

COMLOTISME, POST-VÉRITÉ ET POUVOIR INTELLECTUEL : CRITIQUE DE L'APPROCHE COGNITIVISTE DE GÉRALD BRONNER

Alessandro LEIDUAN
alessandro.leiduan@univ-tln.fr
Université de Toulon, France

Abstract: *Are academic and media discourses on conspiracy theories grounded in scientific inquiry or in rhetorical disqualification? This article critically examines Gérald Bronner's cognitivist approach to conspiracy theories by testing its epistemological assumptions and argumentative coherence. Bronner interprets conspiracy theories as irrational collective beliefs rooted in desires for omniscience and omnipotence. Against this view, the article argues that conspiracy thinking should not primarily be understood as an expression of credulity but rather as a symptom of generalized distrust toward political, media and scientific authorities. Conspiracy theories emerge less from an excess of belief than from a crisis of belief, fostered by historical experiences of deception, the growing opacity of social systems, and the increasing dependence of ordinary citizens on expert knowledge they cannot directly verify. The article further challenges the idea that conspiracy theories reflect fantasies of absolute knowledge and power. Instead, it suggests that they express a feeling of political and cognitive powerlessness within societies increasingly shaped by technoscientific and economic mechanisms that escape democratic control. Conspiracy narratives thus appear as inadequate attempts to restore intelligibility and agency in a world perceived as opaque and uncontrollable. More broadly, the study questions the role played by contemporary anti-conspiracist discourse. It argues that certain academic and media approaches to conspiracy theories may function less as scientific explanations than as instruments of intellectual normalization. In a context marked by post-truth, the denunciation of conspiracy theories risks becoming a means of policing heterodox opinions and narrowing the boundaries of legitimate public debate, thereby reproducing some of the very dynamics it claims to oppose.*

Keywords: *Post-truth, Conspiracy Theories, Cognitivism, Belief, Gérald Bronner.*

Sous le terme de « théories du complot », on désigne généralement l'ensemble des discours qui font planer l'ombre d'un « complot » sur la liberté humaine. Persuadés d'être libres, nous serions, en réalité, manipulés par des sociétés secrètes ou des forces occultes. Celles-ci dirigeraient nos moindres faits et gestes, nous rendant complices involontaires ou spectateurs passifs d'une histoire sur laquelle nous n'avons plus la moindre prise. La

prolifération de ces narrations s'inscrit dans un contexte plus large de transformation du rapport de la société au vrai, que l'on a désormais tendance à appréhender à travers la notion, toujours discutée, de « post-vérité ».

Face à l'inconsistance démonstrative de ces croyances, la tentation serait grande de n'y voir qu'une simple manifestation – somme toute, dérisoire – de la vulnérabilité humaine à l'erreur. Mais nous aurions tort de croire que cette « erreur » n'a pas de sens. Le complotisme est, selon nous, le signe révélateur d'un dysfonctionnement réel des démocraties actuelles qui puise ses racines dans un modèle de société foncièrement inique, supplantant la politique par l'économie et faisant du marché et de ses impitoyables déterminismes le lieu d'irradiation d'un pouvoir incontrôlable et, à terme, dévastateur (Leiduan 2019).

La recherche universitaire à l'égard des théories du complot a-t-elle été à la hauteur de la complexité de ce phénomène ?

Sans vouloir sous-estimer la qualité des travaux universitaires consacrés à cette question, force est de constater que leur angle d'approche a le plus souvent privilégié la dénonciation plutôt que la compréhension du complotisme¹, comme si, en définitive, la seule attitude convenable face à ce phénomène était la condamnation, et non la discussion : le complotisme ne se discute pas, il se dénonce. Reflet d'une posture quasi inquisitoriale, les analyses universitaires n'ont pas su, selon nous, s'élever à la hauteur d'une étude rigoureuse des théories du complot. Plus encore, en prétendant restaurer une frontière nette entre discours rationnels (anticomplotistes) et irrationnels (complotistes), elles ont paradoxalement reconduit certaines formes de simplification du réel qui ne sont pas sans rappeler celles qu'elles prétendent combattre. Devant un tel binarisme, on peut légitimement se demander si cette critique échappe réellement aux logiques propres au régime de post-vérité qu'elle dénonce.

C'est à l'analyse de cette entreprise scientifiquement problématique que nous voudrions consacrer notre article. Nous nous attaquerons aux principaux topoï rhétoriques du discours universitaire sur le complotisme et tâcherons de mettre à l'épreuve leur recevabilité scientifique. Notre hypothèse est en effet que la critique universitaire du complotisme ne se situe pas hors du régime de post-vérité, mais en constitue peut-être l'une des manifestations les plus inattendues (pour peu que l'on admette que les oppositions binaires rigides et les catégorisations hâtives sont difficilement compatibles avec les exigences du vrai). C'est en prétendant enfermer le complotisme dans la boîte préformée de certaines grilles interprétatives toutes faites – les théories du complot seraient l'expression de *croyances*² où se refléteraient les désirs d'*omniscience*³ et d'*omnipotence*⁴ des franges les plus irrationnelles de la société – que la critique universitaire est, selon nous, passée à côté de la complexité de son objet, laissant apparaître, par là même, sa proximité avec les logiques de simplification propres au régime de post-vérité.

Or, sommes-nous si sûrs que les théories du complot sont des *croyances* (Taguieff 2013) ? Les personnes qui y adhèrent succombent-elles vraiment à un désir d'*omniscience*

¹ Exception faite, bien entendu, pour certaines voix dissonantes comme celle de Charles Pidgen (2007) et David Coady (2006).

² « Explorer cette frontière floue entre complots réels et complots chimériques, c'est se mettre sur la piste de la rationalité des *croyances* irrationnelles » (Taguieff 2013 : 32, c'est nous qui soulignons).

³ « Les théoriciens du complot considèrent souvent que les conspirateurs ont la capacité extralucide de connaître à l'avance la façon dont leurs plans vont se dérouler dans des conditions de volatilité. » (Uscinski & Parent, 2014).

⁴ Les théories du complot sont fondées sur « la conviction qu'un individu ou un groupe secret et omnipotent, navigant aux marges de la société, contrôle l'ordre politique ou social ou une partie de celui-ci ». M. Fenster (2008 : 1).

(Uscinski & Parent 2014) ? Sont-elles sous l'emprise, comme on l'entend souvent dire, d'une volonté d'*omnipotence* (Fenster 2008) ?

Ces topoï sur le complotisme sont très répandus, leur force de persuasion est certaine, mais leur pertinence reste à démontrer. Afin de faire la lumière sur ces questions, nous nous confronterons à la pensée de Gérald Bronner, dont les travaux représentent l'une des tentatives les plus emblématiques – précisément parce qu'elle n'est pas exempte de failles – de compréhension universitaire du complotisme. Tout en reconnaissant l'intérêt certain de ses livres, nous chercherons à savoir si les idées qu'il y expose résistent vraiment à un examen critique de la logique qui les sous-tend et si elles n'entretiennent pas, à certains égards, des affinités avec les dynamiques propres au régime de post-vérité.

