Fred HAILON, *Étude(s) de cognition politique. Discours, pensée, société*

Paris, Éd. L'Harmattan, coll. Questions contemporaines, 2017, 200 pages

Michele Paolini

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/13340>

DOI : 10.4000/questionsdecommunication.13340

ISSN : 2259-8901

Éditeur

Presses universitaires de Lorraine

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2018

Pagination : 432-434

ISBN : 978-2-8143-0519-9

ISSN : 1633-5961

Référence électronique

Michele Paolini, « Fred HAILON, *Étude(s) de cognition politique. Discours, pensée, société* », *Questions de communication* [En ligne], 33 | 2018, mis en ligne le 01 septembre 2018, consulté le 05 janvier 2021.

URL : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/13340> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/questionsdecommunication.13340>

Fred HAILON, *Étude(s) de cognition politique. Discours, pensée, société*
Paris, Éd. L'Harmattan, coll. Questions contemporaines, 2017, 200 pages

Étude(s) de cognition politique, écrit par Fred Hailon, aborde le thème de la construction de l'identité dans les groupes humains à travers le langage, le discours, l'information et la circulation sociale des messages politiques transmis par les médias. Le mot « cognition » indique non seulement le sujet du livre, mais surtout son *a priori*. Celui selon lequel l'information constituerait, par le discursif et par le symbolique, la base empirique d'une activité concernant principalement l'intelligence humaine, qui s'exprime sciemment à travers des processus que nous pouvons configurer comme « traitement de l'information ». C'est donc surtout la nature mentale, consciente ou le plus souvent inconsciente de cette activité générale, qui justifie l'usage du mot.

Les points de référence sur lesquels Fred Hailon s'appuie sont principalement proposés par les travaux d'Alice Krieg-Planque et de Georges-Elia Sarfati en analyse du discours, tandis que ses présupposés épistémologiques sont surtout reconnus dans l'expérience philosophique de Hannah Arendt (sur la dynamique de la formation du totalitarisme), dans les enquêtes de Michel Foucault sur les rapports entre systèmes de pensée et diversité humaine (on pense surtout à *Surveiller et punir*), dans les études sociales de Pierre Bourdieu (notamment les mécanismes générateurs de production symbolique du pouvoir).

Conçu sur ces prémisses, le travail s'articule autour de cinq chapitres sur une piste d'investigation unique : la construction-production du « sens politique », à partir de (et à travers) un corpus hétérogène de documents couvrant la période qui court de septembre 2001 (à la suite des événements catastrophiques du 11-Septembre aux États-Unis) à mai 2017 (campagne présidentielle en France).

Le corpus de l'analyse a comme pivot la France et sa vie politique. Il est opportunément varié tant pour les supports technologiques envisagés (du format papier au format numérique des textes) que pour les types éditoriaux (articles de presse, commentaires en ligne, déclarations politiques), ou encore les sujets de l'énonciation identifiés, des websters aux dirigeants politiques. Les événements retenus sont de trois types : les campagnes électorales françaises (en 2002, 2007, 2012, 2017), quelques événements exemplaires liés aux crises migratoires (notamment l'évacuation

des camps de réfugiés à Calais entre 2015 et 2016), des événements d'importance apparemment locale, comme l'occupation du toit de la mosquée de Poitiers par des militants de la formation nommée *Génération Identitaire* en octobre 2012.

Les premières pages d'*Étude(s) de cognition politique* suggèrent que le discours « institue socialement » le sujet aussi bien que le sujet « institue socialement » le discours. Ce lien problématique discours-sujet semble donc activer un phénomène de sens riche en implications croisées, parce que le discours établit aussi, à son tour, le sens social. Cela voudrait dire qu'il existe une sémantique fondamentale qui intervient de manière dynamique dans la production collective de concepts sociaux, de schémas, de catégorisations. C'est alors dans cette sphère de réflexion que nous dirions, d'une façon kantienne, que la connaissance elle-même est appelée à produire en partie, et aussi dans une large mesure, son propre objet, c'est-à-dire le « politique ».

