

Rencontre avec François Azouvi

Ce texte est une transcription partielle de la rencontre animée par Colette Soler avec François Azouvi lors de la séance du séminaire Champ lacanien du 12 décembre 2024.

Colette Soler

Ce soir, j'ai le grand plaisir d'accueillir François Azouvi pour son livre *Du héros à la victime : la métamorphose contemporaine du sacré*¹. Dès que j'ai vu ce titre, j'ai tout de suite pensé que ça devait nous concerner de près. Et donc je suis très heureuse qu'on puisse avoir un dialogue, un débat et de vous entendre. Évidemment, ce n'est pas votre premier ouvrage. C'est celui de l'année 2024. Vous avez avant beaucoup écrit, puisque vous êtes à la fois philosophe, historien, chercheur au CNRS, enseignant à l'EHESS.

Votre livre nous annonce au fond un changement de monde. C'est l'expression que vous employez. On a changé de monde. Et c'est vrai que c'est un sentiment assez général. On a changé de monde, seulement encore faut-il dire en quoi, comment.

C'est passionnant de voir comment vous avez essayé d'expliquer quel est ce changement. Dans votre livre, il y a deux aspects qu'on pourra discuter ensemble ou séparément. Il y a un aspect documentation, c'est un livre de documentation extraordinaire. Et, par ailleurs, il y a une hypothèse qui est celle d'une sorte de conversion du sacré. Un sacré laïque qui, en quelque sorte, répond à la fin des religions. C'est une hypothèse.

Donc, on va débattre et je pense que vous allez nous en parler.

1. [↑](#) F. Azouvi, *Du héros à la victime : la métamorphose contemporaine du sacré*, Paris, Gallimard, 2024.

François Azouvi

Vous disiez : on a changé de monde et je crois que la formule est exacte, avec le passage du modèle héroïque au modèle victimaire. Ce bouleversement, qui est anthropologique et peut-être théologique, s'est opéré sans doute dans les années 1960-1970. Et pour le repérer, j'ai cru nécessaire de remonter un peu plus haut à ce qui m'est apparu comme le moment, l'espèce de paroxysme du modèle héroïque qui est la guerre de 14. Les esprits les moins dogmatiques ou les plus sereins développent une apologie du don de soi à la patrie, du sang versé qui va irriguer la terre de France dans une proportion qu'il est devenu probablement difficile, ou même impossible de comprendre.

Alors bien sûr, cette apologie de l'héroïsme est particulièrement le fait de l'Église, des catholiques qui disent qu'il faut se dévouer à la patrie et que les morts au combat seront assis à la droite du Père. Celui qui a sans doute développé avec le plus de génie ce thème de l'héroïsme et de son couplage avec la sainteté, c'est évidemment Péguy. Péguy a donné dans de nombreux textes et dans son grand poème « Ève » probablement la version la plus inspirée, la plus géniale de ce don de soi à la patrie et du couplage de l'héroïsme avec la sainteté. Ce sont les fameuses formules de Péguy, « le spirituel couche dans le lit de camp du temporel », « la sainteté couche dans le lit de camp de l'héroïsme » ; on ne peut pas concevoir l'héroïsme sans la sainteté et la sainteté sans l'héroïsme.

Ça, c'est le tableau de 1914 et ce tableau vaut pour les années de guerre, même si évidemment les tragédies, les horreurs de la guerre suscitent aussi un mouvement de rejet de la part de certains. Et dans les années qui suivent la guerre, l'idéal héroïque ne disparaît pas mais se transforme, se sécularise, se découple de la sainteté. On n'envisage plus l'héroïsme seulement dans sa dimension de couplage avec la sainteté et l'idéal héroïque s'investit sur des objets différents. Par exemple, le sport est considéré par beaucoup d'auteurs comme une sorte de discipline ascétique qui mobilise les forces héroïques auparavant investies dans l'idéal guerrier. Les colonies aussi. Se dévouer à la colonisation des pays non civilisés est considéré par beaucoup comme une entreprise héroïque qui justifie nos efforts. Donc l'idéal de l'héroïsme ne disparaît pas, il se transforme, se sécularise, se laïcise et se déplace sur d'autres objets.

