

## L'écriture de Svetlana Alexievitch : une résonance lévinassienne ?

*Levinas's Influence on Svetlana Alexievitch's Writing*

Yoann Colin

---



### Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/cps/4144>

DOI : [10.4000/cps.4144](https://doi.org/10.4000/cps.4144)

ISSN : 2648-6334

### Éditeur

Presses universitaires de Strasbourg

### Édition imprimée

Pagination : 231-251

ISBN : 979-10-344-0064-5

ISSN : 1254-5740

### Référence électronique

Yoann Colin, « L'écriture de Svetlana Alexievitch : une résonance lévinassienne ? », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* [En ligne], 47 | 2020, mis en ligne le 30 mai 2020, consulté le 10 novembre 2022. URL : <http://journals.openedition.org/cps/4144> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/cps.4144>

---



Creative Commons - Attribution - Pas d'Utilisation Commerciale - Partage dans les Mêmes Conditions 4.0 International - CC BY-NC-SA 4.0

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

## L'écriture de Svetlana Alexievitch : une résonance lévinassienne ?

Yoann Colin

L'œuvre de Svetlana Alexievitch, récompensée par le prix Nobel de littérature en 2015, est d'un genre bien particulier, puisqu'il s'agit d'une écriture qui se construit en articulant et en commentant des témoignages<sup>1</sup> : ceux des combattants soviétiques d'Afghanistan (dans *Les Cercueils de Zinc*), des gens vivant près de Tchernobyl (*La Supplication*), des femmes engagées dans l'Armée Rouge pendant la seconde guerre mondiale (*La Guerre n'a pas un visage de femmes*), etc. L'auteure se défend de faire œuvre d'historienne ou de journaliste<sup>2</sup>, et dit vouloir en quelque sorte rendre la parole aux oubliés. Il nous semble que dans l'intention littéraire exprimée, comme dans le développement de certains thèmes, l'œuvre de S. Alexievitch entre en résonance avec le geste philosophique d'E. Levinas. Il ne s'agit pas de prétendre qu'Alexievitch illustrerait, ou se serait inspirée de la pensée de Levinas, mais que ses textes consonnent étonnamment avec certains motifs de la pensée du philosophe. Aussi

- 1 Comme l'écrit D. Savitski, « Dans sa préface pour le premier livre de Svetlana Alexievitch *La guerre n'a pas visage de femme*, publié en Union soviétique de 1985, Ales Adamovitch, un écrivain biélorusse fort estimé d'elle, dit une chose bizarre : Le livre de Svetlana Alexievitch illustre un genre *qui n'a pas été défini et qui n'a même pas de nom*. En réalité ce genre a un nom bien concret, c'est *le témoignage* », D. SAVITSKI, « Préface », p. 7.
- 2 « Je ne suis donc pas journaliste. Je ne reste pas au niveau de l'information, mais j'explore la vie des gens, ce qu'ils ont compris de l'existence. Je ne fais pas non plus un travail d'historien, car tout commence pour moi à l'endroit même où se termine la tâche de l'historien : que se passe-t-il dans la tête des gens après la bataille de Stalingrad ou après l'explosion de Tchernobyl ? Je n'écris pas l'histoire des faits mais celle des âmes. » S. ALEXIEVITCH, « Entretien avec Michel Eltchaninoff », p. 14.

nous proposons-nous d'examiner d'abord la critique de l'histoire chez ces deux auteurs, motivée par le souci de l'existence singulière, puis de pointer quelques thèmes communs fondamentaux, en particulier en nous appuyant sur *La Guerre n'a pas un visage de femme*, le premier livre de S. Alexievitch.

### L'histoire et son « oubliuse mémoire »

Si Levinas et Alexievitch rejettent une certaine forme de rapport au passé qu'ils appellent histoire, c'est l'histoire écrite par les vainqueurs. En tant que telle, elle tait la défaite et les souffrances des vaincus et des victimes en présentant les événements sous un jour qui soit tout à l'honneur des vainqueurs, estompant, voire biffant, ce qui enlaidirait le portrait glorieux du passé – quitte à ensevelir sous une chape de silence l'histoire des vaincus. Sans prétendre faire ressurgir l'histoire des vaincus, Levinas et Alexievitch tiennent à se démarquer du geste des historiens. Comme le constate Levinas, mais il est loin d'être le seul, l'histoire est éminemment histoire politique écrite par les vainqueurs. L'écriture de l'histoire officielle, de l'histoire de l'État sert à légitimer la violence qui a fondé l'État, là où Levinas aspirerait à un État qui serait fondé sur la justice. Comme l'écrit Levinas dans *Totalité et infini*,

« Le destin ne précède pas l'histoire, il la suit. Le destin, c'est l'histoire des historiographes, récits des survivants, qui interprètent, c'est-à-dire utilisent les œuvres des morts. [...] L'historiographie raconte la façon dont les survivants s'approprient les œuvres des volontés mortes; elle repose sur l'usurpation accomplie par les vainqueurs, c'est-à-dire les survivants »<sup>3</sup>.

Ce que Levinas appelle ici « destin », c'est ce qui est advenu et qui est présenté par les historiens ou les historiographes comme ayant nécessairement dû advenir. Dès lors, ce qui a concouru à son avènement devait nécessairement advenir aussi – y compris un certain nombre d'exactions commises à l'encontre des victimes, des perdants, des morts, qui n'ont plus personne pour écrire de leur point de vue ce qui s'est passé. L'« œuvre », dans *Totalité et infini*, est le produit de la volonté et de l'action des hommes. Or l'œuvre échappe à celui qui l'a produite, au sens où il n'en est plus le maître, comme un travailleur peut être dépossédé

3 E. LEVINAS, *Totalité et infini*, p. 253.

de son travail, ou un artiste de son œuvre, et du sens de cette dernière. Il n'est pas le seul à pouvoir en fixer le sens. L'idée de Levinas est, semble-t-il, que le sens de l'action des vaincus pourra toujours être interprété de telle sorte qu'il légitime le sort que leur ont infligé les vainqueurs. La possibilité pour le vainqueur d'écrire l'histoire lui donne toute latitude pour forger des intentions aux actes des vaincus qui diffèrent de ce qu'elles ont été réellement. Dans le cas de S. Alexievitch, c'est à une prise de distance avec l'histoire officielle de l'URSS qu'invite l'auteure. Cette histoire officielle magnifie sans cesse non seulement la guerre, mais l'image que cette histoire en donne. Comme le dit S. Alexievitch, « nous étions les enfants de la Victoire. Les enfants des vainqueurs [...] La guerre, même après la guerre, était restée la demeure de nos âmes »<sup>4</sup>. Elle évoque dans la même perspective la difficulté d'une femme qui veut parler de *sa* guerre alors qu'habituellement on ne parle que de *la* Guerre : « Tu me demandes de te parler de mon âme, alors que je suis habituée à parler de la guerre. De notre Victoire. De la grande Victoire »<sup>5</sup>. Mais dans cette représentation de l'histoire, les femmes sont les grandes oubliées. Aussi S. Alexievitch veut-elle proposer sinon, l'histoire de cette guerre vue par les femmes, du moins, *des* histoires, des paroles de femmes sur cette guerre qui fut aussi la leur – même si l'histoire soviétique officielle a tout fait pour nier leur importance<sup>6</sup>. C'est « un visage de femme » que l'auteure veut ainsi donner à cette guerre, parce que l'histoire officielle tend à l'interdire, comme dans *Les Cercueils de Zinc*, elle veut aussi montrer que les soldats soviétiques n'ont pas seulement été des bourreaux en Afghanistan, mais également des victimes d'un système – et rectifier

4 S. ALEXIEVITCH, *La Guerre n'a pas un visage de femme*, p. 20.

5 *Idem*, p. 100.