Mise en place du cadre théorique : les théories du complot selon Gérald Bronner

Bronner range les théories du complot sous la catégorie des croyances collectives. Celles-ci se caractérisent par l'adhésion subjective à un système de valeurs, de pratiques et de représentations. Ce système symbolique véhiculerait des connaissances, c'est-à-dire une description du monde ou d'un aspect du monde réel. Depuis l'antiquité, la validité d'une connaissance dépend du principe de l'*adequatio rei et intellectus* (ou « théorie de la vérité comme correspondance »). Une connaissance est vraie ou fausse suivant que son contenu soit concordant ou discordant avec la réalité. Pour savoir s'il faut croire ou ne pas croire à quelque chose, il suffirait donc de comparer son contenu sémantique à la réalité empirique qui lui correspond. Mais les personnes qui croient à quelque chose prennent-elles toujours le temps de faire ce type de vérification ? Est-ce même toujours possible ? Pas vraiment. L'expérience nous apprend en effet que les hommes s'accommodent souvent de contenus sémantiques non vérifiés (ou même invérifiables) et qu'ils ajoutent foi à des allégations dépourvues de tout fondement empirique⁵. Le premier critère définitoire d'une croyance, c'est-à-dire l'*adhésion subjective* au sens d'un énoncé qui vise à transmettre des connaissances, s'avère donc insuffisant, car si l'on envisageait à l'aune de ce critère l'ensemble des énoncés qui véhiculent des connaissances, on aurait du mal à départager les connaissances scientifiques des superstitions magiques, les axiomes mathématiques des mythes magico-religieux : toutes ces diverses formes de « connaissances » impliquent en effet un acte de croyance, un assentiment subjectif à des contenus dont la validité empirique est pourtant fort inégale. La nécessité s'impose alors d'identifier un deuxième critère définitoire.

Bronner l'identifie dans le contenu de l'énoncé. Les énoncés qui véhiculent des croyances ont un contenu hautement improbable, ils souffrent d'un manque de crédibilité parce qu'il n'y a aucune preuve solide venant appuyer les connaissances qu'ils prétendent véhiculer. Croire à ce genre d'énoncés apparaît alors comme quelque chose d'incongru, comme une manière irrationnelle de compenser un défaut de *crédibilité* par un excès de *crédulité*, la méfiance par la confiance. Quels sont les seuls discours qui méritent, selon Bronner, notre confiance ? L'auteur de *L'Empire des croyances* considère que seuls les énoncés scientifiques méritent notre pleine confiance. Les énoncés non scientifiques (les superstitions, les mythes, les idéologies...) appartiennent à la catégorie des connaissances non argumentables (Bronner 2003 : 20-23). Comment pourrait-on, par exemple, s'assurer par voie

⁵ Il serait extrêmement réducteur, à notre avis, de n'y voir qu'un biais cognitif dépendant de mécanismes neuropsychiques coupés de toute base sociale. Le rapport de l'homme au savoir n'a rien de naturel, il est façonné en amont par le Pouvoir, c'est-à-dire par des structures de domination et de reproduction sociale qui définissent le cadre – historiquement variable – à l'intérieur duquel se forge l'identité cognitive des acteurs sociaux.

empirique de la plausibilité des conséquences néfastes que la superstition populaire associe au chat noir, au miroir brisé, au chiffre 13... ?⁶ Sur quelles preuves fonder la légitimité des idéologies néopositivistes qui promettent le salut par la technique ? Quel fondement empirique accorder au mythe selon lequel Prométhée aurait façonné les hommes à partir de l'argile ? Croire à ce genre de discours revient alors à ajouter foi à une parole dénuée de fondement scientifique. Les énoncés en question sont donc des « croyances », mais des croyances qui, faute de preuve scientifique, ne peuvent prétendre au statut de connaissance.

Une fois que l'on a expliqué en quoi les croyances sont quelque chose d'irrationnel, le problème se pose d'expliquer pourquoi autant de personnes y croient. Illustrons la réponse de Bronner en référant son argumentation (qui s'applique à toutes les croyances) aux seules théories du complot. Pourquoi, donc, les gens croient-ils à ces théories, malgré l'impossibilité d'étayer par de preuves solides le postulat (l'existence d'un « complot cosmique »⁷) autour duquel les discours complotistes prennent forme ?

La clé de leur attitude irrationnelle est à chercher, selon Bronner, dans les avantages que l'on peut escompter de l'adhésion aux vérités douteuses que les discours complotistes divulguent. Croire aux théories du complot signifie s'affranchir de deux limites constitutives de notre condition humaine : (i) la limite qui nous empêche de connaître ce qui dépasse nos pouvoirs de connaissance et (ii) la limite qui nous empêche de penser qu'il soit possible à notre espèce de faire tout ce que l'on veut faire⁸. Croire aux discours complotistes signifie donc flirter avec l'*omniscience* et l'*omnipotence*.

En quoi les théories du complot sont le symptôme d'un désir d'omniscience ?

C'est que le « complot cosmique » que les complotistes dénoncent est, par définition, un plan secret, connu par les seuls conspirateurs et, donc, en principe, inaccessible au reste de la société. Malgré cela, les complotistes prétendent être au courant de son existence et se présentent comme les seuls capables d'en dévoiler la trame secrète. Ce faisant, ils transforment leur ignorance en omniscience, soutenant que ce qu'ils ignorent leur est intentionnellement dissimulé par une « conspiration du silence ».

« Si nous sommes amenés à croire que tel groupe cherche à nuire à tel autre auquel nous appartenons, c'est parce que nous *ne détenons pas* les informations relatives aux diverses interactions à l'œuvre dans le groupe supposé ennemi. » (Bronner 2003 : 162)

Le complotiste présente les informations qu'il « ne détient pas », non pas comme des informations qu'il *ne peut pas* détenir, mais comme des informations « cachées ». Et c'est en prétendant lever le secret sur ces informations qu'il franchit les limites du connaissable et sombre dans un délire d'omniscience.

En quoi les théories du complot sont un symptôme d'omnipotence ?

⁶ « Ces exemples relèvent de croyance du type : « A provoquera peut-être B », en l'occurrence, « Le fait d'éviter l'échelle me portera peut-être bonheur (ou empêchera peut-être un malheur) ». Cette relation de causalité est *sans intermédiaire argumentatif* : A est censé provoquer B sans autre argument complémentaire. » (Bronner, 2003 : 23).

⁷ « Ce que l'on sous-entend lorsqu'on parle de « syndrome du complot », c'est l'idée d'un complot universel (qui recouvre même une dimension « cosmique » auprès de certaines théologies) plaçant tous (ou presque) les événements de l'histoire sous le contrôle d'un pouvoir unique et mystérieux qui agit dans l'ombre. » (Eco, 2016 : 132, nous traduisons).

⁸ « En effet, un individu, à supposer qu'il ne soit pas un Dieu, ne peut connaître au-delà du temps et de l'espace, ou en faisant abstraction du transfert culturel et cognitif, de l'information. » (Bronner 2003 : 163-164).

C'est que l'adhésion à ces théories repose sur le rejet de l'idée même de hasard. Cette notion étant le reflet de l'impuissance humaine face à l'imprévisibilité des événements, le complotiste refuse de s'y soumettre et préfère croire à l'existence d'une « société secrète » toute-puissante, manipulant à son gré le destin de l'humanité⁹. Comme l'explique Bronner :

« nous avons tendance à penser que les choses ne peuvent arriver simplement par hasard. [De ce fait, nous en venons à croire] qu'elles sont généralement le fait de la volonté d'un ou de plusieurs. » (Bronner 2003 : 162).

Certes, placer la vie humaine sous l'autorité d'une « société secrète » signifie porter atteinte à notre illusion de tout contrôler. Mais cette perte de contrôle ne conduit pas, comme ce serait le cas avec le « hasard », à l'anéantissement pur et simple de notre liberté. Car l'imaginaire complotiste compense les limites inhérentes à notre capacité de contrôler le cours de notre vie en projetant cette puissance de contrôle sur une entité toute-puissante (la société secrète), à laquelle nous attribuons la faculté d'accomplir ce qu'aucun homme ne serait capable de faire. De cette manière, même si nous sommes les victimes de ses conspirations, nous avons l'illusion que la vie humaine n'est pas entièrement soumise aux caprices du hasard, mais demeure placée sous l'autorité d'une intelligence humaine capable d'en orienter le cours.

