

**Mort héroïque et sacrifice (XIX ème -XXème siècle).  
Entre religion et politique**

Jean-Pierre Albert

► **To cite this version:**

Jean-Pierre Albert. Mort héroïque et sacrifice (XIX ème -XXème siècle). Entre religion et politique. C. Benoît; G. Boëtsch; A. Champeaux; E. Deroo. Le sacrifice du soldat. Corps martyrisé, corps mythifié, , CNRS Editions/ECPAD, pp.16-19, 2009. <hal-01653292>

**HAL Id: hal-01653292**

**<https://hal-univ-tlse2.archives-ouvertes.fr/hal-01653292>**

Submitted on 1 Dec 2017

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

## Mort héroïque et sacrifice (XIX<sup>ème</sup> - XX<sup>ème</sup> siècle) Entre religion et politique

« Mourir pour la patrie ». C'est sous ce titre qu'Ernst Kantorowicz publiait en 1951 un article célèbre consacré aux glissements entre représentations religieuses et laïques du martyr (Kantorowicz, 1984 : 105-141). De fait, la défense de la patrie peut être créditée d'une signification religieuse, et cela limite l'écart entre les enjeux transcendants et les enjeux intramondains d'une mort consentie. Mais surtout, du saint chrétien au héros communautaire, les ressemblances l'emportent sur les différences quant à la nature de leurs motivations et aux élaborations narratives dont leur geste fait ensuite l'objet : la question est moins celle d'un passage du sacré au profane, d'une sécularisation du martyr, que la similitude structurelle des rôles. Tel est du moins le point que je tenterai en premier lieu d'établir ici. Je m'interrogerai ensuite sur la place que peut avoir ce modèle de l'héroïsme sacrificiel dans les sociétés contemporaines. A quelles conditions, en effet, et dans quels contextes institutionnels et idéologiques ce type de destin peut-il être valorisé ? Les choses ont peut-être beaucoup changé au cours des dernières décennies, du moins dans notre pays. Un ethos sacrificiel est-il encore concevable et, si oui, est-il compatible avec les formes modernes de la guerre ?

### Martyre et transcendance

La figure du martyr, dont on connaît la valeur exemplaire et la force d'entraînement dans le contexte du christianisme, est-elle susceptible de jouer également sous les formes sécularisées (au moins en apparence) du héros national ou de toute autre victime emblématique d'une juste cause – soldat valeureux tombé au Champ d'Honneur, héros ou martyr de la Résistance, etc. ? Pour aborder cette question, je m'appuierai sur mes recherches relatives à la sainteté chrétienne (Albert, 1997) et j'en retiendrai principalement deux hypothèses :

- un modèle de production de transcendance : en ordonnant ses actes à des valeurs plus hautes que la vie, le martyr *fait exister* ces valeurs *in concreto*, pour lui-même comme pour les témoins de son geste.
- un modèle du sacrifice : le martyr est celui qui se dévoue à une collectivité en devenant une victime pour le salut de tous. Il honore ainsi une dette à l'égard du groupe qui, au moins indirectement, a contribué à rendre possible son existence d'être humain. Mais, ce faisant, il renforce la conscience que le groupe peut avoir de lui-même et le rend débiteur à son égard. A cette nouvelle dette satisfait le culte qui lui est rendu et, expression plus forte d'une adhésion aux valeurs qu'il illustre, un devoir d'imitation.

On voit déjà comment ces deux schèmes sont également applicables au champ du religieux et à celui du politique. Les nations, en particulier, peuvent acquérir à travers leurs martyrs une transcendance comparable à celle du divin et constituer le groupe de référence des intentions sacrificielles. Cela étant facilité par le fait qu'elles s'inscrivent dans une durée qui déborde largement celle de l'existence des individus : de même que les dieux, elles se présentent comme des êtres vivants moins vulnérables que les hommes à l'épreuve du temps. Mais, surtout, il faut ajouter que l'image du martyr capte au profit d'une valeur ou d'une cause le potentiel de sacralité lié aux morts en général : ce n'est sans doute pas un hasard si les aspects les plus populaires des religions séculières instituées par les Etats sont presque toujours

associés au culte des morts (en France, par exemple, à travers les cérémonies devant les Monuments aux morts). Ce culte induit en même temps un effet d'ancestralité : les morts honorés sont *nos* morts, ils contribuent à spécifier l'identité collective des vivants. La production de cette identité est encore favorisée, dans le cas des martyrs, par le rappel des circonstances de leur mort : leur supplice suppose une confrontation avec un Autre (le persécuteur païen, l'ennemi étranger) auquel un groupe s'oppose pour mieux se définir.

