Le moi et la chair

Introduction à l'ego-analyse, de Jacob Rogozinski

Vincent Moser

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/labyrinthe/3780>
DOI : 10.4000/labyrinthe.3780
ISSN : 1950-6031

Éditeur

Hermann

Édition imprimée

Date de publication : 10 juin 2008
Pagination : 139-145
ISBN : 978-2-9526131-7-0

Référence électronique

Vincent Moser, « Le moi et la chair », *Labyrinthe* [En ligne], 30 | 2008 (2), mis en ligne le 27 mai 2008, consulté le 12 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/labyrinthe/3780> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/labyrinthe.3780>

LE MOI ET LA CHAIR

Introduction à l'ego-analyse

de Jacob Rogozinski*

Vincent MOSER
vincent.moser@aliceadsl.fr

On peut regretter que *Le Moi et la chair* de Jacob Rogozinski, publié en novembre 2006, n'ait pas été salué par davantage de réactions critiques. Tentons de résumer, malgré la densité du propos : l'auteur met en lumière la manière selon laquelle les pensées de Heidegger et de Lacan, en nouant un « égicide » à une « thanatologie », excluent *a priori* toute révélation possible d'une ipséité vivante et originaire – autrement dit une vérité absolument essentielle, dans la mesure où elle conditionne transcendentale tout possibilité d'une manifestation concrète du monde.

Mais que signifient ces termes techniques ? D'abord, le néologisme « égicide » (qui fait écho à « régicide ») désigne le meurtre théorique perpétré à l'endroit de l'*ego* cartésien qui est tenu pour rien, décrété illusoire ou asservi à des figures transcendantes telles que « Dieu », l'Être, l'Autre, etc. Heidegger, pour sa part, destitue l'*ego* (ainsi que le moi, le sujet, l'homme, etc.) et lui substitue le *Dasein* (l'« existant »). Or, une telle substitution, conteste J. Rogozinski, non seulement fait violence aux choses mêmes, mais, d'un point de vue éthico-politique, nous précipite dans ce qu'il n'est pas excessif de nommer le désastre nihiliste : en effet, dès lors que l'on rejette radicalement l'ipséité – c'est-à-dire le fait d'être un soi (du latin *ipse*) qui caractérise essentiellement tout individu humain concret –, que l'on prive cet *ego* que je suis de son pouvoir de dire « je » et de résister aux multiples formes d'aliénation, celui-ci devient alors la proie des transcendances dominatrices – l'Histoire de l'Être ou déjà l'appel du *Führer*.

* Cerf, collection « Passages », Paris, 2006, 368 p., 39 €. Dans la suite, tous les numéros de page entre parenthèses renvoient à cet ouvrage.

Quant à la «thanatologie», elle réside dans le fait de ne définir l'existant que par le fait d'être jeté «à la mort» (*zum Todes*). Or, une telle conception, d'après J. Rogozinski, doit impérativement être récusée à cause de son caractère funeste – il faudrait ajouter que Heidegger a trahi en 1933 sa propre pensée, celle du traité *Sein und Zeit* (1927), lorsqu'il a décidé de mettre ses conceptions au service du III^e Reich. La philosophie heideggérienne, dans les années 1950, a fortement influencé la psychanalyse lacanienne qui a en effet répété, en les transposant dans sa propre théorie, l'égicide et la thanatologie. Lacan tend à assimiler l'*ego* à une illusion: le regard voyant ne peut que se figer dans son image spéculaire et le sujet parlant s'aliéner aux signifiants qui le représentent dans l'ordre symbolique. Tout moi dérive ainsi d'une série d'identifications primordiales: le corps originairement morcelé du petit enfant ne s'unifie qu'en s'identifiant à l'image extérieure que le miroir lui renvoie. Il se livre à une aliénation narcissique et mortifère, du fait que, même s'il ne se voit jamais voyant, même si ce n'est jamais vraiment lui-même qu'il voit, mais seulement le fantôme d'un regard qui demeure absolument invisible et inobjectivable, il y reconnaît son *moi* et s'identifie à ce fantôme.

