

Le monologue des affects

Essai sur l'origine des jugements politique

Ugo Gilbert Tremblay

Number 65, Summer 2016

La gauche et la droite

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/83548ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

L'Inconvénient

ISSN

1492-1197 (print)

2369-2359 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Tremblay, U. (2016). Le monologue des affects : essai sur l'origine des jugements politique. *L'Inconvénient*, (65), 12–17.

LE MONOLOGUE DES AFFECTS

Essai sur l'origine des jugements politiques

Ugo Gilbert Tremblay

Nous sommes tous relativement prompts à poser des jugements politiques sur le monde qui nous entoure. Chaque jour, nous condamnons ou approuvons les décisions qui nous parviennent de nos gouvernements, nous réagissons vivement aux positions exprimées par les chroniqueurs que nous lisons, nous sourcilions en entendant un proche confier sans gêne son allégeance à un parti que nous honnisons, et il nous arrive même d'avoir à nous prononcer sur des théories ou des idéologies que nous connaissons fort mal mais dont nous pressentons qu'elles heurtent ou confortent nos croyances les plus fondamentales à propos du bien commun (on se dit alors d'accord avec le libéralisme, favorable au conservatisme, hostile au multiculturalisme, etc.). Sur un continuum à deux pôles qui s'étend de « j'aime » à « j'exècre », le curseur de notre jugement se déplace et se fixe sans trop de difficulté ; il suffit généralement de peu de temps avant que nous puissions nous déclarer pour ou contre telle proposition politique, et ce, avec plus ou moins de fermeté, plus ou moins d'ardeur et de conviction. Très vite, une évaluation se cristallise, et les réactions qui s'ensuivent peuvent aller du simple soupir d'indignation au coup de poing sur la table, de l'irritation passagère au désir de crier sa colère dans une manifestation, du hochement de tête discret à l'envie de devenir porte-étendard d'une cause ou membre actif d'une organisation.

Si nous sommes prompts à poser des jugements politiques sur le monde qui nous entoure, à mépriser sans ménagement

*[La raison] est un pot à deux anses,
qu'on peut saisir à gauche et à droite.
- Michel de Montaigne*

*On a plus de raison quand on n'espère
plus d'en trouver aux autres.
- François de La Rochefoucauld*

la droite ou à pester continuellement contre l'angélisme de la gauche, il est pourtant rare que nous nous demandions d'où viennent ces jugements et comment ils se forment. Le désintérêt qui frappe ces questions s'explique sans doute par ce phénomène : comme nous n'accédons à nous-mêmes que par la fenêtre étroite de notre conscience, nous nous contentons des *motifs* que celle-ci nous donne à observer, sans chercher à pousser plus loin notre investigation. Ainsi nous croyons spontanément que, si nous portons tel jugement sur tel groupe politique, si nous préférons tel projet, *c'est d'abord parce que nous avons d'excellentes raisons* (a-t-on déjà vu une seule bataille politique prendre appui sur le sentiment sincère d'avoir tort ?). Pour peu qu'on y soit attentif, en effet, notre monde intérieur regorge de justifications prêtes à l'emploi, et entre le citoyen lambda et le militant aguerri, il n'y a guère à cet égard que le degré de sophistication qui varie. Tandis que le sens commun, vaguement informé du détail de ce qu'il juge, avancera la plupart du temps des raisons malhabiles et approximatives pour justifier ses réactions d'antipathie ou d'adhésion, le militant s'autorisera quant à lui d'un vaste réseau d'arguments prémâchés, élaboré sur le temps long de son engagement politique et de ses nombreuses heures de lecture (conçues comme des séances d'autoconfirmation inlassablement répétées). Si on leur demande pourquoi ils pensent ce

qu'ils pensent, abhorrent ce qu'ils abhorrent ou louangent ce qu'ils louangent, rares sont ceux qui se limiteront à bredouiller une vulgaire tautologie (« je suis contre parce que je suis contre », « j'aime cela parce que j'aime cela »). Ils risquent plutôt de se livrer à des affirmations porteuses d'une certaine prétention à l'objectivité, d'une certaine référence à *ce qui existe* (« je suis contre parce que c'est injuste », « je suis pour parce que c'est égalitaire ou parce que cela protège mieux les libertés individuelles », etc.), et ils nous expliqueront ensuite, en tentant de s'appuyer sur des faits – les plus impressionnants citeront même parfois des statistiques de mémoire –, le bien-fondé de leur opinion. Telle est donc en résumé la vision immédiate que nous nous faisons de l'origine de nos jugements politiques, à savoir que ceux-ci, loin de provenir de fabulations subjectives, sont *le fruit de raisons communicables qui entretiennent un lien intime avec la réalité extérieure*.