Tous les héros communautaires n'ont pas payé de leur vie leur contribution au salut commun ou à l'affirmation idéalisée des valeurs du groupe. C'est néanmoins l'acceptation du sacrifice suprême qui désigne le mieux la radicalité de leur engagement. Aussi la plupart des héros nationaux sont-ils des martyrs, voire des vaincus (Albert, 2002) : alors que le succès tend à rendre indécidable la frontière entre poursuite du bien commun et avantages personnels, une mort glorieuse les sépare sans la moindre équivoque. Dans les autres cas – succès, par exemple, d'un leader nationaliste, qu'il soit un idéologue ou un chef militaire – les récits pieux de sa carrière insistent généralement sur les souffrances, revers ou désillusions qui ont accompagné son action. Il s'agit là, si l'on veut, de la petite monnaie d'une dette sacrificielle dont la mort seule constitue le solde définitif.

Le saint martyr, le héros national et toute victime volontaire d'une mort altruiste sont ainsi, et de plusieurs manières, les représentants les plus parfaits de la fidélité à une cause ou aux intérêts d'une collectivité. Bien plus, ils contribuent comme on l'a dit à donner à ces entités une valeur d'absolu. On comprend donc toute la place qu'ils occupent dans les formules d'exaltation (d'éducation, voire de propagande) déployées par les institutions qui se posent en gardiennes et héritières légitimes des principes qu'ils ont défendus. Mais un culte de héros, s'il veut être socialement efficace, doit aussi se garder de les ériger en modèles inaccessibles. Comment concilier, chez les destinataires du message, l'admiration d'un geste assez exceptionnel pour être digne de mémoire avec la conviction qu'il peut et doit être imité si les circonstances l'imposent ?

### L'exception et la règle

Si l'on s'appuie sur la littérature qui les concerne – hagiographie, éloges funèbres ou discours commémoratifs – on constate que l'exemplarité des héros martyrs tient en général à ce que rien, dans leur identité de départ ou leur fonction sociale, ne semblait les désigner pour accomplir une action héroïque. En vérité, cette idée se déduit analytiquement de la notion même d'héroïsme. Une vertu ou un acte ne devient héroïque que si sa réalisation va au-delà de ce qui est attendu de la personne et comporte un risque parfois mortel. Ainsi une profession de foi ou toute autre manifestation publique de son affiliation religieuse est héroïque dans un contexte de persécution. Si elle débouche sur le martyr, celui-ci sera, conformément à l'étymologie du mot, un « témoignage » dans la mesure où il attestera la foi de la personne et, par conséquent, sa prétention à détenir la vérité. Mais il faut bien préciser que, de l'avis de la plupart des théologiens chrétiens, ce type de comportement n'a rien d'obligatoire : certes méritoire, il ne saurait être exigé de tous et pourrait même devenir blâmable s'il n'était que bravade ou provocation inutile. L'héroïsme ne doit pas se confondre avec la fanfaronnade, l'imprudence ou la témérité, le martyr ne doit pas être, dans la terminologie de Durkheim, un « suicide indirect ». En pratique, les choses ne sont pas toujours faciles à trancher<sup>1</sup>. Retenons du moins que la valeur d'un geste héroïque tient à ce qu'il n'est ni strictement obligatoire, ni conditionné par des déterminations subjectives étrangères à la promotion de la cause pour laquelle il est accompli.

L'écart entre rôle joué et identité préalable a une autre conséquence intéressante. Il implique qu'on ne peut, en toute rigueur, parler d'héroïsme dans des cas où un acte méritoire

---

<sup>1</sup> Ajoutons que Durkheim considère quant à lui le martyr chrétien comme une forme de suicide indirect...

comportant une prise de risque entre dans les attributions normales d'une fonction et dans les compétences attendues de celui qui la remplit : un soldat de métier n'accomplit que son devoir lorsqu'il risque sa vie au combat, et le même raisonnement vaut pour tous les métiers dangereux du type protection civile, sauvetage en mer, secours en haute montagne etc. Au contraire, plus est grand l'écart entre l'identité de la personne et le rôle qu'elle joue effectivement, plus elle a de mérite à faire ce qu'elle fait. C'est là une des grandes ressources narratives des sagas héroïques et édifiantes : topos du « petit Poucet », du résistant « Père tranquille », du sauveur inattendu en raison de son sexe ou de ses origines sociales – Jeanne d'Arc en est l'exemple le plus typique.