Survient la Seconde Guerre, au cours de laquelle l'idéal héroïque va reprendre une sorte de vigueur, une embellie, ce qui est logique d'une certaine façon, et en particulier dans les sphères de la France libre. Les

discours de de Gaulle sont investis massivement par l'idéal héroïque et aussi du côté de la France libre et des résistants.

Au lendemain de la guerre, le modèle héroïque va demeurer pendant quelques années dans les discours officiels. Et l'utilisation de ce modèle héroïque va avec une dévalorisation de la victime. La victime, c'est un être passif. Le héros, c'est un être actif. Et c'est le héros que l'on valorise et la victime que l'on dévalorise. La meilleure illustration de cette échelle de valeurs est sans doute les débats qui ont lieu dans les années qui suivent immédiatement la guerre, entre 1945 et 1948, au sujet des pensions qui sont dues aux différents déportés.

Les pouvoirs publics disent, écrivent qu'il est tout à fait normal de donner une pension plus importante à quelqu'un qui a risqué volontairement sa vie, c'est-à-dire à un résistant, plutôt qu'à quelqu'un qui s'est trouvé raflé par hasard ou simplement parce qu'il était juif et qui n'a donc rien fait pour subir son sort. Cette thèse aujourd'hui peut nous choquer, mais on la trouve énoncée très officiellement, ne serait-ce que par Mitterrand quand il est ministre des Anciens Combattants. C'est une évidence : le héros vaut plus que la victime.

Mais ce qui m'a frappé, c'est d'observer la dégradation du modèle héroïque en la suivant dans des productions culturelles, des romans et des films primés par exemple. J'en ai retenu qui me paraissent très significatifs dans ces années.

Le premier est un film de 1955 qui n'a pas laissé une grande trace mais dont l'intitulé m'a interpellé évidemment tout de suite : *Les héros sont fatigués*². D'une certaine façon, le titre dit tout. L'histoire est assez sommaire, ça se passe dans un petit bled du Libéria et dans un hôtel miteux, on a un ancien pilote de la Luftwaffe, un ancien héros des FFI, un avocat véreux, sa maîtresse. La fin du film est tout à fait éloquente. On voit partir bras dessus, bras dessous le héros FFI et le héros de la Luftwaffe. Voilà, c'est là en quelque sorte la morale du film, tout ça ne valait pas ce qu'on a fait. Ça, c'est 1955.

Et puis 1961, autre film que je trouve pour mon propos très éclairant, qui est *Le Passage du Rhin*, un film d'André Cayatte avec Aznavour dans le rôle principal. Ce film a été primé à Cannes, ce qui veut bien dire que l'on valorise le message donné. Ce film raconte l'histoire de deux prisonniers français de 1940 affectés dans une petite ferme de Bavière. Le fermier n'est plus là puisqu'il est à la guerre, et l'un des prisonniers s'enfuit mais au

2. [↑](#) Film réalisé par Yves Ciampi.

détriment d'une jeune Allemande qu'il a séduite et grâce à qui il parvient à s'échapper. Il savait en s'échappant qu'il la compromettait, mais tant pis, et elle passera le reste de la guerre dans un camp de discipline. Le deuxième prisonnier, lui, reste dans la ferme où il a été affecté. Et comme le fermier n'est pas là et qu'il y a les travaux de la ferme à faire, il s'y investit, fait son métier d'homme, comme disait Saint-Exupéry. Sans fanfaronnades, sans la ramener en quelque sorte.

À la fin de la guerre, il retrouve son ancien camarade de captivité. Cet ancien camarade de captivité, donc celui qui s'était échappé en compromettant la jeune Allemande, est devenu un héros de la France libre, il a participé à la libération de Paris. Et l'autre n'est pas un héros. Mais on voit bien le message. Le héros est un salaud et celui qui n'a pas été un héros est un type bien. Et cette dévaluation du modèle héroïque se fait en fait en même temps que s'accomplit la promotion du modèle victimaire.

