début, en s'adaptant presque à cent pour cent, permet à l'enfant d'avoir l'illusion que son sein fait partie de l'enfant. C'est comme si le sein était pour ainsi dire sous contrôle magique. (...) La mère aura finalement pour tâche de désillusionner l'enfant petit à petit, mais elle n'y réussira que dans la mesure où elle lui aura donné tout d'abord assez de possibilités d'illusion. En d'autres termes, le sein est créé et recréé par l'enfant à partir de sa capacité d'aimer ou, pourrait-on dire, à partir de son besoin. (...) La mère place le vrai sein juste là où l'enfant est prêt à créer, au bon moment. »

évidemment souvent de substitution, c'est le cas par exemple lorsqu'un adolescent reporte sur la vie amoureuse le rapport fusionnel qu'il entretient avec l'un des parents, qu'il vit son désir amoureux en prenant au mot l'Aristophane du *Banquet* de Platon : en cherchant sa seconde moitié avec laquelle il pourra ne faire plus qu'un.

Mais même lorsque l'individu est à peu près individué, qu'il a réussi à franchir ces étapes et à faire son deuil d'une relation fusionnelle avec l'un de ses semblables fondée sur le fantasme d'une unité originaire, il n'en est pas pour autant quitte avec l'Un, dans la difficulté qu'il rencontre à s'affirmer comme individu face aux normes qui, par un procédé d'identification, ont permis son individuation. Il ne faut pas en effet s'y méprendre : l'individu se construit socialement : il se conquiert soi-même en intégrant la norme qu'il saisit d'abord comme séparée. L'accoutumance est en effet un procédé par laquelle la contrainte de la norme est intériorisée qui doit aussi permettre de se l'approprier, de se rapporter à elle d'une manière personnelle sans pourtant lui désobéir. Si en effet, comme le soutient Judith Butler<sup>19</sup>, l'individuation passe par une soumission qui est aussi un attachement affectif aux normes, l'individu accompli doit être aussi capable, s'il est autonome, de se séparer des modèles identificateurs qui ont contribué à son éducation, c'est-à-dire non pas de les abandonner (ce qui serait renoncer à soi-même), mais d'introduire une distance suffisante avec eux pour entrer en relation avec eux d'une manière personnelle. En effet, un individu devenu autonome, pour le rester, doit être capable de maintenir la **séparation** entre lui et les normes, afin de s'y rapporter librement. En d'autres termes, pour que la **séparation** soit condition de la relation, il faut être capable, d'une manière autonome, de se rapporter à soi-même et aux autres en préservant une distance, et rester vigilant à cet égard : veiller à ce que la **séparation** entre soi et la norme soit maintenue.

C'est selon une expression de Montaigne ce qui permet au mieux de « se tenir à soi », faute de pouvoir être à soi, puisque le moi, en raison de la discontinuité de la pensée consciente, n'est pas (d'une manière unifiée), qu'il apparaît diversement à lui-même, séparé de lui-même, dans la dispersion (de ses qualités, de ses fonctions, des tâches qu'il doit accomplir, des rôles qu'il doit assumer). L'éthique consiste donc à apprendre à être présent à soi sans tenter vainement d'être un : puisque le moi est séparé de lui-même et éclaté, il faut préserver cette **séparation** et cette dispersion, condition de la relation libre avec soi et avec autrui, sans toutefois s'ôter à soi-même, c'est-à-dire se séparer de soi en s'abandonnant à des

---

<sup>19</sup> C'est la thèse majeure qu'elle expose dans *La vie psychique du pouvoir*, éd. Léo Scheer, 2002.

occupations qui décentrent de soi, du soin que l'on doit prendre à se construire soi-même dans l'intériorité de la réflexion.

En effet, afin que le sujet s'apparaisse à lui-même d'une manière cohérente, il est requis qu'il se présente à lui-même avec une certaine unité. Mais il doit savoir que cette unité n'est pas donnée (puisque, ce qui est donné, c'est la **séparation** d'avec soi), qu'elle est construite par la conscience à partir de sa propre histoire, d'une manière programmatique, et non à partir d'une unité originare. En d'autres termes, l'unité de soi est envisageable, mais à titre de projet, à condition de la concevoir comme ce qui est non derrière soi, mais devant soi. A ceux qui s'étonneraient que l'on puisse prétendre vivre séparé de soi tout en étant présent à soi, il faudrait répondre que, dans la mesure où la présence à soi a pour présupposé la **séparation**, l'inadéquation avec soi-même, l'éthique de la réunification concerne une unité toujours à recomposer, toujours comprise comme une harmonie précaire, une jouissance de soi limitée dans le temps. Elle requiert la **séparation** préalable qui seule permet de goûter le plaisir du commerce avec soi, un soi inachevé qui n'en a jamais fini avec lui-même.