HAL
open science

Tous concernés ? La dimension collective des émotions en situations post-attentats

Gérôme Truc

To cite this version:

Gérôme Truc. Tous concernés ? La dimension collective des émotions en situations post-attentats. Laurence Kaufmann; Louis Quéré. Les émotions collectives, 29, Editions de l'EHESS, pp.97-131, 2020, Raisons pratiques, 978-2-7132-2809-4. hal-03103078

HAL Id: hal-03103078

https://hal.science/hal-03103078v1

Submitted on 19 Jan 2022

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.

Gérôme Truc

Tous concernés ?

La dimension collective des émotions en situation d'attentats

« Le crime rapproche donc les consciences honnêtes et les concentre. Il n'y a qu'à voir ce qui se produit, surtout dans une petite ville, quand quelque scandale moral vient d'être commis. On s'arrête dans la rue, on se visite, on se retrouve aux endroits convenus pour parler de l'événement et on s'indigne en commun. De toutes ces impressions similaires qui s'échangent, de toutes les colères qui s'expriment, se dégage une colère unique, plus ou moins déterminée suivant les cas, qui est celle de tout le monde sans être celle de personne en particulier. C'est la colère publique. » Émile Durkheim, De la division du travail social (1986, p. 70-71)

Si la répétition d'actes terroristes dans une société en proie à la guerre entraîne probablement une forme de banalisation de ces événements en même temps qu'elle instille au sein de la population un climat de peur diffus, la survenue d'attentats dans une société en paix, a fortiori quand il s'agit d'attentats de masse, occasionne clairement des situations d'effervescence collective[1]. La vie sociale s'emballe soudain, les échanges entre les individus s'intensifient et les conversations entre eux se multiplient, sous l'action

1. Je tiens à exprimer ma gratitude à Laurence Kaufmann et Louis Quéré, pour m'avoir invité à écrire ce chapitre, avoir accompagné sa rédaction avec une infinie patience, et nourri ma réflexion de leurs commentaires. Je remercie également les évaluateurs anonymes et Fabien Truong pour leurs remarques sur une première version de ce texte.

In : *Les émotions collectives,* Paris, Éditions de l'EHESS, 2020

d'une émotion qui, comme l'écrit Durkheim, est « celle de tout le monde sans être celle de personne en particulier » (Durkheim, 1986, p. 71). À en croire les historiens, le phénomène n'est pas nouveau : c'est déjà ce que l'on observait, par exemple, dans les sociétés européennes en proie aux premiers attentats à l'aveugle perpétrés par les anarchistes (Salomé, 2010 ; Ferragu, 2019). Pourtant, les sociologues n'y ont, jusqu'à récemment, que très peu porté attention. En tant qu'ils menacent la cohésion sociale des sociétés européennes, les attentats anarchistes de la fin du XIXe siècle constituent une préoccupation en toile de fond de l'œuvre de Durkheim, perceptible en particulier dans *De la division du travail* (de même que l'on en repère des traces dans la *Psychologie des foules* de Gustave Le Bon et certains textes de Gabriel Tarde[2]). Mais à aucun moment Durkheim ne considère les attentats en tant que tels comme un objet d'étude. C'est qu'à ses yeux, la réaction qu'ils suscitent ne pose pas question. Comme tout crime (les deux termes apparaissent d'ailleurs interchangeables sous sa plume, comme chez nombre d'auteurs de la même époque[3]), les attentats contreviennent à nos principes moraux fondamentaux, choquent notre sensibilité morale, et font pour cette raison l'objet d'une réprobation aussi unanime qu'automatique. Que l'on puisse y être indifférent apparaît chez lui, sinon totalement impensable, du moins le signe inquiétant d'un délitement social. À la suite du passage cité en exergue, Durkheim écrit encore, en effet : « Si donc, quand [le crime] se produit, les consciences qu'il froisse ne s'unissaient pas pour se témoigner les unes aux autres qu'elles restent en communion, que ce cas particulier est une anomalie, elles ne pourraient pas ne pas être ébranlées à la longue. » (Durkheim, 1986, p. 71). Aussi va-t-il de soi pour lui que nous soyons tous choqués et tous concernés lorsque notre société est visée par une attaque terroriste, et que celle-ci provoque en conséquence des rassemblements et rituels de solidarité servant à rappeler la cohésion du groupe face à cette agression.

Le fait est, pourtant, que les réactions que suscitent de nos jours pareilles attaques dans les sociétés occidentales ne sont pas toujours si évidentes que cela. Certes, l'attentat contre la rédaction de *Charlie Hebdo*, en janvier 2015, fit descendre des millions de personnes dans la rue et déclencha en France une réaction d'ampleur historique. Mais il donna en même temps lieu à de

2. Voir par exemple Tarde (1894).
3. Si le mot désigne aujourd'hui couramment un acte terroriste, il fut longtemps un simple synonyme savant de « crime » (le *Littré* définit un attentat comme une « entreprise criminelle, contre les lois »), accompagné d'un usage figuré – désormais quasiment perdu – désignant un acte qui heurte la raison, viole la morale. Voir Malandain (2012).

vives tensions et disputes autour du slogan « Je suis Charlie », qui fut loin de faire l'unanimité dans la société française (Todd, 2015 ; Mayer & Tiberj, 2016 ; Badouard, 2016). C'est que, par-delà le mouvement de solidarité et d'indignation collective, les réactions de chaque individu face à cette attaque furent variées, à la fois dans leur nature et leur intensité, du fait d'une pluralité de facteurs socio-biographiques, à commencer par leur rapport personnel au journal *Charlie Hebdo* – en être un fidèle lecteur depuis des années ou l'avoir été par le passé n'impliquant par exemple pas la même chose que de découvrir son existence au moment de l'attentat. Comme le montrent les études les plus récentes en la matière, il en va en réalité ainsi de tous les attentats : leur impact social varie en fonction de leur ampleur, des circonstances dans lesquelles ils surviennent, de leur mode opératoire, de la nature de leur cible, etc. (Spilerman & Stecklov, 2009 ; Truc, 2019a). C'est là aussi l'un des effets d'un processus bien repéré par Durkheim (1986), à savoir la progression de l'individualisation dans les sociétés occidentales – et pas que chez elles, du reste, comme nous le savons désormais (Martuccelli, 2010 ; Lozerand, 2014) –, qui fait que la solidarité organique – fondée sur la différenciation des individus – tend à l'emporter sur la solidarité mécanique – fondée, elle, sur leurs similitudes –, et qu'il devient en conséquence de plus en plus rare d'y voir les individus réagir strictement à l'identique et à l'unisson, sans que cela ne signifie pour autant qu'ils cessent de faire société ensemble. Ainsi ce qui n'était pas un sujet pour Durkheim en est-il devenu un pour nous aujourd'hui.

Comment, par conséquent, dépasser les limites de son cadre d'analyse ? Comment faire pour prendre au sérieux les réactions socialement différenciées qui s'observent de facto face à un attentat et rendre compte de la pluralité de ressorts socio-affectifs dont elles procèdent ? J'ai proposé, dans mes travaux, de le faire en m'appuyant sur ce que les individus expriment par écrit en de telles circonstances, c'est-à-dire les milliers de messages qu'ils viennent déposer sur les lieux des attentats ou adressent aux victimes par divers biais (courriers postaux, messages Internet, registres de condoléances, etc.), et qui se trouvent, ensuite, de plus en plus souvent, archivés. L'idée, ce faisant, était de pouvoir restituer de manière fine les émotions que font naître les attentats chez ceux qui en font l'expérience indirecte, au travers des médias – distincts de ceux qui en sont directement affectés (les victimes et les personnes endeuillées) ou témoins (Truc, 2016). Le risque, toutefois, est qu'une telle méthodologie conduise, en quelque sorte, à individualiser l'émotion collective, le tableau sociologique dressé à partir de ces matériaux

pouvant *in fine* donner le sentiment d'une « foule solitaire[4] » où chacun ne se sentirait touché que de son côté, et dans laquelle il n'y aurait au fond qu'une convergence de ressentis individuels sans véritable attention conjointe à l'événement, ou expérience affective commune. Pourtant, ce qui se joue dans ces moments de la vie sociale engage indubitablement des émotions qui ont une dimension collective. Toute la question est dès lors de savoir en quoi consiste et où se situe exactement cette dimension collective.

Sociologie des émotions et émotions collectives

Pour y répondre, il faut d'abord rappeler que *collectif* ne se réduit pas à *social*. Le caractère social des émotions humaines est depuis longtemps connu et établi (Despret, 2001). Toutes les émotions que nous ressentons, y compris celles qui nous apparaissent les plus individuelles (par exemple la peur qui m'assaille lorsque je traverse une route et que je réalise tout à coup qu'une voiture arrive sur moi à grande vitesse), sont tributaires du fait que nous sommes des êtres sociaux, qui naissent, vivent et meurent en société. Elles le sont à la fois structurellement – au travers du processus de socialisation qui est, entre autres choses, un processus de dressage émotionnel (il suffit de voir, pour s'en convaincre, l'offre abondante d'ouvrages sur les émotions au rayon de la littérature jeunesse) – et conjoncturellement, dans les situations où elles se manifestent (le fait d'avoir peur d'une voiture qui fonce sur nous lorsque nous traversons la rue témoigne d'une intelligence de la situation qui implique que l'on sache ce qu'est une voiture et en quoi elle représente un danger, ce qui est une compétence sociale, qui n'a pas lieu d'être dans les sociétés sans voitures). Puisque nos émotions sont donc façonnées socialement, elles sont aussi dans une certaine mesure maîtrisables, manipulables et mobilisables à des fins stratégiques dans les interactions sociales, ou dans le cadre de professions requérant un certain « savoir-faire » émotionnel : c'est ce qu'explore Arlie R. Hochschild, dans le sillage de Goffman, avec la notion de « travail émotionnel » (Hochschild, 2017) et qui constitue à ce jour le versant le plus développé de la sociologie des émotions (Bernard, 2017 ; Jeantet, 2018). Que les émotions qui s'expriment en réaction à des attentats soient en un sens des émotions sociales – et pas simplement intersubjectives

4. Pour reprendre une expression employée par Louis Quéré lors de ma soutenance de thèse. La remarque n'a eu de cesse de nourrir mes réflexions par la suite, jusqu'au présent texte, et m'a conduit à diversifier les approches et matériaux d'enquête dans mes recherches ultérieures, en particulier dans le cadre du projet REAT sur les réactions aux attentats de janvier et novembre 2015 [https://reat.hypotheses.org/le-projet-reat].

(Descombes, 2001) – ne fait pas débat, puisqu'elles sont clairement reliées à des normes sociales et des registres affectifs (Traïni, 2011) qui préexistent aux individus et sont acquis par ces derniers au cours de leur socialisation. Nul ne décide du moment où il éprouve une telle émotion, ni de sa forme ; nul ne l'invente pour lui-même sur l'instant *in abstracto*. Les réactions d'empathie et de solidarité face à un attentat renvoient au contraire toujours à un fond commun, et le propos de mon livre, *Sidérations*, est précisément de mettre en évidence ce en quoi consiste ce fond dans les sociétés occidentales, par-delà les variations individuelles[5].