Or, à l'encontre de ces deux maîtres égicides, J. Rogozinski entreprend un retour radical au *cogito* cartésien qui a été découvert dans la deuxième des *Méditations métaphysiques*: une réduction phénoménologique à mon pur champ d'immanence me révèle l'événement originaire de mon *ego* vivant et incarné, dont l'auto-donation pourrait se penser à partir du modèle du chiasme (ou entrelacs) tactile merleau-pontyen (élaboré dans *Signes* et surtout dans *Le Visible et l'invisible*). Cette révélation nous fait sortir de l'égicide et entrer dans l'ego-analyse qui vise, à travers un dialogue renouvelé avec l'ontologie et la psychanalyse, à découvrir le noyau originaire du moi, le «moi vrai» – qui se donne immédiatement à soi-même, sans avoir pour cela besoin d'aucun Autre –, par opposition au moi aliéné ou mondain. L'auteur entend par «chiasme» le processus transcendantal de synthèse à la fois horizontale (incarnation) et transversale (incorporation) qui permet d'expliquer la genèse du «moi-chair» (*Ichleib*) à partir d'une multitude de pôles d'impressions parcellisées qui se touchent, entrent en résonance et fusionnent les uns avec les autres. Sans cesse recommencé, un tel événement originaire qui doit me donner à la fois la temporalité et la spatialité, reste pourtant toujours précaire, partiel, voué à

l'échec, de sorte qu'une part de ma chair demeure nécessairement voilée à elle-même.

Cette part, c'est le « restant », ce résidu de non-chair indissociable de ma chair où, en tant que « transcendance au sein de l'immanence », il introduit un clivage irréductible. Dérivant du chiasme dont il est le corrélat essentiel, le restant présente l'ambivalence d'une tête de Janus : s'il suscite l'angoissante mais illusoire hantise d'un étranger intime qui me persécute, il préserve pourtant la fusion charnelle contre toute menace d'implosion ou d'effondrement. La question « qui suis-je ? » signifie alors « qu'en est-il des rapports de ma chair à son restant ? » – cette écharde dans ma chair qui m'incline à osciller sans cesse entre haine et amour, illusion et vérité, désincorporation et réincorporation, agonie et renaissance, défiguration et transfiguration... L'ego-analyse s'efforce ainsi de dénouer l'intrigue originaire qui se trame entre ma chair et sa part maudite, et de conduire tout *ego* par-delà tout « phantasme d'autrui » – c'est-à-dire toute constitution illusoire de cet « autre que voici » (du latin *alter huic*) –, non pas pour condamner l'*ego* à un solipsisme désespérant, mais bien plutôt pour l'ouvrir à une possible rencontre avec le vrai visage d'un autre *ego* en tant que tel, donc également vers cette énigmatique délivrance que l'auteur nomme l'« instase » et qui devrait consister dans une « seconde naissance ».

La pensée de J. Rogozinski, précisément parce qu'elle se veut radicale et novatrice, suscite aussi nos questions et critiques. D'abord, d'un point de vue méthodologique, nous regrettons que les rapports entre les différents types de discours qui interviennent – phénoménologique, psychanalytique, éthico-politique – ne fassent pas l'objet d'un souci de démarcation plus rigoureux. L'exigence d'une conversion épochéale du regard – Husserl l'a suffisamment montré – confère à la phénoménologie un statut plus originaire que toute autre discipline scientifique qui demeure prise dans l'attitude naturelle. D'une part, il est tout à fait contraire au principe de réduction qu'une exigence morale détermine la description des choses mêmes. S'il faut catégoriquement résister à toute fascisation thanatologique de l'existence (p. 52), notre foncière mortalité demeure cependant un donné en soi incontestable dont nous faisons, bon gré mal gré, l'épreuve dans notre vie de tous les jours. Ni l'obligation absolue de condamner le nazisme, ni l'exigence logique d'une « auto-invocation » de l'*ego* ne sauraient justifier le fait de ren-