6 D'où, à propos d'une femme qui lui raconte des souvenirs personnels et qui lui renvoie, plus tard, des documents officiels et amende sa version des faits, une distinction qu'établit S. Alexievitch entre deux histoires, deux guerres, une guerre racontée « comme je [l'aurais fait] à ma fille, pour que tu comprennes ce que nous, toutes gosses que nous étions, avons été amenées à endurer » et une guerre « telle que les autres la racontent, telle que les journaux en parlent, faite d'exploits et de héros, afin d'éduquer la jeunesse en lui fournissant de nobles exemples », S. Alexievitch, *Idem*, p. 110-111. De la même façon, l'auteure rapporte qu'un mari avoue que sa femme et lui ont participé à la même guerre mais ont « vécu » deux guerres différentes au sens où ils n'en ont pas les mêmes souvenirs, *Idem*, p. 115-116.

par-là l'écriture de l'histoire officielle<sup>7</sup>. Comme elle l'a dit à l'occasion d'un entretien : « Très tôt, je me suis intéressée à ceux qui ne sont pas pris en compte par l'Histoire. Ces gens qui se déplacent dans l'obscurité sans laisser de traces et à qui on ne demande rien »<sup>8</sup>, les oubliés ou les vaincus de l'histoire, sur lesquels l'histoire officielle fait silence. E. Levinas et S. Alexievitch, dans leur rapport au passé, préfèrent faire valoir la vision des vaincus<sup>9</sup>.

De plus, l'histoire unifie un discours en faisant taire la singularité des existences. Elle rend compte d'une moyenne, d'une généralité impersonnelle, éventuellement au moyen d'une abstraction : l'Armée, le Peuple, le Parti. Mais ce faisant, elle passe sous silence l'existence concrète et vécue de chacun, ce qu'illustre l'exclamation d'une femme qui a combattu dans l'Armée Rouge : « Je veux parler ! Parler ! Dire tout ce que j'ai sur le cœur. Enfin, on veut bien nous écouter. Savoir. Nous avons gardé le silence durant tant d'années »<sup>10</sup>. Aux yeux de S. Alexievitch, la Guerre, menant à la Victoire, dans le compte-rendu des historiens, est une affaire d'hommes, écrite dans le langage des hommes. Comme elle le dit, le discours de la guerre est régi par un code masculin : « Tout ce que nous savons [...] de la guerre nous a été conté par des hommes. Nous sommes prisonniers d'images "masculines" et de sensations "masculines" de la guerre ». Les femmes se conforment pour parler de la guerre « à l'immuable modèle masculin »<sup>11</sup>. Et, d'après l'auteure, si les femmes n'ont pas défendu leur histoire, c'est parce que, lorsque les femmes parlent de la guerre, elles parlent moins de la guerre que de l'existence humaine – donc ne mettent pas en avant l'héroïsme

7 Comme le dit D. SAVITSKI, S. Alexievitch « a démolit le mythe de la guerre d'Afghanistan, des guerriers libérateurs et, avant tout, celui du soldat soviétique que la télévision montrait en train de planter des pommiers dans les villages alors qu'en réalité, il lançait des grenades dans les maisons où les femmes et les enfants étaient venus chercher refuge », *op. cit.*, p. 7.

8 S. ALEXIEVITCH, interview donnée au Figaro, « Je ne suis pas une héroïne ».

9 Non pas au sens où, dans *La Vision des vaincus*, N. WACHTEL s'intéresse, pour des raisons de « logique scientifique » (*Préface*, p. I) et de documents nombreux, à une civilisation dont nous ignorons la vision de l'histoire parce que la seule qui fut écrite fut celle des colons vainqueurs et dominants, mais, pour des raisons qu'on dirait éthiques ou de justice, qui veulent faire entendre une histoire des oubliés et des exclus.

10 S. ALEXIEVITCH, *La Guerre n'a pas un visage de femme*, *op. cit.*, p. 57.

11 *Idem*, p. 21.

mobilisateur. S. Alexievitch ne cesse de rapporter des témoignages d'anciennes engagées dont les maris prétendent savoir mieux qu'elles ce qu'il faut dire sur la guerre, dans *La Guerre n'a pas un visage de femme*, tout comme elle rapporte dans *Les Cercueils de zinc*, très régulièrement, des remarques de personnes refusant les paroles d'anciens combattants en Afghanistan qui contredisaient la propagande officielle. Elle y fait entendre aussi des voix disant comment les anciens d'Afghanistan se sentent différents et incompris dans la spécificité de leur expérience. Elle rapporte les paroles d'un ancien militaire en mission en Afghanistan : on a donné aux soldats combattants en Afghanistan

« le surnom d'«Afhantsy». Un nom étranger. Comme un signe, une marque. Nous ne sommes pas comme tout le monde. Différents. Qu'est-ce qu'on est, au juste? Je ne sais pas si je suis un héros ou un imbécile qu'il faut montrer du doigt. Ou peut-être un criminel? »<sup>12</sup>

C'est à ces paroles déniées, provenant de groupes particuliers, d'existences et d'expériences chaque fois singulières, bousculées voire brisées à l'intérieur, et pas seulement passées sous silence, que s'attache S. Alexievitch, et c'est à ce titre qu'elle s'oppose à l'histoire, celle des grands hommes ou des grandes abstractions, qui ne se fondent pas sur l'existence vécue ni sur la singularité. Et c'est aussi parce qu'elle est instrument de totalisation que Levinas critique l'histoire. À l'histoire qui est totalité se voulant sans extériorité, Levinas oppose, dans l'introduction de *Totalité et infini*, « l'eschatologie » qui « met en relation avec l'être, par-delà la totalité ou l'histoire [...]. L'eschatologique, en tant que l'« au-delà » de l'histoire arrache les êtres à la juridiction de l'histoire et de l'avenir – il les suscite dans leur pleine responsabilité et les y appelle »<sup>13</sup>. Les hommes ne sont pas ce que l'histoire totalisante, totalisatrice, dit qu'ils étaient, en réduisant au Même leur altérité, leur singularité. Il faut s'efforcer de penser ce que Levinas appelle « l'eschatologique » et qui correspondrait à une forme de jugement sur ce que chacun aura fait de sa vie, sans que ce jugement soit celui d'un tribunal de l'histoire monolithique, totalisant<sup>14</sup>, jugeant tous les hommes en bloc, comme peuple ou comme groupe, du seul point de vue que l'histoire estime être