On peut repérer quelques jalons, et sans doute le premier jalon vraiment important parce que explicite est la publication du livre d'André Schwarz-Bart *Le Dernier des Justes*.

Le Dernier des Justes paraît en 1959. Il raconte l'odyssée d'un Juste, le dernier précisément, qui parcourt la France, l'Allemagne pendant la guerre. Il est désespéré devant la tragédie en cours et, ne trouvant pas de possibilité d'une rédemption, finit par suivre un convoi de déportés qui va à Auschwitz alors qu'il n'était pas obligé de le faire et y meurt.

Dès 1956, Schwarz-Bart avait donné des entretiens, il s'était expliqué très clairement sur ce qu'il avait voulu faire dans ce livre. Et ça m'intéresse de très près parce que le propos de Schwarz-Bart, explicitement dit par lui, a été justement de choisir son personnage principal non pas parmi les héros de la révolte du ghetto de Varsovie ou parmi les héros résistants juifs, mais parmi les juifs comme tout le monde, en quelque sorte.

Ce qui est intéressant, c'est la polémique qui s'est nouée autour de ce livre à sa sortie parce que beaucoup de juifs notamment ont crié au scandale. Ce scandale est révélateur de ce qui est en train de s'opérer là. Beaucoup de juifs ont dit : « Pourquoi avez-vous choisi ce personnage qui n'est en rien un héros ? » On est là dans un moment de transition où quelque chose est en train de commencer à se dire, une valorisation de la victime dans ce personnage qui va à la mort passivement.

Dans ces mêmes années pendant lesquelles apparaît la victime, apparaît aussi la notion de sacré. Dans les écrits, les textes, les films, les récits qui voient le jour dans ces années 1950 et ensuite dans les années 1960, les victimes sont décrites avec ce qualificatif de sacré. On le voit, par exemple,

lorsque sort *Nuit et brouillard* d'Alain Resnais dans la façon dont le film est reçu par les critiques avec des termes pour le qualifier empruntés au registre du sacré.

En même temps qu'apparaît cette figure de la victime dotée d'une forme de sacralité, le religieux au sens ecclésiastique ou théologique se retire de l'explication des événements. Dans un premier temps, au lendemain de la guerre, ou même pendant la guerre, il avait été courant de rendre compte des événements en cours en termes théologiques. Et pour rendre compte du martyre des juifs, on employait très volontiers la métaphore christique. On disait que les juifs empruntaient le chemin du Calvaire. Ce recours à la théologie s'effondre dans les années 1950 et 1960. Il devient strictement impossible. Et on a donc ce paradoxe d'une utilisation du vocabulaire de la sacralité sans référence à une théologie explicite.

C'est très frappant par exemple dans le premier roman que publie Elie Wiesel, en 1958, *La Nuit*. Dans une scène fameuse, peut-être une des premières occurrences de la mort de Dieu dans les camps d'extermination, le croyant Elie Wiesel, devant la pendaison d'un jeune homme, vit, expérimente la mort de Dieu. Elie Wiesel, juif orthodoxe, croyant, va être progressivement amené à cette idée terrible qu'il va formuler lui-même que les juifs de la Shoah, les juifs de l'extermination ne sont pas morts pour Dieu, ne sont pas morts non plus pour le combat antifasciste, ne sont pas morts pour la cause de la liberté. Ils sont morts pour rien. Et dans les années 1960, il a cette formule terrible : « Le bourreau tuait pour rien, la victime tuée pour rien. »

C'est ça le chemin qui s'effectue dans les années 1960, chemin qui implique un travail de pensée considérable parce qu'il s'agit de redonner ou plus exactement de donner une valeur morale, une dignité, à la souffrance purement passive et non plus à la souffrance héroïque.