verser simplement avec Michel Henry¹ la hiérarchisation de la transcendance et de l'immanence au profit de celle-ci, et d'évacuer la possibilité de penser une transcendance co-originale. D'autre part, réduction phénoménologique et observation clinique sont-elles compatibles ? Est-ce que je ne trahis pas la « différence égologique » – qui tout à la fois se réfère et s'oppose à la différence ontologique heideggerienne, en substituant à la démarcation de l'être et de l'étant celle du moi et du non-moi – en prétendant décrire un phénomène « pathologique » qui ne m'est pas donné « en chair et en os » (*leibhafti*) ? Une théorie qui se réfère en priorité ou quasi exclusivement à ce type de phénomènes peut-elle revendiquer une portée « universelle » ? La psychose serait-elle donc la chose du monde la mieux partagée ?

En outre, la réduction radicale que l'auteur revendique hésite entre la négation cartésienne et la suspension husserlienne. Or, la dramatique du *deceptor* persécuteur, amplifiée jusqu'à devenir une espèce de *Grundstimmung* (« tonalité fondamentale ») sur laquelle l'auteur s'empresse de projeter la fondation d'une « éthique de la résistance », n'implique-t-elle pas une fiction métaphysique que l'époque doit impérativement neutraliser ? Cette « épreuve d'une puissance adverse qui tente de m'anéantir » (p. 118) peut-elle légitimement se décrire comme une « chose même » ? La théorie du chiasme et du restant s'appuie-t-elle sur une description directe ? N'avons-nous pas plutôt affaire à une construction métaphysique évoquant d'hypothétiques micro-phénomènes ? La « magie du chiasme » (p. 178) aurait réponse à tout ! À la fameuse « pichenette » initiale du Dieu cartésien se substituerait le grand demiurge orchestrateur de ma chair (moi-même) ! Et d'ailleurs, le restant est-il un vrai concept ? Ou bien seulement une hypothèse heuristique dont seule l'application à l'expérience pourra mesurer la pertinence ?

Ensuite, il ne suffit sans doute pas de dénoncer les égicides, il faut aussi expliquer leur geste. Mais si, sur le plan théorique, le destin de l'*ego* est comparable à celui du phénix – toujours renaissant des cendres de sa déconstruction –, ne serait-ce pas d'abord parce que cet *ego* que

1. Pour Michel Henry : « Plus originaire que le phénomène de la transcendance, antérieur à lui en quelque sorte, est celui de l'immanence dans lequel la transcendance trouve en fait [...] sa condition de possibilité la plus haute » (*Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biraïenne*, PUF, Épiphanée, Paris, 1965, p. 304).

je vis ne cesse quotidiennement de mourir et de renaître, consiste en réalité en un incessant passage de la puissance à la faiblesse ou de l'euphorie au désespoir? Pour contrer l'injuste objection selon laquelle il tenterait de réhabiliter un *ego* substantiel, l'auteur devrait insister davantage sur la distinction essentielle entre auto-donation phénoménologique et auto-fondation métaphysique. Récusons l'égicide, mais déjouons aussi ce que Henry appelle l'«illusion transcendantale de l'ego» qui consiste pour l'*ego* à s'identifier métaphysiquement à une *causa sui*, à un «self-made-ego» qui déciderait, on ne sait trop comment et non sans un fol orgueil (*hybris*), de se créer *ex nihilo*, de se poser soi-même absolument, de sa propre initiative, dans la vie, et qui détiendrait en lui-même le pouvoir de se maintenir dans une existence substantielle ou de se recréer continuellement à chaque instant. Renvoyons dos-à-dos ces deux thèses antagonistes, pas plus justifiées l'une que l'autre. Mon *ego* possède-t-il en lui-même un pouvoir abyssal d'auto-engendrement, comme l'affirme audacieusement la mystique eckhartienne (p. 129), ou bien sa donation dépend-t-elle radicalement de la toute-puissance gracieuse et créatrice d'un Dieu transcendant? Face à cette alternative métaphysique, nous ne pouvons rien savoir. Sous réduction, il ne nous est, en toute rigueur, nullement permis de trancher. Ce n'est pas au phénoménologue, mais au croyant, qu'il appartient de décider. Comme le souligne Jean-Luc Marion dans *Étant donné*², l'époché radicale doit écarter la question de la référence à un donateur transcendant. L'auto-donation de l'*ego* est inséparable d'une facticité qui suspend toute position thétique. Pour éviter de confondre, «donateur» et «fondateur», nous pourrions dire que l'*ego* consiste purement et simplement dans la coïncidence du donnant et du donné.