12 S. ALEXIEVITCH, *Les Cercueils de Zinc*, op. cit., p. 36.

13 E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. 7.

14 Ce serait « l'affirmation que l'histoire est la mesure de toutes choses », E. LEVINAS, *Difficile Liberté*, p. 299.

le bon, indifférente aux singularités des destinées individuelles. De ce point de vue, une responsabilité collective serait extrêmement réductrice, puisque chaque homme aurait à être jugé avec différentes mesures et en fonction de la singularité de l'existence qu'il a vécue. Notons également que pour Levinas l'emprise totalisante de l'histoire est « virile ». Il écrit ainsi dans *Totalité et infini* : « Le jugement viril de l'histoire, le jugement viril de la "raison pure" est cruel »<sup>15</sup>. Sans être absolument sûr du sens qu'il faut ici donner à l'adjectif, il nous semble toutefois possible de relever l'antagonisme entre une histoire totalisante qui réduit le singulier au général, nivelle l'altérité à la même et prétend juger, ce qui serait qualifié de « viril », et, par simple opposition, une autre forme de lien avec le passé, non plus virile, mais de l'ordre d'une forme de féminin, qui respecterait l'autre dans son altérité, ne se soucierait pas d'unifier et d'ordonner une pluralité de voix singulières porteuses d'expériences chaque fois singulières, quitte à rendre impossible une mise à l'unisson de ce chœur, qui fait droit à la singularité du récit de chacun – ou de chacune ; ce qui rejoint la démarche de S. Alexievitch expliquant : « Des voix... Des dizaines de voix... Elles ont irrésistiblement fondu sur moi, me dévoilant une vérité insolite, une vérité qui ne rentrait pas dans la brève formule connue depuis l'enfance : "Nous avons vaincu" »<sup>16</sup>. Cette insistance sur la singularité fait préférer à Levinas le survivant comme témoin au survivant comme historien. Comme le dit F.-D. Sebbah commentant la pensée de Levinas : il ne faut surtout pas, si je lui survis, « qu'en croyant préserver la vie d'autrui en l'intégrant à "mon temps" (dans la conscience et le souvenir), et, pire en un sens, au "temps historique" (raconté par l'historien), j'abolisse la vie d'autrui en résorbant la "séparation" »<sup>17</sup>. Ce qui compte, ce n'est pas que ma mort soit intégrée à l'histoire produite par l'historien, mais qu'elle consacre la séparation, c'est-à-dire l'individuation singularisante.

En outre, l'histoire est mise en accusation parce qu'elle veut donner du sens à ce qui n'en a pas. Levinas comme Alexievitch critiquent l'histoire en ce qu'elle se prétend porteuse de sens, qu'elle a valeur de justification. C'est en partie contre une histoire hégélienne ou conçue de

15 E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. 272.

16 S. ALEXIEVITCH, *La Guerre n'a pas un visage de femme*, op. cit., p. 53.

17 F.-D. SEBBAH, *L'Éthique du survivant. Levinas, une philosophie de la débâcle*, p. 43.

façon hégélienne que se dressent ces auteurs, une histoire dont le cours violent et absurde sur le moment devient rationnel et sensé. Comme le souligne Guy Petitdemange dans «La notion paradoxale d'histoire», c'est sur la conception de l'histoire que l'opposition de Levinas à Hegel est la plus forte<sup>18</sup>. En effet, pour Hegel, œuvre de l'Esprit, l'histoire, sous ses imperfections factuelles, et qui n'apparaissent telles qu'à ceux qui n'en saisissent pas l'intelligibilité à l'œuvre, est le déploiement du sens et de la raison. Qu'elle soit Providence divine, auto-déploiement de l'Esprit ou Lutte des classes, Levinas refuse de voir dans l'histoire une téléologie justifiant le fait, au nom d'un droit prétendument intelligible, et d'en faire une pourvoyeuse de sens, malgré l'absurdité tragique des événements qui la composent, et le spectacle d'une souffrance insensée qu'elle tend à ordonner<sup>19</sup>. Il écrit ainsi : «L'histoire moderne de l'Europe est une permanente tentation d'un rationalisme idéologique»<sup>20</sup>. Ce qui pour Levinas rend définitivement absurde l'idée d'une téléologie et d'un sens de l'histoire, c'est la Shoah en particulier, et plus généralement le cours effectif de l'histoire au xx<sup>e</sup> siècle. Et l'idée qu'il défend, c'est que depuis toujours, on pense que le temps est orienté et va quelque part, vers un but et que c'est la réalisation attendue de ce but qui donne un sens à ce qui, pris isolément, semble irrationnel et intolérable. Allant même plus loin, l'histoire permettrait à l'homme individuel de se déresponsabiliser, justifiant son attitude personnelle par le flux des événements et des pressions qui constituent l'histoire<sup>21</sup>. Dans la même

18 G. PETITDEMANGE, «La notion paradoxale d'histoire», p. 20.

19 Comme le dit G. PETITDEMANGE, «D'une certaine manière, Hegel serait la forme séculière, philosophique, raisonnable, d'une histoire où le parfait se prépare dans l'imparfait», *Idem*, p. 24.

20 E. LEVINAS, *À l'heure des nations*, p. 157.

21 Sur ce point, voire la formule complète et pertinente de G. PETITDEMANGE : «Levinas refuse que l'absolu, la séparation, la passivité, le soi de chaque personne dans l'histoire puisse dans l'histoire être jugé comme étant une petite et illusoire justification de soi au bénéfice d'un service dans une grande liturgie d'ensemble ou un scénario, où d'autres hommes, venus après, verraient, eux, que cette responsabilité n'était qu'un attachement à soi, une fixation irraisonnée à soi, un narcissisme, en fin de compte dévoilé comme tel, et même pardonné. L'histoire de la raison est rusée. Quand elle se révèle, elle révèle les masques derrière lesquels ses acteurs se cachaient, mais c'était pour mieux la servir. À la ruse de la raison, Levinas oppose la droiture de la responsabilité indéclinable», *op. cit.*, p. 23. Comme le montre

perspective, Alexievitch évoque le but noble dans lequel l'URSS dit intervenir en Afghanistan, dans *Les Cercueils de zinc*, ou l'écriture de l'épopée de l'Armée Rouge dans *La Guerre n'a pas un visage de femme*. C'est la guerre de libération, comme mythe national et patriotique, qui doit être célébrée. Dès lors, toute entorse à la version officielle du récit des historiens masculins soviétiques ne peut être acceptée. Les soldats russes ne peuvent être que des héros. C'est la Victoire, donnant sens aux sacrifices des humains quels qu'ils soient, qui éclaire rétrospectivement la guerre en conférant aux combattants honneur et dignité. Cet écart entre la belle noblesse d'une guerre des hommes écrite par les historiens officiels et ce qu'entend dire, par des femmes, initie les recherches et l'écriture de S. Alexievitch. Elle précise ainsi :

« Ce que confiaient ces gens [pendant les repas de famille, loin des oreilles des enfants] était bien plus effrayant que ce qu'on lisait alors dans les livres et les articles, tous pleins de la victoire des "nôtres" sur les "autres". La guerre dans la littérature était très jolie. Tout y avait un sens : il faut repousser l'ennemi. Mais ce que les paysannes retraçaient était totalement dénué de sens. Elles peignaient la cruauté humaine<sup>22</sup>. »

Il y a une disproportion terrible entre le sens que l'histoire confère à la guerre, particulièrement à la seconde guerre mondiale, et les tragédies vécues. C'est d'ailleurs toujours par rapport au mythe de « la grande guerre patriotique » que de jeunes soviétiques partiront dans les années 1980 en Afghanistan, et non seulement ils y feront l'expérience de l'absurdité plus que celle d'un combat pourvu de sens, mais encore ils seront traités différemment à leur retour en URSS que ne le furent les héros de la libération nationale<sup>23</sup>. S. Alexievitch justifie ainsi sa démarche

S. Alexievitch, des combattants en Afghanistan justifieront également leur conduite terrible par l'histoire, tout comme des personnes ayant participé à la Terre stalinienne, dans *Derniers Témoins*.

