**Cahiers de philosophie de l'université de
Caen**

49 | 2012

Levinas : au-delà du visible

La débâcle ou le réel sous réduction. La « scène d'Alençon »

François-David Sebbah

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cpuc/852>

DOI : 10.4000/cpuc.852

ISSN : 2677-6529

Éditeur

Presses universitaires de Caen

Édition imprimée

Date de publication : 31 juillet 2012

Pagination : 181-196

ISBN : 978-2-84133-410-0

ISSN : 1282-6545

Référence électronique

François-David Sebbah, « La débâcle ou le réel sous réduction. La « scène d'Alençon » », *Cahiers de philosophie de l'université de Caen* [En ligne], 49 | 2012, mis en ligne le 07 juin 2018, consulté le 31 janvier 2023. URL : <http://journals.openedition.org/cpuc/852> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cpuc.852>

Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale 4.0 International - CC BY-NC 4.0
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>

La débâcle ou le réel sous réduction. La « scène d'Alençon »

Les draperies qui tombent dans ma scène d'Alençon concernent aussi les choses. Les choses se décomposent, perdent leur sens : les forêts deviennent des arbres – tout ce que signifiait forêt dans la littérature française – disparaît. Décomposition ultérieure des éléments – des bouts de bois qui restent après le départ du cirque ou sur la scène [...]. Mais je ne veux pas simplement parler de la fin des illusions ; mais plutôt de la fin du sens. {Le sens lui-même comme une illusion.} Forme concrète de cette situation : les maisons vides et le séjour dans ces maisons. Fromage et champagne à 5 h du matin.

[...]

Le pillage des vitrines – les gens qui emportent ce qui n'a aucun sens : un paquet de papier à lettres [...].

[...]

Ce n'est pas la situation du renversement des valeurs que je veux décrire – du changement d'autorité – mais de la nudité humaine de l'absence d'autorité.

Levinas¹

« EN UN SENS, TOUTE LA PHILOSOPHIE DE X EST LÀ » : une telle formule à l'emporte-pièce sera toujours par trop inexacte – sauf à y entendre la tentative risquée de saisir sur le vif un geste de pensée et comme une décision séminale. L'hypothèse qu'on voudrait défendre ici est précisément la suivante : de ce que Levinas nomme dans ses *Carnets de captivité* la – ou « ma » – « scène d'Alençon » on peut dire qu'« en un sens toute sa philosophie est là ».

1. E. Levinas, *Carnets de captivité*, in *Carnets de captivité, suivi de Écrits sur la captivité et Notes philosophiques diverses* (= *Œuvres* 1), R. Calin et C. Chalier (éd.), Paris, Grasset – IMEC, 2009, p. 132, 135 et 146.

Cette scène est tout à la fois situation vécue, scène fictive, de roman, et de la philosophie, en ce sens minimal au moins qu'il lui arrive, au fil de l'œuvre d'Emmanuel Levinas, d'être intégrée à des textes que leur pacte de lecture présente explicitement comme des textes de philosophie. Précisons l'hypothèse : « toute la philosophie de Levinas est là » au sens où, d'une certaine manière, se lit dans cette scène comme l'opération de « réduction », au sens phénoménologique du terme, qui est de manière *originale*, celle de Levinas.

Il y a des « pensées-situations » écrit Levinas à propos de Proust², et il en donne une définition précise : « Proust a la notion de cette pensée³ par la maladie ou par le vieillissement qui sont un accès positif {et approprié} à une notion et sans lequel nous ne pouvons avoir qu'un concept négatif »⁴. Ainsi n'accédons-nous au sens que depuis la concrétude, la facticité d'existence de la situation. On le sait, tant dans son commentaire talmudique que dans sa pratique de la phénoménologie, Levinas n'aura cessé de promouvoir une « dramatique des phénomènes » par où le concept ne doit jamais être coupé de la singularité des situations, et par où, du même mouvement, les significations doivent sans cesse être déformalisées⁵. Il ne s'agit donc en aucun cas bien sûr d'identifier de manière objective la « situation », de la restreindre ainsi à une occurrence mondaine repérable dans l'espace et le temps objectif. La « pensée-situation » est au moins autant à l'œuvre, et sans doute plus, dans le roman ou encore le texte revendiqué comme philosophique, que dans l'exactitude objective des faits : d'ailleurs, on le sait, les *Carnets de captivité* relatent bien peu de faits ou événements « objectifs »...

La « scène d'Alençon », présente dans le roman inachevé et non publié de Levinas, intitulé *Tristes opulences* puis *Eros*⁶, est d'abord une *situation* de ce type. On en trouve trace dans les *Carnets de captivité* : soit des ébauches ou des fragments de cette scène, soit des explicitations de son sens (sur le mode : « dans ma scène d'Alençon » ceci veut dire cela...) ⁷. Elle témoigne de l'étrange « événement » de la débâcle. À vrai dire, il n'y a pas grand-chose à raconter : dans un premier temps le ronron des faits et gestes habituels du monde continue tout en étant comme suspendu (comme suspendu au bord du gouffre). Il s'agit plutôt du calme avant la tempête : les foules ne

2. *Carnets de captivité*, p. 73.

3. Il s'agit de la pensée de la mort.

4. *Carnets de captivité*, p. 73.

5. Sur ce point, voir D. Franck, *Dramatique des phénomènes*, Paris, PUF, 2001, p. 152 sq.

6. Pour des éclaircissements factuels concernant ce roman et à propos de son statut tant dans la philosophie que dans le cours de l'œuvre de Levinas, on se reportera à la préface d'*Œuvres 1* par Catherine Chalié et Rodolphe Calin, p. 14 sq.