L'étude du caractère *collectif* des émotions humaines relève toutefois d'autre chose : déterminer comment sont possibles et en quoi consistent des émotions qui se situent véritablement *entre les individus*, et ne soient pas simplement réductibles à la convergence d'émotions individuelles, aussi socialisées celles-ci soient-elles (Quéré, 2015). L'enjeu, ici, sera donc bien de déterminer dans quelle mesure les émotions post-attentats sont des émotions collectives, et pas seulement sociales, ce que j'estime avoir déjà fait par ailleurs – ce qui n'est pas non plus la même chose que de chercher à montrer en quoi ces émotions sont socialement construites ou produites, comme Jeffrey Alexander et d'autres ont pu entreprendre de le faire pour les réactions au 11-Septembre aux États-Unis, en s'appuyant sur la notion de « *cultural trauma* » (Alexander *et al.*, 2004)[6]. Un petit texte de Maurice Halbwachs, prolongeant et approfondissant en ce domaine comme dans d'autres l'analyse de Durkheim, s'avère ici un utile point de départ. Dans « L'expression des émotions et la société », initialement publié à titre posthume en 1947, il note en effet que « c'est surtout à l'occasion de la mort que l'émotion prend forme collective, et que tout un rituel de gestes et de lamentations s'impose aux parents, aux amis de celui qui vient d'expirer » (Halbwachs, 2014, p. 42). Décrivant ces rituels, il ajoute un peu plus loin

5. J'ai ainsi pu montrer ce que ces réactions doivent à un fond chrétien sécularisé, qui se traduit par une sacralisation de la vie et un attachement aux valeurs de paix et d'amour, ainsi qu'à une sensibilité singulariste, qui porte à se sentir personnellement touché par le sort des victimes et à réagir aux attentats sur le mode du « je » plutôt que celui du « nous » (Truc, 2016).
6. Les tenants de cette approche soutiennent que pour qu'un événement soit perçu comme « traumatique » au niveau collectif, aussi majeur celui-ci puisse-t-il être, comme le 11-Septembre, il faut que des acteurs se mobilisent afin d'imposer l'idée selon laquelle cet événement vient modifier profondément et irrémédiablement l'identité et la mémoire collective du groupe (en l'occurrence, dans le cas du 11-Septembre, la nation américaine). De manière assez remarquable pour l'objet qui nous occupe ici, cette approche constructiviste n'accorde en définitive qu'une place tout à fait marginale dans l'analyse aux émotions collectives, bien que celles-ci soient au cœur du phénomène étudié (voir Rumford, 2009).

qu'« il semble que dans l'émotion elle-même ainsi partagée et multipliée il y ait une efficacité et un pouvoir » (*ibid.*, p. 47). À le suivre, pour qu'une émotion soit collective, il faut donc que plusieurs individus soient émus par la même chose, que leur émotion ait un objet commun (dans son exemple, un décès), et que cette émotion soit ensuite partagée et exprimée au travers d'opérations et de gestes rituels, de sorte qu'elle gagne un statut public. Ce partage et cette expression publique génèrent un effet démultiplicateur qui dote l'émotion collective d'une force et d'une portée qui lui sont propres, dépassant celles qui découleraient de la simple addition d'émotions individuelles. Ici aussi, en somme, le tout apparaît supérieur à la somme des parties. Et c'est en ce sens que l'on peut alors, avec Durkheim, dire que cette émotion est « celle de tout le monde sans être celle de personne en particulier ».

Cette conception des émotions collectives n'est en fin de compte guère éloignée de celle qui tend à prévaloir aujourd'hui, tant chez les sociologues que chez les psychologues, centrée sur la notion de partage social des émotions (Rimé, 2005). Ainsi que le résume en effet Pierre Livet, « le partage des émotions est très probablement le ressort fondamental de la plupart des émotions collectives » (Livet, 2002, p. 265). Pour autant, et cela n'est pas sans importance pour les émotions post-attentats dont il sera question ici, il est difficile de distinguer sous ce seul rapport l'émotion qui étreint une famille ou un cercle d'amis au décès de l'un des leurs de celle que peut susciter à l'échelle de toute une ville, région ou pays, voire au-delà, une mort collective, qu'elle soit d'origine accidentelle ou criminelle (Clavandier, 2004). Cette dernière apparaît en effet collective à un degré supérieur en ce qu'elle englobe un très grand nombre d'individus inconnus les uns aux autres et qui ne sont pas en co-présence physique, tandis que l'émotion d'une famille ou d'un cercle d'amis en deuil peut être rapportée à des phénomènes d'intersubjectivité et de contagion émotionnelle de proche en proche. Il faut donc, pour qu'il puisse y avoir une émotion collective à un tel niveau de généralité, une condition supplémentaire par rapport à celles déjà repérées par Halbwachs – et qui ne renvoie au fond à rien d'autre que l'implicite du paradigme durkheimien, à savoir : que l'objet même de l'émotion soit de type ou d'intérêt collectif, tel qu'un bien public, une valeur morale, ou quelque événement mettant en jeu le collectif en lui-même (Livet, 2002 ; Quéré, 2015). En ce sens, on peut estimer qu'il existe des émotions collectives *au sens faible* et d'autres *au sens fort*. Au sens faible, les émotions post-attentats seraient collectives car ce sont des émotions à la fois publiques (exprimées et convoquées publiquement) et partagées, qui prennent sens et forme dans

un cadre et un espace collectif ; au sens fort, elles seraient collectives car, au surplus, leur objet lui-même – ou leur enjeu, si l'on préfère – est collectif.

Des émotions publiques, partagées, et ayant un objet ou un enjeu lui-même collectif : dans la suite de ce texte, je m'attacherai à réexaminer chacun de ces critères en ce qui concerne les émotions post-attentats, telles qu'elles se donnent à voir, et donc à explorer pour les chercheurs en sciences sociales, dans les sociétés occidentales contemporaines. En revisitant mes propres travaux et en m'appuyant sur d'autres recherches, je montrerai en quoi ces émotions, y compris lorsqu'elles sont exprimées sur un mode personnel, où prime le « je », sont effectivement des émotions collectives, non seulement au sens faible, mais aussi, le plus souvent, au sens fort. Ce faisant, on verra aussi en quoi l'étude attentive, sur une base empirique, de ce cas précis contribue à affiner notre compréhension de ce en quoi consiste la dimension proprement collective des émotions collectives. D'autres que moi ont déjà entrepris, bien mieux que je ne saurais le faire, de la définir et de la clarifier dans une perspective synthétique, embrassant et confrontant les uns aux autres une pluralité de cas de figure (Von Scheve & Ismer, 2013 ; Von Scheve & Salmela, 2014 ; Quéré, 2015). Mon ambition ici est plutôt analytique : il s'agit de mettre à l'épreuve de ce que l'on sait des émotions post-attentats la caractérisation des émotions collectives que je viens de rappeler – caractérisation qui, si elle continue à faire débat et à connaître raffinements et sophistications, me semble néanmoins pouvoir être prise comme base de travail.

Des émotions publiques : le collectif comme cadre et comme injonction

On tend généralement à l'oublier, mais pour qu'un attentat suscite de l'émoi au-delà de ceux qui en sont directement victimes ou témoins, il faut qu'il soit médiatisé et constitué en *événement public*, objet d'une attention commune au sein de la société (ce qui n'est pas le cas de tous les événements rapportés quotidiennement par les médias, tant s'en faut). C'est précisément un point aveugle de l'analyse durkheimienne de la réponse sociale au crime. Bien qu'il écrive à l'âge d'or de la presse écrite (Kalifa *et al.*, 2011), on ne trouve chez Durkheim pas même l'esquisse d'une sociologie des médias. Il est symptomatique que, pour illustrer le mécanisme par lequel se forme la colère publique, il prenne l'exemple d'une « petite ville » où les réseaux de sociabilité suffisent à faire circuler les nouvelles et à faire naître les scandales (Morin, 1982 ; Bozon, 1984). C'est que, une fois encore, l'émotion que

fait naître un crime va pour lui de soi en tant qu'elle choque la sensibilité partagée par les membres d'une société donnée (Durkheim, 1986). Or il n'y a là, en réalité, rien d'automatique : même à l'échelle d'une petite ville ou d'un village de la société française contemporaine, il faut qu'un crime fasse événement, qu'il soit perçu comme *extra*-ordinaire, pour éveiller la colère publique plutôt que l'indifférence (Le Caisne, 2014). Et au-delà, qu'il fasse événement à l'échelle de tout un pays dépend des médias.

Il en va de même pour un attentat : il n'engagera pas la même réponse émotionnelle au niveau collectif, au-delà de ceux qui en sont directement affectés, selon s'il est peu ou beaucoup médiatisé. Et l'ampleur de sa médiatisation dépend de nombreux facteurs, à commencer par le fait qu'il soit perçu comme ordinaire – un attentat de plus dans une série, liée à un conflit qui peut être par ailleurs nié par les autorités et sous-médiatisé – ou extraordinaire – le cas paradigmatique étant ici bien entendu le 11-Septembre (Crettiez & Sommier, 2002 ; Dayan, 2006), de même qu'elle varie selon l'identité des terroristes – on sait qu'en Occident les attentats islamistes sont actuellement sur-médiatisés par rapport aux autres, et leur écho ainsi amplifié (Kearns, Betus & Lemieux, 2019). Le contenu même de la médiatisation joue aussi. Il faut rappeler en effet que ce à quoi réagissent les individus qui ne sont pas directement victimes ou témoins d'un attentat, quand ils y réagissent, n'est pas l'attentat en lui-même, mais ce qu'ils en perçoivent *au travers des médias*. Un même attentat, selon les termes qu'emploient les journalistes pour le qualifier et la façon dont ils le mettent en récit, selon aussi ce qu'ils en montrent ou pas, n'éveillera pas les mêmes émotions. Et c'est pourquoi aussi différents publics se forment généralement en réaction à un attentat, en lien avec les différents canaux médiatiques au travers desquels il est possible d'en faire l'expérience (mass médias, médias alternatifs ou médias sociaux, par exemple), et où prévalent des émotions différentes (compassion pour les victimes, colère contre les terroristes et/ou les responsables politiques, sympathie pour les terroristes, etc.).

Pour comprendre les réactions sociales aux attentats, il apparait dès lors indispensable d'en passer d'abord par l'étude de leur médiatisation. C'est la logique qui préside à la bipartition de mon livre *Sidérations* (Truc, 2016). Dans la première partie, « Ce qui nous arrive », je reviens sur la façon dont les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis, du 11 mars 2004 à Madrid et du 7 juillet 2005 à Londres ont été médiatisés et constitués en événements publics, à la fois dans les pays où ils sont survenus et en France, de manière à restituer les différentes façons dont on a pu en faire, à l'époque, l'expérience au travers des médias de masse (télévision et grand quotidiens essentiel-

lement). Dans la seconde, « Ce qui nous touche », il m'est alors possible d'analyser les émotions qui furent publiquement exprimées en réaction à ces attentats au travers d'un corpus de messages écrits, et les ressorts socio-affectifs dont elles procèdent. Ce qui *nous* arrive, ce qui *nous* touche, car ce qui est en jeu à chaque fois, aussi bien dans les discours médiatiques que dans les réactions citoyennes, relève bien du collectif. Il s'agit toujours de savoir, au fond, qui est visé par les terroristes, et qui doit se sentir concerné, au-delà des individus directement tués ou blessés : une communauté spécifique, une ville, une nation, voire l'humanité tout entière ? L'attaque terroriste, selon un mécanisme depuis longtemps mis en lumière par la sociologie des conflits (Simmel, 1992 ; Coser, 1982), ravive la cohésion sociale, raffermit le sens du « nous ». Mais savoir qui est « nous » dans ces circonstances est justement ce qui pose question. La première mission des discours post-attentats, à la fois politiques et médiatiques, est d'y répondre aussi nettement et rapidement que possible, de façon à conjurer les risques de tensions sociales que cette interrogation contient en germes (Truc, Le Bart & Née, 2018). Ils le font de manière explicite – c'est typiquement le cas lorsqu'un chef d'État s'adresse à ses compatriotes suite à une attaque terroriste pour leur dire « nous sommes tous concernés » –, ou implicite, au travers de mises en récit, d'analogies historiques ou de choix iconographiques suggestifs qui donnent à l'expérience publique de l'événement un cadre, au sens de Goffman (1991).