22 S. ALEXIEVITCH, « Entretien avec Michel Eltchaninoff », *op. cit.*, p. 9.

23 Ce qu'illustrent bien trois témoignages recueillis par l'auteure : « D'un côté, nous sommes un peu assimilés aux anciens combattants de la guerre patriotique, mais eux avaient défendu la patrie, pas nous. « Vous avez joué le rôle des Allemands, ou quoi ? » m'a demandé un gars », « Vous vous imaginez le soldat de 1945, vous l'aimez, celui qui était aimé de toute l'Europe. Ce garçon naïf, simple, avec son large ceinturon. Il n'avait besoin de rien, seulement de vaincre et de rentrer chez soi. Mais le soldat qui est

d'écriture: s'opposer aux historiens, car ces derniers, conférant du sens aux événements et aux souffrances vécues par des êtres humains, passent sous silence les tragédies éprouvées et dépourvues de sens, dont les textes d'Alexievitch ont pour ambition de faire le récit et de garder la mémoire.

### L'être, le visage et la guerre

Dans *La Guerre n'a pas un visage de femme*, S. Alexievitch rapporte des témoignages de femmes qui ont participé à la guerre, en première ligne (tankiste, brancardière) ou un peu plus en retrait (infirmière, cuisinière), chez les partisans et dans toutes les situations qui avaient quelque chose de spécifique, de façon à enrichir l'image, le « visage », que l'auteure donne de la guerre pour la femme, en adoptant une multiplicité de points de vue, de telle sorte que l'image de la guerre vécue par les femmes ne devienne pas une généralité exemplaire et unilatérale qui vaudrait pour toutes. Elle insiste également sur la spécificité de la façon dont les femmes voient la guerre: pendant la guerre, elles pensent encore à l'amour et à leur apparence, ensuite, elles évoquent les conséquences souvent tristes et terribles qu'a eu pour chacune d'elles l'engagement dans l'armée. Par-delà ce visage féminin de la guerre, il nous a semblé pertinent de voir en quoi la mention de ces témoignages et les réflexions qu'ils provoquent chez l'auteure – qui s'inscrit aussi comme femme dans un lieu, une époque particulière et explique l'éducation qu'elle a reçue – des points qui convergent avec certaines analyses de Levinas.

Tout d'abord, le lecteur du premier livre de S. Alexievitch est confronté, d'emblée, à la description et à la thématization de l'interdit éthique du meurtre, de la résistance, de la répugnance à tuer un autre homme, quel qu'en soit le contexte. Les engagées dans l'Armée rouge doivent tuer les ennemis, c'est pour cela qu'elles se sont engagées. Elles ont souffert des actions allemandes: mort d'un proche en combat, ou exaction atroce commise en dehors du cadre normé de la « guerre », telle qu'on la conçoit quand on la conçoit de façon réglée et chevaleresque. Elles savent, et ont appris à le savoir, que la survie de leur patrie est

revenu dans votre rue, dans votre immeuble, est différent » et « J'avais envie de faire la guerre, mais pas cette guerre-ci, une guerre comme la Grande Guerre patriotique », S. ALEXIEVITCH, *Les Cercueils de Zinc*, op. cit., p. 37, p. 59-60 et p. 66.

directement liée à la mort qu'elles doivent infliger aux ennemis, mais, plus particulièrement, à chaque homme qui en constitue une portion. Cependant, malgré cela, elles disent à l'auteur à quel point tuer un homme est un acte à part, qui ne peut pas ne pas rencontrer de sursaut éthique. Aussi S. Alexievitch note-t-elle que les femmes « ressentent ce qu'il y a d'intolérable à tuer »<sup>24</sup>. Dès le début du livre, l'auteure nous rapporte deux témoignages allant dans ce sens, le récit de Maria Ivanovna Morozova, caporal, tireuse d'élite, et celui de Klavdia Grigorievna Krokhina, sergent-chef, également tireuse d'élite. Maria Ivanovna Morozova rapporte qu'on appelait « partir en chasse », la mission qui consistait à aller tuer des ennemis, ce qui montre la difficulté à nommer l'acte homicide<sup>25</sup>. Dire qu'on s'apprête à tuer un homme et le faire est pénible et difficile à avouer, et même à s'avouer. La description du moment où elle tue ou croit tuer un homme pour la première fois est saisissante :

« Lorsqu'il est apparu pour la troisième fois – juste un bref instant, car il surgissait puis disparaissait presque aussitôt –, j'ai décidé de tirer. J'ai pris cette décision, et subitement une idée m'a traversée : c'est tout de même un être humain, un ennemi, d'accord, mais un être humain. Mes mains se sont mises à trembler, un frisson m'a parcouru tout le corps. Une sorte de terreur m'a envahie... C'était difficile de tirer sur un homme, après les cibles en contreplaqué. Presque impossible. Je le voyais très bien dans la lunette de visée. Il paraissait tout proche. Et quelque chose en moi résistait... M'empêchait... Mais je me suis ressaisie et j'ai appuyé sur la détente... Il a agité le

24 S. ALEXIEVITCH, *La Guerre n'a pas un visage de femme*, op. cit., p. 27. Cf. également sa « Conférence Nobel » : « la guerre des femmes. Cela ne parlait pas de héros. Cela ne racontait pas comment des hommes tuaient héroïquement d'autres hommes. [...] [mon livre] parlerait du fait que la guerre, c'est tuer. C'est cela qui reste dans la mémoire des femmes », p. 11.

25 S. ALEXIEVITCH, *La Guerre n'a pas un visage de femme*, op. cit., p. 43. La réflexion sur les expressions, métaphores ou litotes permettant de désigner la mort, la sienne ou celle des autres, et les opérations meurtrières est menée brillamment par beaucoup de penseurs pour qu'on ait besoin d'argumenter. Sur le motif de la chasse et de l'armée, voir le livre de C. INGRAO, *Les Chasseurs noirs : la brigade Dirlwanger*, même s'il n'est pas question d'assimiler ces tireuses d'élite à la division dont parle C. Ingrao, mais de noter la fréquence de termes cynégétiques pour désigner le fait de tuer volontairement des hommes, en les comparant à des animaux (voir ses analyses de l'anthropologue Bertrand Hell, notamment p. 15).

bras et s'est effondré. J'ignore si je l'ai tué ou seulement blessé. Mais après cela, j'ai été prise d'un tremblement encore plus violent, j'étais comme terrorisée: moi, je venais de tuer un homme?...<sup>26</sup>»

Il y a comme un interdit infra-conscient, «anarchique» ou provenant de «la résistance éthique»<sup>27</sup>, dirait Levinas, qui se dresse comme un obstacle entre la volonté consciente qui m'intime l'ordre de tuer un homme, car c'est mon devoir de soldat, et un commandement immémorial qui interdit de tuer un homme. La tireuse ne peut pas ne pas voir l'homme derrière l'ennemi, ne pas être touchée par sa vulnérabilité, sa mortalité, fût-il un ennemi. La façon dont la scène est rapportée témoigne de la passivité de la tireuse («Mes mains se sont mises à trembler, un frisson m'a parcouru tout le corps. Une sorte de terreur m'a envahie») face à cette répugnance: il ne s'agit pas d'une conscience trop scrupuleuse qui ratiocinerait pour ne pas se salir les mains, ou trop perfectionniste qui aurait peur d'échouer et se donnerait des circonstances atténuantes (puisque les circonstances du tir étaient très bonnes), mais de quelque chose de présenté comme extérieur, indépendant du vouloir et qui possède, au moins sur le corps, un pouvoir propre. Les expressions «quelque chose en moi résistait... M'empêchait» traduisent bien l'impuissance du sujet face à un obstacle qui se manifeste comme extérieur à lui et agissant sur le corps. Une fois le corps de l'ennemi touché, l'horreur de l'homicide se fait plus grande encore («après cela, j'ai été prise d'un tremblement encore plus violent, j'étais comme terrorisée»), malgré le sentiment de devoir accompli qui devrait satisfaire la conscience de la tireuse. Ce sentiment d'avoir failli à sa vocation d'homme en remplissant sa mission militaire dura dans le temps, malgré force persuasion, d'après le témoignage de la tireuse<sup>28</sup>. Commentant, à