Pour résumer : les théories du complot sont, selon Bronner, des pseudo-connaissances dont la valeur de vérité est inversement proportionnelle à leur degré de crédibilité : tout en étant douteuses, ces théories sont tenues pour vraies. Les raisons de ce statut paradoxal sont à chercher dans l'illusion d'*omniscience* et d'*omnipotence* qu'elles procurent à ceux qui y adhèrent – une illusion qui donne la mesure de l'*anthropomorphisme* de ces croyances¹⁰, c'est-à-dire de leur enracinement dans la nature humaine (là où la connaissance scientifique ne peut émerger que si la rationalité est « désanthropomorphisée »¹¹, à savoir décontextualisée de la nature humaine)¹².

Le moment est venu de critiquer les présupposés de la vision « complotologique » de Bronner.

Les théories du complot sont-elles des croyances ?

Bronner appelle « croyances » tous les énoncés qui font l'objet d'une forte adhésion subjective. Mais si les croyances sont « subjectives », comment peut-on mesurer le degré d'adhésion d'un sujet aux choses qu'il croit ? Personne n'a accès à la subjectivité des autres, personne ne peut donc (Bronner non plus) prétendre connaître quel est le degré

⁹ Comme le dit Umberto Eco : « L'humanité ne supporte pas la pensée que l'homme est né par hasard, par erreur, seulement parce que quatre atomes insensés se sont tamponnés sur l'autoroute mouillée. Et alors, il faut trouver un complot cosmique, Dieu, les anges ou les diables. » (Eco, 1998 : 325).

¹⁰ Selon Bronner, les croyances témoignent d'une « perception égocentrée du monde » (2003 : 164), elles correspondent à « l'idée que notre temps et notre espace perçus constituent le mètre-étalon des phénomènes de la nature » (Bronner, 2003 : 164).

¹¹ C'est la thèse de Georg Lukács, dont la formulation la plus achevée se trouve dans le deuxième chapitre de son *Esthétique* : « La désanthropomorphisation du reflet dans la science » (traduction française de l'ouvrage *Die Eigenart des Ästhetischen.*, tome I, volume 11, *George Lukács Werke*, Luchterhand, Neuwitz & Berlin und Weimar, DDR, 1981).

¹² « [L]e processus de connaissance a souvent consisté à décontextualiser la rationalité de son environnement dimensionnel » (Bronner, 2003 : 164).

d'adhésion des complotistes aux thèses qu'ils colportent. Invoquer l'existence d'une société secrète pour expliquer certains faits énigmatiques ne signifie pas forcément tenir cette explication pour une vérité absolue en y adhérant comme on adhère à une croyance¹³. Combien de complotistes, par exemple, seraient disposés à mettre en jeu leur vie pour les thèses auxquelles ils disent croire ? Personne ne peut le dire, mais il est fort improbable que leur courage soit de taille à concurrencer celui des martyrs d'une religion antique ou à celui de ces missionnaires d'antan qui ne reculaient devant rien pour faire de nouveaux prosélytes (Baslez, 2007). Dès lors, peut-on vraiment assimiler leurs convictions complotistes à des « croyances » ?

Plutôt qu'obéir à la logique des croyances, les personnes qui flirtent avec des idées complotistes semblent dominées par un indomptable sentiment d'incrédulité et de défiance à l'égard des opinions officielles, c'est-à-dire à l'égard des discours qui émanent des dirigeants politiques et de leurs porte-parole¹⁴. Face à des événements extraordinaires ou à des phénomènes ayant des conséquences sociales négatives, certaines couches de la société ne s'accommodent pas des explications que fournissent les autorités publiques. Elles se mettent alors en quête d'autres explications. Leur quête aboutit à la conclusion binaire que les autorités publiques mentent et que les contre-vérités qu'elles divulguent visent à occulter l'existence de trames secrètes qui profitent à une *minorité* (les conspirateurs) mais nuisent à la *majorité* (les victimes de la conspiration). Les théories du complot redéfinissent ainsi la communication sociale en termes de « manipulation » : il n'y a plus, dans la société, des sujets qui s'échangent des informations objectives dans un climat de confiance réciproque, l'information est polluée à la source, les sujets qui la produisent sont donc des « manipulateurs » et ceux qui la reçoivent, s'ils ne veulent pas jouer le rôle de « manipulés », doivent l'interpréter (ou plutôt la décrypter) en déjouant les pièges qu'elle recèle.

Le complotisme radicalise cette célèbre devise sceptique : *de omnibus dubitandum est* (« il faut douter de tout »). Il est donc arbitraire, compte tenu de ce que nous venons de dire, de caractériser les théories du complot, à la suite de Gerald Bronner, comme des « croyances » : l'existence de ces « théories » témoigne plutôt d'une généralisation de l'*incroyance*, de cette méfiance psychologique qui nous empêche d'adhérer inconditionnellement à une idée ou à une doctrine¹⁵. Mais, contrairement à l'incroyance historique (celle qui a progressivement affranchi l'Occident moderne du sommeil de l'obscurantisme), le grippage de la faculté de croire ne concerne plus, cette fois, les dogmes de la religion, mais toutes ces données élémentaires autour desquelles la vision du monde d'une société peut et doit prendre forme (sauf à faire le deuil de tout esprit communautaire et à donner naissance à une société d'individus atomisés, qui ne partagent plus rien à part leur égoïsme démesuré). La cause du succès des théories du complot est donc à chercher, selon nous, dans les raisons historiques et culturelles qui ont fait de nous des « incroyants »

¹³ « Dans la « vie liquide », irrémédiablement précaire et « vécue dans des conditions d'incertitude constante » (Bauman, 2005), on peut en effet croire sans jamais croire absolument, croire et ne pas croire en même temps, croire à une chose et à son contraire, faire semblant de croire (ou faire croire qu'on croit), jouer à croire, croire par confort intellectuel ou par conformisme social. » (Taguieff, 2013 : 34)

¹⁴ « Leur postulat est simple : « Ils nous mentent. » « Ils » : ceux d'en haut. Ou leurs experts attitrés. » (Taguieff 2013 : 39).

¹⁵ « ...la modernité a érigé la critique et le doute en valeurs suprêmes. Elle en a fait le cœur de l'autonomie du sujet, le cœur de la raison moderne. Celui qui doute, qui exprime son incrédulité, qui cherche à se faire sa propre opinion et à en savoir plus, qui n'a pas une confiance aveugle dans l'autorité des puissants ni dans les intentions des décideurs, semble répondre, au premier chef, aux exigences impérieuses de l'esprit moderne. » (Nicolas, 2016).

(dans le sens précisé plus haut). N'en déplaise à Bronner, ce n'est pas parce que nous sommes une « société de crédules » (Bronner, 2013) que nous succombons aux théories du complot, mais parce que nous sommes des incroyants endurcis : ce n'est pas la crédulité, mais l'incroyance (ou la défiance) qui est l'antichambre du complotisme.