7. Voir *Carnets de captivité*, par exemple p. 132, 135, 146.

sont pas encore jetées sur les routes – nous sommes dans l'imminence, ou dans les prémices, de ce bouleversement qui n'a pas encore eu lieu. Il ne se passe en un sens rien d'exceptionnel dans la vie quotidienne de la ville – même si bientôt la panique de la fuite et les pillages qui l'accompagnent se produisent (ces derniers événements d'ailleurs, constamment reconduits au dérisoire par Levinas, en sont à peine)⁸. Pourtant, et telle est la bouleversante événementialité comme « transcendantale » ou « métaphysique » du non-événement mondain, quelque chose arrive alors que presque rien n'arrive encore objectivement : l'ordinaire de la vie est, *d'un coup*, pris dans la lumière crue de la défaite.

Que se passe-t-il ? *Tout se passe comme si se produisait dans le monde (c'est la situation) l'opération de la suspension de la thèse du monde*. Dans la narration des événements de sa vie, Levinas nous donne fort peu d'indices « objectifs » concernant ce qu'il a effectivement vécu comme « scène d'Alençon » (et au fond peu importe...). C'est sur un autre plan que la scène d'Alençon se joue⁹. Lorsqu'il évoque son travail d'écriture de roman pris dans sa globalité et sa généralité, on voit très clairement que *toute* fiction a fonction d'*épokhè* : une « irréalisation » du monde au sens de la neutralisation de la thèse d'existence. L'attrait revendiqué pour le fantastique en littérature plusieurs fois déclaré relève d'ailleurs de cet *indice* ou de *cette opération de neutralisation*¹⁰. Et, d'un certain point de vue, la scène d'Alençon ramasse, porte à un point d'acmé, et pour ainsi dire « instancie » ce travail d'*épokhè*. La « pensée-situation » de la débâcle, incarnée dans la scène d'Alençon,

8. Un événement empirique singulier mérite cependant d'être relevé. Il s'agit d'un événement objectivement peu retentissant, engageant un coiffeur, dont Levinas va dévoiler la portée « transcendantale » et sur lequel nous nous arrêtons plus loin.

9. Le roman n'étant pas actuellement accessible, je ne sais pas quelle y est l'ampleur du développement de cette scène. Dans les *Carnets de captivité*, elle est évoquée bien plus que développée ; dans d'autres textes publiés, elle l'est plus – et particulièrement dans l'un d'eux sur lequel nous revenons plus loin. Il n'en reste pas moins que d'une manière générale cette scène séminale est comme difficilement repérable et assignable. Il y va sans nul doute d'une rémanence ou d'une résurgence d'un moment effectivement vécu par l'homme Levinas, mais tout se passe comme si ce moment ne se laissait pas assigner depuis une origine simple ni dans une détermination mondaine précise et univoque – ce qui n'est pas sans rapport sans doute avec son statut d'événement « transcendantal » ou « métaphysique » : on est dès lors plus enclin à suivre la dissémination des occurrences de cette « scène » dans l'œuvre que ses résurgences chronologiques depuis un moment datable dans l'histoire de la vie d'Emmanuel Levinas et dans l'Histoire de la France (qui est effectivement objectivable comme la débâcle de 1940).

10. Voir, par exemple, *Carnets de captivité*, p. 150, ou encore p. 194 où Levinas évoque ce qu'il nomme ses « procédés littéraires » : « La situation réelle est décrite sobrement. [...] Mais une petite image finale, sur laquelle il ne convient jamais d'insister [...] y fait {circuler} comme un courant d'air rapide du fantastique. Toute la "situation réelle" apparaît au-dessus d'un précipice ».

a donc très clairement fonction de *réduction* phénoménologique ; une réduction phénoménologique qui elle-même ne ressortira pas, en retour, indemne d'une telle « reprise ».

Précisons la description de cette opération, de cette « réduction lévinasienne », et ce à quoi elle donne accès. Réduction, phénoménologiquement, peut s'entendre en divers sens. La débâcle comme réduction ne reconduit vers aucun fondement, ni vers aucune certitude (et certainement pas vers celle de l'*ego* ou de la conscience) – au contraire. Elle se dit dans une image récurrente : les « draperies qui brûlent ou qui tombent »¹¹. La défaite – la défection de tout pouvoir – a comme un ultime pouvoir : celui d'écarter le voile, de dévoiler. Sous la plume de Levinas, l'enjeu de la « tombée » ou de « l'incendie » des « draperies » se laisse formuler, très classiquement, dans la dichotomie être / apparence – l'apparence rendue équivalente à l'« illusion » ; mais cette formulation est immédiatement corrigée : certes c'est l'être qui est révélé¹², mais il ne l'est pas en tant qu'on pourrait l'opposer au défaut d'être de l'illusion. Au contraire cette révélation le montre en ce qu'il ne fait précisément pas présence pleine : dans sa nudité ou sa vérité, il en va d'une caractéristique essentielle du fond de l'être : *n'être pas assez, ou pas vraiment* (nous allons y revenir). Et une précision de taille est apportée. Si l'être dans la débâcle, l'être sous débâcle ou sous défaite pourrait-on dire, se voit privé de quelque chose, ce n'est pas d'une apparence trompeuse qui l'aurait tout à la fois caché et habillé : c'est de son sens. *L'être en son fond, révélé pour ce qu'il « est », peine à être et, du même mouvement, « est » insensé*¹³.

Sous réduction, en situation de débâcle, les êtres sont présentés comme ayant deux caractéristiques en apparence et en apparence seulement contradictoires. D'un certain point de vue, la lumière froide de la défaite découpe leurs contours de manière trop crue, fige leurs formes en caricatures et, à forcer le trait, en manifeste le dérisoire. La lumière froide de la débâcle englobe les différents êtres dans leur être, leur interdit de se dégager ou de s'évader : d'où le pathétique et le dérisoire de ces foules qui prennent la route en étant encombrées de leurs bagages – comme des cirques qui

11. Rodolphe Calin et Catherine Chalier commentent cette expression dans leur préface, p. 16 sq.

12. De ce point de vue, on sent une vraie proximité avec la problématique heideggérienne de l'*a-létheia*, de l'être et de son oubli – qu'il faudrait sans doute explorer plus avant.