26 S. ALEXIEVITCH, *La Guerre n'a pas un visage de femme*, op. cit., p. 44.

27 Qu'E. LEVINAS définit comme «la résistance de ce qui n'a pas de résistance», dans *Totalité...*, op. cit., p. 217.

28 «À notre retour à la section, nous avons raconté ce qui m'était arrivé. On a organisé une réunion. Klava Ivanova, la responsable de notre cellule de Komsomol, a bien cherché à me convaincre: «Il ne faut pas avoir pitié d'eux, il faut les haïr...» [...] Mais cela n'a pas marché tout de suite... Tant s'en faut... Il a fallu d'abord se convaincre. Se persuader.», S. ALEXIEVITCH, *La Guerre n'a pas un visage de femme*, op. cit., p. 44. L'inefficacité de la parole de consolation, essayant tant de persuader que de convaincre, tend à souligner l'irrémissibilité de la faute éthique du meurtre.

la suite de ce récit, des propos entendus dans des réunions d'anciennes engagées, S. Alexievitch souligne la difficulté de passer du dire au faire, de tuer, effectivement, un être humain, quel que soit son camp :

«J'entends raconter une nouvelle fois que c'est une chose que de haïr le fascisme, mais que c'en est une autre que de tuer un homme pour de vrai. De devenir soldat. On a beau apprendre, se préparer, être enthousiaste, dès les premiers jours on découvre combien le monde dans lequel on vient d'entrer est dur et cruel»<sup>29</sup>.

Le récit de Klavdia Grigorievna Krokchina présente les mêmes caractéristiques: difficulté de tirer sur un homme et non sur une cible, malgré l'entraînement militaire et l'embrigadement idéologique, scission entre le sentiment du devoir accompli de tuer pour défendre sa patrie et un sentiment de faute, somatisation du sentiment d'avoir mal agi en donnant la mort. La formulation unissant le Moi et la mort d'un autre homme vaut comme un aveu et une prise de conscience, là où auparavant n'étaient que symptômes corporels :

«Nous étions embusquées, et j'observais. Et tout à coup, je vois un Allemand hausser la tête hors de sa tranchée. Je fais feu. Il tombe. Eh bien! vous savez, je me suis mise à trembler de tous mes membres, j'entendais mes os s'entrechoquer. J'ai fondu en sanglots. Quand je tirais sur des cibles, ça ne faisait rien, mais là: j'avais tué! Moi!»<sup>30</sup>.

Notons que la suite de ce récit explique comment la tireuse finalement accepte de tuer. «Puis ça m'est passé», dit-elle, car elle voit des os humains carbonisés et parmi eux des étoiles noircies, c'est-à-dire que les Nazis avaient brûlé vifs des soldats russes. Elle conclut ainsi «Après cela, j'ai eu beau tuer et tuer encore, je n'ai plus ressenti aucune pitié. Depuis que j'ai vu ces ossements achevant de se consumer...»<sup>31</sup>. On pourrait dire en termes lévinassiens que c'est au nom de la violence que le prochain fait subir au tiers que je peux moi-même faire preuve de violence. Ce n'est pas pour moi que je peux agir avec violence, mais pour le tiers (le peuple victime des exactions nazies) que le prochain persécute. En effet, pour Levinas, l'autre homme est d'abord celui que j'ai la capacité du tuer, parce qu'il est mortel même s'il se veut fort, et que

29 *Idem*, p. 45.

30 *Ibid.*

31 *Ibid.*

j'ai l'injonction éthique de ne pas tuer, et même, comme on le verra juste après, de protéger de la mort. Sur son visage je lis «tu ne commettras pas de meurtre»<sup>32</sup>. Malgré le danger potentiel que représente pour ma quiétude l'imprévisibilité d'autrui, son visage à moi révélé signifie l'interdiction fondamentale de le tuer. «L'infini se présente comme visage dans la résistance éthique qui paralyse mes pouvoirs et se lève dure et absolue du fond des yeux sans défense dans sa nudité et sa misère<sup>33</sup>.» L'interdit du meurtre, le «Tu ne tueras pas» est premier pour Levinas, et tuer un homme, comme le fit Caïn, est une faute absolue. Je n'ai pas le droit, quel qu'en soit le motif, de tuer un homme. Un homme est un danger potentiel, mais, lorsque je perçois son visage dans le face-à-face, j'y lis l'interdiction presque sacrée de le tuer<sup>34</sup>. Il devient Autrui. C'est seulement pour limiter ou empêcher la violence que l'autre homme fait subir à un tiers que je peux légitimement, pour Levinas, faire usage de la violence<sup>35</sup>. Aussi avons-nous vu que le témoignage des tireuses rapporté par S. Alexievitch rejoint et, en un certain sens<sup>36</sup>, corrobore l'analyse

32 E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. 217.

33 *Idem*, p. 218. Levinas écrit : «Autrui [...] se situe dans la région d'où vient la mort, possiblement meurtre», *Idem*, p. 259-260. Autrui peut être alors considéré comme un meurtrier en puissance. L'analyse de la bivalence de l'autre est aussi reprise dans *De Dieu qui vient à l'idée*, p. 246.

34 «La mort, source de tous les mythes, n'est présente qu'en autrui; et seulement en lui, elle me rappelle d'urgence à ma dernière essence, à ma responsabilité», E. LEVINAS, *Totalité et infini*, op. cit., p. 195. Autrement dit, autrui est celui qui peut me tuer, mais, en sachant cela, celui grâce auquel je peux devenir pleinement ce que je suis, ou plutôt ce que j'ai à être, en ne le tuant pas. Et le soldat ennemi, auquel sont confrontées les femmes dont S. Alexievitch rapporte le témoignage, est exemplairement capable de me tuer.

35 E. LEVINAS écrit ainsi : «S'il n'y avait qu'autrui en face de moi, je dirais jusqu'au bout : je lui dois tout. Je suis pour lui. [...] Ma résistance commence lorsque le mal qu'il me fait, est fait à un tiers qui est aussi mon prochain. C'est le tiers, qui est la source de la justice [...]; c'est la violence subie par le tiers qui justifie que l'on arrête de violence la violence de l'autre», *De Dieu qui vient à l'idée*, op. cit., p. 134.

36 En effet, c'est dans le visage de l'autre que je lis, pour Levinas, le commandement éthique de ne pas le tuer. Or, les deux tireuses n'évoquent pas le visage de leur victime avant d'appuyer sur la gâchette. Mais, comme le visage n'est pas nécessairement ce qu'on appelle couramment un visage pour Levinas, et que voir le visage d'un homme signifie y lire sa vulnérabilité et sa mortalité, quand une tireuse «voit un allemand hausser la tête hors

lévinassienne de la résistance éthique, de la difficulté extrême qu'il y a à tuer un homme et du sentiment de malaise indéfinissable et très fort qui succède à cette action<sup>37</sup>.