Il y a une deuxième raison qui devrait nous faire douter de l'opportunité d'appliquer la notion de croyance aux idées complotistes. Les sous-entendus de ce choix lexical sont chez Bronner très clairs : les croyances sont quelque chose d'irrationnel, l'homme croit parce qu'il ne sait pas, parce qu'il ne veut pas s'accommoder des limites de ses capacités cognitives¹⁶. Assimiler les théories du complot à des croyances lui permet alors de les connoter comme quelque chose d'irrationnel¹⁷. Mais sommes-nous sûrs que le fait d'adopter une croyance est quelque chose d'irrationnel ? Les croyances religieuses, politiques, morales ou esthétiques sont-elles irrationnelles ? On ne peut le penser que si l'on considère que les lois qui gouvernent la vie religieuse, politique, morale ou esthétique sont les mêmes que celles qui président à la vie scientifique. Cela revient, en d'autres termes, à superposer arbitrairement la sphère des valeurs (*axia*) à la sphère du savoir (*épistémè*). C'est ce type de confusion que l'on constate chez Bronner : il parle des croyances comme si leur raison d'être était de concurrencer la science et, en constatant, par exemple, que la religion ne peut étayer par des preuves sa vision du monde, il en conclut que les croyances relèvent de la pseudoscience (Bronner, 2003 : 117-131). Les théories du complot, en tant que croyances, lui apparaissent donc comme des schémas d'explication de la réalité auxquels l'homme se cramponne irrationnellement au grand mépris de leur inconsistance empirique.

Que peut-on objecter à cette vision du rapport entre la science et les croyances ?

Le propre des croyances qui prennent forme autour des valeurs *n'est pas* de satisfaire un besoin de connaissance. Lorsque nous disons « X est bien ou mal, Y est beau ou laid », nous ne formulons pas un jugement de connaissance. Nous testons la correspondance entre la réalité que nous jugeons et nos attentes d'ordre esthétique, moral, politique ou religieux. Le beau, le bien, le juste, le sacré n'existent pas dans la réalité, ce sont des représentations *idéales* de la réalité, des constructions sociales : nous les utilisons comme termes de comparaison de la réalité, non pas pour la connaître, mais pour la juger (axiologiquement). Les vérités morales, politiques, religieuses ou esthétiques ne sont pas des croyances scientifiques, mais axiologiques. Pour le dire avec Searle, leur « direction d'ajustement » (1995)¹⁸ va du monde à la pensée, dans le sens où c'est le monde qui doit s'adapter à la pensée : suivant que la réalité que nous jugeons soit concordante ou discordante avec nos attentes axiologiques, nous la considérons bonne ou mauvaise, sacrée ou profane...

Qu'en est-il de la science ?

¹⁶ « ...les individus ne peuvent acquérir la qualité de croyants que pour autant qu'ils n'aient pas, sur un sujet, accès à la claire et complète information. Une croyance collective ne peut émerger, donc, que lorsqu'il y a carence, totale ou partielle, d'informations... » (Bronner, 2003 : 84).

¹⁷ « Le terme de croyance est souvent pris en un sens péjoratif puisqu'on le définit comme l'adhésion inconditionnelle à un énoncé généralement faux ou douteux. On a coutume de dire : « Ce ne sont que des croyances » voulant signifier en cela que l'on désigne d'obsoletes superstitions auxquelles ne peuvent adhérer que les esprits naïfs. » (Bronner, 2003 : 11).

¹⁸ Searle parle de « direction d'ajustement » [*direction of fit*] pour désigner les deux rapports possibles d'un énoncé au monde : soit l'énoncé s'adapte au monde (*word-(or mind)-to-world direction of fit*), soit le monde s'adapte à l'énoncé (*world-to-mind direction of fit*). Le premier cas de figure correspond aux énoncés descriptifs, le deuxième, aux énoncés performatifs (Searle, 1995 : 208).

Le principe qui gouverne l'acquisition du savoir en général est l'*adaequatio rei et intellectus*. Le rapport entre la réalité (*res*) et l'entendement (*intellectus*) obéit à une logique opposée à celle qui préside aux jugements axiologiques : la « direction d'ajustement » d'un énoncé scientifique va de la pensée au monde (non pas du monde à la pensée). Il doit donc y avoir une correspondance entre le contenu d'un énoncé et la réalité qu'il prétend décrire. Nous sommes donc en présence de deux logiques différentes qui ne doivent pas être superposées. Les croyances/connaissances scientifiques ne sont pas les croyances axiologiques. Bronner a donc tort de mettre en concurrence ces deux types de croyances et de conclure que les unes sont rationnelles là où les autres seraient irrationnelles. Sa démarche est comparable à celle de quelqu'un qui, remplissant le réservoir de sa voiture avec de l'eau et constatant que le moteur ne démarre pas, conclurait que l'eau est impropre à tout usage. Cela reviendrait à postuler que la valeur d'un liquide dépend uniquement de sa capacité à fonctionner comme combustible ! L'accusation d'irrationalité qu'il porte sur les croyances non scientifiques est fondée sur la surestimation de nos besoins de connaissance et sur la méconnaissance de nos besoins axiologiques.

L'approche de Bronner est donc doublement fautive : les théories du complot ne sont pas des croyances (leur présupposé est plutôt une atrophie générale de la faculté de croire). Et, plus en général, on ne peut pas conclure à l'irrationalité d'une croyance au seul motif que l'existence des valeurs autour desquelles elle a pris forme (par exemple, le bien et le mal) ne peut pas être validée empiriquement : la légitimité de la vie axiologique demande à être évaluée à la lumière de critères différents de ceux qui président à l'évaluation des conditions de possibilité de nos connaissances scientifiques.

Les théories du complot témoignent-elles vraiment d'une aspiration à l'omniscience ?

Selon Bronner, il n'y a pas de doute : « si l'individu peut croire, c'est parce qu'il n'est pas tout entier un être de connaissance (c'est-à-dire omniscient) » (2003 : 83). Les croyances servent à compenser les limites de notre faculté de connaître : à défaut de pouvoir accéder à toutes les informations dont nous aurions besoin pour satisfaire notre appétit infini de connaissance, nous nous les fabriquons nous-mêmes, en les adoptant ensuite comme des vérités absolues, en vertu d'un acte de croyance. Nous ne renonçons donc pas à l'omniscience et créons avec l'imagination un simulacre de savoir absolu qu'ensuite notre prodigieuse capacité de croire transforme en un temple de certitudes granitiques. Les « limites indépassables de notre entendement » (Bronner, 2003 : 163), ces mêmes limites qui devraient « nous empêcher d'être des sujets omniscients » (Bronner, 2003 : 163), sont donc abolies par l'acte moyennant lequel, croyant à ce que nous-mêmes avons inventé, nous devenons des « sujets *croyants* » (Bronner, 2003 : 163). « C'est bien parce que nous ne sommes pas des Dieux omniscients que nous pouvons *croire* » (Bronner, 2003 : 24), mais, en croyant, nous devenons (ou avons l'illusion de devenir) des divinités omniscientes. Quel crédit donner à cette hypothèse sur l'origine des théories du complot ?

Approfondissons la réflexion qui nous avait permis, dans le paragraphe précédent, de mettre en discussion la thèse selon laquelle les théories du complot pourraient être assimilées à des croyances. Plutôt qu'un symptôme de crédulité – ainsi avons-nous argumenté – ces théories gagneraient à être interprétées comme le reflet d'une forte méfiance sociale à l'égard de la parole des « dominants », à savoir de ceux qui détiennent le pouvoir. Cette méfiance puise probablement ses racines dans cet *humus* de mensonges et de scandales

dont l'histoire de toutes les démocraties est pleine (*watergate*, nuage radioactif de Tchernobyl, armes de destruction massives en Irak...). Ces « scandales » (Raynet, 2007) ont progressivement usé la crédibilité de nos institutions politiques et de leurs représentants. Mais la méfiance complotiste à l'égard des grilles d'interprétation officielles de la réalité cache, à bien y regarder, un malaise beaucoup plus profond qui ne dépend qu'en partie des exactions et malversations de tel ou tel autre homme politique ou journaliste, elle semble plutôt due au divorce de plus en plus grand qui s'est créé entre la compréhension sociale de l'expérience vécue et cette forme de savoir que la culture occidentale a adoptée comme parangon absolu de la vérité : la *science*. Le lieu d'incubation du complotisme n'est pas le désir d'omniscience, mais, paradoxalement, une sorte d'allergie à l'égard de la science¹⁹. En quelle mesure peut-on dire que la société contemporaine est devenue réfractaire au savoir scientifique ?