Le contexte pragmatique – qui est souligné d'abord à travers le rôle joué par les médias – produit des cadres cognitifs utiles à la compréhension des événements (p. 13). À cet égard, le concept d'« auto-crédation de la société par le discours », qui semble ici relancé, reprend des éléments post-structuralistes, comme le confirme l'examen des références bibliographiques (pp. 171-180).

Les conditions cognitives du discours constituent le thème spéculatif prioritaire de l'œuvre : la « cognition au cœur du politique » (p. 19). Fred Hailon distingue deux niveaux : la connaissance comprise comme le besoin de connaître et de comprendre, et la signification, comprise comme un processus générateur de phénomènes de sens. L'ancrage référentiel global du contenu discursif à une contrepartie empirique pourrait parfois être complètement instable. Ainsi le « travail » (en y ajoutant un sens freudien) du discours politique produit-il sa propre logique, avec des disparités spécifiques entre monde symbolique et monde sensible, et peut – dans des cas extrêmes – valider des schémas de croyances non vérifiées. Nous serions en présence de la *doxa* : stratégie avec laquelle l'esprit intégrerait les stimuli issus de la réalité, en les adaptant de façon autonome à des schémas existants *a priori*, catégoriels, influencés par le langage. De la même manière qu'Edgar Morin l'affirme (voir p. 23), les modèles cognitifs fonctionnent dans le langage tout comme le langage est à l'œuvre dans les modèles cognitifs. Nous ne pouvons pas dire quelles sont les relations possibles de préséance et de causalité.

L'action « hégémonique » d'un sujet d'énonciation exige cependant que nous parlions de relations de pouvoir dans le contexte socioculturel, comme Fred Hailon l'a fait, en renvoyant son analyse à la tradition de la pensée althusserienne et à une notion gramscienne d'« hégémonie » (p. 25). En tout cas, le concept déjà évoqué d'« auto-crédation de la société par le discours » devrait être mis à l'épreuve, si nous pouvons proposer une annotation, à la lumière de ce qui peut émerger de la tentative de déchiffrer l'« énigme du sujet », à la manière de Cornelius Castoriadis (voir surtout *L'Institution imaginaire de la société*, Paris, Éd. Le Seuil, 1975, pp. 196-203), parce que nous avons encore besoin, autrement, de postuler l'existence et l'action d'individus « sociaux » comme soutien nécessaire à l'auto-représentation de la société.

La tentation « hégémonique » d'un sujet de l'énonciation exerce ses effets *via* l'itération des messages et la généralisation sociale conséquente de la doxa, qui devient une sorte d'hyper-structure cognitive plus articulée et rigide. Une hyper-structure similaire, à son tour, transforme en idéologie le discours qui dérive du sens commun linguistique. Ou plutôt il la promeut au rang de « norme idéologique », comme suggéré par Georges-Elia Sarfati (p. 30). Fred Hailon n'utilise pas les notions saussuriennes de « langue » (niveau social du discours institutionnalisé) et de « parole » (niveau individuel de discours qui établit les structures), bien que sa description de la dynamique socio-discursive semble les refléter indirectement, toujours à travers la déjà mentionnée vulgate post-structuraliste à laquelle il se réfère. En fait, le discours politique peut engendrer – socialement et idéologiquement – des scénarios cognitifs stéréotypés, à telle enseigne qu'on peut supposer que même les scénarios du prêt-à-penser peuvent générer eux-mêmes – circulairement et en sens inverse – une objectivation discursive.

Néanmoins, Fred Hailon place le couple conceptuel idéologie-discours au centre de sa réflexion. Une approche linguistique aurait préféré, à la manière saussurienne, une paire syntagme-paradigme. Cette dernière approche, méthodologiquement différente, serait utile dans la discussion du modèle de Jacqueline Authier-Revuz (pp. 31-34), où les concepts d'« amalgame » et d'« hétérogénéisation » semblent faire partie d'une grille de lecture représentant l'organisation des niveaux de généralisation à travers l'échelle sémantique. Ce qui attribue aux mots des valeurs plus ou moins larges et générales, selon un mécanisme de sélection du contexte et de la situation.