Ainsi les attentats du 11-Septembre ont-ils été cadrés par les grands médias américains comme un « nouveau Pearl Harbour », c'est-à-dire une attaque surprise valant déclaration de guerre contre la nation américaine, l'autorisant de facto à des représailles militaires, tandis que leurs homologues européens employèrent l'expression entre guillemets et présentèrent plutôt ces attentats comme un événement concernant le monde entier, un crime contre l'humanité devant être sanctionné dans le respect du droit international, afin d'éviter une spirale de la violence pouvant conduire à l'apocalypse (Truc, 2016, p. 17-54). Et la question en France, on s'en souvient peut-être, fut dès lors de savoir si, face à ces attaques, « nous » étions tous « Américains » (ce qui revenait à valider le cadrage de l'attaque comme concernant en premier lieu la nation américaine) ou tous « New Yorkais » (une formule ouvrant droit à une interprétation plus cosmopolitique de l'événement). De même, l'attentat du 11 mars 2004 à Madrid, qui reste à ce jour le plus meurtrier qui ait été perpétré sur le sol européen, fut-il cadré ensuite dans les médias espagnols et européens comme un « nouveau 11-Septembre », et tout particulièrement en France comme un « 11-Septembre européen ». C'est que la France était alors en pleine campagne électorale en vue du réfé-

rendum sur le Traité constitutionnel européen et que l'attentat donna ainsi l'occasion à ses partisans de mettre l'accent sur la pertinence du collectif « Européens », justement rendu manifeste à leurs yeux par l'émotion suscitée par l'attaque au-delà des Pyrénées (Truc, 2016, p. 62-71). De même encore, au moment de l'attentat du 7 juillet 2005 à Londres, les médias britanniques et américains mirent en avant la « résilience » quasi-atavique du peuple de Londres et du peuple britannique, qui ne céderaient pas plus au terrorisme islamiste qu'aux nazis durant la Seconde guerre mondiale (Bean, Keränen & Durfy, 2011 ; Truc, 2016, p. 75-76). Plus récemment, les attentats de janvier et novembre 2015 en région parisienne, comme ceux du 14 juillet 2016, à Nice, ont donné lieu à pareils effets de cadrage politico-médiatiques. Maëlle Bazin a par exemple montré, de façon particulièrement convaincante, comment les médias français ont co-construit avec les dirigeants politiques le cadrage de l'attentat contre *Charlie Hebdo* comme attaque contre la République elle-même, appelant une union nationale, et ont alimenté en ce sens l'émotion collective autant qu'ils en ont rendu compte, en mettant en scène un « peuple-émotion » (Bazin, 2018).

Louis Quéré a, dès lors, tout à fait raison de souligner que « s'agissant des émotions collectives suscitées par [des] attentats, force est de convenir qu'elles dépendent de tout l'appareillage conceptuel, sémantique, herméneutique, mobilisé pour présenter, interpréter et analyser les événements » (Quéré, 2015, p. 37). Toutes ces opérations de cadrage politique et médiatique sont en effet porteuses d'« injonctions à se sentir concerné » (Truc, 2016), et c'est en cela qu'elles nous intéressent ici : elles disent qui doit (et qui donc aussi peut ne pas) se sentir concerné par l'attaque. Elles indiquent ou suggèrent quel est le collectif dans le cadre duquel les individus non directement affectés par un attentat à titre personnel doivent néanmoins se sentir touchés par lui : la nation française, l'Europe, le monde occidental, etc. Ce faisant, elles attisent donc bien des émotions *d'abord* collectives, présentées comme étant/devant être partagées par tous, et non pas seulement une affaire de ressenti personnel. Il convient en outre d'y insister : ces opérations de cadrage et ces injonctions à se sentir concerné ne viennent pas après coup, mais s'observent dès les premiers instants, à mesure que l'attentat a lieu et que les médias en rendent compte. C'est très exactement à travers elles qu'il se constitue en événement public et que des milliers et millions de personnes qui ne se connaissent pas en font ainsi l'expérience en commun. En ce sens, le processus de publicisation d'une attaque terroriste apparaît comme étant indissociablement un processus de sensibilisation à cette attaque, les opérations de cadrage politico-médiatique de l'événement

s'apparentant en effet, sous ce rapport, à des « dispositifs de sensibilisation » (Traïni, 2009) visant à susciter un certain type de réaction affective et de mobilisation à l'échelle collective.

On peut toutefois à bon droit se demander si cette analyse vaut toujours lorsque le public qui prend ainsi forme en réaction à un attentat s'apparente à un « public de personnes singulières » (Truc, 2016, p. 204-206), c'est-à-dire lorsque les réactions publiques à l'attentat privilégient le « je » au « nous » et passent davantage par l'exposé de motifs personnels de s'estimer plus particulièrement touché que d'autres, que par la mise en exergue d'un sentiment de commune appartenance exacerbé par l'attaque. Louis Quéré note en effet à ce propos : « je trouve quelque peu problématique l'accent mis par G. Truc, dans son analyse des manifestations de solidarité après les attentats terroristes de New York, Madrid, Londres et Paris, sur la singularisation des personnes entrant dans ce "nous", ou sur le fait que celui-ci soit une affaire de "commune singularité". Certes, le "je" reste le lieu d'un "concernement tout à fait personnel, ne pouvant se dire qu'à la première personne du singulier" (Truc, 2016, p. 275) ; mais si "le 'nous' annexe au 'je' une globalité indistincte d'autres personnes" (Benveniste), ces dernières ne peuvent pas être aussi singularisées que le prétend Truc : "Si un public de personnes singulières […] peut par conséquent se former en réaction à un attentat, c'est d'abord parce que leurs victimes nous apparaissent comme des personnes singulières, avec des visages, des noms et des histoires de vie qui leur sont propres. (*Ibid.*, p. 260-261)". Cette singularisation est avérée, mais elle n'a souvent lieu que dans un second temps, et elle est souvent l'œuvre des médias (cf. les "portraits du deuil") ; vraisemblablement, elle n'opère pas dans l'émotion collective première suscitée par de tels événements ; elle peut par contre intervenir dans la transformation de celle-ci et notamment dans l'expression de ses modulations individuelles. » (Quéré, 2015, p. 26).

La remarque est tout à fait juste : le « d'abord » dans la phrase citée est de trop. Pour qu'un public de personnes singulières puisse se former en réaction à un attentat, il faut que nous puissions percevoir ses victimes comme étant elles-mêmes des êtres singuliers, avec un visage, un nom et une histoire propre – et d'autres que moi ont depuis montré combien les portraits de victimes, et d'une manière générale tous les contenus propices à alimenter l'émotion populaire, ont gagné en importance dans la médiatisation des actes terroristes en Occident au cours des vingt dernières années (Garcin-Marrou & Hare, 2018, 2019), jusqu'à devenir un *topos* courant autour duquel se déploie un « journalisme d'empathie » (Niemeyer, 2018). Mais pour que nous soyons sensibles à ces contenus journalistiques et qu'ils puissent nous

toucher, ce qu'il faut *d'abord*, c'est que nous prêtions attention à l'attentat, que nous ayons, comme en toile de fond, le sentiment qu'il nous concerne à un ou plusieurs titres collectifs (en tant que parisien, Français, occidental, ou musulman, ou amateur de rock et habitué des salles de concerts, dans le cas des attentats du 13 novembre 2015 par exemple). Quelqu'un qui serait tout à fait indifférent à l'événement n'aurait, à l'évidence, que peu de chances d'être directement touché sur un mode personnel par le portrait de l'une de ses victimes. C'est d'ailleurs en ce sens que Judith Butler, dans son analyse critique des *Portraits of Grief* publiés par le *New York Times* après le 11-Septembre, fait valoir que ces portraits de victimes singulières vont de pair avec une vision mythifiée de la communauté nationale américaine (Butler, 2005), le concernement sur la base d'une commune singularité alimenté par ces portraits venant, pour les Américains, renforcer un concernement sur la base d'une commune appartenance nationale. Mais cela n'empêche pas pour autant, comme je l'ai montré (Truc, 2016, p. 264-274), que ces portraits puissent toucher d'autres personnes par-delà les frontières américaines, sur la base, dès lors, d'autre chose – qui peut être un sentiment de commune appartenance à la civilisation occidentale ou à l'humanité. Reste, dans tous les cas, qu'il faut bien une base collective, ne serait-ce que minimale (la commune appartenance à l'humanité), pour donner prise à ce concernement sur un mode personnel[7].

Cette dimension collective des émotions post-attentats, fussent-elles donc éprouvées et exprimées sur un mode des plus personnels, ne tient toutefois pas uniquement aux discours politico-médiatiques et aux injonctions au concernement dont ceux-ci sont porteurs. Elle s'ancre également dans la réalité des interactions sociales au travers desquelles elles sont non seulement partagées, mais aussi constituées. C'est un autre aspect qui, sans être totalement absent de mon livre *Sidérations*, y est peu développé, et sur lequel il me faut donc maintenant prendre le temps de m'arrêter.

---

7. Cette observation vaut bien entendu aussi pour les attentats perpétrés en-dehors du monde occidental. En témoigne par exemple le mouvement lancé sur Twitter en juillet 2016 par un Irakien installé à Londres, autour du hashtag #NotJustANumber, pour sensibiliser le public occidental aux victimes d'un attentat ayant fait plus de 200 morts à Bagdad. Si une telle opération a pu avoir un certain succès auprès du public occidental (les médias occidentaux s'en sont assez largement fait écho), c'est que celui-ci est traversé par une conviction cosmopolitique, selon laquelle nous devrions être touchés de manière égale par tous les attentats qui tuent des êtres humains dans le monde et pas davantage par ceux qui surviennent en Occident (voir par exemple Jouan, 2017), sur la base, donc, d'un « nous, êtres humains ».

Des émotions partagées : le collectif comme environnement et comme interlocuteur

Si les émotions post-attentats apparaissent bien comme étant des émotions collectives, c'est aussi qu'elles ne sont pas ressenties ni exprimées dans un milieu qui serait vidé de toute présence humaine et toute vie sociale. Bien au contraire : ce sont des émotions publiques car ce sont aussi des émotions partagées entre les individus, qui émergent au sein de collectivités humaines et *parce que* nous vivons dans de telles collectivités (le terrorisme, soit dit en passant, étant lui-même inconcevable hors de ce cadre). Outre qu'elles sont aussi, pour cette même raison, des émotions sociales, ainsi que je l'ai déjà rappelé plus haut, liées à des normes et des registres affectifs qui préexistent aux individus comme aux attentats, c'est au travers de nos échanges, directs ou indirects avec les autres membres de ces collectivités que ces émotions prennent, en situation, forme et sens. Quand bien même aurais-je le sentiment d'être touché par un attentat d'une façon tout à fait personnelle, tandis que je suis seul chez moi devant la télévision au moment où j'en apprends la nouvelle, du collectif se mêlerait encore à ce ressenti. Car, comme le dit joliment Maurice Halbwachs, « c'est qu'en réalité, nous ne sommes jamais seuls » (Halbwachs, 1997, p. 54). Chaque individu porte de manière permanente en lui comme une société en réduction, faite d'une pluralité de personnes qui le rattachent à autant de collectifs : sa famille, ses groupes d'amis, sa communauté professionnelle, son pays, etc. En apprenant, seul chez soi face à sa télévision ou son ordinateur, qu'un attentat est en cours au Bataclan, pour un tel c'est le citoyen français en lui qui se sent concerné, pour tel autre l'habitant ou l'ex-habitant de Paris, pour tel autre encore le musicien ou l'amateur de rock habitué des salles de concerts, ou les trois à la fois. Très vite, ce sentiment peut se personnaliser et gagner en singularité. Mais le premier mouvement, pour qui ne craint pas directement pour un proche qu'il sait être sur place, est d'abord celui-ci. Et ce qui joue de manière décisive dans ce mouvement – comme Tarde fut le premier à le souligner dans *L'Opinion et la foule* (Tarde, 1989) – c'est de savoir que l'on n'est alors pas le seul, à cet instant, à réagir à cette nouvelle sous ce rapport : nous savons que d'autres Français, d'autres Parisiens, d'autres musiciens, dans la même situation que nous, face à leur télévision ou leur écran d'ordinateur, doivent être touchés, choqués, préoccupés eux aussi. Nous pouvons imaginer ce qu'ils ressentent, et même si nous sommes physiquement seuls

à ce moment précis, nous avons conscience de former à cet instant avec ces milliers d'autres un même public, en proie aux mêmes émotions[8].