La critique des égicides est-elle elle-même pure de tout résidu égicide? Nous pouvons en douter, pour au moins trois raisons:

1° Si le champ d'immanence est divisible à l'infini, comment l'*ego* peut-il alors ne pas forcément perdre son individualité, son caractère insécable? Et comment l'individualité peut-elle ne pas perdre son caractère originaire? Un pôle de chair donné peut-il donc se décrire comme un atome (*a-tomos, individuus*)?

2. Jean-Luc Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, Paris, PUF, 1997.

2° L'idée d'une chair clivée, d'une chair qui ne s'auto-manifesterait pas intégralement en elle-même et à elle-même, n'est-elle pas foncièrement contradictoire ? Pour Henry, la chair ne désigne rien d'autre que ce qui se donne immédiatement à soi, absolument sans écart et sans reste, indépendamment de toute mise hors de soi ek-statique. Dès lors qu'on introduit dans la chair une quelconque distance, elle se détruit. Ne se pourrait-il donc que le « restant » ne soit en fait qu'une espèce d'illusoire arrière-monde de la chair ? La thèse du restant fragmente la chair, elle suppose implicitement qu'on la projette dans l'étendue spatiale objective, autrement dit qu'on la soumette à un mode de manifestation qui lui est radicalement étranger, à savoir la transcendance du monde – ce qui revient finalement à un geste « carnicide ». On confond ainsi les deux modes que Husserl a bien pris soin de distinguer : d'une part, se donner comme vécu (*Erlebnis*) ; d'autre part, se donner par esquisses (*Abschattungen*). Contrairement à la chair qui se révèle sans jamais se donner à voir au-dehors, tout objet spatial ne se montre qu'à travers une succession d'aspects extérieurs partiels. Si, par exemple, j'ai sous les yeux un objet de forme cubique, je ne vois jamais simultanément les six faces dont il se compose, mais seulement, au maximum, trois d'entre elles (sauf, bien entendu, s'il s'agit d'une représentation de style cubiste ou si je conçois l'idée géométrique de cube). En d'autres termes, à chaque fois, dans la perception directe, trois faces seulement se donnent à moi en « chair et en os », tandis que les trois autres ne se livrent que comme présentes-absentes (comme la face cachée de la lune), autrement dit : *s'apprésentent*. Si je me déplace autour de l'objet, il m'apparaît alors sous un autre angle de vue : les faces données « en personne » se recouvrent, tandis que de nouvelles faces se dévoilent. L'objet total résulte ainsi d'une synthèse des multiples esquisses particulières que j'ai successivement perçues. Or, s'agissant de ma propre chair, je la vis et la souffre tout entière, d'un seul coup, sans avoir besoin de la constituer en tournant autour.

3° Suis-je vraiment libre ? La liberté véritable ne saurait bien entendu se résumer, comme on pourrait le croire en lisant la page 108, à se soustraire à toute loi transcendante. La liberté originaire de l'*ego*, comme Henry, à la suite de Maine de Biran, l'a bien montré, consiste fondamentalement dans l'exercice d'un « je peux » pratique et théorique. Or, si J. Rogozinski ne traite nulle part d'un tel « je peux », n'est-il pas alors fatal que mon *ego* devienne le simple jouet de processus pré-personnels

et que ces nouveaux dieux – ma chair et son restant – décident à ma place de mon propre destin ?

Telles sont les principales objections – parmi d'autres – que suscite chez nous la lecture de ce livre, qui tente d'explorer de manière neuve des questions fondamentales. Nous espérons qu'elles sont à la mesure de cette tentative, et c'est en tout cas le mérite du travail de Jacob Rogozinski que d'avoir rendu possibles de telles interrogations.