Un ou deux événements historiques vont jouer un très grand rôle.

Le procès Eichmann, en 1961 et 1962, avait été voulu par David Ben Gourion, alors Premier ministre d'Israël, dans l'idée de montrer aux jeunes Israéliens que les juifs de l'extermination n'avaient pas été ces moutons qu'on menait à l'abattoir, comme on disait à l'époque, mais qu'au fond, les juifs de la diaspora s'étaient bien battus, avaient combattu, avaient résisté. C'était un message à destination des jeunes Israéliens, lesquels avaient le plus grand mépris pour les juifs de l'extermination, dont ils pensaient qu'ils s'étaient laissé faire et que c'était un destin non seulement terrible, mais un peu pitoyable.

Donc, pour administrer cette leçon aux jeunes Israéliens et au monde, le procureur avait pour objectif de poser à chaque témoin qui se présentait la question : pourquoi n'avez-vous pas résisté ? Pourquoi vous êtes-vous laissé conduire à l'extermination passivement ? Cette question terrible, cette question affreuse suscitait chez les témoins une sorte d'incompréhension totale, à laquelle évidemment ils ne pouvaient pas répondre, comme s'il y avait eu une possibilité même de résister. Et cette question entêtante, réitérée de la part du procureur, avait mis très mal à l'aise notamment Elie Wiesel. Cette situation a été très importante dans l'élaboration de la pensée d'Elie Wiesel dans les années qui ont suivi.

Pourquoi n'avez-vous pas résisté ? Elie Wiesel sait très bien que la question n'a pas de sens. Mais qu'est-ce qu'elle implique ? C'est là qu'il entame ce que j'ai appelé un travail de pensée très difficile pour essayer non pas de répondre à la question évidemment, mais de résoudre le problème qu'elle cache. Et dans la foulée du procès Eichmann, un autre événement va aussi donner un tour de vis supplémentaire à la réflexion de plusieurs, dont Elie Wiesel.

C'est la publication, en 1963, du livre d'Hannah Arendt traduit en français sous le titre *Eichmann à Jérusalem*. Comme vous le savez, Hannah Arendt s'en prenait aux juifs, aux chefs des ghettos des villes de Pologne. Elle les accusait d'avoir organisé la déportation en fournissant des listes, en planifiant la vie des ghettos et aussi par conséquent les déportations. Hannah Arendt avait des formules terribles. Elle avait dit : si les présidents des ghettos n'avaient pas joué ce rôle, la déportation aurait été beaucoup plus compliquée, le travail des nazis aurait été beaucoup plus compliqué et jamais on n'aurait atteint ce chiffre de six millions de morts.

Elie Wiesel trouve insupportable cette accusation et déclare : « Mais enfin, bientôt on va nous accuser, on va accuser les juifs de s'être portés volontaires pour aller dans les camps et d'être morts volontairement. » En 1967, dans un symposium à New York, il a des formules tout à fait stupéfiantes. Il dit : « Mais pourquoi pensons-nous aux morts de l'extermination avec honte, nous devons y penser comme un motif de fierté. » Ce renversement est évidemment extrême, mais il traduit le renversement qui s'est opéré dans ces années-là, le renversement du modèle héroïque en modèle victimaire. La victime n'est plus source de mépris, elle est source de fierté.

Nous sommes donc au moment où s'opère ce que j'ai appelé tout à l'heure le changement de monde entre les années 1960 et 1970. Et je dirais volontiers qu'avec les propos d'Elie Wiesel et d'autres, la victime est née, en ce sens que cette figure nouvelle est dotée d'une aura et d'une dignité.

Deux traits sont frappants dans l'essor du mouvement victimaire. La concurrence des victimes et la prolifération victimaire sont des conséquences inéluctables de la figure de la victime. La concurrence victimaire apparaît aussitôt qu'apparaît la victime. Je trouve commode de choisir la date de 1967 pour symboliser l'apparition de la victime et l'apparition de la concurrence victimaire au même moment que le symposium de New York dont je parlais, et c'est la guerre des Six Jours.