13. C'est pourquoi le terme même de « scène » dans l'expression lévinasienne « scène d'Alençon » doit s'entendre au moins autant au sens du théâtre (jusque dans son dispositif) qu'au sens du roman. D'un coup le Monde apparaît comme n'étant qu'une scène sur laquelle se jouait un jeu dérisoire. Dès lors qu'on n'adhère plus au spectacle, ou bien encore, dès lors que le cirque est parti (le terme de « cirque » employé à cette occasion par Levinas est bien sûr significatif) ne reste qu'une scène dérisoire dépeuplée de toute réalité substantielle (les éléments se décomposent) et de tout sens.

partent écrit Levinas¹⁴. Chaque mot compte ici. Les individus humains sont encombrés de leurs bagages, laissent des traces dans l'être – trace de l'être dans l'être –, des traces qui disent ici l'impossibilité de s'échapper (et s'opposent dès lors radicalement à la « trace de ce qui n'aura jamais eu lieu »)¹⁵. La débâcle : impossibilité, incapacité, d'une sortie hors monde et hors être ; dé-mobilisation qui n'est que l'envers de la mobilisation – mouvement des êtres dans l'être ; l'être révélé du même mouvement comme ce qu'il est : cirque dérisoire, insensé ou absurde, englué en lui-même, empêtré de lui-même. Et ce poids ou cette pesanteur, comme engluement, est impossibilité de la base ou de l'hypostase, de la substantialité vraiment. D'où la seconde caractéristique de ces êtres : leur empêtrement dans l'être – ce n'est contradictoire qu'en apparence –, en fait, les déréalise. Ils existent à peine ; ils peinent à exister : ils sont des fantômes, caricatures d'eux-mêmes toujours au bord de l'évanouissement en une existence indéterminée¹⁶. La surdétermination du rôle, le trait trop appuyé, sont toujours au bord de l'effondrement dans ce qui n'est ni être vraiment, ni négation franche de l'être, et certainement pas « autrement qu'être » : être qui existe à peine, « il y a » – en sa double caractéristique de déficience tant d'être que de sens.

L'« il y a »¹⁷ dont Levinas montre ici précisément qu'il se « tient » toujours « là » (comme subsistent les fantômes – à peine, mais inévitablement et indéfiniment), sous la fine pellicule, la fine surface où le cirque joue sa comédie : la comédie de l'être (de la substance) et la comédie du sens (de la signification thématisée).

Ne peut-on pas lire, là, dans la pensée-situation de la débâcle, la description de ce « monde cassé » que donne le début de *De l'existence à l'existant*¹⁸ ? Ne peut-on pas même tenir que, « rayonnant » dans l'œuvre entière, la « scène d'Alençon » pour ainsi dire « donne à voir », « fait image », pour les descriptions phénoménologiques de l'être produites au début de *Totalité et Infini*¹⁹ puis dans *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*²⁰ ?

14. Voir *Carnets de captivité*, p. 104.

15. Sur la pesante trace de « l'existant avec bagages », Voir aussi *ibid.*, p. 133.

16. Voir le motif du « Fantôme », alors évoqué à propos de toute l'année de captivité, *ibid.*, p. 126.

17. On le sait, chez Levinas, la notion d'« il y a » est comme le versant sombre de la notion d'élément ou d'élémental. Il est donc tout à fait significatif qu'il évoque la décomposition des choses en éléments, et même la décomposition des éléments eux-mêmes, qui se produit « après le départ du cirque ou sur la scène ».

18. Comme le notent Catherine Chalié et Rodolphe Calin dans leur préface.

19. Voir *Totalité et Infini*, rééd. Paris, Librairie générale française (Le Livre de poche), 2003, préface, p. 5.

20. Voir *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1974, chapitre I, « Essence et désintéressement », section II, « Être et intéressement ».

Reprenons la description de la scène d'Alençon. Ce qui frappe, c'est l'idée sous-jacente que les « draperies » sont pompe et décorum. Elles sont expression de l'autorité de l'ordre officiel (dont il est suggéré au fond qu'il se tient tout entier dans ce qui ne devrait en être que le signe ou l'apparence), ou encore de l'officialité de l'ordre. On songe aux « ors de la République » – cette République française dont on sait combien elle tenait à cœur au jeune juif lituanien tout juste naturalisé français.

En un sens, chez Levinas, le réel vraiment se parfait et s'achève dans les institutions : République française, État de droit, patrie des droits de l'homme, où les signes sont ceux de l'autorité légitime qui garantit au fond la consistance de tout réel. Professeurs, juges et avocats, habitent et incarnent un monde d'éducation et de justice garanti sans doute par une police aux ordres d'un pouvoir mesuré, éclairé et légitime ; autorités qui veillent sur l'ordre social, sur l'ordre de la culture et de la civilité (celui où l'on va au théâtre), de l'affairement industriel ou du vain bavardage (celui où les « boulangers boulangent » mais aussi « où les vicomtes racontent des histoires de vicomtes »). Telle est la « consistance » même du réel (sa consistance d'inauthentique) – en temps ordinaires. On sait combien, à cet ordre, celui garanti par la République française gardienne des droits de l'homme, le Levinas jeune homme a cru ; combien l'homme mûr Levinas n'a cessé de lui être fidèle, d'être fidèle à cet ordre qui garantit le réel et la vie ordinaire. Mais on mesure combien du même mouvement il en a souligné l'insuffisance – ou encore combien il a souligné que ce qui seul comptait vraiment en lui, ne venait jamais de lui.

Voilà très précisément ce que la réduction lévinassienne révèle : l'être ne suffit pas, ne suffit pas au sens – à la *signifiance* – et pas même, d'un certain point de vue, à l'être.