Sur un autre point se rencontrent Levinas et Alexievitch, tous deux lecteurs de Dostoïevski, Tolstoï et Grossman, à savoir sur ce qu'Ikonnov appelle, dans *Vie et destin*, la petite bonté. Levinas évoque à la suite de Vassili Grossman la « petite bonté », seule capable d'apporter une lueur dans l'obscurité terrible du monde aux bottes de Staline. Ce monde décrit par Grossman est celui dans lequel...

« la réalité stalinienne dans toute son horreur se sera confondue avec l'horreur hitlérienne. Apparentée à son essence, elle attestera un monde qui n'est plus un lieu. Monde inhabitable dans l'abîme de sa déshumanisation : effondrement de la base même de la civilisation européenne. Monde inhabitable des personnes dégradées, frappées dans leur dignité, livrées à l'humiliation, à la souffrance, à la mort. Humanité déshumanisée autour des institutions issues pourtant de la générosité révolutionnaire initiale et du souci des droits de l'homme, transformée en camps ou, partout ailleurs, menacée de camps où le moi n'est plus certain de son identité »<sup>38</sup>.

Mais si...

« d'un bout à l'autre de cette apocalypse humaine, de son fond, s'entendent de sourds remous d'une humanité, persistante et invincible [si l]e moi des hommes, acculé par la souffrance au carcan

de sa tranchée », on peut se demander si elle n'y voit pas sa vulnérabilité, vulnérabilité au sens où elle sent alors qu'elle peut le tuer, qu'il est une cible à présent possible. De même, on peut interpréter les hésitations de l'autre tireuse avant de faire feu (elle précise qu'elle ne tire sur l'ennemi qu'à sa troisième apparition, elle prend conscience qu'elle ne tire pas sur une cible en contreplaqué, mais sur un homme en chair et en os) comme des signes de ce que Levinas appelle la « résistance éthique ». Ainsi pouvons-nous penser que c'est parce qu'elle a vu la vulnérabilité de l'homme, vulnérabilité qu'il ne partagerait pas avec le contreplaqué, qu'elle est saisie de tremblements.

37 Ce que corrobore le témoignage de Zinaïda Vassilievna, qui, après avoir tué, se sent mal : « Ce sentiment ne m'a pas quitté pendant longtemps, car on n'a pas envie de tuer, vous comprenez ? On se dit avoir affaire au mal, on est empli de haine : pourquoi sont-ils venus nous envahir ? Mais qu'on essaie soi-même de tuer, c'est horrible... Atroce. Quand à son tour on doit tuer... », S. ALEXIEVITCH, *La Guerre n'a pas un visage de femme*, op. cit., p. 163.

38 E. LEVINAS, *À l'heure des nations*, op. cit., p. 102.

du soi-même, éclate dans sa misère en miséricorde [...] [on constate toutefois la possibilité dans l'insensé, d'un sens qui cependant ne saurait garantir l'établissement d'un monde]<sup>39</sup>.

Et cette émergence d'un sens inaugural fait fi des structures politiques, étatiques et idéologiques, voire morales. Comme le souligne Levinas, lecteur de Grossman, «à travers l'inhumain, des poussées extraordinaires de la miséricorde survivent, allant d'unicité humaine à unicité humaine indépendamment, et comme en dépit des structures – politiques ou ecclésiastiques – où toujours elles étaient exposées»<sup>40</sup>. Cette situation dans laquelle le mal factuel naît d'un bien théoriquement voulu fait porter le doute, ou plus précisément le soupçon, au sens qu'on a donné à ce terme dans l'expression «philosophie du soupçon», sur la croyance en la capacité de la raison occidentale et ses avatars (politique, philosophie, ontologie, un dieu accessible à la raison, etc.) à faire advenir le Bien. Aussi l'idée de réalisation du Bien est-elle devenue suspecte, dans la mesure où sa mise en pratique n'a cessé au long de l'histoire d'occasionner du mal, et à très grande échelle<sup>41</sup>. Et on peut alors citer la collectivisation, le christianisme (dans ses excès et ses abus), etc. D'où la méfiance de Levinas et de Grossman face à toute volonté proclamée d'agir pour le bien. Et Levinas donne encore la parole à Ikonov pour décrire cette façon de bien agir sans prétendre agir pour ou au nom du Bien :

«Il existe, à côté de ce grand bien si terrible, la bonté humaine dans la vie de tous les jours. C'est la bonté d'une vieille qui, sur le bord de la route, donne un morceau de pain à un bagnard qui passe, c'est la bonté d'un soldat qui tend sa gourde à un ennemi blessé, la bonté de la jeunesse qui a pitié de la vieillesse, la bonté d'un paysan qui cache dans sa grange un vieillard juif; c'est la bonté de ces gardiens de prison qui risquent leur propre liberté, transmettent les lettres de détenus adressées aux femmes et aux mères. Cette bonté privée d'un

39 *Ibid.*

40 *Idem*, p. 102-103.

41 Comme le dit R. SPADARO : «Grossman assume, comme point de départ, la thèse selon laquelle chaque idéologie est fondée sur une structure téléologique et mythique qui permet au pouvoir politique de subordonner et sacrifier l'homme et son individualité, au nom d'une abstraite et présumée dimension de justice, qui devrait s'affirmer à la fin de l'histoire, selon l'évolution d'un processus nécessaire et pacificateur», «Levinas et la littérature russe», p. 55.

individu à l'égard d'un autre individu est une bonté sans témoin, une petite bonté sans idéologie. On pourrait la qualifier de bonté sans pensée. La bonté des hommes hors du bien religieux et social [...] cette bonté n'a pas de discours et n'a pas de sens. Elle est instinctive et aveugle»<sup>42</sup>.

Levinas se réapproprie de ce fait le terme de bonté, comme action éthique soustraite aux grandes idéologies prétextant le bien pour faire le mal. Lui-même évoque des exemples de petite bonté tirés de *Vie et destin* :

«Stalingrad est défendue, les Allemands sont chassés et ils sont obligés, les prisonniers allemands, de vider les caves qui se trouvent sous la *Gestapo*. Et ce sont les prisonniers, qui sont obligés de sortir de ces caves les cadavres. Ce n'est pas appétissant, vous savez! Ils sont tenus à cela. Alors, il y a là un officier. C'est aussi un prisonnier. Il a mis une serviette autour du nez. Il est le plus malheureux là-dedans. Et tous les Russes lui jettent des phrases de méchanceté. Il y a là une femme qui est particulièrement méchante et puis alors elle sort de sa poche un morceau de pain et le lui donne. Cela est absurdemment dramatique. Elle est la plus malheureuse et la plus méchante. Mais voilà à quoi elle aboutit!»<sup>43</sup>.

Or ce monde du mensonge et du pouvoir d'un parti unique, monde de terreur et sans repère est également celui à propos duquel des combattantes par l'intermédiaire de S. Alexievitch font entendre leurs voix. Le projet littéraire de S. Alexievitch est, dès le départ, tourné vers la question du bien et du mal et vers la question : pourquoi le mal est-il souvent fait, même lorsqu'on veut faire le bien? Question à laquelle la petite bonté donne une réponse pratique. En réponse à la question «quelles questions vous obsèdent?», S. Alexievitch dit :

«Celles qui torturaient déjà Dostoïevski. Pourquoi sommes-nous prêts à sacrifier notre liberté? Comment le désir de faire le bien peut-il déboucher sur le mal le plus absolu? Comment expliquer la noirceur de l'âme humaine [...] j'ai placé cette phrase du philosophe Friedrich Streppuhn en exergue de la *Fin de l'homme rouge*: "en tout cas, nous ne devons pas oublier que ceux qui sont responsables du triomphe du mal dans le monde, ce ne sont pas des exécutants

42 E. LEVINAS, *À l'heure des nations*, op. cit., p. 104-105.

43 Cité dans R. BURGGREVE, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, p. 46-47.

aveugles, mais les esprits clairvoyants qui servent le bien". C'est mon traumatisme enfantin, et cela reste ma grande question»<sup>44</sup>.