Ce qui distingue toutefois de ce point de vue, un attentat de tout autre *media event*, au sens de Daniel Dayan et Elihu Katz (1992), c'est tout à la fois son caractère inattendu, disruptif, dans son surgissement – à l'inverse des obsèques d'un chef d'État ou d'une grande compétition sportive, sa retransmission télévisée en direct n'est pas programmée à l'avance (Katz & Liebes, 2007) – et son caractère incertain, indéterminé, dans son déroulement – lorsque la nouvelle nous parvient, l'attaque terroriste peut être encore en cours, comme ce fut le cas pour les attentats du 11-Septembre ou celui du Bataclan, et elle n'est, quoi qu'il en soit, pas résolue tant que ses auteurs n'ont pas été identifiés et mis hors d'état de nuire (Wagner-Pacifici, 2010, 2017). Il en découle que la plupart des individus ressentent très rapidement le besoin, lorsqu'ils apprennent la nouvelle d'un attentat, de trouver des interlocuteurs avec lesquels échanger leurs informations et leurs impressions. Au bureau, on interpelle ses collègues pour savoir s'ils sont au courant. Au café, on se met spontanément à discuter avec l'inconnu à côté de soi. Chez soi, on se saisit de son téléphone pour appeler un proche, ou on envoie des messages à son entourage. On sait par exemple que le 11 septembre 2001, 63 % des Américains appelèrent un membre de leur famille, et 55 % un ami, sitôt après avoir appris les événements en cours, tandis que 47 % de ceux qui avaient alors un accès à Internet envoyèrent des e-mails (Raini & Kalsnes, 2001)[9]. De même pour les attentats du 13 novembre 2015, 66 % des Français déclaraient en juin 2016 en avoir parlé avec un membre de leur famille sitôt après avoir appris la nouvelle, et 25 % avec quelqu'un de leur entourage (ami, collègue, etc.) (Brice Mansecal *et al.*, 2018). Sur un plan affectif, ces échanges aident les individus à mettre des mots sur leurs émotions et à vérifier la normalité de leur réaction en la situant par rapport à celle d'autrui (Fourquet-Courbet, 2013). Ils cherchent, autrement dit, à savoir s'ils ont « tort » ou « raison » de ressentir ce qu'ils ressentent face à l'événement. Si leurs émotions s'avèrent au diapason de celles de leur entourage, elles gagnent en force et en intensité car, comme le note une fois encore Halbwachs en commentant le psychologue Charles Blondel, « nos états affectifs tendent naturellement à s'épanouir dans un milieu social qui leur soit adapté » (Halbwachs, 2014, p. 44).

8. Sur le rôle de l'imagination dans l'expérience commune d'événements publics et la formation d'émotions collectives en lien avec cette expérience, voir les développements de Louis Quéré commentant Benedict Anderson, Vincent Descombes et Charles Taylor (Quéré, 2015, p. 26-34).
9. Voir aussi Courbet & Fourquet (2003), et Rimé, Delfosse & Corsini (2005).

Avoir l'assurance, et non pas seulement imaginer, que d'autres ressentent la même chose que nous face à l'événement confère ainsi à nos émotions une force qu'elles n'auraient pas si elles devaient rester du strict domaine privé, isolées en chaque individu. C'est en ce sens que l'on peut parler, comme nous l'avons vu en introduction, d'un effet démultiplicateur du partage social des émotions[10]. Dans le cas contraire, lorsqu'un individu a l'impression d'être trop ému comparé à son entourage, plus qu'il ne le devrait donc, il expérimente de manière aiguë ce que j'appelle le *paradoxe du concernement* (Truc, 2016, p. 177). C'est ce qui peut l'amener, sur la base d'un concernement qui est d'abord collectif, comme nous l'avons vu, à expliciter ce qu'il estime être les facteurs personnels qui font qu'il se sent particulièrement touché, *bien qu'il ne connaisse aucune victime*, et à exprimer par conséquent son émotion sous la forme d'un récit de soi, à la première personne du singulier (*ibid.*, p. 274-321).

Dans un cas comme dans l'autre, on voit que la distinction entre émotions individuelles et collectives tend à perdre ici toute pertinence analytique : si ce que ressent chacun individuellement face à l'attentat apparaît tributaire de ce qu'il imagine, puis sait, du ressenti des autres autour de lui, chaque émotion « individuelle » ne peut être totalement abstraite du mouvement collectif dont elle participe. Autrement dit : « mon » émotion, en ce genre de circonstances tout du moins, où ce qui est en jeu est l'expérience d'un événement public, n'est jamais tout à fait seulement « mon » émotion, en ce sens qu'elle se formerait et se déploierait indépendamment de toute influence extérieure. Tout au contraire, c'est au travers d'un dialogue avec mon environnement social qu'elle se constitue et se précise, sitôt qu'elle émerge, à partir en outre de registres affectifs socialement institués. Et en même temps, dès lors qu'elle est partagée avec d'autres autour de moi, cette émotion « individuelle » entre dans le domaine public et ne s'appartient donc plus véritablement : elle devient cette émotion qui, comme le dit Durkheim, est « celle de tout le monde sans être celle de personne en particulier ». Le phénomène n'est sans doute nulle part plus manifeste aujourd'hui, lorsque survient un attentat, que sur les réseaux sociaux en ligne, tels Twitter, Facebook ou encore Instagram[11], de sorte que leur prise en compte est devenue indispensable

10. Louis Quéré note aussi en ce sens que l'on parle à proprement parler d'émotions collectives lorsque des émotions sont partagées « selon des modalités qui font que le partage des émotions est lui-même une émotion : il assure à chacun que son émotion est partagée par les autres, et cette assurance est facteur d'émotion » (Quéré, 2012, p. 158).
11. Réseau social axé sur l'image, qui fut particulièrement au cœur des réactions à l'attentat de Manchester, en mai 2017, les personnes s'étant faites tatouer une abeille – symbole de la

pour qui souhaite étudier les réactions sociales aux attentats (Schafer *et al.*, 2019 ; Eriksson Krutrök & Lindgren, 2018). Si le processus décrit à l'instant était déjà le même avant qu'ils n'apparaissent au milieu des années 2000, les réseaux sociaux sont en revanche devenus l'un des principaux espaces où celui-ci se déploie désormais, en même temps qu'ils exacerbent la dimension affective des publics médiatiques (Papacharissi, 2015 ; Allard *et al.*, 2017).

La meilleure illustration en est, bien entendu, la formule « Je suis Charlie ». Née au départ d'un simple message publié sur Twitter peu après l'attentat contre la rédaction de *Charlie Hebdo* par un graphiste trentenaire souhaitant par ce geste partager publiquement son émotion, elle devint en quelques heures l'emblème du mouvement de solidarité et d'indignation collective déclenchée par l'attaque en France et dans le monde, retweetée plus de 3,5 millions de fois et repris à la une de nombreux journaux. Un an après, Joachim Roncin, le graphiste en question, expliquait :

> Je me suis posé deux secondes devant tout ça et j'ai essayé de comprendre ce que ça créait en moi. Ce qui est ressorti, c'est de la stupéfaction, une incrédulité. Difficile de savoir comment ça m'est venu. Tout s'est joué en une fraction de seconde. J'ai tweeté ce truc-là quelques minutes après l'annonce des attaques, autour de 12h50, alors forcément tout est allé très vite […]. Je n'ai jamais eu la volonté de créer quelque chose de viral. À aucun moment je n'ai voulu faire un coup de com'. L'idée c'était vraiment de faire passer un message personnel. Quelque chose d'assez pur. Quand je dis « Je suis Charlie » le 7 janvier, ces trois mots ne sont pas du tout politisés et c'est toujours le cas pour moi. C'est juste une façon d'exprimer le fait que je n'ai pas peur, qu'ils m'ont touché moi, ma vision de la démocratie, ma vision de la liberté d'expression. Voilà toutes les choses que j'ai voulu exprimer assez rapidement[12].

Si la formule a eu tant de succès, c'est qu'elle exprimait en (très) peu de mots ce que lui et des millions d'autres ressentaient à cet instant – quelque chose d'assez confus, comme il le décrit là, une sorte de bouillonnement émotionnel fait de nombreux ingrédients (la stupéfaction, l'incrédulité, le

---

ville – en signe de solidarité et de soutien aux victimes, l'utilisant pour exposer publiquement ce geste de marquage intime et ainsi manifester leur appartenance à la communauté de deuil (Meroueh, 2019).

12. Lauren Provost, « Un an après, Joachim Roncin, créateur de "Je suis Charlie", revient sur un phénomène que lui-même n'a "pas compris" », *Huffington Post*, 5 janvier 2016, [https://www.huffingtonpost.fr/2016/01/05/joachim-roncin-je-suis-charlie-hebdo-createur-phenomene-entretien-interview_n_8912356.html].

fait de se sentir touché mais de ne pas avoir peur pour autant, etc.) – tout en laissant place à une grande variété de rapports individuels à l'événement : lui explique qu'il n'était pas un grand lecteur de *Charlie Hebdo*, mais un abonné de la première heure pouvait aussi bien s'y retrouver. Bien qu'elle vise d'abord à exprimer son émotion individuelle, sitôt partagée, la formule devient donc le nom générique d'une émotion collective, d'autant qu'elle vient satisfaire un besoin ordinaire en ce genre de circonstances de formules toutes faites pour pallier une difficulté à dire ce que l'on ressent (Fraenkel, 2002). Mais même si Joachim Roncin affirme qu'il n'a à aucun moment cherché à « faire un coup de com' » ou à « créer quelque chose de viral », il reste qu'il n'aurait probablement pas publié ce message sur Twitter (réseau dont il est familier, il explique au début de l'interview que c'est à travers lui qu'il a suivi les informations concernant l'attentat sitôt après en avoir appris la nouvelle) s'il n'avait pas eu conscience que son émotion participait d'un émoi plus collectif, de sorte que son message était susceptible d'éveiller quelque écho positif dans son cercle de *followers*, constituant son environnement social sur Twitter. Et c'est bien d'abord parce que ceux-ci se sont effectivement retrouvés dans son message et l'ont en conséquence relayé, qu'il a pu *in fine* atteindre une audience planétaire.

> C'est un message personnel que j'ai tweeté à 400 followers. Il se trouve que le slogan a fait son chemin mais ça n'est pas moi qui ai fait son succès. Ce sont les réseaux sociaux. Donc si les gens se reconnaissent et approuvent ce message, très bien. Il appartient à tout le monde[13].

À tout le monde, sans être à personne en particulier, serait-on tenté d'ajouter, en paraphrasant Durkheim[14]…

Les réseaux sociaux en ligne sont souvent accusés de creuser les clivages sociaux en enfermant leurs utilisateurs dans une « bulle » créée par les algorithmes qui trient automatiquement les contenus et messages publiés de manière à mettre en avant ceux qui sont le plus « pertinents » pour eux, c'est-à-dire ceux qui paraissent les plus susceptibles de les intéresser et d'éveiller

13. Lauren Provost, « Un an après, Joachim Roncin, créateur de "Je suis Charlie", revient sur un phénomène que lui-même n'a "pas compris" », *Huffington Post*, 5 janvier 2016, [https://www.huffingtonpost.fr/2016/01/05/joachim-roncin-je-suis-charlie-hebdo-createur-phenomene-entretien-interview_n_8912356.html].
14. Ce dont atteste très concrètement, du reste, le refus de l'Institut national de la propriété industrielle d'accéder aux très nombreuses demandes qui lui ont été faites de déposer la marque « Je suis Charlie » [https://www.inpi.fr/fr/nationales/demandes-de-marques-je-suis-charlie].

chez eux des réactions positives (*like*, partage, *retweet*, etc.). Mais en réalité, il n'y a pas que sur les réseaux sociaux que nous nous trouvons le plus souvent confrontés à des réactions, émotions ou opinions conformes aux nôtres. Lorsque nous décrochons notre téléphone pour appeler un proche ou envoyons des messages à des membres de notre entourage sitôt que nous apprenons qu'un attentat s'est produit, il est rare que nous tombions sur des interlocuteurs qui aient une tout autre réaction et un tout autre point de vue sur l'événement que nous. Le monde social est ainsi fait que les « Je suis Charlie » ont peu de chances d'avoir des « Je ne suis pas Charlie » dans leur entourage, et vice versa[15]. Et c'est pourquoi en fin de compte la « bulle » que créeraient les réseaux sociaux en ligne tient d'abord aux choix de personnes que nous y acceptons comme « amis » ou que nous y « suivons », qui tendent à reproduire notre environnement social « hors ligne » (Cardon, 2011, 2015). En revanche, malgré cette tendance à y reproduire un entre-soi social, la dynamique des réseaux sociaux en ligne est telle que c'est peut-être encore là que nous avons le plus de chances, lorsqu'un attentat survient, d'être confrontés à des réactions et des émotions différentes des nôtres : ce fut très clair, là encore, en janvier 2015, avec tous les débats ayant traversé ces espaces en ligne autour de *Charlie Hebdo* et du contre-slogan « Je ne suis pas Charlie » (Ratinaud & Smyrnaios, 2016 ; Badouard, 2016, 2019). Mais la réalisation de certains rituels de solidarité post-attentats y est, elle aussi, propice (Collins, 2004). C'est par exemple le cas des minutes de silence : des enseignants, pour qui observer un tel moment de recueillement au lendemain de l'attentat contre *Charlie Hebdo* était une évidence, ont pu être choqués de constater qu'elle n'en était pas une pour tous leurs élèves (Ledoux, 2017, 2019)[16]. De même, dix mois plus tard, lorsque le président de la République appela les Français à pavoiser le 27 novembre 2015 en hommage aux victimes des attentats du 13-Novembre, ceux qui répondirent à son appel en pensant que cela allait de soi ont souvent été déçus