Dans la préface de *Totalité et Infini* revient l'image pivot de la scène d'Alençon, celle « des draperies qui brûlent ». Et que l'incendie révèle-t-il ? Je reprends ce passage si connu : « Dure réalité, (cela sonne comme un pléonasme !), dure leçon de choses, la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur, à l'instant même de la fulgurance où brûlent les draperies de l'illusion ».

Il suffit de lire le début d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence* pour retrouver cette description que je ne suis pas ici en son détail et dont j'indique seulement les moments principaux : que l'être est affrontement des êtres, chaque être persévérant dans son être, s'entrechoquant alors inéluctablement avec d'autres ; que cet affrontement substantiel provient de l'anonymat indéterminé de l'« il y a » tout autant qu'il menace d'y renvoyer ; que dans l'ordre de l'être, l'« il y a » anonyme est précisément comme neutralisé et domestiqué de manière intrinsèquement fragile. C'est que l'être est

ordre, qui distingue les substances et les juxtapose dans l'espace, contenant chacune en ses frontières ; c'est que l'être est *legein* rassemblant, qui produit du sens thématique (des significations culturelles) et de la civilité, mais aussi de la justice comme mesure et partage garantis par un État. L'être est la paix, pour autant que la paix n'est alors que l'envers de la guerre : la guerre, allergie et choc entre les substances individuelles qui peut les renvoyer à tout instant vers l'effrayant anonymat, qui menace sans cesse de virer en la fantômalité de l'« il y a ».

La débâcle révèle donc le fond de l'être pour ce qu'il est, et, par contraste et contrecoup, sa surface pour ce qu'elle est : comédie de l'ordre harmonieux ; l'ordre harmonieux comme comédie ou théâtre – scène en ce sens. C'est sur la « scène de l'être » qu'il y a de l'ordre, de la paix, et tout simplement un monde et un espace où des substances peuvent se ranger les unes à côté des autres. Mais l'être en débâcle voit s'effondrer l'ordre officiel, révélé alors comme n'étant rien qu'une pellicule fragile et lacérée, interrompue : la scène de l'être n'est en vérité qu'une très fine surface où, se redoublant comme *logos*, l'être s'efforce de consister ; une surface qui, lorsqu'elle est déchirée, laisse entrevoir le pire du même mouvement qu'elle se laisse alors révéler comme une comédie fragile et dérisoire. Le propos lévinassien est de ce point de vue radical. Avec cet ordre humain qui semblait garanti de toute éternité par la raison, avec ce « monde raisonnable », c'est le monde comme tel – dès la perception – qui s'effondre : les routes qu'empruntent les fuyards non seulement ne percent pas au-delà de l'être, mais, déjà, ne vont pas même de lieu en lieu, relèvent d'un mauvais *no man's land* (non pas de l'u-topie, mais de l'indétermination de tout lieu)²¹. (Sans doute pourrait-on aller jusqu'à dire qu'en un sens c'est la paix du *logos*, des philosophes, des juges et avocats, qui « tient » déjà le monde de la perception.)

Si la pensée-situation de la scène d'Alençon, de la débâcle, a ce rôle clef, si elle incarne effectivement la « réduction lévinassienne » – alors il n'est pas étonnant qu'elle se dissémine de manière plus ou moins explicite dans le texte lévinassien : dans le texte littéraire bien sûr (texte non publié à ce jour), mais aussi dans le texte explicitement philosophique, et encore dans le texte que je qualifierais de « juif » – en un sens très précis ici : je nomme ainsi les textes que Levinas écrit depuis son être-juif (et souvent adressés à la communauté juive).

21. Pour un repérage et surtout une très belle lecture des textes d'Emmanuel Levinas sur le lieu et le non-lieu, sur le *no man's land* en ses ambiguïtés en particulier, cf. J.-L. Chrétien, « Lieu et non-lieu dans la pensée d'Emmanuel Levinas », in *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, D. Cohen-Levinas et B. Clément (dir.), Paris, PUF (Épiméthée), 2007, p. 121-138. Cf. aussi notre « Emmanuel Levinas. L'utopie du chez-soi », in *Le territoire des philosophes*, T. Paquot et C. Younès (éd.), Paris, La Découverte, 2009, p. 255-274.

Examinons deux occurrences de la scène d'Alençon – et tentons de préciser tant ce qu'elles nous enseignent que ce que le déplacement et la greffe dont elles font l'objet nous disent à propos de la réduction levinassienne comme débâcle. Il s'agit en somme de les considérer comme des « variations » de cette scène et de l'opération qu'elle incarne.

Occurrence 1

« Sans nom », texte publié dans *Les Nouveaux Cahiers* en 1966, est, d'un certain point de vue au moins, un texte juif au sens où son auteur, son destinataire, s'identifie depuis son être-juif et s'interroge sur ce qu'il faut transmettre de l'expérience concentrationnaire et de la clandestinité juive à la communauté juive au sortir de l'horreur nazie²².

Je ne reprends pas la description qui est produite dans ces pages du « délaissement » qui eut lieu entre 1940 et 1945. Signalons simplement qu'en ce « délaissement » tout se passe comme si l'événement de la débâcle, l'interruption traumatique qu'il constitue, s'y trouvait comme « continué » en une étrange suspension²³. Tout est là, inchangé d'un certain point de vue, mais déserté de son sens, rendu dérisoire. « Interrègne ou fin des institutions ou comme si l'être même s'était suspendu. Plus rien n'était officiel. Plus rien n'était objectif. Pas le moindre manifeste sur les droits de l'Homme »²⁴. Et pour Levinas, on le sait, après cette suspension, il y eut le sentiment de « l'injustifié privilège d'avoir survécu à six millions de morts »²⁵; il y eut la vie dès lors vécue comme un « délai de grâce », où le « réel de la vie normale » s'est reconstitué (journaux, bavardages, valeurs

22. Ce texte est repris dans *Noms propres* [Montpellier, Fata Morgana, 1976], Paris, Librairie générale française (Le Livre de poche), 1987, p. 141 sq. Le destinataire explicite et premier est bien ce qu'il est convenu d'appeler « la communauté juive », comme en témoigne une première parution dans une revue dont l'identité se réclame d'abord du judaïsme français. Levinas, qui s'adresse à un « nous » auquel il appartient, s'identifie comme destinataire depuis son être-juif. Il n'en reste pas moins bien sûr, que, par définition – *publié*, et lisible par tous – ce texte a vocation à s'adresser à l'universalité de la communauté des lecteurs possibles (comme en témoigne d'ailleurs sa reprise dans un recueil sans destinataire privilégié autre que son lecteur). Distinguer les différents textes d'Emmanuel Levinas selon la situation de Levinas en tant que destinataire et selon le destinataire privilégié me semble éclairant. Il va de soi cependant que le traçage de frontières entre types de textes produit nécessairement un repérage schématique et que de telles frontières ne sont bien sûr pas étanches.