On cerne mieux, désormais, le point d'ancrage de l'exemplarité des héros. Montrant en somme que l'impossible est possible, ces personnages suggèrent que chacun peut, si les circonstances l'exigent, agir de façon héroïque. Cette dimension en quelque sorte démocratique du modèle prend tout son sens à la fois dans une perspective religieuse (tout chrétien, puisqu'il a une âme, peut devenir un saint) et dans une perspective nationale : la pensée moderne de la nation est en effet égalitariste en ceci au moins qu'elle fait de la nationalité un principe d'équivalence entre tous les ressortissants d'un Etat national. En ce sens, la figure du héros national et le culte des morts à la guerre participent de la modernité politique. Les uns et les autres ne sont pas – n'ont pas à être – d'une essence supérieure à celle de leurs compatriotes, leur qualité et leur exemplarité s'enracinent au contraire dans ce qu'ils ont en commun avec tous. Il faut que le geste héroïque, loin d'être la manifestation d'une nature exceptionnelle, actualise une potentialité somme toute normale qui, activée par des circonstances, révèle le futur héros à lui-même avant de le désigner aux autres. On est ainsi aux antipodes de toute « vertu d'état » considérée a priori comme le monopole d'une quelconque aristocratie. Nous citons plaisamment l'adage, à nos yeux tautologique, selon lequel les militaires se recrutent parmi les civils : c'est pourtant là le privilège (rare à l'échelle de l'histoire mondiale) d'une démocratie ignorant toute caste guerrière...

Il reste que, dans la logique de ce qui précède, la reconnaissance des héros et la valeur de leur sacrifice semblent devoir concerner avant tout, du côté de l'héroïsme militaire, des appelés plutôt que des soldats de métier, des francs tireurs ou autres résistants plutôt que des membres d'armées régulières, bref, des personnes dont on ne peut dire « qu'elles n'ont fait que leur devoir ». Ce principe se vérifie assez bien dans les panthéons de héros nationaux des pays démocratiques, mais il est également vrai que la dignité de la mort en mission d'un soldat de métier ou d'un pompier professionnel est elle aussi reconnue sans réserve. Cela tient, me semble-t-il, au fait que la disposition au sacrifice altruiste est considérée comme liée à certaines carrières, dont le choix devient pour cette raison particulièrement honorable. Un soldat professionnel peut lui aussi être un héros dès lors qu'il manifeste que le métier des armes n'était pas pour lui un simple gagne-pain : s'il prend le risque de « mourir pour la patrie » au-delà de ce que le commandement exige de lui, par exemple en se portant volontaire pour une mission particulièrement périlleuse, il se retrouve dans la position de la vertu héroïque et sa mort éventuelle fait sens dans la perspective d'un sacrifice altruiste. Inversement, la mort au combat d'un appelé qui, pour sa part, se serait contenté d'obéir au plus juste aux ordres de ses chefs, n'a guère de chance d'être tenue pour héroïque par ses pairs. Mais elle peut au moins être tenue pour sacrificielle dans la mesure où la conscription a recruté ceux qui étaient voués par la société à assumer le risque de payer jusqu'au bout pour le salut commun : ce qu'on a pu appeler « l'impôt du sang » entre logiquement dans l'horizon d'une citoyenneté équilibrant les droits des personnes et leurs devoirs envers la collectivité.

### Le sacrifice a-t-il un avenir ?

On l'a vu, la figure du martyr reste pertinente dans des contextes séculiers : son acte lui-même suggère les hypothèses qui, en retour, lui donnent tout son sens. Il reste que cette analyse