15. Il est en revanche possible qu'ils se côtoient au travail, au sein d'une même entreprise ou administration par exemple. Plusieurs personnes m'ont rapporté, dans le cadre de mes recherches comme de discussions plus informelles, avoir eu la désagréable surprise, suite aux attentats de janvier ou novembre 2015, de constater qu'ils avaient des collègues ayant un rapport différent du leur à ces événements, souvent parce qu'ils doutaient de la véracité des faits présentés par les médias et pouvaient adhérer à des conceptions complotistes. En règle générale, cela les conduisit à vite mettre un terme à leurs échanges sur ce sujet, de manière à préserver leurs relations de travail, ou à une prise de distance plus radicale.
16. Voir aussi, pour des témoignages bruts, Gallais (2018), le n°182 de la revue *Diversités* (« L'école et les valeurs *: Charlie*, et après ? », 4e trimestre 2015), et le dossier « L'école, *Charlie* et les autres : entrer dans la boîte noire des classes » (dir. L. De Cock et V. Casanova), de *Aggiornamento histoire-géo* [https://aggiornamento.hypotheses.org/2538].

ou gênés de réaliser qu'ils étaient minoritaires (Lagadec *et al.*, 2019). C'est que ces rituels de solidarité sont d'abord des actes collectifs, que l'on réalise le plus souvent en groupe, quand bien même ils semblent présupposer une démarche personnelle et aboutissent à des productions individualisées, tels les messages qui sont déposés dans les mémoriaux éphémères (Truc, 2018 ; Antichan, 2019). Et que, par-delà leur caractère socialement institué – faire silence vaut recueillement, de même qu'applaudir vaut adhésion (Mariot, 2001) –, ils mettent bel et bien à l'épreuve un ressenti commun.

Si nos réactions aux attentats procèdent donc, dès le premier instant où l'on en apprend la nouvelle jusqu'à ce type de rituels, d'une expérience émotionnelle qui est de part en part collective, on constate ici que cette expérience engage à la fois des émotions primaires (ce que nous ressentons spontanément en apprenant la nouvelle) et ce que les psychologues appellent des méta-émotions (Gottman, Fainsilber Katz & Hooven, 2013), c'est-à-dire, comme dans les derniers exemples mentionnés, des *émotions à propos d'émotions*, les nôtres comme celles des autres. Quelles que soient la nature et l'intensité de notre émotion face à l'attaque au départ, on peut en effet se sentir ensuite soulagé, content, rassuré, etc., de constater que d'autres que nous réagissent de la même manière, ou au contraire en colère, triste, indigné, etc., que tel ne soit pas le cas. On sait ainsi que les manifestations ou rassemblements de solidarité post-attentats, telle la grande « marche républicaine » du 11 janvier après les attentats de janvier 2015, favorisent un ressenti émotionnel positif chez ceux qui y prennent part, en dépit de la charge traumatique dont est porteuse l'attaque terroriste (Páez *et al.*, 2007 ; Rimé *et al.*, 2010). C'est ce dont témoignent certains messages que j'étudie dans *Sidérations*, où des personnes expriment leur satisfaction d'être à la fois acteur et témoin d'un tel élan collectif (Truc, 2016, p. 218-219). Je n'en reprendrai qu'un seul ici, issu d'un registre de condoléances ouvert à Londres après l'attentat du 7 juillet 2005 :

> J'ai mal. Je suis en colère. J'ai peur. Mais je suis aussi fier. Fier que toutes les personnes, les races et les croyances de Londres, du Royaume-Uni et du monde soient solidaires pour dire non à cet acte de barbarie. Fier que nous ayons oublié nos petites différences et rivalités qui se manifestent de temps à autre. Fier d'être né et de travailler dans l'une des villes les plus géniales et tolérantes du monde[17].

17. Archives municipales de Londres, LMA/4469/A/01/024, traduit de l'anglais (cité dans Truc, 2016, p. 218-219).

On ne saurait, je crois, exprimer de manière plus claire comment, à des émotions primaires (la douleur, la colère, la peur), peuvent venir s'ajouter des méta-émotions, en l'occurrence la fierté. Toutes sont des émotions collectives, ne serait-ce qu'au sens faible : elles sont publiques, partagées et procèdent d'une focalisation commune sur un même événement. Mais la fierté dont il est question ici apparaît aussi comme une émotion collective au sens fort, dans la mesure où son objet – Londres et les Londoniens – est lui-même de type collectif. C'est ce dernier aspect que nous allons maintenant examiner plus en détails pour finir.

Des émotions collectives au sens fort : le collectif comme objet et comme enjeu

Nous avons vu jusqu'ici que les émotions qui traversent une société à la suite d'un attentat sont des émotions collectives pour au moins deux raisons. D'une part, elles sont attisées par les discours politico-médiatiques qui, en ce genre de circonstances, constituent l'attentat en un événement public devant concerner tous ceux qui appartiennent à un collectif déterminé (généralement la communauté nationale) – ce que j'appelle des *injonctions au concernement*. D'autre part, ces émotions se forment et se précisent en chaque individu au travers d'un dialogue avec son environnement social, de sorte que, même lorsqu'elles en viennent à s'exprimer sur un mode personnel, où le « je » prime sur le « nous », elles restent tributaires du collectif. Pour le résumer plus simplement, un attentat constitué en événement public engage des « nous », par le truchement desquels des millions d'individus ont le sentiment que cet attentat les concerne bien qu'ils n'en soient pas directement victimes ou témoins, ce qui fait naître en eux des émotions qui, pour cette raison même, sont *d'abord*, quelles que puissent en être les modulations individuelles, des émotions collectives. La collectivité, en ce sens, apparaît bien comme étant *a minima* une condition de ces émotions (Livet, 2002, p. 120 ; Quéré, 2015, p. 9) : si nous ne nous sentions pas pris dans des « nous », si nous n'étions pas – autrement dit – des êtres sociaux, ou si nous étions réellement ces êtres purement égoïstes et individualistes que les moralistes de l'époque dépeignent, les attentats ne susciteraient aucune émotion au-delà de ceux qu'ils affectent directement et de leurs proches ; le sort des victimes nous indifférerait ; et les injonctions au concernement n'auraient pas de prise sur nous. Mais il y a plus, donc : si les attentats suscitent des *réactions fortes*, davantage que d'autres événements publics, c'est aussi que l'objet des émotions post-attentats est bien souvent lui-même de nature ou

de type collectif, comme dans le message londonien que je citais plus haut. À cet égard, on peut encore distinguer, je crois, deux cas de figure : lorsque l'objet en question est un collectif déterminé, l'un de ces « nous » au travers duquel nous pouvons nous sentir concernés – la ville ou le pays attaqué, par exemple –, et lorsque cet objet correspond plutôt à une ou des valeurs (Livet, 2002 ; Von Scheve, 2012 ; Quéré, 2015) – telle la liberté d'expression après l'attentat de *Charlie Hebdo*, par exemple –, des choses et principes auxquels nous tenons, et savons tenir, collectivement, sans que pour autant la collectivité en question soit toujours clairement définie (ainsi de l'ambivalence dans les sociétés occidentales des valeurs dites « universelles », j'y reviendrai).

Dans un cas comme dans l'autre, les messages post-attentats, recueillis dans des mémoriaux de rue, des registres de condoléances ou sur Internet, s'avèrent un matériau des plus éclairants. Certes, chacun d'eux peut être ramené à un individu, celui qui l'a écrit – encore qu'il ne soit pas rare que ce dernier soit accompagné dans son geste[18] et/ou dise explicitement écrire au nom d'un collectif : sa famille, un groupe d'amis, une association, sa commune ou encore son pays, tout particulièrement dans le cas des touristes et des migrants (Sánchez-Carretero, 2019 ; Gensburger & Truc, 2020a). Mais il n'en reste pas moins que, pris dans leur ensemble, ces messages témoignent par leur nombre et leur répétitivité de ce qui est bien un mouvement collectif, et que leur contenu même atteste généralement du caractère collectif *au sens fort* des émotions que ce mouvement met en jeu. Béatrice Fraenkel remarquait déjà en 2001, à propos des écrits ayant envahi les rues de New York après les attentats du 11-Septembre, que ceux-ci plongeaient leurs lecteurs dans un « grand bain de valeurs » (Fraenkel, 2002, p. 71). C'est ce que confirme encore aujourd'hui l'étude des messages collectés par les Archives de Paris sur les sites des attentats du 13-Novembre entre décembre 2015 et mars 2016[19] : 75 % d'entre eux comportent la mention d'au moins une valeur, telle que la liberté, l'égalité, l'amour, la paix, la solidarité, la tolé-

18. Ces actes d'écriture individuels procèdent en effet le plus souvent d'un geste collectif. C'est un fait que l'observation ethnographique *in situ* met particulièrement bien en évidence, sur lequel j'ai eu l'occasion de revenir en ce qui concerne les messages de réactions aux attentats de Madrid et Londres, qui constituent la matière première de *Sidérations* (Truc, 2018 ; Truc & Bazin, 2019) et qui ressort également des observations qui ont pu être faites autour des mémoriaux de rue à Paris après les attentats de 2015 (Gensburger, 2017 ; Antichan, 2019, Gensburger & Truc, 2020b).
19. Les données statistiques qui suivent sont issues d'un travail sur le fonds « Hommages aux victimes des attentats de 2015 » des Archives de Paris [http://archives.paris.fr/r/137/hommages-aux-victimes-des-attentats-de-2015/], réalisé dans le cadre du projet REAT, soutenu par le CNRS. Le codage du contenu de messages archivés a été réalisé avec la collaboration d'étudiants du département de sciences sociales de l'ENS Paris-Saclay et du

rance, le respect, etc. ; et 58 % celle d'au moins une entité collective telle que Paris, la France, un pays ou une ville étrangère, le monde, etc. – chiffre qui monte à 98 % si on ajoute les invocations de ces collectifs via la représentation d'un symbole : tour Eiffel, drapeau tricolore, etc. Il apparaît donc indéniable, à l'aune de ce critère, que l'objet de l'émotion qui s'exprime au travers de ces messages est en lui-même collectif.

Il est en outre remarquable que l'entité collective la plus souvent mentionnée dans les messages post-13-Novembre soit la ville de Paris (dans 28 % des messages), davantage que la France (13 % seulement). C'est déjà ce que j'avais pu observer dans les messages post-attentats du 11 mars 2004, où « Madrid » était deux fois plus cité que « l'Espagne » (Truc, 2016, p. 208). Quand bien même ces attentats sont présentés dans les médias et les discours de responsables politiques comme des attaques contre la nation toute entière, voire des entités plus larges encore, comme l'Europe dans le cas du 11 mars 2004, ce sont d'abord les villes frappées qui apparaissent comme l'objet de l'émotion éprouvée par les individus ordinaires qui réagissent à ces attentats par écrit. D'autres collectifs sont aussi mentionnés dans les messages post-13-Novembre, de manière plus marginale : une autre ville que Paris ou un pays étranger (10 %), le monde et la Terre (5 %), le 11e arrondissement de Paris et le quartier des lieux attaqués (2 % des messages), les musulmans (1,5 %), ou encore la communauté des amateurs de rock/musiciens/habitués des salles de concert (3 %). Pour bien saisir l'enjeu ici, il importe toutefois de revenir au texte des messages afin d'y distinguer ceux qui expriment une réaction aux attentats « en tant que membre » de l'un de ces collectifs (en tant qu'habitant du 11e arrondissement, parisien, Français, musulman, etc.), de ceux où les collectifs en question sont invoqués comme l'objet même de l'émotion, ce qui est mis en péril par l'attentat et doit être défendu. Il y a en effet entre ces deux cas de figure une différence qui n'est pas sans importance pour la question qui nous occupe ici. On peut réagir publiquement à un attentat tel que ceux du 13-Novembre en tant que parisien, mais affirmer que ce que cet attentat met avant tout en péril est la paix dans le monde, entre les hommes de toutes nationalités, cultures et religions. Ou, à l'inverse, signer en tant que « citoyen du monde » un message dans lequel on exalte les qualités de Paris, « ville des Lumières » et « capitale de l'Amour », qui jamais ne cédera face au terrorisme.