Cette conception spontanée de l'origine des jugements politiques trouve un soutien privilégié dans l'imaginaire démocratique moderne, qui n'a de cesse d'entretenir le mythe de l'homme rationnel. Ce mythe, qui plonge ses racines dans l'héritage philosophique – paradoxalement antidémocrate – de la Grèce ancienne (je pense surtout ici à Platon), présente l'être humain comme un être doté de raison au sens fort, c'est-à-dire pourvu d'une faculté qui *surplombe* les passions, les humeurs et les désirs, et qui a pour vocation de départager de façon *impartiale* le vrai du faux, le juste de l'injuste, le bien du mal. Suivant cette vision, la raison ne serait pas un simple outil de calcul permettant de coordonner des moyens en vue de réaliser certaines fins (telle la raison de l'ingénieur ou de l'architecte), elle ne serait pas non plus un instrument chancelant à la remorque des soubresauts sournois de l'irrationnel (telle la raison du paranoïaque) : elle serait plutôt une partie *souveraine et autonome* de l'« âme » humaine capable de gouverner cette dernière en s'inspirant de principes indiscutables. À en croire ce mythe, ce n'est en effet que si la raison parvient à découvrir *hors d'elle-même* des repères stables qu'elle peut ensuite s'ériger en guide sûr des actions humaines. La connaissance se présente ainsi comme une condition *sine qua non* de tout repérage politique ou moral, de même que la carte, la boussole ou le satellite permettent au capitaine de bateau de ne pas se perdre en mer.

Lorsque j'affirme que l'imaginaire démocratique moderne entretient le mythe de l'homme rationnel, je ne veux évidemment pas dire qu'il reprend telle quelle cette représentation idyllique de l'homme comme véhicule d'une raison absolutisée, avec un grand R. Il me semble toutefois qu'en faisant du dialogue conflictuel et du débat d'idées les vertus par excellence de la vie politique, cet imaginaire en vient inévitablement à *flatter* et à *exciter* chez chacun une manière de concevoir sa propre rationalité qui n'est pas si éloignée de celle qui prévalait dans le modèle rationaliste ancien. La figure du militant, qui constitue à cet égard une sorte de loupe grossissante, permet de bien s'en rendre compte, en éclairant de manière caricaturale le fonctionnement de toute conviction politique, même celles qui n'acquiescent chez chacun qu'une existence éphémère (ces soirs, par exemple, où l'on se surprend soi-même en train de défendre une cause). Je me limi-

terai à relever ici trois éléments qui traduisent la persistance d'un modèle mégalomane de la raison humaine : 1) tout militant, qu'il se proclame de gauche ou de droite, libéral ou péquiste, solidaire ou caquiste, conservateur ou anarchiste, ne croit pas que ses croyances politiques sont issues des zones les plus obscures de lui-même, il ne croit pas que son jugement est la conséquence possible de mécanismes psychiques qui le débordent (en ce sens, il congédie ce qu'on pourrait appeler l'inconscient au sens large et préfère penser qu'il est l'origine consciente et délibérée de lui-même, de ses idées et de ses actions) ; 2) le militant politique a le profond sentiment d'avoir raison et de fait, quoi qu'il dise et quelles que soient ses professions sporadiques de modestie ou de scepticisme, il demeure au fond persuadé – surtout lorsqu'il est plongé dans le feu d'une discussion ou d'une manif – que ses jugements sont vrais, ou en tout cas qu'ils participent davantage de la vérité que les jugements de ses adversaires, condamnés à la confusion mentale et aux jugements fautifs ; 3) enfin, en expliquant ses jugements politiques par des références objectives à la justice ou au bien commun, et en cherchant constamment à se fonder sur des faits, le militant situe la source de ses jugements dans des déductions pures, comme si le travail de sa « raison » découlait d'une observation neutre et désintéressée du réel et que ses pensées résultaient d'une suite implacable de raisonnements reproductibles par quiconque (nul doute qu'un militant qui ne penserait pas que ses croyances reflètent le monde réel perdrait une bonne partie de sa fougue et verrait sa tendance à l'hystérie décroître drastiquement).

