

CONCLUSION

Nous nous sommes efforcés dans ce livre de mettre en perspective les attentats de janvier 2015 d'un point de vue historique et sociologique. Nous avons vu dans la première partie que le mode opératoire déployé par les auteurs de ces attentats n'est pas original. Ces attaques s'inscrivent dans une longue tradition de violences politiques cherchant à produire un effet émotionnel en s'attaquant à des personnes sans défense. Même si les 18 morts de janvier 2015 sont 18 drames humains, personnels et familiaux qui méritent reconnaissance, ils ne constituent pas, au regard de l'histoire de la violence terroriste, un événement considérable. Dès lors, on peut se demander si le véritable événement du mois de janvier 2015 ne réside pas plutôt dans la réaction émotionnelle et gouvernementale à ces attentats. À ce propos, nous avons défendu la thèse que ces deux éléments, la réaction émotionnelle et la réaction gouvernementale, participent d'un même geste dont le discours médiatique dominant n'a pas percé toutes les significations. Les médias dominants nous ont expliqué que le peuple français était sorti par le haut de cette épreuve en affirmant son attachement à trois principes fondamentaux : la liberté d'expression, le refus du racisme et la paix. Or sur deux points au moins (le premier et le troisième), le mouvement du 11 janvier a débouché sur le contraire de ce qu'il prétendait réaliser.

On pourrait nous objecter que ce discours est intéressant mais qu'il risque d'aboutir à une sorte de relativisme moral et politique. En effet, toutes les communautés politiques se fondent sur des mythes qui façonnent des sensibilités différentes par rapport à la souffrance ou à la mort. Dès lors, notre démarche dé-constructiviste n'aboutirait-elle pas, in fine, à la négation du politique ?

En réalité, cette objection repose sur une vision fautive de la démarche critique en sciences sociales. Comme le remarque P. Favre, les sciences sociales n'ont pas pour objectif de saper toutes les énergies politiques en déconstruisant tous les mythes. Elles poursuivent au contraire l'objectif inverse. Elles cherchent à « comprendre le monde pour le changer »⁶⁰. En d'autres termes, la démarche dé-constructiviste ne constitue pas un but en soi. Elle aide simplement à dénaturer ce qui nous semble évident pour être capable, ensuite, de faire le tri ou de s'inventer, si on le juge souhaitable, une nouvelle mythologie. Dès lors, il est peut-être possible, une fois l'émotion déconstruite, de se demander ce qu'on peut faire du mouvement du 11 janvier et de réfléchir à ce que pourrait être, pour paraphraser Paul Ricoeur, une politique de la juste émotion ou de la « juste mémoire »⁶¹.

A ce propos, les réflexions de P. Ricoeur constituent, justement, un bon point de départ. Une politique « de la juste mémoire » ne peut reposer, selon lui, que sur un « travail », c'est-à-dire deux choses : premièrement une réflexion – nous

⁶⁰ Favre, 2005. *Comprendre le monde pour le changer. Epistémologie du politique* Paris: Presses de Science Po

⁶¹ Abel, Castelli-Gattinara, Loriga and Ullern-Wéité (eds.) (2006) *La juste mémoire. Lectures autour de Paul Ricoeur*, Genève: Labor et Fides

l'avons écrit - sur le sens (politique) de nos émotions/com-mémorations ; deuxièmement un dialogue avec les autres, y compris ceux qui ne ressentent pas les choses comme le plus grand nombre (des voix portées, par exemple, par le Parti des Indigènes de la République, par certains journalistes ou dessinateurs de *Charlie Hebdo*, par l'Union Juive pour la paix et d'autres encore). À partir de là, trois pistes nous semblent pouvoir être explorées.