---

département de sciences politiques de l'université Paris Nanterre. Pour de plus amples détails et des résultats complets, voir Truc (2020).

Après le 11-Septembre, des Français ont pu se sentir particulièrement touchés *en tant que pompiers*, nombre de leurs homologues new yorkais ayant péri dans l'effondrement des tours du World Trade Center pour s'être portés au secours de leurs occupants. Leur émotion, en ce sens, était indéniablement une émotion collective, bien qu'ils l'aient généralement exprimée sur un mode personnel (Truc, 2016, p. 271-272). Cela ne veut pas dire pour autant qu'ils aient perçu ces attentats comme une attaque contre les pompiers en tant que tels, comme aurait pu l'être un attentat contre une caserne. Il y a, en cela, une grande différence avec ce qu'ont pu ressentir des policiers à la suite des attentats les ayant délibérément pris pour cible en France ces dernières années, tel l'attentat de Magnanville en juin 2016, ou celui des Champs-Élysées en avril 2017. Dans de tels cas, je crois possible de dire que ce qui est en jeu est une émotion collective non seulement au sens fort, mais plus encore quelque chose comme une émotion collective *au carré*, en ce sens que le collectif objet de l'émotion (un groupe professionnel pris pour cible par les terroristes, en l'occurrence) se trouve être au surplus et en même temps, pour les membres de ce collectif, le *vecteur* de l'émotion[20], de sorte que celle-ci est encore amplifiée par rapport à ce que cette émotion peut être dans le reste de la population (qui ne fait pas partie de ce collectif mais peut toutefois y être attachée, y accorder de la valeur, de sorte que l'attentat ne va pas jusqu'à la laisser totalement indifférente). Il en est allé de même pour les marathoniens après l'attentat du marathon de Boston en avril 2013, les journalistes et les juifs après les attentats de *Charlie Hebdo* et de l'Hyper Cacher en janvier 2015 (Lefébure & Sécail, 2016 ; Hennebert, 2018), et pour tous ceux qui ont réagi en tant qu'amateurs de rock et habitués des salles de concert à l'attentat du Bataclan (et spécifiquement à celui-ci, plus qu'aux autres attentats du 13 novembre 2015, les messages faisant mention de ce collectif représentant 4 % des messages collectés par les Archives de Paris devant le Bataclan, contre 0,8 % en moyenne des messages récoltés sur les autres sites).

Cette observation, et la distinction sur laquelle elle repose entre *objet* et *vecteur* de l'émotion, implique qu'on ne peut pas, je crois, assimiler toute émotion dont l'objet est lui-même collectif à une émotion éprouvée sur le mode du « nous », c'est-à-dire en tant que membre d'un collectif, ainsi que le

20. J'entends ici par « vecteur de l'émotion » ce au travers de quoi les sujets émus se sentent reliés à l'objet de leur émotion ; ce qui fait, autrement dit, qu'ils se sentent touchés. Après l'attentat de *Charlie Hebdo*, par exemple, certains ont pu éprouver une émotion prenant pour objet la liberté d'expression, le vecteur de cette émotion étant le fait qu'ils soient des citoyens français, et en tant que tels attachés à cette valeur.

suggère Louis Quéré lorsqu'il écrit que, dans certains cas, « l'émotion collective […] a aussi un objet d'intérêt ou de statut collectif – un objectif collectif, un bien public, une valeur fondamentale, la "forme de vie" elle-même. Cet objet d'intérêt collectif peut d'ailleurs être le collectif lui-même, son identité et ses valeurs fondatrices, comme le montrent d'un côté les émotions nationalistes, de l'autre les émotions patriotiques (je pense à celles suscitées par les récents attentats terroristes en France). En psychologie sociale, on parle de "*group-based emotions*", c'est-à-dire d'émotions éprouvées par les membres d'un groupe au titre de leur appartenance à ce groupe. » (Quéré, 2015, p. 10). Il semble au contraire possible d'éprouver une émotion collective au sens fort, dont l'objet est collectif, sur le mode du « je » plutôt que du « nous » (Von Scheve, 2012). On ne comprend pas sinon que l'essentiel des messages post-13-Novembre faisant référence à la France soient des messages signés individuellement et nominativement plutôt qu'anonymement, en tant que simple citoyen Français parmi d'autres. Pour s'en apercevoir, il faut considérer tous les cas où la France est invoquée de manière symbolique, par la représentation d'un drapeau ou l'usage des couleurs bleu, blanc, rouge pour rédiger le texte, qui sont en fait deux fois plus nombreux que les cas où elle apparaît mentionnée textuellement (27 % de messages vs. 13 %, soit en cumulé 40 % du corpus, exactement la même proportion que pour Paris, si on ajoute aux mentions de la ville en toutes lettres ses invocations symboliques, par une représentation de la tour Eiffel le plus souvent). On constate alors que c'est principalement dans des dessins d'enfants que la nation française apparaît comme l'objet de l'émotion post-attentats : c'est le cas de 62 % d'entre eux, contre 18 % seulement des messages constituant le reste du corpus (Truc, 2020, p. 138-139).

Or ces dessins sont en général signés nominativement par leurs auteurs, qui précisent aussi le plus souvent leur âge ou leur niveau scolaire (quand le dessin a été réalisé en classe), ce qui les ancre encore un peu plus du côté du « je » singulier plutôt que celui d'un « nous » impersonnel, et en fait en quelque sorte le pendant des récits de soi que livrent certains adultes pour exprimer leur émotion après un attentat. S'il en est ainsi, c'est bien entendu que les enfants obéissent à la consigne des parents ou éducateurs qui les incitent à réaliser ces dessins ou les accompagnent dans leur geste : « N'oublie pas de mettre ton nom », « Il ne te reste plus qu'à signer », etc. Et il en va de même pour l'importance de la référence à la nation : elle fait à l'évidence écho aux discours explicatifs que ces mêmes adultes adressent aux enfants avant qu'ils ne se mettent à dessiner et aux effets de cadrage dont ces discours sont porteurs, évoqués plus haut. Il n'y a là rien de contradictoire,

ces dessins participant en somme de la socialisation de ces enfants autant que de leur éducation civique : il s'agit, à travers eux, tout à la fois de les aider à se construire comme individus, capables d'exprimer ce qu'ils ressentent et de le faire en leur nom, *et* comme bons citoyens, capables de ressentir ce qu'il faut face aux attentats (on retrouve ici le caractère socialisé des émotions post-attentats) et de comprendre l'importance de cet événement pour leur pays. L'enjeu est en effet, comme l'écrit une fois encore Maurice Halbwachs, que l'enfant « sorte de lui-même, qu'on le place au point de vue du groupe, qu'il puisse voir comment tel fait marque une date, parce qu'il a pénétré dans le cercle des préoccupations, des intérêts et des passions nationaux » (Halbwachs, 1997, p. 106). Dit autrement : de l'introduire à l'émotion collective qui traverse sa société et affecte les individus autour de lui.

On pourrait dès lors en venir à se demander quelle différence il y a entre le collectif comme cadre des réactions aux attentats, dont il fut question au début, et le collectif comme objet de l'émotion que ces réactions mettent en jeu. À cet égard, la surreprésentation des références à la nation dans les dessins d'enfants, a priori plus vulnérables aux effets de cadrage dont sont porteurs les discours post-attentats auxquels ils sont exposés, rappelle qu'il existe a contrario dans le monde des adultes un hiatus entre les collectifs que les responsables politiques et les médias mettent en avant après un attentat et ceux que les individus ordinaires disent être effectivement l'objet de l'émotion qu'ils ressentent en réaction à cet événement. C'est ce hiatus que les valeurs invoquées dans les messages post-attentats mettent particulièrement bien en évidence. La prégnance ordinaire du cadrage nationaliste en de telles circonstances (l'attentat est une attaque conte la nation dans son ensemble, et chaque citoyen doit se sentir concerné par elle) pourrait faire penser que l'invocation des valeurs républicaines – liberté, égalité, fraternité – domine nettement dans les messages de réaction aux attentats du 13 novembre 2015. Or il n'en est rien. Certes, la liberté apparaît bien comme la valeur la plus souvent citée (dans 15 % des messages), davantage que dans les messages collectés à Madrid après l'attentat du 11 mars 2004 (Truc, 2016, p. 237). Mais elle est suivie de près par l'amour (14 % des messages) et la paix (12 %). L'égalité et la fraternité sont nettement derrière, cités dans respectivement 7 % et 8 % des messages, au même niveau que la vie, si bien qu'au total, les trois valeurs républicaines se voient surclassées dans ces messages par le triptyque paix/amour/vie (au moins l'une d'entre elles est mentionnée dans 34 % des messages, contre 30 % pour les valeurs républicaines), qui prime ici comme il primait déjà dans les messages de réaction aux attentats de

Madrid et de Londres, en 2004 et 2005 (Truc, 2016, p. 231-258 ; Truc, 2020, p. 146-148).

Par-delà les différentes entités collectives – villes, nations, etc. – qui apparaissent impliquées dans les émotions post-attentats, que de telles valeurs soient en même temps invoquées dans les messages de réaction aux attentats, comme étant ce que ces attentats mettent en jeu et ce qu'il convient d'opposer aux terroristes, renvoie à une forme de collectivité à la fois plus large et plus diffuse. Il est en effet question ici de ce que nous considérons couramment en Occident comme des *valeurs universelles*, c'est-à-dire des valeurs dont nous savons que des millions d'autres êtres humains à travers le monde les partagent avec nous, qu'elles sont ce qui nous unit par-delà nos différences de nationalité, de culture, de religion, etc., et dont nous pensons que tous les êtres humains, en tant qu'êtres humains, devraient y adhérer. Or, précisément : les attentats viennent attester que tel n'est pas le cas, et que ces valeurs ne sont donc pas si « universelles » que cela, ce qui suscite une vive émotion chez ceux qui y sont attachés et les amène, selon un mécanisme des plus classiques (Livet, 2002), à les invoquer publiquement en défense. Si ces valeurs ne renvoient donc pas en elles-mêmes à des collectifs précis, et tirent leur force précisément de ce fait, semble néanmoins parfois se jouer autour d'elles en situation post-attentats une bipartition de l'humanité entre « nous », êtres humains civilisés qui chérissons ces valeurs, et « eux », terroristes barbares qui les bafouent (Brassett, 2008, 2010). On peut le déplorer, ou au contraire y voir une utile clarification. Reste que se manifeste là un pouvoir propre aux émotions collectives, en tant qu'elles sont collectives : celui de révéler et reconfigurer les frontières des groupes auxquels nous appartenons, et avons conscience d'appartenir.