L'imaginaire démocratique moderne repose sur l'idée que l'on peut substituer la force de la raison à la raison de la force, la logique du meilleur argument à la logique du plus fort, caractéristique des régimes despotiques. Ce paradigme va de pair avec une valorisation sans réserve de la parole et propage l'*idéal* selon lequel c'est par l'échange d'arguments rationnels que les différents points de vue peuvent s'imposer dans la cité, jusqu'à conquérir le cœur, ou plutôt la tête, du plus grand nombre. Notre imaginaire démocratique repose paradoxalement sur la reconnaissance de la pluralité irréductible des points de vue, tout en célébrant du même souffle l'unité du moyen – la raison – par lequel tous sont censés pouvoir se comprendre, se parler et même – c'est là où le bât blesse le plus dramatiquement – *se convaincre*. C'est ce dernier élément qui galvanise les esprits et qui, comme je le disais, flatte et excite une conception outrancière de la rationalité au point de ranimer chez plusieurs – à temps plein chez le militant et à temps partiel chez le citoyen ordinaire – le mythe de l'homme rationnel. L'imaginaire démocratique carbure à la promesse que tous peuvent se persuader réciproquement, et il propage par là l'illusion qu'il suffit d'excellents raisonnements, d'un bon usage de la raison, pour espérer un jour convaincre nos congénères qu'ils ont tort de s'opposer aux impôts, de vouloir augmenter les seuils d'immigration, de préférer le *statu quo* constitutionnel, de souhaiter le retour de la peine de mort, de penser que l'écologie est compatible avec le capitalisme, de considérer que les syndicats sont illégitimes ou que les téléphones intelligents sont un progrès pour l'humanité.

On se prend tellement au jeu qu'on en vient à se représenter les hommes de gauche et de droite qui débattent ensemble comme deux raisons abstraites issues de la même pâte homogène, deux raisons neutres qui vont à la rencontre l'une de l'autre pour se prouver que l'une des deux fait fausse route, s'appuie sur un raccourci défectueux, une inférence boiteuse, un calcul erroné des retombées. Et puisqu'on en vient à croire, comme Descartes dans les *Règles pour la direction de l'esprit*, que « chaque fois que deux hommes portent sur la même chose des jugements contraires, il est sûr que l'un ou l'autre se trompe », on attend impatiemment le triomphe de la lumière, l'irruption glorieuse de la vérité, on attend que les faits parlent d'eux-mêmes et que les hommes se rectifient soudainement grâce à une sorte de répulsion naturelle qu'éprouverait la raison pour la fausseté, les arguties et la démagogie.

Mais voilà, cela n'arrive à peu près jamais. C'est là un phénomène massif, omniprésent, brutal, dont on s'étonne rarement et qui invalide pourtant des pans entiers de notre imaginaire démocratique moderne : *les gens qui ont des opinions politiques contraires ne changent pratiquement jamais d'avis lorsqu'ils discutent*. Deux adversaires auront beau débattre des heures, échanger un nombre incalculable d'arguments, croire qu'ils sont parvenus à se réfuter mutuellement des dizaines de fois, chacun n'en retournera pas moins bredouille à la maison, certain d'avoir été le seul à l'emporter sur l'essentiel (hormis quelques concessions périphériques attribuables aux nécessités de la politesse et de la joute verbale, aucun débatteur sérieux ne laisse en effet ébranler ses convictions profondes). Qui n'a jamais ressenti une lassitude immense après s'être laissé entraîner malgré lui dans une discussion politique avec quelqu'un dont les idées logeaient aux antipodes de ses intuitions viscérales ? Qui ne s'en est pas voulu profondément, ne s'est pas jugé ridiculement bête, d'avoir cru, pendant un bref moment d'emportement ou de ferveur, que des arguments allaient suffire à déclencher chez l'autre un destin de transfuge ? Qui n'est pas retourné chez lui avec le sentiment que le croisement de thèses inverses, sous un habillage de raisonnements pseudo-objectifs, n'était au fond qu'un vaste gaspillage de salive, qu'une profanation faite au silence ? Notre imaginaire démocratique alimente en permanence une promesse qui ne peut qu'être brisée, une chimère qu'il laisse chaque jour démentie et humiliée sur la place publique, à savoir que le dialogue rationnel est la clé merveilleuse qui permet d'ouvrir les consciences et de modeler les jugements politiques d'autrui, comme si l'argument avait en soi valeur de contrainte et que tout esprit normal ne pouvait en aucun cas s'y dérober. Or à part quelques militants à l'énergie débordante dont l'amour immodéré du débat s'accommode sans peine de sa stérilité, à part quelques intellectuels isolés qui, pour toutes sortes de raisons psychologiques qui leur sont propres, trouvent leur compte dans le raffinement infini d'idées sans conséquence au-delà d'un petit cercle d'initiés, on peut se demander pourquoi la plupart d'entre nous continuons malgré tout à endosser un mythe constamment désavoué par la réalité. Je ne vois à cet attachement aveugle qu'une explication banale : comme nous passons l'essentiel de notre vie sociale avec des gens qui pensent comme nous, qui partagent *grosso modo* la même ma-