Le défaut principal de la science est que ses théories décrivent un monde qui contredit le témoignage de nos sens. L'image du monde à laquelle les travaux des scientifiques nous demandent d'adhérer est contraire à toute *Lebenswelt* (Husserl, 1989). Non seulement la science est devenue « contre-intuitive », mais ses théories sont difficilement argumentables. Nous savons qu'un énoncé descriptif n'accède au statut de connaissance que si son contenu est confirmé par des preuves empiriques répliquées ou répliquables. Selon Bronner, ce qui différencie la connaissance scientifique de la croyance superstitieuse est justement la capacité de fournir des preuves de ce type à l'appui d'une théorie. L'homme de science n'est pas un être crédule parce qu'il sait argumenter son adhésion cognitive au contenu des énoncés qui rendent compte de ce qu'il sait. À la rigueur, tout « individu [devrait] être capable de mobiliser une argumentation complète (et souvent complexe) pour légitimer son adhésion à un énoncé » (Bronner, 2003 : 18). Le problème de la science est que les arguments qui devraient servir à accréditer socialement ses théories ne sont pas accessibles à des esprits « profanes ». Il n'y a en effet que le scientifique qui sait lire les résultats des expériences censées valider les théories qu'il a mises au point²⁰. Le niveau de spécialisation de la science est tel qu'aujourd'hui seuls les scientifiques peuvent réellement tester collectivement la pertinence du savoir qu'ils élaborent (à condition, bien entendu, qu'ils soient spécialistes de la branche particulière dont relève le savoir à tester). Le *quidam* doit s'en remettre à l'autorité de ces scientifiques, mais, à cause du caractère contre-intuitif du savoir qu'on lui impose d'adopter, il aura forcément tendance à se méfier de l'autorité des scientifiques²¹.

« Le fait que le système héliocentrique soit apparu plus tardivement dans la pensée humaine que le système géocentrique peut trouver bien des explications savantes, mais aucune ne disqualifiera l'idée que son acceptation tardive doit beaucoup au fait qu'il est contre-intuitif. » (Bronner 2003 : 164)

¹⁹ La légitimité « scientifique » dont se réclament certains complotistes ne saurait accréditer, selon nous, l'existence d'un quelconque lien de continuité entre les spéculations conspirationnistes et la démarche scientifique canonique. Plus vraisemblablement, il s'agit du tribut payé par les adeptes du conspirationnisme à l'autorité épistémique de référence (aujourd'hui, les notables scientifiques, autrefois, l'Église catholique ou le *Poliburo*).

²⁰ Et encore, les controverses actuelles sur les études scientifiques à propos de la Covid-19 sont un exemple qui doit nous inciter, en tant que scientifiques justement, à la prudence et à la modestie. Et je ne parle même pas des études quantitatives issues de la psychologie sociale dont les interprétations par leurs auteurs sont parfois aberrantes.

²¹ Il y a aussi le fait que le niveau d'instruction général augmentant, les individus les plus éduqués se sentent de plus en plus aptes à porter un regard « compétent » et « éclairé » sur la science (ce qui est parfois illusoire). Ce phénomène est particulièrement observable chez les « no vax ».

La discordance entre la réalité empirique de l'expérience vécue et la réalité microscopique et macroscopique dont se réclament, par exemple, la chimie et la physique pour accréditer leurs théories porte sérieusement atteinte à la crédibilité des argumentations scientifiques. Le caractère contre-intuitif des théories scientifiques sonne ainsi le glas de l'axiome autour duquel avait pris forme le savoir classique : *l'adaequatio rei et intellectus*. Non que le savoir scientifique n'ait pas un fondement empirique, mais force est de reconnaître que la réalité qui le valide est différente de celle que nous percevons. À défaut d'être une traduction fidèle de la réalité, le savoir scientifique ne peut donc s'imposer à la société que si celle-ci accepte de « se faire violence » en consentant à croire que le monde est différent de la manière dont les sens nous le montrent. Cette violence symbolique trouve son accomplissement dans l'acte par lequel nous acceptons de donner du crédit à des énoncés qui contredisent l'image de la réalité que nous percevons. Il s'ensuit quelque chose de paradoxal : la société hyper-scientifique d'aujourd'hui a remis à l'honneur un mode de consécration du savoir qui avait cours dans les sociétés où régnait l'obscurantisme : *l'allégeance à l'autorité du spécialiste* (autrefois les docteurs de l'Église, aujourd'hui, les scientifiques) :

« les savoirs scientifiques sont devenus très spécialisés et nul ne peut avoir la prétention d'englober la somme des idées en ce domaine. Par conséquent, il n'est pas possible d'éviter un effet d'*autorité*. » (Bronner, 2003 : 168).

Qui croit aux vérités scientifiques, c'est « parce qu'il fait confiance au spécialiste » (Bronner, 2003 : 17) et aux autorités épistémiques qui les produisent. Ce qui revient à dire qu'il adhère à des énoncés que l'on peut supposer vrais avec une bonne probabilité, « mais il n'y adhère pas de la même façon que le [spécialiste] pour qui il n'est sans doute pas abusif de dire qu'il *connaît* ce phénomène ». Le *quidam* n'a pas à ce sujet les mêmes compétences qu'un spécialiste²² : « Il ne connaît que la surface de ce phénomène, quelques éléments émergents dont la vulgarisation lui semble plausible et en adéquation avec ce qu'il sait de l'histoire des idées, mais, pour le reste, il s'en remet à l'autorité de la science. » (Bronner, 2003 : 17-18).

Dans un contexte de perméabilité cognitive généralisée à la nouvelle religion scientifique voire scientiste, le complotisme représente une enclave hérétique d'incrédulité. Y reconnaître, comme le fait Bronner, le symptôme d'un délire d'omniscience est un contre-sens absolu, un déni catégorique de l'évidence empirique.

Délire de toute-puissance ou frustration d'impuissance ?

Selon les théories du complot, la vie humaine serait l'otage des trames occultes d'une société secrète capable de planifier toutes nos actions au grand mépris de la liberté qui nous est si chère et dont notre société occidentale prétend être le bastion imprenable. L'omnipotence de la société secrète se manifesterait en ceci que les conspirateurs réussiraient à mettre au pas des millions de personnes, les obligeant à seconder des intentions qui sont contraires à leurs intérêts. Là où les personnes normales peinent à mettre en adéquation leur conduite avec leurs plans d'action, les sociétés secrètes réussiraient dans l'exploit de diriger la vie des autres, canalisant les énergies individuelles

²² Voir les travaux de Bourre et Lefèvre (2015) sur les « savoirs amateurs » ou de Weinberger (2012), Alloing et Moinet (2010) sur les « experts 2.0 ».

vers des objectifs collectifs qui desservent la majorité et ne profitent qu'à une minorité d'élus (les conspirateurs eux-mêmes).