23. On retrouve ici une caractéristique temporelle de la réduction phénoménologique distribuée en ses différents moments, une caractéristique qu'expriment d'ailleurs les accentuations portées par deux traductions du terme *Epokhè*: interruption et suspension. Il y va, avec la réduction, d'une discontinuité radicale et / puis d'une suspension du temps du monde (par où cette interruption est paradoxalement « continuée »).

24. *Noms propres*, p. 142.

25. *Ibid.*

et force publique pour les protéger) mais tel que « rien n'a pu combler ni même recouvrir le gouffre béant »²⁶. Ainsi la réduction de l'être ou à l'être (comme « il y a ») que nous avons restituée plus haut telle qu'elle est saisie par Levinas dans la situation en quelque sorte ponctuelle et paroxystique de la débâcle (il y a comme un instant de la débâcle, un avant *et* un après : toutes choses en place *et* les foules sur les routes), est-elle aussi la situation de *désolation* du juif, de celui qui assume l'être-juif. La désolation se temporalise d'abord dans le punctum de la débâcle, puis dans une durée de cinq ans. Plus radicalement, en un sens, une fois révélée, elle dure toujours : la débâcle continue, la désolation est là – rien de la vie qui reprend (comme inauthenticité légitime !) ne peut vraiment recouvrir le gouffre. Lorsque les draperies ont une fois brûlé, le tissage d'un nouveau manteau de decorum, d'autorité et de civilité, ne peut que porter la marque indélébile de la rupture et laisser entrevoir ce qu'il s'efforce de recouvrir.

Il s'agit de la désolation radicale : non pas que je sois séparé d'autrui, ou enclos dans mon monde, pas même que je sois seul au monde – je suis seul sans même plus de monde. Je suis seul. La situation n'est pas telle que l'injustice me frappe, la violence de son coup atténuée cependant par la certitude que quelque part une Justice et des hommes justes sont, d'autres hommes qui ne m'entendraient pas pour l'instant mais que je pourrais espérer rejoindre. La situation de désolation radicale est telle que l'idée même de Justice s'est effondrée.

Ainsi l'une des « variations » de la réduction levinassienne la rapporte-t-elle à l'être-juif, la met-elle en œuvre sous la guise particulière de cette facticité, de cette situation précise. Et qu'apprenons-nous alors ? Quelque chose apparaît dans ce texte qui n'apparaissait pas directement dans d'autres évocations de la « scène d'Alençon » : comme un résidu de la réduction non aperçu jusqu'ici.

Précisons ce dont il s'agit. La désolation est *aussi* désignée comme internalisation des valeurs qui se sont effondrées au Dehors et avec le Dehors même – internalisation « au repli d'une conscience subjective »²⁷. Le monde cassé, le réel sous réduction ou sous débâcle, où tout est semblable et neutralisé dans sa thèse d'existence, est aussi un monde pour ainsi dire sans orient éthique. Ce monde-là ne fait plus monde : « nous sommes revenus au désert, à un espace sans paysage »²⁸. Mais cette annulation de tout

26. *Ibid.*

27. *Ibid.*

28. Signalons que la description proposée par le texte « juif » est tout à fait homologue à celle proposée dans les textes « philosophiques » (*TI, AE*) rappelée en première partie : l'ordre humain qui garantit la paix s'effondre, et avec lui l'espace même, laissant émerger le désert sans lieu et sans orient. Une leçon est alors tirée : l'homme n'a pas besoin pour vivre de

monde laisse inentamé un résidu ; le « restant » irréductible de la subjectivité qui éprouve, subit le traumatisme d'une telle réduction. L'être-juif laisse comprendre la subjectivité dont il s'agit de deux manières. Premièrement, comme être-rivé : l'être-rivé s'entend d'abord « négativement » comme être qui ne peut s'échapper, et d'abord de soi-même, être à qui son propre être est prison et malédiction (il y a là comme une hyperbolisation de l'« être avec bagages »). Un tel être est assigné à un espace, mais il n'en va en rien d'un espacement ou d'un déploiement, au contraire. Il s'agit d'un espace-réceptacle, de « l'espace tout juste fait – comme le tombeau – pour nous contenir »²⁹ : étouffement dans l'être et dans son être – comme de l'enterré-vivant. Subjectivité en passe de succomber sous son propre poids d'être. Mais déjà – telle est la seconde caractéristique de cette subjectivité –, se laisse lire comme en pointillés le retournement de cette assignation à soi, de ce « rivé à soi ». Il s'agit alors de ce sur quoi la réduction de l'être à l'être (de l'être et son ordre à l'« il y a ») n'a pas prise, de ce qui précisément ne relève pas de l'être : *croire* dans le retour des valeurs, un « se sentir responsable » des valeurs, quand au dehors elles se sont effondrées avec tout dehors, avec tout Monde : la « vie intérieure » dit Levinas, mots anciens et convenus pour dire que la véritable intériorité n'est rien du Monde, et certainement pas comme un « dedans » qui serait encore « situable » dans le Monde. Espoir et responsabilité, quand rien du monde ne tient plus debout – ou ne tient debout que dans la lumière crue du dérisoire –, résistent, parce qu'ils ne sont pas du Monde, ni de l'être. Espoir et responsabilité par où, en un sens, l'intériorité est l'évasion même³⁰.