trice de valeurs morales et politiques que nous (a-t-on vu des féministes pro-choix passer leurs temps libres avec des catholiques pro-vie, des hommes d'affaires insatiables s'acoquiner avec des adeptes de la simplicité volontaire ?), nous vivons les déboires répétés du modèle rationaliste à une distance suffisamment lointaine pour ne pas nous en offusquer.

Mais il faut encore expliquer pourquoi nos jugements politiques, qui seraient prétendument le fruit de raisonnements, restent aussi immunisés contre les raisons d'autrui, aussi récalcitrants face à des arguments qui s'écartent de nos repères habituels. Pourquoi, même pris en flagrant délit d'erreur et de contradiction, parvenons-nous toujours à mettre nos croyances à l'abri, à garder nos intuitions indemnes, alors même qu'un souci élémentaire de cohérence devrait nous conduire à reconnaître les failles de notre position et à réviser nos idées en conséquence ? Il va sans dire que si ce que nous appelons la raison avait pour seule fonction d'accueillir le vrai et de rejeter le faux, à la façon d'une balance qui soupèserait des motifs opposés objectivement et *sans favoritisme*, les choses ne se dérouleraient pas ainsi. Nos conversations politiques, avec des gens qui ne pensent pas comme nous, ne tourneraient pas systématiquement à la cacophonie ou au dialogue de sourds et nous n'observerions pas en nous-mêmes autant de rigidités psychiques (dont nos comportements non verbaux témoignent d'ailleurs souvent malgré nous : soupirs, froncements de sourcils, moues irrépressibles de fermeture et de dégoût). Comment rendre compte de ces phénomènes ? Est-ce à dire que l'origine de nos jugements politiques n'est pas aussi rationnelle qu'on voudrait le croire ? Est-ce à dire que la raison n'occupe pas le premier rôle dans le processus qui mène à la formation de nos idées politiques, que loin d'être un moteur volontaire qui nous ferait pencher à gauche ou à droite elle serait plutôt le faire-valoir d'autres forces qui la dépassent ?

C'est du moins la conclusion vertigineuse à laquelle aboutissent de nombreuses recherches contemporaines issues de la psychologie sociale et des neurosciences, qui rompent avec notre manière commune de concevoir le rôle de la raison humaine. L'idée même que la raison puisse être considérée comme une faculté séparée des passions, comme le croyait la pensée classique, apparaît désormais pour la science aussi farfelue que le fait de soutenir que les poissons peuvent vivre hors de l'eau ou que les arbres peuvent se passer de racines. Grâce notamment aux travaux du neurologue Antonio Damasio, nous savons qu'il n'y a pas de disjonction nette entre les processus cognitifs et les circuits neuronaux responsables des émotions. Les interactions entre les premiers et les seconds sont si nombreuses, en réalité, qu'une cognition coupée de ses soubassements émotionnels basculerait inmanquablement dans la pathologie (c'est le cas notamment de la psychopathie, où le désancrage des processus cognitifs par rapport aux émotions sociales, telles que le sentiment de culpabilité, la honte et l'empathie, entrave toute décision morale). Concevoir la raison comme une force désincarnée, entièrement consciente d'elle-même et dissociée du terreau qui lui donne jour, ne nous aide aucunement à reconstituer la genèse de nos jugements politiques. Il y a même tout lieu

de croire que le mythe de l'homme rationnel nous éclaire moins qu'il ne nous confond, en inversant la cause et l'effet : il nous amène à considérer comme le fondement de ce que nous jugeons, aimons et blâmons ce qui n'en constitue que la surface éveillée, que la mise en langage raisonnée. Les techniques d'imagerie cérébrale les plus avancées confirment à leur manière la voie ouverte par Freud il y a plus d'un siècle, que le neurologue Lionel Naccache qualifiait à bon droit de « Christophe Colomb des neurosciences ».