Conclusion

Les émotions qui agitent les sociétés occidentales lorsqu'un attentat y fait événement sont donc des émotions non seulement sociales mais aussi collectives, en tant qu'elles sont à la fois des émotions publiques, partagées et, au surplus, dont l'objet apparaît comme étant lui-même collectif. Ces émotions se forment en effet dans le cadre d'une expérience publique vécue en commun par des millions d'inconnus, en réaction à la façon dont cet attentat est médiatisé, aux discours politiques et médiatiques dont il fait l'objet et aux *injonctions au concernement* dont ces discours sont porteurs, qui indiquent qui, au-delà des individus qui en sont directement victimes ou témoins, doit se sentir concerné par cette attaque, et par l'entremise

de quel collectif (généralement, la communauté nationale). Les émotions post-attentats se trouvent ainsi immédiatement convoquées dans l'espace public *en tant que collectives*, c'est-à-dire des émotions qui sont/doivent être partagées par tous au sein d'un collectif donné. Ce partage, s'il est avéré, ne signifie pas pour autant que nous réagissions tous à un attentat donné comme un seul homme, conformément au modèle de la solidarité mécanique chez Durkheim, que certains discours post-attentats semblent parfois viser comme idéal. Il implique plutôt que le ressenti de chaque individu face à l'attentat prend forme et sens au travers d'un dialogue avec son entourage et son environnement social, qui s'engage sitôt que la nouvelle de l'événement lui parvient. Qu'il se sente conforté dans son émotion, et celle-ci n'en aura que plus de force. Que sa réaction lui apparaisse, au contraire, comme singulière, et il pourra alors avoir le sentiment que son émotion n'appartient pour ainsi dire qu'à lui, et l'exprimer comme telle. Mais même l'émotion post-attentats vécue sur un mode des plus personnels, sur le mode du « je » plutôt que celui du « nous », reste en ce sens tributaire d'un mouvement émotionnel collectif – elle ne serait pas la même, ne s'éprouverait ni ne se dirait comme telle, si elle n'était pas partie prenante d'une émotion collective, ou si, en d'autres termes, l'individu ému était strictement le seul à l'être, en dehors des victimes et témoins directs de l'attentat –, si bien que la distinction entre émotions « individuelles » et émotions « collectives » tend ici à perdre de sa pertinence.

Mais il y a plus encore : à en juger par les messages écrits au travers desquels les individus ordinaires expriment leur émotion en réaction à un attentat, l'objet de ce qu'ils éprouvent en pareilles circonstances est en lui-même collectif. Ce que l'attentat met en jeu à leurs yeux, si l'on en croit une fois encore ce qu'ils écrivent, ce sont des entités collectives en tant que telles – une ville, un pays, un groupe social – et/ou de grandes valeurs collectives – telles que la liberté, l'amour, la paix, etc. – auxquelles nous tenons précisément parce que nous savons que nous ne sommes pas seuls à y adhérer. Les émotions post-attentats apparaissent en cela comme des émotions collectives non pas seulement au sens faible, mais également au sens fort. Dans certains cas, lorsque l'entité collective objet de l'émotion se trouve être en même temps l'entité collective vecteur de l'émotion (lorsque des journalistes se sentent par exemple émus en tant que journalistes, et non en tant que simples citoyens ou êtres humains, par un attentat visant des journalistes, ou des professionnels de la musique par un attentat visant un concert), il semble même possible de parler d'émotions collectives *au carré*. À bien y réfléchir, les émotions post-attentats sont peut-être parmi les émotions

collectives les plus fortes qu'il nous soit aujourd'hui donné d'éprouver dans les sociétés occidentales – raison pour laquelle, sans doute, elles marquent durablement ceux qui en font l'expérience et sont souvent vécues comme « historiques », comme ce fut le cas en France après l'attentat de *Charlie Hebdo* en janvier 2015 (Boucheron & Riboulet, 2015 ; Ory, 2016).

De cette analyse portant sur les émotions post-attentats se dégagent aussi quelques enseignements pour l'étude des émotions collectives en général. Le premier d'entre eux est qu'il importe de prêter une attention particulière au poids des injonctions au concernement dont sont porteurs certains discours ou dispositifs, en tant que ces injonctions visent à cadrer collectivement les émotions qui émergent dans l'espace public, ou à les faire émerger directement en tant que collectives, en indiquant/prescrivant quel collectif est en jeu et en sensibilisant ceux qui en sont membres. Cela implique de travailler au carrefour de la sociologie des médias et de la sociologie politique, à rebours d'une tendance actuelle consistant à vouloir autonomiser la sociologie des émotions, comme un sous-champ disciplinaire que l'on pourrait traiter efficacement, abstraction faite des autres domaines de la vie sociale. Le second enseignement est qu'il importe de prendre au sérieux le caractère *dialogique* des émotions humaines. Je ne crois pas que l'on puisse dire qu'il y existe quelque chose comme une émotion individuelle qui émergerait d'abord, dans le solipsisme de chacun face à l'événement, pur de toute influence extérieure, et qui ensuite, dans un second temps seulement, serait partagé socialement, et de la sorte éventuellement altéré. La réalité qui s'observe dans le cas des réactions aux attentats est plutôt celle d'un ressenti confus qui prend forme et sens *au travers* du dialogue avec l'entourage et l'environnement social, et ce alors même que l'objet de l'émotion est parfois encore en train de se préciser (l'attentat pouvant être toujours en cours et les discours à son propos aller bon train – que l'on songe au cas du 11-Septembre : ceux qui l'ont vécu n'ont pas attendu que les tours du World Trade Center se soient effondrés et que George W. Bush ait qualifié l'attentat d'acte de guerre pour être ému). Pour cette raison, il me semble que l'on ne peut se satisfaire du *modus vivendi* qui prévaut actuellement entre sociologues et psychologues, où la question du « partage social des émotions » revient essentiellement à ces derniers, qui l'explorent en règle générale suivant une perspective des plus positivistes qui les conduit à durcir plus que de raison, pour les besoins de leurs protocoles expérimentaux, la frontière entre émotions individuelles et émotions collectives.

Le troisième enseignement, enfin, est que l'on gagne, je crois, aussi, à distinguer les cas où le collectif est un *objet* d'émotion de ceux où il en est

vecteur. On peut être ému en tant que simple citoyen d'un attentat visant des journalistes, et être ému de cet attentat en tant que journaliste : ce n'est pas exactement la même chose, et tout particulièrement au regard des émotions collectives qu'engage un tel attentat. Confondre les deux, c'est se condamner à ne pas y voir tout à fait clair. Or tel est bien pourtant le principal enjeu, il me semble, lorsque l'on étudie les émotions collectives, a fortiori en situation post-attentats : que les progrès de la connaissance sociologique nous permettent de gagner en lucidité, et donc en contrôle, sur ces émotions, de même que l'essor de la physique et de la biologie nous ont permis de prendre du recul sur les phénomènes naturels (Elias, 1993 ; Truc, 2019b). Nos recherches en la matière ne mériteraient sans doute pas une heure de peine si on n'était en droit d'attendre d'elles qu'elles nous évitent de nous perdre dans le maelström émotionnel dans lequel certains événements, parfois, nous plongent.

Bibliographie

Alexander Jeffrey C., Eyerman Ron, Giesen Bernhard, Smelser Neil J. & Piotr Sztompka (eds.) (2004), *Cultural Trauma and Collective Identity*, Berkeley, University of California Press.

Allard Laurence, Aloing Camille, Le Behec Mariannig & Julien Pierre (2017), « Les affects numériques », *Revue française des sciences de l'information et de la communication*, 11. En ligne : [https://journals.openedition.org/rfsic/2870].

Antichan Sylvain (2019), « Pourquoi s'arrête-t-on devant les mémoriaux des attentats ? Politique et civilité autour des mémoriaux du 13 novembre », *Politix*, 125, p. 59-85.

Badouard Romain (2016), « "Je ne suis pas Charlie". Pluralité des prises de parole sur le web et les réseaux sociaux », *in* Pierre Lefébure & Claire Sécail (eds.), *Le défi Charlie : les médias à l'épreuve des attentats*, Paris, Lemieux éditeur, p. 187-219.

Badouard Romain (2019), « Être ou ne pas être "Charlie". Débattre des attentats sur la page Facebook d'un média musulman », *Sciences de la société*, 102, p. 111-133.

Bazin Maëlle (2018), « Peuples en larmes, peuples en marches : la médiatisation des affects lors des attentats de janvier 2015 », *Mots. Les langages du politique*, 118, p. 75-94.

Bean Hamilton, Keränen Lisa & Margaret Durfy (2011), « "This Is London" : Cosmopolitan Nationalism and the Discourse of Resilience in the Case of the 7/7 Terrorist Attacks », *Rhetoric & Public Affairs*, 14 (3), p. 427-464.

Bernard Julien (2017), *La concurrence des sentiments : une sociologie des émotions*, Paris, Métailié.

Boucheron Patrick & Mathieu Riboulet (2015), *Prendre dates : Paris, 6 janvier-14 janvier 2015,* Lagrasse, Verdier.

Bozon Michel (1984), *Vie quotidienne et rapports sociaux dans une petite ville de province : la mise en scène des différences*, Lyon, Presses universitaires de Lyon.

Brassett James (2008), « Cosmopolitanism vs. Terrorism ? Discourses of Ethical Possibility Before and After 7/7 », *Millennium : Journal of international Studies*, 36 (2), p. 311-337.

Brassett James (2010), « Cosmopolitan Sentiments After 9-11 ? Trauma and the Politics of Vulnerability », *Journal of Critical Globalisation Studies*, 2, p. 12-29.

Brice Mansencal Lucie, Hoibian Sandra, Prieur Victor, Peschanski Denis & Francis Eustache (2018), « Les attentats du 13 novembre 2015, un marqueur de la mémoire collective », *Consommation et modes de vie*, n°302, CREDOC. En ligne : [https://www.credoc.fr/publications/les-attentats-du-13-novembre-2015-un-marqueur-de-la-memoire-collective].

Butler Judith (2005), *Vie précaire : les pouvoirs du deuil et de la violence après le 11 septembre 2001*, Paris, Éditions Amsterdam [2004].

Cardon Dominique (2011), « Réseaux sociaux de l'Internet », *Communications*, 88 (1), p. 141-148.

Cardon Dominique (2015), *À quoi rêvent les algorithmes : nos vies à l'heure des big data*, Paris, Seuil.

Clavandier Gaëlle (2004), *La mort collective : pour une sociologie des catastrophes*, Paris, CNRS Éditions.

Collins Randall (2004), « Rituals of Solidarity and Security in the Wake of Terrorist Attack », *Sociological Theory*, 22 (1), p. 53-87.

Coser Lewis (1982), *Les fonctions du conflit social*, Paris, Presses universitaires de France [1956/1967].

Courbet Didier & Marie-Pierre Fourquet (2003), « Réception des images d'une catastrophe en direct à la télévision : étude qualitative des réactions provoquées par les attentats du 11 septembre 2001 aux États-Unis au travers du rappel de téléspectateurs français », *Revue européenne de psychologie appliquée*, 53 (1), p. 21-42.

Crettiez Xavier & Isabelle Sommier (2002), « Les attentats du 11 septembre : continuité et rupture des logiques du terrorisme », *Annuaire français des relations internationales*, 3, p. 58-69.

Dayan Daniel (ed.) (2006), *La terreur spectacle : terrorisme et télévision*, Bruxelles, De Boeck/INA.

Dayan Daniel & Elihu Katz (1992), *La télévision cérémonielle : anthropologie et histoire en direct*, Paris, Presses universitaires de France.

Descombes Vincent (2001), « Relation intersubjective et relation sociale », *in* Jocelyn Benoist & Bruno Karsenti (eds.), *Phénoménologie et sociologie*,

Paris, Presse universitaires de France, p. 127-155.

Despret Vinciane (2001), *Ces émotions qui nous fabriquent : ethnopsychologie des émotions,* Paris, Les Empêcheurs de penser en rond.

Durkheim Émile (1986), *De la division du travail social,* Paris, Presses universitaires de France [1893].

Elias Norbert (1993), *Engagement et distanciation : contributions à la sociologie de la connaissance*, Paris, Fayard [1983].

Eriksson Krutrök Moa & Simon Lindgren (2018), « Continued Contexts of Terror : Analyzing Temporal Patterns of Hashtag Co-Occurrence as Discursive Articulations », *Social Media + Society*. En ligne : [https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/2056305118813649].

Ferragu Gilles (2019), « L'écho des bombes : l'invention du terrorisme "à l'aveugle" (1893-1895) », *Ethnologie française*, 173, p. 21-31.

Fourquet-Courbet Marie-Pierre (2013), « La réception des grands événements socio-médiatiques : le rôle clé de l'identité sociale et du partage social des émotions », *Les cahiers de la SFSIC*, 8, p. 76-81.