Et les actes de petite bonté sont nombreux dans *la Guerre n'a pas un visage de femme* et dans d'autres de ses textes<sup>45</sup>. S. Alexievitch lie, dès le début de son premier livre, la pitié à la femme, qui la rend capable de petite bonté, conçue comme action s'excitant de la logique masculine de la guerre pour le Bien: «Ce qui m'a le plus frappé, c'est que ces femmes avaient pitié des Allemands. À l'école, on nous apprenait à ne pas avoir pitié des ennemis. Mais la guerre, pour ces femmes, n'est pas enserrée dans les lois écrites par les hommes»<sup>46</sup>. Innombrables sont les exemples de femmes ayant risqué leur vie, moins pour la Patrie, le Peuple ou le Parti, que pour protéger des hommes blessés, y compris Allemands<sup>47</sup>, non

44 S. ALEXIEVITCH, «Entretien avec Michel Eltchaninoff», *op. cit.*, p. 15.

45 Par exemple, ce témoignage d'un ancien combattant en Afghanistan: «Là-bas, il y avait des gars capables de se jeter sur une mine pour sauver des soldats qu'ils ne connaissaient même pas», S. ALEXIEVITCH, *Les Cercueils de zinc*, *op. cit.*, p. 140-141. Ou celui d'un enfant s'étonnant qu'en 1944 les gens donnent du pain aux prisonniers allemands, S. ALEXIEVITCH, *Derniers témoins*, p. 347. Une femme évoque la famille qui l'a cachée alors qu'elle était juive et que sa présence dans la famille aurait pu coûter la vie à tous les membres de cette famille, *Idem*, p. 410-411. Un vieillard qui prend la place d'une jeune fille dans un commando extrêmement épuisant et qui en meurt, *Idem*, p. 507. Un homme qui verse sa ration de nourriture dans la bouche d'un homme affaibli, *Idem*, p. 537.

46 S. ALEXIEVITCH, *La Guerre n'a pas un visage de femme*, *op. cit.*, p. 10.

47 Par exemple ces quelques témoignages: «Quand nous sommes passés à l'offensive, nous ne laissons plus aucun blessé derrière nous. Nous ramassions même ceux des Allemands... Pendant quelque temps, j'ai travaillé avec eux. Je m'y habituais et je les soignais comme si de rien n'était. Mais quand je me rappelais l'année 1941, le sort qu'ils réservaient aux blessés que nous abandonnions, j'avais l'impression que plus jamais je ne pourrais m'approcher d'aucun d'eux... Et puis le lendemain, je les soignais tout de même», S. ALEXIEVITCH, *La Guerre n'a pas un visage de femme*, *op. cit.*, p. 143. Ou le témoignage d'Olga Vassilieвна qui prend la défense d'un prisonnier allemand qu'un soldat russe est en train de frapper, parce que les Allemands ont torturé toute sa famille (*Idem*, p. 167) ou celui de sa sœur, Zinaïda Vassilieвна qui saute dans un trou d'obus pour soigner un blessé russe. Mais il y a un Allemand blessé dans le trou. Elle soigne les deux et apaise l'Allemand (*Idem*, p. 167-168). Efrossina Grigorievna Bréous donne à manger à des prisonniers allemands, bientôt imitée par des soldats (*Idem*, p. 235), Sofia Adamovna Kountsevitch nourrit les enfants allemands (*Idem*,

pour quelque idéal ou dans une quelconque perspective téléologique, mais par petite bonté.

La guerre comme révélatrice de l'être et de l'homme est aussi un thème commun à S. Alexievitch et Levinas, la guerre comme visibilité maximale de l'ontologie, pourrait-on dire. Il nous semble, et c'est peut-être une hypothèse de lecture contestable, qu'on peut affirmer que chez Levinas comme chez Alexievitch, la guerre révèle l'être et une forme de naturalité de l'homme, de spontanéité, qui fait advenir aussi bien l'humain que l'inhumain en l'homme chez Alexievitch et la sainteté chez Levinas. Chez ce dernier, en effet, il est à noter que ses deux ouvrages les plus importants, *Totalité et infini* et *Autrement qu'être* commencent par une réflexion sur la guerre et l'être. Comme le montre très bien F.-D. Sebbah, dans une étude intitulée « c'est la guerre »,

« Chaque être est guerre – un persévérer qui, déjà, comble l'intervalle, et qui, pour ce qui concerne l'exister humain, vire déjà en l'égoïsme d'un rapporter à soi : si tout être est entreprise de totalisation, le Moi l'est exemplairement et plus que tout autre. Mais même de cette guerre portée par le Moi, le Moi lui-même est pour ainsi dire sa première victime : toute guerre est guerre faite à soi-même. Être soi, c'est être rivé à soi, jusqu'à l'étouffement, jusqu'à la nausée : dès lors, on peut crever d'être trop soi-même, sans écart ou sans intervalle à soi – rivé à sa propre identité dont il faut pouvoir s'évader – afin d'être soi-même »<sup>48</sup>.

Pour Levinas, l'homme est animé, comme les autres êtres naturels, d'un *conatus essendi*, d'une tendance innée, spontanée à persévérer dans son être, qui lui fait négliger les autres pour satisfaire ses besoins. Et la guerre est le lieu où se révèle le plus exemplairement ces tendances – qui sont de l'ordre de l'être<sup>49</sup> –, dans la mesure où elle est le lieu de la suspension

p. 303-304), Tamara Stepanovna Oumniaguina risque sa vie pour secourir un blessé allemand (*Idem*, p. 324-325).

48 F.-D. SEBBAH, « C'est la guerre », p. 43.

49 « L'être se révèle comme guerre », « la guerre se produit comme l'expérience pure de l'être pur [...] L'événement ontologique qui se dessine dans cette noire clarté est une mise en mouvement des êtres, jusqu'alors ancrés dans leur identité, une mobilisation des absolus, par un ordre objectif auquel on ne peut se soustraire », E. LEVINAS, *Totalité et infini*, *op. cit.*, p. 5-6.

de la morale instituée<sup>50</sup>, ce qui transparaît en particulier dans la peinture de la débâcle de 1940 dans les brouillons de roman<sup>51</sup> de Levinas. Mais c'est aussi dans cette période de guerre que se révèle la sainteté au sens de Levinas, c'est-à-dire l'humanité authentique de l'homme qui fait taire son penchant à l'égoïsme et suspend son *conatus* avant de le convertir en responsabilité pour l'autre, pouvant aller jusqu'à « mourir pour » l'autre, ce que formule ainsi Nathalie Frogneux, faisant allusion à la description de la guerre comme situation naturelle de l'homme pour Hobbes: « Si chez Hobbes, mon angoisse concerne *ma* mort par la violence *d'autrui*, chez Lévinas, j'ai peur de *ma* propre violence envers l'autre, et mon angoisse concerne la mort *d'autrui* »<sup>52</sup>. Dans les écrits de S. Alexievitch, la guerre a une place fondamentale en ce qu'elle permet de départager l'humain de l'inhumain, de voir ce qu'il y a d'humain en l'homme, ce qu'elle appelle humain étant la capacité à se sacrifier, à aider les autres, à faire preuve de la « petite bonté » que nous venons de voir. Elle écrit ainsi :

« L'homme est plus grand que la guerre... Je retiens précisément les moments où il est plus grand qu'elle. C'est quand il est gouverné par quelque chose de plus fort que l'Histoire [...] Il ne fait aucun doute que le mal est séduisant : il nous hypnotise par sa provision d'inhumanité profondément enfouie en l'homme. J'ai toujours été curieuse de savoir combien il y avait d'humain en l'homme, et comment l'homme pouvait défendre cette humanité en lui »<sup>53</sup>.