Nous délaissions ainsi un modèle binaire où la raison et les passions s'opposaient de manière frontale, à la façon de deux armées en guerre, pour un modèle complexe où la raison perd son statut de force causale autonome et où les dimensions affectives et raisonnantes sont entremêlées inextricablement, sans qu'on puisse jamais les discerner clairement. Pour le dire autrement, la raison n'est plus comprise comme une instance qui ferait face aux affects, mais comme un *prolongement* de ceux-ci, comme une *trace consciente* de leurs oscillations et de

un bataillon de doutes, une coalition d'arguments, comme si notre organisme sécrétait naturellement les munitions nécessaires à un affrontement vital. Nous voilà alors prêts à argumenter, à nous déclarer contre, à décliner quelques variantes personnelles de formules mille fois débitées : « Oui, mais dans le contexte de la mondialisation néolibérale... », « Tu oublies le recul du français à Montréal... », « Il suffirait qu'on impose davantage les banques... », « Le Québec est déjà la province la plus taxée en Amérique du Nord... », et ainsi de suite, *ad nauseam*. Pour peu que les sensibilités en présence n'appartiennent pas à la même matrice politique (c'est-à-dire à la même polarité affective par rapport à un problème donné, tel que la pauvreté ou les changements climatiques), tout dialogue se transformera irrémédiablement en une juxtaposition de monologues, quelles que soient la finesse et la rigueur des arguments déployés.

On comprend que ce modèle inverse complètement l'idée commune voulant que les raisons que nous évoquons pour

C'est là un phénomène massif, [...] qui invalide des pans entiers de notre imaginaire démocratique moderne : les gens qui ont des opinions politiques contraires ne changent pratiquement jamais d'avis lorsqu'ils discutent.

leur dynamisme. La théorie qui se développe en ce sens pour expliquer l'origine de nos jugements moraux et politiques (je pense surtout ici aux travaux des psychologues Joshua Greene et Jonathan Haidt) consiste à distinguer non pas deux entités mais deux *moments* distincts d'un mécanisme qui culmine dans la formulation consciente d'une évaluation de type j'aime/j'exècre, j'approuve/je conteste. Dès lors que nous percevons un signifiant politique de quelque nature (ce peut être un mot, une allusion, une affirmation idéologique tranchée, le simple nom d'un chroniqueur classé à droite ou à gauche, l'acronyme d'un parti, la référence à une théorie politique), nous nous trouvons, sans même nous en rendre compte, *affectivement mobilisés* : une cascade d'informations affectives non conscientes se mettent en branle automatiquement, sans effort et d'une manière imperceptible, au gré de notre trajectoire, de nos valeurs acquises, de notre tempérament, de nos intérêts, de notre socialisation, de toute une somme d'amalgames intériorisés qui nous font associer ceci au bien et cela au mal, le tout à une vitesse qui se joue des ressources d'attention limitées de notre pensée. Ce n'est que dans un deuxième temps, après seulement quelques millisecondes, qu'une appréciation plus ou moins positive du signifiant en question se déplace sur la scène exigüe de notre conscience, qu'une constellation complexe d'affects se polarisent et tentent plus ou moins maladroitement – selon que nous sommes militant ou profane – d'accéder au langage. S'il s'avère que notre évaluation est négative, c'est à ce moment généralement que nous nous sentons heurtés, agacés, indisposés et que se dresse en nous, du fond opaque de notre être,

justifier notre adhésion à tel ou tel projet politique soient la motivation première de nos jugements. Dans ce processus, c'est évidemment l'évaluation affective qui est la plus décisive. L'étape du raisonnement est à la remorque de cette évaluation, son rôle consiste à trouver des preuves, à établir des liens logiques, c'est-à-dire à fabriquer une *plaidoirie* propre à auréoler nos affects d'un voile d'objectivité discursive. Les recherches menées en psychologie sociale sont à cet égard on ne peut plus éloquentes : lorsque nos intuitions fondamentales sont remises en question, nous raisonnons non comme des scientifiques prêts à tout pour connaître la vérité, fût-elle décevante, mais comme des avocats travaillant à confirmer coûte que coûte des conclusions préconçues. De nombreuses expériences – le lecteur n'a qu'à feuilleter n'importe quel manuel de psychologie sociale et il en trouvera des dizaines – ont ainsi montré que nous avons tendance à minimiser tout ce qui contredit nos intuitions et à exagérer le moindre détail susceptible de les renforcer. Tandis que nous acceptons pratiquement sans examen les faits qui vont dans le sens de nos croyances et de nos affects, nous soumettons les autres à un interrogatoire serré et à un fardeau de la preuve intransigeant. Un double standard permanent s'insinue ainsi dans notre perception politique du monde (alors que les uns voient surtout les exclus de la compétitivité globale, les autres n'ont d'yeux que pour la création d'emplois et la force d'innovation débridée des entrepreneurs). Même les mécanismes les plus involontaires de notre mémoire s'ingénient à trier les informations qui nous sont utiles, aussitôt retenues et emmagasinées, et les autres qui nous offensent, aussitôt reléguées dans