L'amalgame permet de recadrer les champs sémantiques à une échelle croissante. Ces champs sémantiques peuvent, à leur tour, se chevaucher – dans des contextes et des situations propres à la propagande – dans différents domaines notionnels tels que ceux de l'« immigration » et de l'« insécurité » ou des catégorisations telles que celles concernant les « immigrés » et les « criminels ». Ces superpositions établissent des relations indues d'identité et des phénomènes de sur-lexicalisation en vertu desquels l'utilisation du mot « immigration » peut devenir synonyme (ou quasi-synonyme) d'« insécurité », l'utilisation du mot « immigré » peut être comprise en tant que synonyme (ou quasi-synonyme) de « criminel ».

La stéréotypie de l'altérité (pp. 43-46) est un autre noyau conceptuel saillant. Fred Hailon aborde ce thème à partir d'un excursus sur les notions et la terminologie connexes : clichés, stéréotypes, formes stéréotypées de la pensée, etc. La liste des termes nécessiterait une élaboration générale, peut-être sous la forme d'un glossaire, et non un simple index de concepts, avec des propositions d'agencement qui tentent, du moins, de distinguer deux aspects différents : la nature linguistique qui caractérise certains éléments, par exemple le cliché, et la nature cognitive correspondante (ou sous-jacente) qui est liée à d'autres éléments, par exemple le stéréotype. La difficulté relative de toute classification, documentée par une abondante littérature, reflète aussi la densité critique des contiguïtés et des contacts entre sémantique et cognition.

L'approche présentée par *Étude(s) de cognition politique* se concentre néanmoins sur une idée du stéréotype en tant que « produit social » dont la nature semblerait être essentiellement culturelle. Son approche, comme nous l'avons noté, bien qu'elle implique *a priori* une exclusion du « support matériel » (neurophysiologique) de la connaissance, n'exclut pas un dialogue avec les acquisitions qui proviennent du point de vue psychosocial, ou psycho-biologique. Les différents chemins des recherches ne seraient pas incompatibles, mais pourraient plutôt converger vers des résultats d'utilité commune.

L'intégration d'une description des mécanismes neurophysiologiques de réponse aux stimuli permettrait, par exemple, de comprendre encore mieux comment la tendance à l'hypergénéralisation, à savoir l'« amalgame », qui se manifeste dans les processus de catégorisation n'est pas seulement un phénomène purement individuel, isolé, ni limité à de petits groupes, mais au contraire appartient, au moins dans une mesure tendancielle, à l'équipement perceptuel de la communauté humaine.

dans son ensemble, à sa dotation psycho-biologique, donc, *a posteriori*, à ses expressions symboliques et linguistiques. L'indication spinozienne se révélerait alors plus valable que jamais : « *non ridere, non lugere, neque detestari, sed intelligere* ».

Michele Paolini

Faculté de Pédagogie, université Comenius Bratislava,
SK-81334
paolini@fedu.uniba.sk