conduit à enraciner l'exemplarité du martyr dans des logiques sociales et symboliques dont on peut se demander si elles sont toujours actives aujourd'hui dans les pays marqués par le triomphe de l'individualisme. En fait, on voit se multiplier des héros qui, sans aller jusqu'à mourir pour une valeur, acceptent du moins de souffrir pour elle en réalisant des exploits hors du commun : traversée d'un océan à la nage ou à la rame, etc. De tels exploits peuvent être affectés d'une valeur sacrificielle : dans le Téléthon, par exemple, tout se passe comme si la souffrance des auteurs de pénibles prouesses contribuait miraculeusement à soulager celle des malades<sup>2</sup>. Mais le plus souvent, il semble plutôt que les sacrifices consentis par les héros viennent par eux-mêmes, indépendamment de la signification du but poursuivi. Le « conquérant de l'inutile » devient ainsi un exemple d'humanité, qui pourrait reprendre à son compte la fameuse formule : « Ce que j'ai fait, aucune bête ne l'aurait fait ». L'héroïsme, privé de toute dimension altruiste, manifeste ainsi la grandeur possible de l'individu (Albert, 1998 : 11-32).

Un autre axe d'interrogation concerne la relation entre l'héroïsme sacrificiel et la signification de la guerre aujourd'hui. Il apparaît opportunément dans le récent ouvrage de Mondher Kilani *Guerre et sacrifice. La violence extrême* (2006). L'auteur, après avoir brièvement évoqué les controverses anthropologiques (et philosophiques) autour de la notion de sacrifice, écrit : « Selon un certain consensus dans la discipline, le principe sacrificiel suppose une unanimité autour de laquelle l'ordre social jaillit par la mise à mort collective d'une victime sacrificielle. Il importe peu que la société croie vraiment dans la « culpabilité » de la victime – comme dans le rituel traditionnel de type religieux qui occulte, à travers le dispositif d'une ruse symbolique, le but poursuivi – ou n'y croie pas – comme dans le sacrifice utilitariste de type séculier qui justifie le sacrifice par les intérêts du bien commun. La fonction du bouc émissaire est là pour garantir dans les deux cas le pacte social. (p. 89) »

Ce bref passage suffit à illustrer les difficultés que soulève cet essai : d'une part, dans la lignée des travaux de René Girard et Lucien Scubla, la logique du sacrifice est ramenée à la seule formule du « bouc émissaire », ce qui conduit à postuler dans tous les cas la représentation de la culpabilité de la victime. C'est en fait toute la dimension du sacrifice de soi qui se trouve effacée – sauf à admettre que sa seule motivation est la culpabilité ressentie par la victime volontaire. D'autre part, et de façon contradictoire, le flottement de la définition élargit sans mesure le registre des morts possiblement sacrificielles : à côté des rituels religieux explicites, une exécution judiciaire, une guerre extérieure (avec les victimes des deux camps), une guerre civile, une prise de risque fatale liée à la poursuite d'un but utilitaire sont également éligibles. Il ressort par ailleurs de l'étude de Kilani que le « sacrifice » qu'il associe à la guerre est avant tout l'anéantissement de l'ennemi : triomphe peut-être apte à unir une communauté dans un enthousiasme chauvin, mais dont la portée sacrificielle me reste obscure. La notion de « sacrifice utilitariste », quant à elle, permet de voir du sacrifice dans tous les phénomènes de ségrégation ou d'exploitation néo-coloniale, dès lors qu'ils génèrent des populations de laissés pour compte. Il y aurait sacrifice chaque fois qu'une violence d'origine politique conduit, par indifférence, à la négation de l'humanité des victimes comme c'est le cas, par exemple, dans des situations de génocide ou de guerre totale. Assez étrangement, cette réflexion sur la guerre reste à peu près muette sur ceux qui la font dans la grande majorité des cas : les militaires, qui sont réduits au seul type du pilote de bombardier ou seulement entr'aperçus à travers leurs exactions sur les populations civiles. C'est dire que restent hors champ les situations concrètes du combat, les mieux à même à mes yeux de révéler une logique ou un ethos sacrificiel : acceptation de risques mortels spontanée ou imposée par le commandement, actes motivés par un sens de l'honneur ou de la solidarité, etc.