l'oubli. Comment s'attendre, dans ce contexte, à ce que Françoise David se laisse un jour convaincre par Éric Duhaime ou François Legault, comment raisonnablement espérer qu'un pro-Charte déclare forfait face aux réprimandes d'un Justin Trudeau ? Tel un morceau de bois qui donne l'illusion de se casser quand on le plonge dans l'eau, tous les arguments provenant du camp adverse se présentent d'emblée sous une forme brisée. Les polarités affectives qu'ils incarnent sont si éloignées les unes des autres qu'ils ne sauraient, par le truchement de la simple raison, aboutir à un sentiment commun d'urgence et de nécessité.

Relisons Montaigne, dans *l'Apologie de Raimond Sebond*, qui avait déjà si bien décrit la volatilité de la raison humaine : « J'appelle toujours raison cette apparence de discours que chacun forge en soi : cette raison, de la condition de laquelle il y en peut avoir cent contraires autour d'un même sujet, c'est un instrument de plomb et de cire, allongeable, ployable et accommodable à tous biais et toutes mesures. » Par-delà la justesse du constat que dresse Montaigne, on peut encore se demander, à la lumière de notre connaissance actuelle de l'être humain, de sa biologie et de sa place dans l'évolution, comment la raison a pu hériter d'une telle élasticité, d'une telle aptitude aux pirouettes et aux cabrioles. Dans son dernier livre, *The Righteous Mind*, le psychologue américain Jonathan Haidt rappelle avec beaucoup d'à-propos que la fonction de rationalisation *a posteriori* que remplit la raison par rapport à nos jugements politiques intuitifs n'est pas étrangère à l'histoire même de notre cerveau : considérant que les processus automatiques et non conscients qui régissent l'essentiel de l'activité cérébrale chez l'humain découlent des mêmes mécanismes qui ont animé le règne animal depuis 500 millions d'années avec une redoutable efficacité, et considérant que la capacité langagière et raisonnante de l'être humain est une greffe évolutive récente remontant à moins d'un million d'années, il n'y a rien d'étonnant à ce que la « raison », comme nous l'appelons pompeusement, n'ait reçu qu'une fonction subalterne et que les soubresauts affectifs qui nous animent soient le plus souvent les véritables ventriloques qui la font parler. Après tout, comme le relève Haidt, il aurait été curieux que le processus évolutif mette à bas un dispositif antédiluvien qui a fait ses preuves (regardez un instant comment se débrouillent les animaux sauvages les mieux développés) pour confier subitement le commandement à une raison juvénile et balourde, fraîchement sortie des logiques hasardeuses de la sélection naturelle.

En supposant que la raison ne soit qu'une « assistante » des affects (je reprends cette fois une expression de Hume), engagée pour aider son patron aphone à traduire en mots (et éventuellement en arguments) les vicissitudes de son monde intérieur, la question de savoir à quel avantage adaptatif l'embauche de cette assistante pouvait bien répondre demeure entière. Les théoriciens évolutionnistes suggèrent généralement l'hypothèse suivante : les rationalisations après coup de la raison visent à influencer autrui (que l'on pense par exemple à tous ces moments où l'on utilise les subtilités plus ou moins retorses du langage pour persuader les autres que leurs désirs, leurs croyances, devraient épouser les nôtres,