Michel MEYER, *Qu'est-ce que le questionnement ?*

Paris, Vrin, coll. Chemins philosophiques, 2017, 128 pages

Michel Meyer ouvre son stimulant petit ouvrage par un chapitre très dense, « Le questionnement ou la refondation de la philosophie » (pp. 7-15). Il y propose sa définition de la philosophie comme questionnement radical, discontinué (pp. 7-8). Ce dernier se distingue, d'une part, du questionnement scientifique, qui repose sur des propositions apodictiques nécessairement vraies (ce qui implique qu'on ne peut dire à la fois une chose et son contraire) ; d'autre part, du mode de questionnement rhétorique, qui s'affronte aux propositions contradictoires ou contraires de la *doxa* (pp. 8-9). Le questionnement philosophique considère toute réponse comme une réponse à une question présumée, éventuellement oubliée, mais qu'il est du devoir du travail philosophique de dévoiler (p. 10). Historiquement, ce « point de départ » (c'est l'expression que Michel Meyer préfère à celle de « fondement ») a été occupé par l'être suprême, voire l'être, le sujet, la conscience, etc. Or l'auteur considère ces fondements comme des réponses et s'interroge sur les raisons pour lesquelles elles ont pu être considérées comme des fondements ultimes, au prix d'un refoulement de leur questionnement sous-jacent. Ce refoulement est d'autant plus efficace qu'il est souvent alimenté par l'idéal apodictique de non-contradiction, dans lequel la réponse se présente comme la seule possible, « présupposant d'entrée de jeu un modèle non questionné du répondre » (p. 11). C'est donc en plaquant des modes de réflexion scientifiques que l'on empêche toute pensée alternative, la réponse prenant la forme d'un jugement ou d'une proposition qui n'apparaît pas sous sa dimension responsive. Au-delà, c'est même l'ensemble du propositionnalisme aristotélicien qui occulte le questionnement, car toute pensée se réduit aux relations sujet/prédicat, au risque de donner à penser que la proposition, « comme unité de base de la pensée, ne renvoie plus qu'à elle-même, créant du même coup le dilemme classique du réalisme et du nominalisme » (p. 11), sur lequel Michel Meyer revient

plus précisément dans le chapitre 5. C'est seulement l'histoire qui alimente un processus incessant de questionnement(s), interrogeant sans cesse les couples questions/réponses, les situations qui les ont rendues (im)possibles, autrement dit tentant de penser leur « différence problématique » (p. 14), à rebours des approches de la philosophie comme métaphysique.

Michel Meyer explicite cette thèse dans le chapitre 2, « Pourquoi le refoulement du questionnement a-t-il marché ? Trois exemples : Aristote, Descartes et Heidegger » (pp. 16-35). Il considère que ses illustres prédécesseurs n'ont pas suffisamment mis en œuvre radicalement la tension plus ou moins problématique entre question et réponse, dans la mesure où leur pratique philosophique aurait « plaqué la philosophie sur le modèle scientifique du répondre où l'apodicticité des conclusions servait à éliminer les alternatives, donc le questionnement » (p. 17). Ainsi le *cogito* fait-il échapper Descartes au doute, qui est pourtant « la seule réponse qui s'impose » : « Je doute = je questionne » (p. 21). Descartes s'inscrit dans la logique du propositionnalisme non contradictoire aristotélicien, toute affirmation vraie étant exclusive de son contraire. Il aura fallu attendre la « mort du sujet » à laquelle ont contribué Marx, Freud, Nietzsche, ou encore l'approche philosophique anglo-saxonne du positivisme logique centrée sur le rapport à l'expérience, au langage (e.g. Wittgenstein) – en réponse à Descartes, Locke, Kant, Hegel –, pour abandonner la philosophie du sujet comme fondement, au risque de verser dans un relativisme ou un positivisme bien peu philosophiques (pp. 23-24). Aristote est ensuite interrogé dans la façon dont il justifie son principe de non-contradiction, via sa déduction « dialectique » entre un questionneur et un répondant. Mais la dialectique aristotélicienne, différente de celle de Platon, est de nature syllogistique, rhétorique, restreignant le questionnement à un rôle ambigu – débusquer sophismes ou paralogismes ou discuter des prémisses –, dans la mesure où, une fois les prémisses posées, tout s'enchaîne en vertu du principe de non-contradiction, présenté comme une affirmation irréfutable, sauf à verser dans une contradiction posée comme impertinente (pp. 26-27). Avec Heidegger, l'interrogation sur l'être qui s'interroge sur l'être reste la seule voie d'accès à l'Être, alors que les étants sont perpétuellement accaparés par mille préoccupations qui les détournent de cette activité réflexive. Cette double action de voilement/dévoilement de l'Être par des étants qui savent profiter dans leur être-là du moment propice (le *kairos*) pour penser leur rapport (authentique ou inauthentique) à l'Être (pp. 29-31). Michel Meyer souligne ensuite le lien entre questionnement et historicité, en raison de l'accélération des processus historiques qui affaiblissent