Le point faible de ces théories est facile à identifier : « il y a toujours un intervalle, grand ou petit, entre nos intentions et les événements ; autrement dit, que nos intentions ne sont pas en prise directe sur les événements » (Veyne, 1978 : 229-230)²³. Il s'ensuit que nous ne pouvons presque jamais faire coïncider ce que nous *faisons* avec ce que nous *voulions* faire. La conceptualisation complotiste de l'agir humain est donc l'expression d'un délire d'omnipotence fondé sur une improbable coïncidence entre « vouloir faire » et « faire » et excluant a priori que les *actions* des sujets manipulés (les victimes d'un complot) puissent, ne serait-ce que fortuitement, dévier des *intentions* des sujets manipulateurs (les conspirateurs). Cette conception n'est pas seulement extrêmement réductrice et déterministe (toutes les actions se réduisent à une seule : le complot), mais elle est surtout viciée par la négation de toute discordance entre la *planification* et l'*exécution* d'un complot, c'est-à-dire par la méconnaissance la plus totale du *hasard*. « On appelle « biais d'intentionnalité » la tendance qu'ont les individus à voir le comportement des autres comme intentionnel » (Taguieff, 2013 : 17). Si la conception complotiste de l'agir humain est, selon Bronner, la concrétion d'un délire d'omnipotence, c'est à cause d'un biais d'intentionnalité, mais aussi à cause du déni du hasard, dès lors qu'on ne peut reconnaître l'empreinte d'une volonté ou d'une décision derrière chaque action que si l'on est devenu insensible à tout ce qu'il y a de fortuit ou d'accidentel dans l'agir humain.

Mais qu'entend Bronner par « hasard » ?

C'est en caractérisant cette notion qu'il crée les conditions, sans s'en rendre compte, pour une interprétation des théories du complot qui invalide le soupçon d'omnipotence à la lumière duquel il pensait pouvoir liquider ce phénomène. En désaccord avec la pensée antique, qui reconnaissait dans le hasard l'expression d'une puissance surnaturelle modelant la vie de tous les hommes (la fatalité ou la fortune), Bronner voit dans le hasard l'indice de l'*impuissance* humaine : c'est parce que l'agir humain se déploie selon des formes et des modalités qui *échappent* au contrôle des sujets agissants que l'on peut parler de hasard. La vie est à la merci du hasard quand les hommes ont l'impression d'agir selon des schémas d'action qu'ils n'ont pas eux-mêmes programmés et en raison de déterminismes qui transcendent leur volonté. D'où viennent ces schémas d'action, ces déterminismes qui assujettissent la volonté humaine en réduisant à néant notre illusion d'être libres ? C'est en répondant à cette question que Bronner crée les conditions pour invalider l'interprétation qui réduit le phénomène complotiste à un simple délire d'omnipotence. L'impuissance humaine ne dépend pas, selon lui, du contraste entre la volonté des individus et les lois qui gouvernent la Nature, elle est un effet collatéral (et paradoxal) du processus qui a permis à l'homme de devenir maître de la Nature. Ce processus a en effet dérapé de son but initial et l'homme, qui en avait été l'initiateur, est désormais devenu sa première victime. Mais procédons dans l'ordre et reconstruisons le cheminement de la réflexion de Bronner.

²³ Ceci est souligné également par d'autres historiens et sociologues : « Les hommes historiques ne savent pas l'histoire qu'ils font. » (Furet, 1978 : 38), « le résultat final de l'activité politique répond rarement à l'intention primitive de l'acteur. On peut même affirmer qu'en règle général il n'y répond jamais et que très souvent le rapport entre le résultat final et l'intention originelle est tout simplement paradoxal. » (Weber, 1963 : 199), « le déroulement [de l'histoire] comme nous l'apprend chaque expérience, se soustrait sans cesse aux intentions de ceux qui la font. » (Koselleck, 1990 : 240).

Celui-ci part du constat que le rapport de l'homme à la Nature ne se laisse plus (et ce, depuis fort longtemps) caractériser en termes de *soumission* (de l'homme à la Nature), mais en termes de *domination* (de l'homme sur la Nature) : d'un rapport, « de *soumission/négociation* », écrit Bronner, on est passé à un rapport de « *domination/contrainte* » (Bronner, 2003 : 166). De la magie, on est passé à la technoscience. L'homme a donc acquis, au cours de son histoire, le contrôle de la Nature, plaçant le monde naturel sous l'autorité de déterminismes qui ne sont pas naturels, puisqu'ils trouvent leur origine dans l'homme lui-même et, plus particulièrement, dans le savoir technoscientifique. Grâce à ce savoir, l'homme a réalisé l'utopie baconienne d'un univers entièrement modelé par la science et la technique. Ce sont donc les déterminismes du monde technoscientifique qui limitent désormais la liberté humaine.

Comme Max Weber l'avait déjà remarqué, la rationalité scientifique a persuadé notre espèce « qu'il n'existe en principe aucune puissance mystérieuse et imprévisible qui interfère dans le cours de la vie [et qu'il est donc inutile] de faire appel à des moyens magiques en vue de maîtriser les esprits » (Weber, 1963 : 90). L'homme rationnel est un homme qui a appris à ne compter que sur lui-même pour maîtriser les phénomènes de la vie. Les « esprits » que l'on implorait autrefois pour dominer la nature sont l'expression « aliénée » de la force que l'humanité n'avait pas encore su reconnaître en elle-même et qu'elle attribuait donc à des puissances surnaturelles. En glosant Weber, Bronner affirme que « la technique et la science [ont vidé] la Nature de toute substance ontologique [et ont] *mécanisé* les rapports de l'Homme au monde extérieur » (Bronner, 2003 : 167).

Cette « mécanisation » des comportements humains est donc le visage que le hasard assume dans l'ère de la technique achevée. Envisagé ainsi, le hasard est une notion très proche de celle que Heidegger désignait du nom de *Gestell* ou Foucault du nom de *dispositif*, des notions qui renvoient à quelque chose qui a été mis en place par l'homme, mais qui se referme comme un piège sur lui, le réduisant à l'état d'instrument au service d'un processus qui n'obéit plus qu'à sa logique propre. Maîtrisons-nous, par exemple, l'impact de notre croissance économique sur le climat ? Pourquoi alors, nous limitons-nous à « contenir » le réchauffement climatique au lieu de le « réduire » ? Maîtrisons-nous encore notre avenir politique ? Pourquoi alors négocions-nous, par l'intermédiaire de nos élus, les mesures politiques à adopter avec les représentants du pouvoir de la finance ? Victimes des engrenages qu'ils ont eux-mêmes mis en place, les hommes n'ont manifestement plus la maîtrise de leur destin politique et, au lieu de contrôler leur avenir, ils obéissent aux diktats émanant de l'ordre technoscientifique. Mais si nous sommes vraiment à la merci d'un pouvoir qui, tout en étant l'œuvre de l'homme, s'est désormais affranchi de son contrôle, alors l'argument de Bronner, qui situait l'origine du complotisme dans le désir d'omnipotence dont certains hommes seraient les jouets, ne tient plus du tout debout... C'est plutôt l'impuissance (objective) de l'homme, l'impuissance de ces marginalisés de l'Histoire qui se sentent de plus en plus « incapables d'exercer une quelconque influence dans le jeu politique » (Hofstadter, 2012 : 86), qui alimente le discours complotiste²⁴.

²⁴ « La pensée conspirationniste apparaît comme l'état naturel de la pensée chez [les] marginalisés de l'Histoire, qui se perçoivent eux-mêmes comme interdits d'action historique. Le sentiment de l'impuissance (ou du peu de puissance) des acteurs politiques visibles, réduits à des figurants dans les jeux et sur les scènes de l'apparence, semble s'expliquer et se justifier dès lors par la croyance à la toute-puissance d'organisations ou de réseaux qui gouvernent réellement et secrètement le monde, et en orientent la marche inéluctable, pour le plus grand malheur de l'humanité. » (Taguieff, 2013 : 43).