Occurrence 2

Je voudrais m'intéresser à une autre « greffe », une autre variation de la scène d'Alençon, de la débâcle – cette fois dans un texte dont on peut dire que son pacte de lecture l'identifie clairement comme un texte philosophique. Je ne sais pas ce qu'il en est dans le roman lui-même, mais, pour ce qui concerne les textes publiés, je crois que l'on peut dire qu'il s'agit de la version la plus explicite de l'évocation de la débâcle. En particulier, cette version reprend extrêmement clairement les marqueurs de cette scène (les lieux,

civilisation – la civilisation qui s'exténue comme simple signe ou apparence d'elle-même, et pas même de confort... Cf. *Noms propres*, p. 143.

29. *Noms propres*, p. 143.

30. Je laisse de côté ici une problématique pourtant décisive : le lien entre l'être-juif en sa particularité et l'« âme humaine » en sa généralité, le lien entre la situation du juif en sa facticité d'existence et celle de tout être humain. Cf. en particulier à ce propos « Être juif » (texte paru dans la revue communautaire *Confluences* en 1947), repris dans *Cahiers d'études Levinassiennes*, n° 2, 2003, p. 197-206.

les détails mentionnés) et les déploie. Les mêmes situations sont évoquées, exactement dans les mêmes termes, mais de manière plus poussée que dans les « rendus » de la scène plus directement liés au vécu biographique.

Or quand Levinas vit-il comme une seconde fois la « pensée-situation de la débâcle » ? Quand vit-il une deuxième débâcle – ou plutôt revit-il la débâcle ? En lisant Derrida. L'effet de la déconstruction sur le monde des significations n'est pas seulement comparé à la débâcle de 1940, il lui est en un sens identifié. Le texte de 1972 consacré à Derrida, « Tout autrement »³¹ (texte qu'on peut dire contemporain d'*Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*), est tout à fait éloquent de ce point de vue. On retrouve tous les traits de la débâcle (cette fois comme « circonscrite » au domaine de la pensée) : l'abolition du lieu et la désolation de tout paysage – il y a des paysages de pensée – rendu inhabitable. L'image du *no man's land* employée dans les *Carnets de captivité* revient : « nous marchons, en attendant, dans un *no man's land*, dans un entre-les-deux qui est incertain même des incertitudes qui, partout, clignotent »³². « Au départ, tout est en place, au bout de quelques pages ou de quelques alinéas, sous l'effet d'une redoutable mise en question, rien n'est plus habitable pour la pensée. [...] Je revois toujours en le lisant³³ l'exode de 1940 ». Ce n'est pas dans les notes des *Carnets* ni dans les autres pages de Levinas qui ici ou là narrent ou commentent des événements historiques, c'est ici à la page 66 d'un texte sur la déconstruction derridienne, qu'on trouve dans l'œuvre publiée la restitution de la scène d'Alençon la plus complète. Ainsi la « pensée-situation » met au contact l'épisode vécu par l'homme Levinas, dans le monde – à peine repérable empiriquement, « quelque part entre Paris et Alençon » en 1940 – et la situation de la déconstruction. Et si, selon notre hypothèse de lecture, la débâcle est bien une guise de la réduction (la « réduction lévinassienne »), alors on mesure combien la déconstruction est parente de la réduction, reste une réduction, même si elle est une réduction qui « arrive » au sujet bien plus qu'elle n'est opérée par lui – une réduction derridienne en intime affinité avec la réduction lévinassienne : la débâcle ou le réel sous réduction ; la déconstruction ou le texte sous réduction (l'une continue l'autre et vice versa).

31. « Jacques Derrida / Tout autrement », d'abord paru dans *L'Arc*, n° 54, 1973, puis repris dans *Noms propres*. Ce texte sur Derrida paraît donc d'abord dans le numéro spécial consacré à Derrida de l'une des revues phares du « très contemporain » en arts, littérature et philosophie dans les années soixante-dix. Il n'est pas sans signification bien sûr que les deux textes (« Sans nom » et « Tout autrement »), dont nous avons souligné l'hétérogénéité de registre, se rejoignent dans la « reprise » au sein du même recueil, qui est précisément pour une large part le « recueil » des « amis ».

32. *Noms propres*, p. 65-66.

33. Il s'agit de Derrida.

Qu'en est-il de ce contact entre débâcle et déconstruction – qu'en est-il, le mot est de Levinas, de la « philosophie comme défaite »³⁴ ?

En régime de déconstruction, comme dans la débâcle, on ne peut plus croire ni adhérer : les significations thématiques s'effondrent, laissant l'ordre du signifiant comme dépeuplé du sens. Est alors en jeu non pas une dialectique de l'être et de l'apparence trompeuse mais – les termes sont quasiment identiques à ceux utilisés dans la description de ce que révèle la débâcle dans la « scène d'Alençon » – un défaut de présence « originaire » qui mine l'être (le texte derridien alors explicitement cité par Levinas est *La voix et le phénomène*).

Un point mérite qu'on s'y attarde : un épisode parfois mentionné dans d'autres versions de la débâcle acquiert, au sein de la reprise concernant la déconstruction derridienne, un statut absolument décisif. Il s'agit de cet événement, littéralement aussi étrange qu'anecdotique, que je signalais allusivement en commençant ce propos ; cet événement que l'on peut, me semble-t-il, créditer d'une portée « transcendante », ou plutôt « métaphysique » au sens de Levinas. Épisode étrange : « un coiffeur à moitié ivre invitait les soldats qui passaient sur la route – les “petits gars” comme il les appelait dans un langage patriotique planant au-dessus des eaux, ou surnageant dans le chaos – à venir se faire raser gratuitement dans son échoppe »³⁵. L'hypotexte n'est ni très « savant », ni très « ancien ». Il s'agit, très prosaïquement, du « demain on rase gratis ». C'est par rapport à lui que prend sens le titre même du paragraphe : « C'est aujourd'hui demain ». « Demain, on rase gratis » ou : « du messianisme » ! Levinas commente en ces termes : « la procrastination essentielle – la future différence – se résorbait dans le présent. Le temps arrivait à sa fin avec la fin ou avec l'intérim de la France »³⁶.