On retrouve également que ce n'est pas pour faire accélérer l'histoire ou la réaliser que l'homme agit, aux yeux de S. Alexievitch, comme

50 « L'état de guerre suspend la morale ; il dépouille les institutions et les obligations éternelles de leur éternité et, dès lors, annule, dans le provisoire, les inconditionnels impératifs », *Idem*, p. 5.

51 Voir également l'analyse qu'en donne F.-D. SEBBAH dans *L'Éthique du survivant*. Il montre, à propos de la débâcle décrite dans le roman inachevé, dans le troisième volume des *Ceuvres* de Levinas, que ce que la débâcle met au jour, c'est que l'être ne suffit pas au sens, et que les institutions qui garantissent l'ordre républicain garant de la vie ordinaire paisible n'ont aucune assise solide dans l'être. Sous les diverses formes de la vie sociale pacifiée, se trouve en réalité l'être, la guerre, qui est sinon toujours violence armée, du moins conflit larvé, prêt à éclater et, corrélativement, à laisser voir le *conatus* des hommes non atténué par les codes sociaux normés et qui interdisent théoriquement la violence.

52 N. FROGNEUX, « Limiter ma violence », p. 190.

53 S. ALEXIEVITCH, *La Guerre n'a pas un visage de femme*, *op. cit.*, p. 25.

homme, mais parce qu'il parvient, par-delà sa peur et sa convoitise, à aider d'une façon ou d'une autre ceux qui en ont besoin, à leur contact et non au nom d'une idée. Quand un ancien combattant d'Afghanistan raconte qu'« on ne se posait pas la question de savoir s'il fallait ou non tuer un homme »<sup>54</sup>, S. Alexievitch remarque que certains, au contraire, se la posaient (voir par exemple le témoignage des deux tireuses d'élite rappelé plus haut ou la réflexion que s'est faite un combattant soviétique en Afghanistan qui remarque qu'il est capable de tuer, ce dont peu sont capables, car « tuer un animal, c'est pas la même chose que tuer un homme »<sup>55</sup>). La guerre est le révélateur de cette humanité ou de cette inhumanité de l'homme, comme S. Alexievitch dit l'avoir appris :

« J'ai appris à croire en l'homme et me suis étonnée de son infinie faculté d'extension dans un sens comme dans l'autre – celui du bien et celui du mal [...] J'ai essayé de comprendre en quoi mourir est différent d'être tué, et où se trouve la frontière entre l'humain et l'inhumain »<sup>56</sup>.

### *Bibliographie*

- ALEXIEVITCH Svetlana, *La Guerre n'a pas un visage de femme*, traduction de G. ACKERMAN et P. LEQUESNE, repris dans *Œuvres*, Paris : Actes Sud, 2015.
- ALEXIEVITCH Svetlana, *Derniers témoins*, traduit du russe par Anne COLDEFY-FAUCARD, repris dans *Œuvres*, Paris : Actes Sud, 2015.
- ALEXIEVITCH Svetlana, *Les Cercueils de zinc*, traduit du russe par Wladimir BERELOWITCH et Bernadette DU CREST, Paris : Christian Bourgeois, 1990.
- ALEXIEVITCH Svetlana, « Entretien avec Michel Eltchaninoff », in : *Philosophie Magazine*, 84, novembre 2014, repris dans les *Œuvres*, Paris : Actes Sud, 2015.
- ALEXIEVITCH Svetlana, « Je ne suis pas une héroïne », <<https://www.lefigaro.fr/livres/2015/10/08/03005-20151008ARTFIG00125-svetlana-alexievitch-nobel-de-litterature-je-ne-suis-pas-une-heroine.php>>, 2015.

54 S. ALEXIEVITCH, *Les Cercueils de zinc*, *op. cit.*, p. 175.

55 *Idem*, p. 109.

56 S. ALEXIEVITCH, *La Guerre n'a pas un visage de femme*, *op. cit.*, p. 38.

- ALEXIEVITCH Svetlana, «Conférence Nobel», <[https://www.nobelprize.org/uploads/2018/06/alexievich-lecture\\_fr.pdf](https://www.nobelprize.org/uploads/2018/06/alexievich-lecture_fr.pdf)>, 2015.
- BURGGREVE Roger, *Emmanuel Levinas et la socialité de l'argent*, Louvain : Peeters, 1997.
- FROGNEUX Nathalie, « Limiter ma violence », in : FROGNEUX Nathalie et MIES Françoise (dir), *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Paris : Cerf, « la nuit surveillée », 1998.
- GROSSMAN Vassili, *Vie et destin*, traduction d'Alexis BERELOWITCH et Anne COLDEFY-FAUCARD, repris dans *Œuvres*, Paris : Robert Laffont, 2006.
- INGRAO Christian, *Les Chasseurs noirs : la brigade Dirlewanger*, Paris : Perrin, 2009.
- LEVINAS Emmanuel, *Totalité et infini*, Paris : Le Livre de Poche, « Biblio essais », 2003 (1<sup>re</sup> éd. 1961).
- LEVINAS Emmanuel, *Difficile Liberté*, Paris : Le livre de poche, « biblio essais », 3<sup>e</sup> édition, 1976 (1<sup>re</sup> éd. 1963).
- LEVINAS Emmanuel, *À l'heure des nations*, Paris : Les Éditions de minuit, 1988.
- LEVINAS Emmanuel, *De Dieu qui vient à l'idée*, Paris : Vrin, 2<sup>e</sup> édition, 1998 (1<sup>re</sup> éd. 1982).
- LEVINAS Emmanuel, *Œuvres 3 : Eros, littérature et philosophie*, publié sous la direction de Jean-Luc NANCY et Danielle COHEN-LEVINAS, Paris : Grasset/IMEC, 2013.
- PETITDEMANGE Guy, « La notion paradoxale d'histoire », in : FROGNEUX Nathalie et MIES Françoise (dir), *Emmanuel Levinas et l'histoire*, Paris : Cerf, « la nuit surveillée », 1998.
- SAVITSKI Dimitri, « Préface », in : ALEXIEVITCH Svetlana, *Les Cercueils de zinc*, Paris : Christian Bourgois, traduit du russe par Wladimir BERELOWITCH et Bernadette DU CREST, 1990.
- SEBBAH François-David, « C'est la guerre », *Cités*, 25, 2006.
- SEBBAH François-David, *L'Éthique du survivant. Levinas, une philosophie de la débâcle*, Nanterre : Presses universitaires de Paris Nanterre, 2018.
- SPADARO Rosario, « Levinas et la littérature russe », in : BURGGRAEVE Roger, HANSEL Joëlle, LESCOURET Marie-Anne, REY Jean-Michel et SALANSKIS Jean-Michel (dir), *Levinas autrement*, Louvain-Paris : Éditions de l'institut supérieur de philosophie et Éditions Peeters, 2012.
- WACHTEL Nathan, *La Vision des vaincus. Les Indiens du Pérou devant la conquête espagnole*, Paris : Gallimard, « folio histoire », 1992 (1<sup>re</sup> éd. 1971).