Loin d'être l'expression d'un délire d'omnipotence, les théories du complot sont, plus prosaïquement, l'expression d'un désir naïf (mais pas nécessairement irrationnel) de reprendre le contrôle d'un monde à la dérive. Le complotisme est donc une tentative inadéquate de compenser la frustration de vivre dans une société qui a perdu la boussole de son avenir en se laissant happer par les rouages d'un mécanisme qui échappe à tout contrôle²⁵. Là encore, le diagnostic de Bronner aboutit à des conclusions antithétiques à celles qui découlent des prémisses de son raisonnement.

Conclusion : l'anticomplotisme ou le quadrillage des consciences

Quelle est l'intentionnalité profonde du discours de Bronner sur le complotisme ? Que dissimule l'usage impropre de la catégorie de « croyance » pour caractériser l'incrédulité complotiste à l'égard de la « vérité officielle » ? Et que révèle la mobilisation des catégories d'omniscience et d'omnipuissance pour définir un phénomène qui gagnerait plutôt à être envisagé comme un symptôme de la frustration cognitive d'une société n'ayant plus accès à un savoir argumenté et ne pouvant plus contrôler politiquement son propre destin ?

Dans l'introduction de cet article, nous avons parlé d'une attitude « inquisitoriale » d'une partie du monde académique, médiatique et intellectuel à l'égard du phénomène complotiste. Parler (métaphoriquement) d'*Inquisition* signifie faire référence à un mode de contrôle disciplinaire de la conscience religieuse qui, bien entendu, aujourd'hui n'existe plus, mais qui peut être utilement assumé, nous semble-t-il, comme terme de comparaison de l'action sociale exercée par les instances disciplinaires qui actuellement se consacrent à l'étude du phénomène complotiste. Un front commun réunissant des hommes politiques de tous bords et des intellectuels aux profils très hétéroclites (journalistes, blogueurs, scientifiques, chercheurs) s'est en effet constitué ces derniers temps pour lutter contre le complotisme²⁶. L'idée de fond est que ce phénomène représenterait la menace la plus inquiétante qui pèse sur l'avenir de nos sociétés. Cette alliance entre élites dirigeantes et intellectuels n'est pas nouvelle dans l'histoire occidentale, mais les exemples historiques témoignant d'une complicité comparable à celle d'aujourd'hui ne sont pas si nombreux : la préfiguration la plus significative est probablement celle de l'Inquisition, c'est-à-dire une institution datant d'une époque où les intellectuels étaient des clercs et leur soumission aux détenteurs du pouvoir temporel et spirituel était fondée sur la foi (*pistis*). Assistons-nous aujourd'hui au « retour du clergé » (Preve, 1999) ou des « nouveaux chiens de garde » du pouvoir (Halimi, 1997) ?

L'hypothèse est d'autant plus séduisante que l'engagement des intellectuels s'évertuant à extirper les théories du complot de l'imaginaire social est caractérisé par un désengagement absolu face à d'autres dysfonctionnements de la vie sociale (notamment si la responsabilité des élites au pouvoir s'y trouve engagée). Ainsi, Gérald Bronner, qui a fustigé dans la presque totalité de ses livres la bêtise sociale et le « danger sociologique », n'a pas écrit une seule ligne pour dénoncer les nombreuses zones d'ombre qui ternissent la vie politique actuelle. Pourquoi, par exemple, n'a-t-il pas condamné le transfert souterrain du pouvoir qui a, de fait, assujéti le peuple (formellement détenteur du pouvoir dans une vraie démocratie)

²⁵ Une situation aggravée par les politiques néolibérales dont la devise (« Adaptez-vous » !) incite les hommes à mettre en adéquation leur mode de vie avec le développement technologique. Voir, à ce sujet, le livre de Barbara Stiegler, « *Il faut s'adapter !* » *Sur un nouvel impératif politique* (2019).

²⁶ Le fleuron de ces confréries intellectuelles qui veillent à la protection de la bien-pensance sociale est, bien entendu, la « Commission Bronner ». Faut-il y reconnaître une ramification des « Lumières à l'ère numérique » ? Ou plus prosaïquement, l'avatar néolibéral de la Sainte Inquisition ?

aux marchés financiers (et aux agences de notation : *Moody's*, *Standard & Poor's*, *Fitch Ratings*), condamnant ainsi la collectivité à payer les intérêts de la dette cumulée par les États auprès d'organismes privés de crédit ? Pourquoi n'a-t-il pas fustigé les axiomes ridicules qui ont accompagné ce transfert de pouvoir (« Ne pas taxer les riches, c'est bon pour l'économie » !), malgré la bêtise évidente dont pourraient être soupçonnés ceux qui les ont colportés ? Pourquoi tant d'intellectuels en France se sont étonnés de l'hostilité du « petit peuple » envers le libéralisme et ses dérivés (Boudon, 2014) sans s'apercevoir que la mise en place des politiques néolibérales entraînerait fatalement une perte de souveraineté démocratique, plaçant l'humanité tout entière sous la gouverne d'organismes supranationaux, administrant la chose publique selon des critères et agrégats économiques qui ne font aucun cas de la nature de l'homme, de son histoire et de ses besoins les plus profonds ?

Nous assistons probablement aujourd'hui à l'émergence d'un nouveau type de société, que Michael Hardt et Toni Negri (2005) ont baptisé « société de contrôle », et qu'il faut envisager comme le parachèvement des sociétés disciplinaires du passé²⁷. Le trait distinctif de celles-ci était l'utilisation du savoir comme instrument « disciplinaire ». En général, aucun savoir n'est neutre, tous les savoirs impliquent en effet l'intériorisation d'une discipline mentale qui conditionne par la suite la manière de penser et d'agir des sujets ayant absorbé ce savoir. Les sociétés de contrôle ne sonnent pas le glas de l'ordre disciplinaire mis au point par les institutions (l'école, les prisons, les hôpitaux psychiatriques...) vouées à instiller une manière de penser et d'agir unique dans le cadre des sociétés disciplinaires²⁸. Les sociétés de contrôle actuelles marquent au contraire le débordement des disciplines au-delà des institutions où, autrefois, pouvait s'exercer leur influence. « Ce qui a changé c'est que, après l'écroulement des institutions, les dispositifs disciplinaires sont de moins en moins limités et circonscrits dans l'espace. » (Hardt & Negri, 2005 : 307). Dans le cadre des sociétés de contrôle, les disciplines deviennent ubiquitaires et tentaculaires (leur panoptisme ne s'exerce plus à l'intérieur de la prison, mais partout).

« Dans la société disciplinaire, tout individu possédait d'innombrables identités, ajustées à des lieux et des temps différents : on pouvait être mères et pères à la maison, ouvriers en usine, élèves à l'école, détenus en prisons et malades mentaux dans un asile. Or, dans le cadre des sociétés de contrôle [...], on peut être un ouvrier même en dehors d'une usine, un élève même à l'extérieur d'une école, un détenu sans être en prison et un fou sans être enfermé dans un asile. » (Hardt & Negri, 2005 : 308)

La discipline sévit partout et tend à asphyxier les libertés individuelles (même les plus infimes) en emprisonnant la vie humaine à l'intérieur de schémas de pensée et de comportements rigides, standardisés voire « naturalisés ». L'anticomplotisme dont témoigne aujourd'hui l'inédite alliance entre élites dirigeantes et clergé intellectuel est un exemple de quadrillage cognitif des classes dominées qui n'a pas d'équivalents dans l'histoire de l'humanité, car il ne concerne pas, comme au temps de l'Inquisition, des choses *essentiels* (comme celles qui ont trait à la vie religieuse et, partant, aux retombées mondaines que tout rapport avec la Transcendance a forcément sur la dimension immanente de l'existence

²⁷ Voir aussi les écrits de Loïc Wacquant (1998 et 2006) sur l'avènement de l'État pénal au détriment de l'État social qui passe notamment par une certaine criminalisation de la pauvreté et de la marginalité sociale.