Extrayons la signification du « demain on rase gratis ». Un travail gratuit pour l'autre, comme un don de soi : voilà l'impossible pour la « rationalité calculatoire » de l'économie et des rapports sociaux ordinaires. Et voilà ce que l'expression en son usage lui aussi ordinaire dénonce gentiment mais ironiquement : le caractère illusoire d'un tel espoir. Celui qui espère l'advenue de l'impossible se berce d'illusion. Or dans l'événement de la débâcle – plus ou moins continué en sa durée suspendue –, dans l'ici et maintenant d'un lieu lui aussi mis entre parenthèses (« quelque part entre Paris et Alençon ») l'impossible comme tel a lieu, il « a lieu » de manière nécessairement étrange et paradoxale : il dégonde le temps. Il relève de

34. « Jacques Derrida / Tout autrement », repris dans *Noms propres*, p. 67.

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*

l'entre-temps (suspension du cours normal du temps) et du contretemps : interruption mais aussi bouleversement ou « carambolage » dans la scansion obligée du temps. Aujourd'hui et demain entrent en collision, se fondent l'un dans l'autre sans pourtant se résorber l'un dans l'autre : un aujourd'hui qui acquiert la force d'avenir du lendemain comme tel, un « demain » qui prend corps comme présent, comme aujourd'hui, sans s'annuler en tant que pur à-venir : impossible advenue qui advient comme advenue de l'impossible. Ne peut-on pas identifier ici la « structure » même du moment messianique, ce à quoi ouvre l'intervention prophétique³⁷ ?

Et ce qui advient, ce n'est alors certainement pas un surcroît de présence ou une sur-présence. Les descriptions précédentes de la débâcle nous l'ont appris – rejoignant clairement de ce point de vue une idée qui est au cœur de la « déconstruction » : advient la défaite ou la débâcle de la présence. La présence manque à l'appel ; elle fait défection. Et dès lors dans la débâcle vient ce qui vient comme ne venant pas ; ce dont la non-venue constitue l'événement et dès lors la *quasi*-présence. L'effondrement de la présence fait événement.

Je n'insiste pas plus ici sur la quasi-identité entre la débâcle et / ou la défaite d'un côté et l'événement messianique de l'autre ; une proximité nouée, si la description est correcte, au cœur de la pensée-situation d'une certaine réduction phénoménologique qui se découvre en ce mouvement même *au plus proche* de la « déconstruction » derridienne.

Le sentiment attaché à la débâcle se caractérise par son intrinsèque ambivalence : c'est une épreuve qui vous tombe dessus, qui n'est pas choisie (au contraire de l'opération de « réduction phénoménologique » entendue en son sens husserlien – alors synonyme de maîtrise) ; une épreuve terrifiante de désolation et d'effondrement. Et pourtant cette épreuve est nécessaire puisqu'elle fait bien réduction (malgré tout ce qui l'oppose à l'opération princeps husserlienne), elle est la réduction même au sens où elle ouvre, donne accès – cela fût-il par la désolation, et cela fût-il à la défection de la présence.

Au point même de cette ambivalence se joue d'ailleurs la complexité du rapport de Levinas à Derrida – quelque chose de ce « contact au cœur d'un chiasme »³⁸. Jusqu'à un certain point, Levinas suggère que Derrida, en un sens mieux que personne, « inscrit » la pensée-situation de la débâcle au cœur de la philosophie. Il y a d'ailleurs, dans la description de la déconstruction à laquelle procède Levinas, comme un entremêlement avec son propre geste

37. Sur la temporalité du prophétisme et du messianisme, voir G. Bensussan, *Le temps messianique*, Paris, Vrin, 2001, en particulier p. 57 sq.

38. Ce sont là les tous derniers mots de « Jacques Derrida / Tout autrement ».

en philosophie – une quasi-confusion même entre les deux gestes. C'est absolument patent : certaines séquences de description de la déconstruction, tant dans les termes employés que dans les significations suggérées, sont indiscernables des descriptions auxquelles Levinas procède de son « propre » geste en philosophie : la déconstruction comme le va-et-vient entre Dire (événement de l'autrement qu'être) et Dit (*legein* rassemblant l'être), le « clignotement » par où le Dire se compromet avec le Dit – et déjà « ressac » du dédit qui délivre, réduit au Dire... Il y a presque, dans ces lignes disant le geste en philosophie, l'aveu, la confession ou peut-être – indirectement adressée à Derrida aussi – comme la déclamation implicite d'un « lui, c'est moi et moi c'est lui ».

Et pourtant rien de la dureté qu'il y a à identifier la déconstruction à 1940, à la débâcle, n'est effacé. C'est que l'indénouable entrelacement dans l'amitié des gestes de pensée mène cependant – et sans rien annuler de lui-même – jusqu'au point du litige, ou du moins de l'extrême réticence. Sans doute Levinas partage-t-il avec Derrida l'idée qu'en un sens on ne se relève pas de la défaite, que la débâcle est sans « *Aufhebung* », ne promet pas de nouvelles troupes en ordre de combat – ni restauration ni revanche de la présence substantielle. Qui s'est exposé une fois au souffle dévastateur reste irréductiblement pris dans le sentiment de la débâcle (ce dernier fût-il « recouvert » de nouveau par la pellicule reconstituée du monde et de la culture), mais, nous l'avons vu, ce sentiment est aussi espoir, est même condition de possibilité de l'espoir : l'espoir maintenu au sein de l'impossible, et même l'espoir ne pouvant surgir comme tel qu'au sein de l'impossible, envers et contre tout. Ici se situe le point de litige : Levinas, dans le texte de 1972, soupçonne que la défection de la présence telle que la déconstruction derridienne la donne, n'ouvre pas à l'un-pour-l'autre, à l'« éthique », la « bonté » ou l'« amour » (les termes et accentuations ont varié) qui, chez lui, pour ainsi dire percent toujours déjà l'évidence de la guerre et l'épreuve de la défaite – sans pour autant les annuler³⁹.