ou encore pour se justifier ou s'excuser d'une conduite que l'on pourrait nous reprocher). Il n'est toutefois pas dit que ce mécanisme ait été spécialement conçu pour le dialogue politique, et encore moins pour la confrontation de points de vue diamétralement opposés sur la justice, la théorie du genre ou la redistribution de la richesse. Au regard de l'inaptitude foncière des hommes à se convaincre sur ces questions, on peut même soupçonner que la raison en soit venue à sortir de ses gonds, à s'emballer, c'est-à-dire à se fixer des ambitions démesurées par rapport à ses possibilités réelles. Se pourrait-il que, sous l'impulsion de la culture et des représentations sociales, les hommes en soient venus à la prendre tellement au sérieux qu'ils en aient fait une fin en soi, une sorte de principe éthéré auquel il suffirait d'adresser des syllogismes bien construits pour le gagner à leur cause ? L'évolution de notre espèce étant aveugle, elle ne pouvait évidemment pas prévoir que la raison, une fois lancée dans la conscience, allait vite chercher à faire oublier ses origines et à se faire passer pour une force inaugurale, à la façon d'un héritier qui voudrait se donner des airs de *self-made man*. Songeons-y un instant : une expérience dont les résultats ont été publiés en 1992 dans le *Journal of Neurology, Neurosurgery, and Psychiatry* a démontré que des sujets dont les mouvements des doigts étaient dus à la stimulation magnétique transcrânienne de certains centres moteurs du cerveau avaient la conviction d'avoir initié eux-mêmes ce mouvement. Que ce soit leur index gauche ou leur index droit (!) qui bougeait, ces personnes se croyaient maîtres d'une décision qu'elles n'avaient pas prise, elles s'attribuaient la cause d'un désir qui n'avait fait que traverser fugacement leur conscience.

Le grand drame de l'incommunicabilité politique vient du fait que chacun, militant ou profane, situe à tort son effort de persuasion sur un terrain qui n'est pas le bon, à savoir celui d'une raison originaire, libre de tout ancrage et transparente à elle-même. Or nos pauvres raisonnements, qui aspirent pourtant à influencer autrui, échouent à activer autre chose que des antagonismes, des replis et des durcissements idéologiques, dès lors qu'on les dirige vers la raison de l'autre en oubliant que celle-ci n'est que la partie émergée et volubile d'un complexe particulier d'affects qui, lui, avance masqué. Hume l'avait bien vu dans son *Enquête sur les principes de la morale* : « Comme le raisonnement n'est pas la source première d'où chacun tire ses principes, il serait vain d'attendre que la simple logique, indifférente aux affects, amène un jour quiconque à changer d'idée » (je traduis librement). Est-ce à dire que les raisonnements ne servent à rien en politique, ou plutôt que, servant paradoxalement à traduire nos affects, ils restent obstinément sourds aux affects des autres ? Il ne faut pas se raconter d'histoires : au-delà de ceux qui font partie de notre famille politique élargie, au-delà des quelques indécis aux affects conflictuels chez qui un raisonnement peut parfois avoir l'effet d'un levier (en jouant un affect contre son contraire, un affect d'honneur par exemple contre un affect de honte), le raisonnement se heurte à un mur d'incompréhension réciproque. L'anthropologue Dounia Bouzar, qui travaille actuellement en France à la déradicalisation de jeunes musulmans ayant tenté de partir combattre en Syrie, en sait

quelque chose : « Dès lors qu'on utilise la raison ou le savoir pour aborder ce type de jeunes, on est en échec. [...] Il ne faut jamais tomber dans la raison. » Après avoir connu un fiasco retentissant en 2006 alors qu'elle avait tenté de rivaliser avec les islamistes sur le terrain de la théologie (en leur proposant une autre lecture du Coran), Bouzar a rapidement compris que la seule manière de rejoindre ces jeunes radicalisés était d'emprunter le chemin des affects (les méthodes qu'elle a élaborées en ce sens sont particulièrement fines, notamment la méthode dite de « la madeleine de Proust », qui cherche à provoquer des réminiscences infantiles, c'est-à-dire à créer un terreau affectif propice au contournement de mécanismes de défense très puissants). Or les jeunes radicalisés ne sont – violence et foi religieuse mises à part – que les versions exacerbées de ce que nous sommes nous-mêmes lorsque nous posons un jugement politique bien senti sur la criminalité, le féminisme ou la hausse des droits de scolarité (même lorsque nous nous échauffons seulement quelques minutes sur un sujet, nous gravissons à notre échelle les premières marches d'un long escalier qui mène à la conviction radicale, laquelle conquiert durablement l'âme entière). Faire comme si les islamistes appartenaient à une classe à part de l'humanité relève de la cécité psychologique la plus obtuse, d'un désir d'établir des cloisons étanches là où nous craignons de constater des rapports de continuité. Il serait infiniment plus sage de voir dans ce phénomène de la radicalisation un laboratoire vivant donnant à observer des affects comme le sentiment d'injustice, le ressentiment, la haine, l'envie, l'humiliation, la rage, lorsqu'ils atteignent leur degré maximal, degré que les êtres pacifiés et alanguis que nous sommes ne connaissent heureusement que dans leurs rêves les plus inavouables.