²⁸ « L'affirmation de la société de contrôle ne signifie absolument pas la fin des disciplines. L'immanence des disciplines – c'est-à-dire l'autodiscipline des sujets, l'incessante subjectivisation des logiques disciplinaires – s'est élargie énormément dans le cadre des sociétés de contrôle » (Hardt & Negri, 2005 : 307, ma traduction).

concrète), mais des choses *futiles*, qui n'impactent pas la vie sociale dans son ensemble (y compris si elles venaient à être partagées par le plus grand nombre), pour la seule et simple raison que les sujets qui cèdent, aujourd'hui, aux sirènes du complotisme ne détiennent plus le pouvoir et ne semblent pas en mesure de le reconquérir.

Derrière la compétition analytique à laquelle s'adonnent scientifiques, chercheurs, journalistes et militants anticonspirationnistes pour essayer de pénétrer le mystère du complotisme se cache un désir invouable d'en finir avec tous les écarts d'opinions qui caractérisent la doxa chaotique d'une société comme la nôtre, où les individus ont bénéficié, jusqu'à présent, du droit de penser « par eux-mêmes et sans la direction d'autrui » (Kant)²⁹. Il n'y a désormais de place que pour une seule manière de penser, celle que les institutions du savoir disciplinaire ont codifiée, toute tentative (ou tentation) de penser autrement doit être réprimée de manière inquisitoriale. De même que les fonctionnaires de la Sainte Inquisition traquaient les hérétiques partout, de même les sentinelles de la pensée unique d'aujourd'hui traquent et censurent les formes de pensées et de pratiques déviantes ou hétérodoxes qui inondent le web en instaurant partout le règne d'une orthodoxie moutonnaire qui demande au *quidam* de renoncer à tout esprit critique et qui l'oblige à psalmodier religieusement les mêmes litanies consensuelles.

Si délirantes soient-elles, les théories du complot sont un moindre mal face à l'extinction de la liberté et à la mise en place d'une société quadrillée et normalisée prenant pour modèle les plus cauchemardesques dystopies orwelliennes. Loin de constituer un rempart contre la post-vérité, l'anticomplotisme universitaire, tel qu'il se reflète dans les positions de Gérald Bronner commentées plus haut, ne nous semble pas suffisamment armé pour se prémunir des dangers qu'il dénonce : la lutte contre la prolifération de l'erreur ne saurait se faire au prix d'une codification autoritaire des limites du « pensable », au risque de reconduire, sous une autre forme et sans en être conscient, les logiques mêmes de la post-vérité.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLOING, Camille & MOINET, Nicolas, (2010), « Des réseaux d'experts à l'expertise 2.0 », dans *Les Cahiers du numérique*, 2010/1, Vol. 6, pp. 35-53.
- BASLEZ, Marie-Françoise, (2007), *Les persécutions dans l'Antiquité : victimes, héros, martyrs*, Paris, Fayard.
- BAUMAN, Zygmunt, (2006 [2005]), *La Vie liquide*, Le Rouergue/Chambon.
- BOUDON, Raymond, (2014), *Pourquoi les intellectuels n'aiment pas le libéralisme*, Paris, Odile Jacob.
- BOURE, Robert & LEFEBVRE, Muriel, (2015), « Entre science légitime et science amateur : le devenir trivial d'une information scientifique sur Internet », dans *Les Enjeux de l'information et de la communication*, n° 16/3A.
- BRONNER, Gérald, (2003), *L'Empire des croyances*, Paris, PUF.
- CAUDY, David (dir.), (2006), *Conspiracy Theories: The Philosophical debate*, Routledge.
- ECO, Umberto, (2016), *Pape, Satàn, Aleppo. Cronache di una società liquida*, Milano, Bompiani.
- ECO, Umberto, (1988), *Le Pendule de Foucault*, Paris, Grasset.
- FURET, François, (1978), *Penser la Révolution française*, Paris, Gallimard.
- FENSTER, Mark, (2008), *Conspiracy Theories: Secrecy and Power in American Culture*, University of Minneapolis.

²⁹ En expliquant le sens de la formule qui représente, à ses yeux, la devise des Lumières, « *Sapere aude!* », Kant souligne l'importance de savoir « se servir de son entendement sans la direction d'autrui » et aboutit à cette conclusion : « Aie le courage de te servir de ton *propre* entendement ! Telle est la devise des Lumières ».

- HALIMI, Serge, (1997), *Les Nouveaux chiens de garde*, Paris, Liber-Raison d'agir.
- HARDT, Michael, & NEGRI, Antonio, (2005), *Impero*, Milano, BUR.
- HOFSTADTER, Richard, (2012), *Le Style paranoïaque. Théories du complot et droite radicale en Amérique*, Paris, François Bourin Éditeurs.
- HUSSERL, Edmund, (1989 [1936]), *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Paris, Gallimard.
- KEELEY, Brian, (1999), "Of Conspiracy Theories", dans *The Journal of Philosophy*, 96 (3), mars 1999, pp. 109-126.
- KOSELLECK, Reinhart, (1990), *Le futur passé. Contribution à la sémantique des temps historiques*, Paris.
- LEIDUAN, Alessandro, (2019), *Umberto Eco et les théories du complot*. Nice, Ovadia.
- LUKACS, Georg, (1981), *Esthétique*, (traduction française du *George Lukács Werke. Die Eigenart des Ästhetischen*), tome I, volume 11, Luchterhand, Neuwitz & Berlin und Weimar, DDR.
- NICOLAS, Loïc, (2016), « Les théories du complot comme miroir du siècle », dans *Question de communication*, disponible en ligne : <http://journals.openedition.org/questionsdecommunication/10491>, consulté le 21 mai 2020.
- PIGDEN, Charles, (2007), "Conspiracy theories and the Conventional Wisdom", dans *Episteme: A Journal of social Epistemology*, 42, pp. 193-204.
- PREVE, Costanzo, (1999), *Il ritorno del clero*, Pistoia, Editrice C.R.T.
- RAYNER, Hervé, (2007), *Dynamique du scandale*, Paris, Le Cavalier Bleu Éditions.
- SEARLE, John, (1995), *The Construction of Social Reality*, New York, The Free Press.
- STIEGLER, Barbara, (2019), « Il faut s'adapter ! » *Sur un nouvel impératif politique*, Paris, Gallimard.
- TAGUIEFF, Pierre-André, (2013), *Court traité de complotologie*, Paris, Fayard.
- USCINSKI, Joseph, & PARENT, Joseph, (2014), *American conspiracy Theories*, Oxford University Press.
- VEYNE, Paul, (1978), *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil.
- WACQUANT, Loïc (dir), (1998), « De l'état social à l'état pénal », dans *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 124.
- WACQUANT, Loïc, (2006), *Parias urbains. Ghetto, banlieues, État*, Paris, La Découverte.
- WEBER, Max, (1964 [1905]), *L'Éthique protestante et l'esprit du capitalisme*, Paris, Plon.
- WEBER, Max, (1963 [1919]), *Le savant et le politique*, Paris, Éditions 10/18.
- WEINBERGER, David, (2012), *Too Big to Know*, New York, Basic Books.