La guerre des Six Jours marque le moment où ces victimes privilégiées, éminentes en quelque sorte qu'étaient les juifs jusque-là, deviennent des nazis sous la plume de certains. Les Israéliens, de victimes qu'ils étaient, deviennent des nazis. Deux jours après le déclenchement des hostilités, vous avez des propos d'un prêtre qui emploie le lexique nazi pour qualifier les Israéliens.

La concurrence victimaire surgit exactement en même temps que surgit la victime et pour une raison que je crois tout à fait simple. Quand on est dans le registre héroïque, on est dans un registre intrinsèquement élitaire. Les héros forment une élite. Quand on est dans le registre victimaire, on est intrinsèquement dans le registre de la prolifération. Les héros sont rares parce qu'ils risquent leur vie. Les victimes suscitent d'autres victimes par un processus absolument inéluctable, qu'elles soient réelles ou imaginaires.

C'est là le deuxième aspect sur lequel je voulais insister après la concurrence des victimes, l'emballement victimaire. À partir du moment où la victime est engendrée, d'autres catégories de population deviennent elles aussi des victimes réelles. Je ne l'entends pas d'une façon négative, mais je veux dire que des catégories de la population qui jusque-là n'étaient pas considérées comme des victimes le deviennent.

Le registre victimaire pour qualifier les êtres affamés, mourants du Biafra surgit aussitôt, les victimes du totalitarisme soviétique apparaissent. Puis une autre très grande catégorie surgit à ce moment-là pour la première fois, ce sont les femmes victimes d'agressions sexuelles. Le fameux procès auquel Gisèle Halimi a prêté son talent et son rôle en 1978 illustre cette entrée dans le registre victimaire des femmes agressées sexuellement. Les femmes agressées n'étaient pas des victimes jusque-là, elles étaient soit des menteuses, disait-on, ou simplement, comment dire, de « regrettables incidents ». Gisèle Halimi transforme ce procès concernant le viol de deux jeunes femmes pendant toute une nuit par plusieurs jeunes hommes en un événement et il est assez commode de dater de cette année-là le moment où la cause des femmes devient pensée en termes de victimes.

En même temps que cette victimisation, se développe la sacralisation de ces mêmes victimes. Et là je reviens au cas des juifs parce qu'un ou deux événements sont ici particulièrement importants. Pour illustrer cette sacralisation de la victime, le film *Shoah* de Lanzmann en 1985 et le procès Barbie en 1987.

Le film de Lanzmann, chef-d'œuvre incontesté, ne m'intéresse pas ici pour lui-même mais pour ce que Lanzmann lui-même en dit et pour ce que les critiques en disent : le vocabulaire employé pour qualifier ce travail est emprunté au registre du sacré, de la religion et même du christianisme. Lanzmann, c'est un peu surprenant pourtant c'est le cas, parle d'incarnation, de résurrection. Il dit que son film ressuscite les morts.

Puis, en 1987, c'est le procès Barbie. Barbie était le tortionnaire de Jean Moulin et, par ailleurs, celui qui avait débusqué les 34 enfants juifs de la colonie d'Izieu et les avait déportés. Au début du procès, tout le monde estimait que Barbie était avant tout le tortionnaire de Jean Moulin. On voit progressivement le centre de gravité du procès basculer. Ce n'est plus le bourreau de Jean Moulin qui est au centre de l'émotion, du drame. C'est le tortionnaire des 34 enfants juifs, des 34 petites ombres, comme les appellent plusieurs journalistes qui suivent le procès. On a là un transfert tout à fait significatif du héros à la victime. Et c'est la victime qui est désormais au centre de façon sacralisée.

À partir de là, donc nous sommes en 1985-1987, les choses ne vont cesser de s'emballer jusqu'à la période contemporaine. Le déclencheur de cet emballement est peut-être la loi Gayssot promulguée en 1990 qui pénalise les négationnistes de la Shoah. Cette loi qui était pavée de bonnes intentions va donner suite à toute une série d'autres lois qu'on appelle les lois mémorielles, qui vont s'enchaîner les unes aux autres sur le modèle de la loi Gayssot.