La première, examinée en détails par P. Ricoeur, est celle du volume, de la mesure et du ton. Les attentats de Paris et de Vincennes appelaient évidemment un geste du gouvernement et une mobilisation collective si ce geste ne venait pas. Le volume, la démesure et le ton de la manifestation du 11 janvier doivent cependant nous interroger : 44 chefs d'États et de gouvernement et 4 millions de personnes dans les rues ! Indépendamment de la présence dans la manifestation de ceux que *Médiapart* a appelés les « affreux », cette démesure ne peut qu'obstruer le travail sur le sens de cet événement. Elle produit des effets puissants en termes de hiérarchisation des souffrances – nous l'avons écrit – mais aussi des principes : va-t-on à présent placer la lutte contre le terrorisme (islamiste) au-dessus des autres principes qui nous sont chers : la liberté de circulation, la liberté d'expression, le respect du sacré (y compris quand ce sacré n'est pas le nôtre) ?

La deuxième piste porte sur le choix de l'indignation sé-lective. De notre point de vue, la panthéonisation immédiate de Charlie peut avoir des conséquences contraires aux effets recherchés. Il n'est pas évident que cet hebdomadaire soit un bon symbole de la liberté d'expression en général (il en faisait un usage que condamnent nos amis britanniques et américains et une partie de nos compatriotes). Il n'est pas non plus évident qu'il soit un bon symbole anti-raciste (son

rapport à l'islam était devenu trop problématique depuis le 11 Septembre). Il n'est pas non plus évident, depuis les morts de Niamey, qu'il soit un bon symbole de cosmopolitisme pacifique (rappelons que sa première « une » post-attentat a engendré autant de morts que les attentats contre la rédaction de *Charlie Hebdo*). Toutes ces remarques ne signifient pas qu'il ne fallait pas aller manifester le 11 janvier mais que ce geste appelle, aujourd'hui, une explication de texte.

La dernière piste renvoie à la quête de ce qu'on pourrait appeler un « discours humaniste authentique », c'est-à-dire un discours qui ne serait pas travaillé, comme aujourd'hui, par son propre cadre (la distinction moderne/non moderne ou humanité/barbarie évoquée plus haut). J. Butler pense qu'il est possible de construire cette politique sur un sentiment éthique : la prise de conscience du caractère irrémédiablement « précaire » de la vie humaine. Le terme de précarité doit se comprendre dans sa dimension sociale. Nous sommes liés corporellement aux autres de multiples manières : par nos désirs, par le fait qu'ils nous apportent les moyens de subvenir à nos besoins (pourrions-nous manger sans les autres ?), par le fait qu'ils peuvent nous blesser, mutiler nos corps, etc. Or cette précarité sociale – argumente-t-elle – permet de sortir de la triste alternative entre l'option communautariste – je ne pleure les souffrances que de ceux qui me ressemblent – et celle, généreuse mais intraduisible politiquement : je pleure les souffrances de toute l'humanité. L'argument de Butler est que le caractère précaire – on pourrait aussi dire socialement imbriqué – de nos vies ne nous engage pas seulement vis-à-vis de ceux qui nous sont proches (famille, amis, communauté politique). Elle nous lie aussi, dans des situations concrètes, à tous les autres lointains. Ce lien surgit quand nous sommes interpellés émotionnellement par l'image de la souffrance d'un autre que l'on ne connaît pas.

Pensons, par exemple, à l'image de cet enfant vietnamien fuyant son village bombardé au napalm. Cette image a produit, en son temps, une émotion politiquement constructive aux États-Unis. Elle a alimenté le mouvement de résistance à la guerre du Vietnam en replaçant à l'intérieur du cadre (littéralement photographique ici) les victimes civiles vietnamiennes de cette guerre. Or cette photo n'a pas surgi de nulle part. Elle est le produit d'une réflexion citoyenne, de la part des journalistes et d'une partie de la société américaine, sur le caractère étroit du cadrage médiatique (et émotionnel) de la guerre du Vietnam aux États-Unis. Ce livre a seulement pour objectif d'inviter à la réflexion sur ce que le discours (ou cadrage) humaniste, libéral et moderne ne montre pas.