Les deux débâcles, la lévinassienne et la derridienne, ne coïncident en fait pas. Les chemins bifurquent. Soupçon lévinassien : la déconstruction, après avoir liquéfié le monde, dé-mobilisé les êtres, jeté sur les routes les fantômes encombrés de leurs bagages, s'arrête là et n'ouvre pas sur la positivité de ce qui n'a nulle présence subsistante mais se donne ainsi précisément en sa positivité même : visages et éthique. La déconstruction

39. On comprend dès lors qu'il ait apprécié de manière ambivalente la déconstruction de son propre texte par Derrida, qualifiant « Violence et métaphysique » (le commentaire derridien de *Totalité et Infini*) d'« assassinat sous narcose » – plutôt que de dédit reconduisant au Dire...

resterait auprès des spectres (et effectivement le motif du spectre est toujours connoté négativement chez Levinas – il faut s'évader du monde des spectres – alors que Derrida a pu s'attacher à ce motif en le connotant positivement pour lui faire dire l'absentement de toute présence comme événement)⁴⁰.

Entre les deux débâcles, la levinassienne et la derridienne, il y va bien d'un contact au cœur d'un chiasme. Et l'on ne peut manquer de souligner combien au cours du temps, tangentiellement, une convergence tend à se produire au sein même de l'irréductibilité de l'écart. Proximité explicitement assumée par Levinas entre la déconstruction et sa propre pratique du « Dédit » (par où Levinas prend acte de la critique derridienne relevant la « naïveté ontologique » de *Totalité et Infini*). Inversement, on ne peut manquer d'apercevoir combien Derrida comprendra de plus en plus la « déconstruction » comme « éthique » au sens de Levinas ; la « déconstruction » qui, s'exposant à ce qui ne vient pas, s'expose cependant à ce qui vient ainsi (comme ne venant pas) et lui dit « oui », « sans condition »⁴¹.

40. Il faudrait, beaucoup plus que nous le faisons ici, réfléchir à la *surimposition* entre les deux exodes – l'Exode biblique et l'exode de 1940. On sait que l'événement de l'Exode biblique est « inaugural et matriciel », qu'il « métonymise tous les événements qui lui sont homologues » (selon les mots de Gérard Bensussan dans *Le temps messianique*) : or ce que la « forme originaire » de « l'événement prophétique » promet, c'est l'interruption du désastre par la libération, puis la rédemption. Sans doute l'épreuve de la suspension de 1940-1945, de ce désert-là, aura-t-elle bouleversé l'entente par le Levinas juif du moment messianique – ce dernier se révèle peut-être terriblement « sans promesse de rédemption », mais, nous y avons insisté, pas sans espoir – au contraire ! Messianisme fragile mais maintenu en ce sens. Le problème n'est pas d'être sauvé par un Dieu dont Levinas acte la mort avec l'horreur nazie, mais l'espoir est préservé, plus, il ne surgit qu'au fond du gouffre, que dans et par sa fragilité même : éthique du visage d'autrui. Tel serait le litige avec ce que Levinas soupçonne dans Derrida : « déconstruction » nommerait le risque d'un exode qui rompt tout lien avec l'Exode... l'exode des fantômes sans visage.

41. Un nom, qui compta tant aussi bien pour Levinas que pour Derrida, n'apparaît pas dans ce texte – en un sens, il y manque au point de justifier son absence par la nécessité de construire un autre exposé – celui de Blanchot. En effet, à bien des égards, l'écriture littéraire selon Blanchot et surtout de Blanchot – « l'écriture du désastre » – est la débâcle même : au-delà de l'affirmation et de la négation, la venue de ce qui ne vient qu'en décevant, qu'en manquant à sa présence même (cf. par exemple, *L'attente, l'oubli*). Alors même qu'il lit dans Blanchot quelque chose du geste éthique, Levinas n'accompagne cependant pas l'ami jusqu'au bout car, précisément, la réduction blanchotienne comme débâcle réussit en un sens trop bien – ne préservant plus le restant de la subjectivité comme responsabilité : Blanchot reconduit à l'anonymat radical par l'écriture littéraire, là où Levinas exige pour l'écriture philosophique un restant de subjectivité irréductible – comme responsabilité et témoignage de l'épreuve de l'autrement qu'être. Cette bifurcation-là, qui se joue en grande partie dans la possibilité d'une distinction entre écriture philosophique et écriture littéraire, sera sans doute à prendre en compte dans la compréhension du roman de Levinas – et du rapport difficile que ce dernier entretient semble-t-il avec sa propre écriture littéraire.

Pour conclure : j'espère que malgré la manière nécessairement approximative et abusive de la formulation, il y aura eu quelque sens à dire : « toute la philosophie Levinas est là, dans la scène d'Alençon », si cette dernière est bien comme une – la ? – « pensée-situation » séminale, celle de la débâcle comme réduction (et dès lors de la réduction comme débâcle). « Pensée-situation » séminale qui se dissémine donc dans la diversité des textes d'Emmanuel Levinas – et que nous avons tenté, pour l'exemple, de désigner à l'œuvre dans deux moments de la plus haute importance, dans deux palpitations ou clignotements décisifs : dans la description de l'être-juif *et* dans le contact avec la pensée derridienne – contact où se joue et s'expose le vif du geste philosophique de Levinas.

François-David SEBBAH

Université technologique de Compiègne – Sorbonne Université