En 2001, c'est la loi sur le génocide arménien. En même temps, c'est la loi Taubira sur la traite négrière dont il est dit qu'elle est un crime contre l'humanité. En 2005, c'est une autre loi mémorielle disant que la colonisation a aussi comporté des aspects positifs. En 2005 également, les Indigènes de la République. Et c'est le lancement du décolonialisme, c'est-à-dire du wokisme, c'est-à-dire de l'intersectionnalité. Il se joue là une concurrence victimaire tout à fait flagrante et d'une certaine façon frénétique.

Ce qui apparaît là dans les années récentes avec la figure de la victime, c'est une figure très fortement sacralisée. Les victimes incarnent désormais le Vrai et le Bien. J'emploie à dessein ces deux formules en pensant à deux cas différents mais connexes : le procès Outreau et MeToo.

Indépendamment de tout ce qu'on peut penser du phénomène MeToo et des aspects positifs qu'il a évidemment, on y trouve le fait que du moment qu'il y a une victime, cette victime dit vrai. Et c'est le procès Outreau avec les tragédies que vous savez. Je pense, par exemple, à Ségolène Royal disant avec aplomb au moment du procès : « L'enfant dit le vrai. »

C'est tout à fait significatif, une victime ne peut que dire le vrai et les victimes incarnent le bien. Je pense aux Indigènes de la République. Un débat était né pour savoir s'il était possible qu'il y ait un racisme anti-Blanc de la part de Noirs. Et la réponse de plusieurs, y compris de certains de mes collègues volant au secours d'une cause indéfendable, consiste à dire : non. Il ne peut pas y avoir de racisme anti-Blanc. Les Noirs ne peuvent pas faire le mal, une victime fait et dit le bien.

D'où, comment et pourquoi est venue cette figure de la victime ? Je distinguerais volontiers deux ordres de causes.

La première, c'est une cause que j'appellerai instrumentale, c'est-à-dire le fait des morts de la Shoah et des survivants. C'est une cause empirique. C'est cette population qui a été l'instrument par lequel est passée la constitution de la catégorie des victimes.

Mais je pense qu'il y a une cause plus profonde sans laquelle même les juifs de la Shoah n'auraient peut-être pas été considérés comme des victimes mais seraient restés des martyrs. Cette cause fondamentale est le retrait du religieux. Le passage du héros à la victime est en effet exactement contemporain de la grande crise du milieu des années 1960 qui marque l'effondrement de la pratique religieuse dans les sociétés occidentales, et en France en particulier. C'est exactement dans les mêmes années où la victime apparaît que le religieux se dissipe dans sa forme institutionnelle.

Alors quel serait, selon mon hypothèse, le rapport entre ce retrait du religieux et l'apparition de la victime ?

Dans le christianisme – mais c'est vrai du judaïsme aussi –, je pense qu'il n'y a pas de place pour la victime au sens où nous l'entendons. Il y a de la place pour le héros, pour le martyr ; l'exemple paradigmatique est la figure du Christ. Le Christ n'est pas une victime en ce sens que c'est librement qu'il se porte au-devant de son supplice. Il l'a prévu, il sait ce qui va se passer et il ne se dérobe pas.

La souffrance extrême produit une sorte de stupéfaction qu'on ne peut plus penser en termes religieux. On n'a plus les mots, les concepts pour en rendre compte, pour donner du sens, mais il faut bien la penser quand même, aucune société ne pouvant se dispenser de penser la souffrance, le

mal, le malheur. C'est alors que surgit cette notion de sacré qui vient remplacer le religieux défaillant. La figure de la victime peut alors se constituer comme le résultat hybride d'une sécularisation aboutie et de la nécessité de donner un sens supra-humain à une souffrance autrement impensable.