Fraenkel Béatrice (2002), *Les écrits de septembre : New York 2001*, Paris, Textuel.

Gallais Magali (2018), « Une CPE après les attentats de 2015 », *in* Benoit Falaize (ed.), *Territoires vivants de la République*, Paris, La Découverte, p. 61-71.

Garcin-Marrou Isabelle & Isabelle Hare (2018), « Discours médiatiques post-attentats : une perspective historique (1995-2016) », *Mots. Les langages du politique*, 118, p. 19-35.

Garcin-Marrou Isabelle & Isabelle Hare (2019), « Presse écrite et événement terroriste : routines narratives et émergence de la société civile (1995-2016) », *Le temps des médias*, 32, p. 153-169.

Gensburger Sarah (2017), *Mémoire vive. Chroniques d'un quartier : Bataclan 2015-2016*, Paris, Anamosa.

Gensburger Sarah & Gérôme Truc (2020a), « From Here Because from Abroad ? Migrants and Grassroots Memorials in Paris in the Aftermath of November 13, 2015 », *in* Sabine Marschall (ed.), *Migrants and Monuments. Public Memory in the Context of Transnational Migration and Displacement*, New York/Basingstoke, Palgrave Macmillan, p. 219-242.

Gensburger Sarah & Gérôme Truc (eds.) (2020b), *Les mémoriaux du 13 novembre*, Paris, Éditions de l'EHESS.

Goffman Erving (1991), *Les cadres de l'expérience,* Paris, Éditions de Minuit [1974].

Gottman John M., Fainsilber Katz Lynn & Carole Hooven (2013), *Meta-Emotion : How Families Communicate Emotionally*, New York, Routledge [1997].

Halbwachs Maurice (1997), *La mémoire collective*, Paris, Albin Michel [1950].

Halbwachs Maurice (2014), « L'expression des émotions et la société », *Vingtième siècle*, 123, p. 39-48 [1947].

Hennebert Solveig (2018), « De l'hommage à l'affirmation identitaire : les registres de condoléances de la commémoration de la tuerie de l'Hyper Cacher », *La gazette des archives*, 250, p. 155-173.

Hochschild Arlie R. (2017), *Le prix des sentiments : au cœur du travail émotionnel*, Paris, La Découverte [2012].

Jeantet Aurélie (2018), *Les émotions au travail*, Paris, CNRS Éditions.

Jouan Marlène (2017), « Politique du deuil : entre reconnaissance et invisibilisation. Réfléchir avec Judith Butler sur le deuil public après les attentats du 13 novembre 2015 », *Raison publique*, 21, p. 113-152.

Kalifa Dominique, Régnier Philippe, Thérenty Marie-Ève & Alain Vaillant (eds.) (2011), *La civilisation du journal : histoire culturelle et littéraire de la presse française au XIXe siècle*, Paris, Nouveau Monde éditions.

Katz Elihu & Tamar Liebes (2007), « "No More Peace !" How Disaster, Terror and War Have Upstaged Media Events », *International Journal of Communication*, 1, p. 157-166.

Kearns Erin M., Betus Allison E. & Anthony F. Lemieux (2019), « Why Do Some Terrorist Attacks Receive More Media Attention Than Others ? », *Justice Quarterly*, 36 (6), p. 985-1022.

Lagadec Philippe, Le Gall Laurent, Simon Jean-François & Thomas Mannaig (2019), « Passage à l'acte : arborer un drapeau tricolore après les attentats du 13-Novembre (Brest, 27 novembre 2015) », *Ethnologie française*, 173, p. 45-62.

Ledoux Sébastien (2017), « L'École à l'épreuve de l'attentat de *Charlie Hebdo* : quand les minutes de silence parlent aussi », *Mémoires en jeu*, 4, p. 65-71.

Ledoux Sébastien (2019), « La place des émotions à l'école après les attentats de 2015 », *Diversité*, 195, p. 101-107.

Le Caisne Léonore (2014), *Un inceste ordinaire. Et pourtant tout le monde savait*, Paris, Belin.

Lefébure Pierre & Claire Sécail (eds.) (2016), *Le défi Charlie : les médias à l'épreuve des attentats*, Paris, Lemieux Éditeur.

Livet Pierre (2002), *Émotions et rationalité morale*, Paris, Presses universitaires de France.

Lozerand Emmanuel (ed.) (2014), *Drôles d'individus. De la singularité individuelle dans le reste du monde*, Paris, Klincksieck.

Malandain Gilles (2012), « Les sens d'un mot : "attentat", de l'Ancien Régime à nos jours », *La Révolution française*, 1. En ligne : [http://lrf.revues.org/368].

Mariot Nicolas (2001), « Les formes élémentaires de l'effervescence collective, ou l'état d'esprit prêté aux foules », *Revue française de science politique*, 51 (5), p. 707-738.

Martuccelli Danilo (2010), « Y a-t-il des individus au Sud ? », *in* Philippe Corcuff, Christian Le Bart & François de Singly (eds.), *L'individu aujourd'hui : débats sociologiques et contrepoints philosophiques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, p. 129-137.

Mayer Nonna & Vincent Tiberj (2016), « Who were the "Charlie" in the Streets ? A Socio-Political Approach of the January 11 Rallies », *International Review of Social Psychology*, 29 (1), p. 59-68.

Meroueh Saskia (2019), *Les corps comme supports de mémorialisation des attentats : deuil collectif et tatouages de solidarité à Manchester*, Mémoire de Master 2 (dir. D. Memmi et G. Truc), Université Paris 8 Vincennes Saint-Denis.

Morin Edgar (1982), *La rumeur d'Orléans*, Paris, Seuil [1969].

Niemeyer Katharina (2018), « Un journalisme d'empathie ? Le mémorial du *Monde* pour les victimes des attentats du 13 novembre 2015 », *Mots. Les langages du politique*, 118, p. 59-74.

Ory Pascal (2016), *Ce que dit Charlie : treize leçons d'histoire*, Paris, Gallimard.

Páez Darío, Basabe Nekane, Ubillos Silvia & José Luis González-Castro (2007), « Social Sharing, Participation in Demonstrations, Emotional Climate and Coping with Collective Violence after the March 11th Madrid Bombings », *Journal of Social Issues,* 63 (2), p. 323-337.

Papacharissi Zizi (2015), *Affective Publics : Sentiment, Technology and Politics*, New York, Oxford University Press.

Quéré Louis (2012), « Le travail des émotions dans l'expérience publique », *in* Daniel Cefaï & Cédric Terzi (eds.), *L'expérience des problèmes publics*, Paris, Éditions de l'EHESS (« Raisons Pratiques », 22), p. 135-162. En ligne : [https://books.openedition.org/editionsehess/19582].

Quéré Louis (2015), « Natures et formes de l'émotion collective », *Occasional Paper du CEMS -Institut Marcel Mauss*, 32. En ligne : [http://cems.ehess.fr/index.php?3708].

Rainie Lee & Bente Kalsnes (2001), *The Commons of the Tragedy : How the Internet Was Used by Millions after the Terror Attacks to Grieve, Console, Share News, and Debate the Country's Response*, Washington, Pew Internet & American Life Project. En ligne : [https://www.pewinternet.org/wp-content/uploads/sites/9/media/Files/Reports/2001/PIP_Tragedy_Report.pdf.pdf].

Ratinaud Pierre & Nykos Smyrnaios (2016), « La web sphère de #CharlieHebdo : une analyse des réseaux et des discours sur Twitter autour d'une controverse politique », *ESSACHESS - Journal for Communication Studies*, 9 (2), p. 213-230.

Rimé Bernard (2005), *Le partage social des émotions*, Paris, Presses universitaires de France.

Rimé Bernard, Delfosse Cémine & Susanna Corsini (2005), « Emotional Fascination. Responses Elicited by Viewing Pictures of September 11 Attack », *Cognition and Emotion*, 19, p. 923-932.

Rimé Bernard, Páez Darío, Basabe Nekane & Francisco Martínez (2010), « Social Sharing of Emotion, Post-Traumatic Growth, and Emotional Climate : Follow-up of Spanish Citizen's Response to the Collective Trauma

of March 11th Terrorist Attacks in Madrid », *European Journal of Social Psychology*, 40, p. 1029-1045.

Rumford Chris (2009), « Finding Meaning in Meaningless Times : Emotional Responses to Terror Threats in London », *in* Angharad Closs Stephens & Nick Vaughan-Williams (eds.), *Terrorism and the Politics of Response*, Londres/New York, Routledge, p. 164-177.

Salomé Karine (2010), *L'ouragan homicide*, Paris, Champ Vallon.

Sánchez-Carretero Cristina (2019), « Emotions, Neighbors and Nation-State Identifications at the Grassroots Memorials of the Madrid Train Bombings », *Ethnologie française*, 173, p. 77-88.

Schafer Valérie, Truc Gérôme, Badouard Romain, Castex Lucien & Francesca Musiani (2019), « Paris and Nice Terrorist Attacks : Exploring Twitter and Web Archives », *Media, War & Conflict*, 12 (2), p. 153-170.

Spilerman Seymour & Guy Stecklov (2009), « Societal Responses to Terrorist Attacks », *Annual Review of Sociology*, 35, p. 167-189.

Simmel Georg (1992), *Le conflit*, Paris, Circé [1908].

Tarde Gabriel (1894), « Les crimes de haine », *Archives d'anthropologie criminelle*, 9 (51), p. 241-254.

Tarde Gabriel (1989), *L'opinion et la foule*, Paris, Presses universitaires de France [1901].

Todd Emmanuel (2015), *Qui est Charlie ? Sociologie d'une crise religieuse*, Paris, Seuil.

Traïni Christophe (ed.) (2009), *Émotions… Mobilisation !*, Paris, Presses de Sciences Po.

Traïni Christophe (2011), « Les émotions de la cause animale. Histoires affectives et travail militant », *Politix*, 1, 93, p. 69-92.

Truc Gérôme (2016), *Sidérations : une sociologie des attentats*, Paris, Presses universitaires de France.

Truc Gérôme (2018), « Témoigner (virtuellement) sa solidarité aux victimes. Les usages d'un dispositif informatique en gare d'Atocha après l'attentat du 11 mars 2004 à Madrid », *Réseaux*, 210, p. 23-51.

Truc Gérôme (2019a), « Ce que les attentats font aux sociétés : enquêtes de terrain et études de cas », *Ethnologie française*, 173, p. 5-19.

Truc Gérôme (2019b), « La sociologie par gros temps. Contribuer à une intelligence collective des situations post-attentats », *in* Manuel Rebuschi & Ingrid Voléry (eds.), *Comprendre, expliquer, est-ce excuser ? Plaidoyer pour les sciences humaines et sociales*, Vulaines-sur-Seine, Éditions du Croquant, p. 29-45.

Truc Gérôme (2020), « Ce que disent les messages du 13 novembre », *in* Sarah Gensburger & Gérôme Truc (eds.), *Les mémoriaux du 13 novembre,* Paris, Éditions de l'EHESS, p. 127-158.

Truc Gérôme & Maëlle Bazin (2019), « Les gardiens de la mémoire : mobilisations et conflits d'appropriation

autour de mémoriaux post-attentats à Madrid, Londres et Paris », *Ethnologie française*, 173, p. 63-75.

Truc Gérôme, Le Bart Christian & Émilie Née (2018), « L'attentat comme objet de discours : problématique et enjeux », *Mots. Les langages du politique*, 118, p. 9-18.

Von Scheve Christian (2012), « Collective Emotions in Rituals : Elicitation, Transmission, and a "Matthew-Effect" », *in* Axel Michaels & Christoph Wulf (eds.), *Emotions in Rituals and Performances*, Londres, Routledge, p. 55-77.

Von Scheve Christian & Sven Ismer (2013), « Towards a Theory of Collective Emotions », *Emotion Review*, 5 (4), p. 406-413.

Von Scheve Christian & Mikko Salmela (eds.) (2014), *Collective Emotions,* New York, Oxford University Press.

Wagner-Pacifici Robin (2010), « Theorizing the Restlessness of Events », *American Journal of Sociology*, 115 (5), p. 1351-1386.

Wagner-Pacifici Robin (2017), *What is an Event ?*, Chicago & London, The University of Chicago Press.