Vis-à-vis un adversaire à la sensibilité politique opposée, j'en viens à penser que nous serions mieux servis en adoptant une attitude comparable à celle de Bouzar devant les islamistes, c'est-à-dire une attitude stratégique de compréhension de la polarité affective complexe qui nous fait face, au lieu de déclamer sottement le refrain rébarbatif de nos certitudes politiques de toute façon inaudibles. Telles sont les questions qu'il faudrait garder constamment à l'esprit : quels affects peuvent produire de tels jugements ? Comment contourner et neutraliser les fourberies innombrables de la raison qui les rationalise ? Comment faire naître à l'intérieur d'une constellation d'affects donnée un affect contraire qui puisse introduire de la dissonance, entraîner une repolarisation furtive, un petit court-circuit ? Quel type de polarité affective fait que telle catégorie d'arguments choque et que telle autre attendrit (tous ceux qui s'opposent aux impôts, par exemple, ne partent pas nécessairement de la même polarité affective – cupidité, méfiance envers un État jugé dépensier ou corrompu, préférence pour les solidarités immédiates et répulsion pour les solidarités abstraites, etc. ; il s'agit chaque fois de voir le genre d'affects qui prédomine dans l'ombre) ? Le langage humain ne peut persuader que s'il déstabilise l'édifice affectif qui sous-tend l'opinion qu'il s'agit de contrer. Partant de là, on peut être sûr qu'on ne convaincra jamais un ex-souverainiste amer devenu fédéraliste enragé avec de la pédagogie ou des tableaux économiques à la Jean-Mar-

tin Aussant (à moins peut-être qu'on puisse prouver hors de tout doute à un avare qu'il gagnerait au change). On peut aussi être sûr qu'aucun marxiste ne réussira à convaincre un travailleur relativement confortable de sortir dehors à -5 °C pour marcher contre le capitalisme au nom de la lutte des classes, et qu'aucune féministe ne parviendra à convaincre une musulmane de retirer son voile avec un discours emporté sur l'aliénation historique des femmes par la religion. À cet égard, il faut aussi avoir l'humilité de constater que bon nombre des affects qui agitent et transforment les groupes humains procèdent moins des mots que nous proférons que des labyrinthes imprévisibles qui structurent l'histoire.

•

Des raisons d'espace et de pudeur m'obligent ici à laisser de côté l'épineuse question consistant à savoir quelles sortes d'affects ont pu téléguider mes propres raisonnements. D'où vient cet obsessif désir de surplomb, ce *pathos* de la distance critique, cette volonté de se mettre absolument au-dessus de la mêlée en renvoyant dos à dos toutes les allégeances du spectre politique ? L'acte déconstructeur contient certainement sa propre dose d'affects peu honorables.

Je m'en voudrais en terminant de ne pas exprimer la compassion mélancolique que j'éprouve malgré tout pour la gauche – entendue comme parti des faibles au sens large –, car je sais combien la déchéance de la raison peut lui être douloureuse. Contrairement à la droite économique, par exemple, qui peut se survivre aisément sans l'aide des justifications de ses zéloteurs (le concentré brut de puissance d'une seule multinationale relègue tout discours au rang de coquetterie frivole), la gauche a toujours eu besoin de l'argumentation rationnelle comme d'une arme auprès des riches et des puissants afin de recouvrer ses affects, ses valeurs, ses envies, son impuissance, sous les oripeaux mensongers d'une objectivité inattaquable. Sans doute gagnerait-elle néanmoins à renoncer à l'orgueil de la vérité et à se faire davantage *psychologue* (ce qui peut vouloir dire user des *apparences* de la vérité à des fins tactiques et, en ce sens, renouer avec la tradition des sophistes, que l'on préfère aujourd'hui assimiler à de vulgaires publicistes, mais qui avaient compris mieux que quiconque que la vie démocratique est un lieu où l'on doit d'abord séduire les affects pour toucher la raison). À ce titre, la gauche pourrait lire mon petit essai de la même façon que Rousseau lisant *Le Prince* de Machiavel, lequel avait permis à ses yeux une meilleure manipulation des mécanismes de la raison d'État en les dévoilant au grand jour : « En feignant de donner la leçon aux Rois, écrit Rousseau dans le *Contrat social*, il en a donné de grandes aux peuples. » Mais c'est là, je dois bien l'admettre, une piste de lecture aussi fantasmée qu'improbable. ■