On resterait plus près des données observables en confrontant la problématique du sacrifice aux gestes des héros-martyrs que sont les kamikazes de tous bords. Dans le cas des « nouveaux

---

<sup>2</sup> J'ai présenté une analyse du Téléthon en termes de sacrifice dans "Des saints dans le P. A. F.", *Cinéma. Rites et mythes contemporains*, n°16, "Montrer, ne pas montrer", Paris, EPHE, 1993, p. 299-310.

martyrs d'Allah », la dimension proprement religieuse de leur geste fait débat<sup>3</sup>. Du moins les liens de ces pratiques avec des formes de nationalisme sont-ils avérés, et cela suffit à les situer dans le cadre qui a été ici posé. On notera aussi que le terrorisme de l'attentat suicide, dans la mesure où il n'implique aucune contrainte étatique, suppose le libre engagement des combattants, ce qui est la précondition par excellence de l'action héroïque. Aussi une critique éthique du terrorisme reste sans prise sur la qualification morale des acteurs, sauf à user d'arguments (conditionnement idéologique, intérêts indirects) aisément extensibles à tous les cas d'héroïsme sacrificiel. Les objections les plus fortes ne peuvent s'enraciner que dans un droit de la guerre, dont l'autorité est malheureusement brouillée par les pratiques militaires des Etats eux-mêmes, ou bien dans la remise en cause des buts de l'action : exercice délicat lorsqu'on a affaire à des conflits mettant en jeu le « droit des peuples à disposer d'eux-mêmes » ou quelque autre principe du droit international.

Cela révèle peut-être la fragilité structurelle de l'héroïsme en général, et plus particulièrement de l'héroïsme guerrier. On a pu voir, dès les années qui ont suivi la Première Guerre Mondiale, une hésitation entre la qualification de « héros » et celle de « victimes » des soldats morts au front<sup>4</sup> : cela étant lié à l'idée souvent évoquée que, croyant mourir pour la patrie, ils étaient morts pour les intérêts des marchands de canons. De manière analogue, les soldats tombés au cours des guerres coloniales souffrent de l'illégitimité aujourd'hui attachée au colonialisme lui-même. L'image du martyr, qu'elle concerne des individus ou des collectivités (on parle par exemple de « villes martyres »), tend ainsi à se détacher du modèle du héros pour être associée à la figure de la victime. Cette évolution est encore plus nette dans les cas de guerre totale ou de génocide : la mort à la guerre, ou en raison des conséquences d'un conflit, devenant un exemple paradigmatique du malheur, loin de toute teinture de grandeur ou de gloire.

Au total, une réflexion sur la réalité contemporaine du sacrifice et de l'héroïsme altruiste débouche sur ce qui pourrait sembler un problème irrésolu de nos sociétés démocratiques. La dénonciation des maux liés à l'individualisme – indifférence aux autres, perte du sens du bien commun, revendication unilatérale de droits – va de pair avec une conscience aiguë des maux inséparables du holisme : « fanatisme » religieux, obéissance aveugle aux pouvoirs, affirmation de quelque « identité meurtrière », pour reprendre la formule d'Amin Maalouf... Il ne saurait y avoir de sacrifice altruiste en dehors d'un sens aigu du collectif et d'une acceptation inconditionnelle des valeurs qu'il promet. Aussi le doute sur ces valeurs creuse-t-il un fossé entre la perspective d'une mort consentie et la reconnaissance, par ailleurs admise, de la vie humaine comme un absolu.

---

<sup>3</sup> Lire à ce sujet Farhad Khosrokhavar, 2003.

<sup>4</sup> Cela apparaît jusque dans la statuaire et les inscriptions des monuments aux morts : à côté de la posture héroïque, on a noté l'existence de monuments pacifistes.

Bibliographie :

Albert J.-P., *Le sang et le Ciel. Les saintes mystiques dans le monde chrétien*, Paris, Aubier, 1997.

Albert J.-P., « Du martyr à la star. Les métamorphoses des héros nationaux » dans Centlivres P., Fabre D., Zonabend F. (dir), 1998, p. 11-32

Albert J.-P., « Pourquoi les héros nationaux sont-ils souvent des vaincus ? », dans Cabanel & Laborie (dir), 2002, p. 21-27. p. 21-27.

Cabanel P. & Laborie P.(dir), *Penser la défaite*, Toulouse, Privat, 2002.

Centlivres P., Fabre D., Zonabend F. (dir), *La fabrique des héros*, Paris, MSH, 1998.

Kantorowicz E., *Mourir pour la patrie et autres textes*, Paris, PUF, 1984, trad. De L. Mayali.

Khosrokhavar F., *Les nouveaux martyrs d'Allah*, 2<sup>nd</sup>e éd., coll. Champs, Flammarion, 2003.

Kilani M. *Guerre et sacrifice. La violence extrême*, Paris, PUF, 2006.