

Entre religieux et séculier : les récits complotistes à l'ère de l'ultramodernité

Stéphanie Tremblay et Mathieu Colin

Volume 43, numéro 3, 2024

Les théories du complot ou la concurrence des récits sur la réalité

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/1111456ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/1111456ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société québécoise de science politique

ISSN

1203-9438 (imprimé)

1703-8480 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Tremblay, S. & Colin, M. (2024). Entre religieux et séculier : les récits complotistes à l'ère de l'ultramodernité. *Politique et Sociétés*, 43(3), 73–92. <https://doi.org/10.7202/1111456ar>

Résumé de l'article

Bien que le complotisme ne soit pas un phénomène nouveau, il a certainement été accéléré durant la pandémie de COVID-19 et, de fait, est devenu un enjeu médiatique, politique et culturel majeur dans les dernières années. Le présent article vise dans un premier temps à contribuer à une meilleure saisie des théories du complot comme rapport social, notamment en portant attention à leur situation d'énonciation et de réception ainsi qu'à leurs fonctions politiques pour les différents groupes en jeu. Dans un second temps, les auteurs se penchent sur les affinités entre religions et théories du complot du point de vue de leur commune recomposition et de leur fécondation réciproque en contexte d'ultramodernité. Les théories du complot, en tant que narrations ou récits contemporains, deviennent ainsi, à la manière du religieux, des révélateurs culturels des évolutions et des contradictions, voire des « radicalisations » de la modernité.

Entre religieux et séculier : les récits complotistes à l'ère de l'ultramodernité

Stéphanie Tremblay

Département de sciences des religions, Université du Québec à Montréal
tremblay.stephanie.2@uqam.ca

Mathieu Colin

Chaire UNESCO en prévention de la radicalisation et de l'extrémisme violents
mathieu.colin@usherbrooke.ca

RÉSUMÉ Bien que le complotisme ne soit pas un phénomène nouveau, il a certainement été accéléré durant la pandémie de COVID-19 et, de fait, est devenu un enjeu médiatique, politique et culturel majeur dans les dernières années. Le présent article vise dans un premier temps à contribuer à une meilleure saisie des théories du complot comme rapport social, notamment en portant attention à leur situation d'énonciation et de réception ainsi qu'à leurs fonctions politiques pour les différents groupes en jeu. Dans un second temps, les auteurs se penchent sur les affinités entre religions et théories du complot du point de vue de leur commune recomposition et de leur fécondation réciproque en contexte d'ultramodernité. Les théories du complot, en tant que narrations ou récits contemporains, deviennent ainsi, à la manière du religieux, des révélateurs culturels des évolutions et des contradictions, voire des « radicalisations » de la modernité.

MOTS CLÉS ultramodernité, complotisme, agentivité, pouvoir, savoir, jeunes, Québec, pandémie.

ABSTRACT Although conspiracy is not a new phenomenon, it has certainly been accelerated during the COVID-19 pandemic, and indeed has become a major media, political, and cultural issue in recent years. The present article aims firstly to contribute to a better understanding of conspiracy theories as a social relationship, in particular by paying attention to their situation of enunciation and reception, as well as their political functions for the different groups at stake. Secondly, the authors examine the affinities between religions and conspiracy theories from the point of view of their common re-enactment and their cross-fertilization in the context of ultramodernity. Conspiracy theories, as contemporary narratives or stories, thus become, in the manner of the religious phenomenon, cultural markers of the evolutions and contradictions of modernity, and tend to “radicalize” the tensions within it.

KEYWORDS ultramodernity, conspiracy, agency, power, knowledge, youth, Quebec, pandemic.

Introduction et contexte

Les théories du complot inquiètent, mobilisent et fascinent tout à la fois. Ce phénomène polymorphe n'a pas émergé avec la pandémie de COVID-19 (Taguieff 2005; Kreis 2012; France 2019; Rouiller 2019), mais la crise sanitaire a propulsé la nébuleuse des « chercheurs de vérité », dont les discours alternatifs percolent depuis lors dans différents segments de la population, au Québec comme ailleurs (Geoffroy, Boily et Nadeau 2022; Péloquin 2022). L'expression « théories du complot » apparaît dans la littérature universitaire au tournant du XX^e siècle pour désigner plusieurs complots légendaires, mettant en scène le plus souvent des groupes minoritaires perçus comme puissants et potentiellement subversifs qui tireraient en secret les ficelles du pouvoir. C'est le cas, par exemple, de la théorie du complot maçonnique ou de celle du complot juif (Taguieff 2021, 16-17). Plus récemment, Karl Popper et Richard Hofstadter, souvent considérés comme les premiers penseurs contemporains des théories du complot au sortir de la Deuxième Guerre mondiale, ont réinvesti cette notion pour réfléchir aux transformations paradoxales de la société moderne. Le premier, dans *La société ouverte et ses ennemis* (Popper 1945), a critiqué ce qu'il appelait la « conspiracy theory of society » pour désigner la croyance sécularisée en une explication téléologique de l'histoire et de la société gouvernée par des intentions cachées. Le second a poursuivi ce filon dans son essai sur le « style paranoïaque dans la politique américaine » (Hofstadter 1964). Ces travaux phares ont fortement influencé la saisie des théories du complot jusqu'à aujourd'hui, qui continuent la plupart du temps à débusquer l'« épistémologie infirme » ou les biais cognitifs émaillant les discours ou les énoncés qui s'opposent aux thèses officielles et clamant l'existence d'un « vrai » pouvoir caché (Sunstein et Vermeule 2009; Bronner 2013; Taguieff 2021). D'autres travaux, à vocation anthropologique ou ethnographique, explorent depuis peu les raisons d'adhérer aux théories du complot, comme réponse à l'incertitude, ou encore les usages ludiques, culturels ou circonstanciels dont elles peuvent faire l'objet par les acteurs qui les mobilisent (France 2019). Très rarement, cependant, les théories du complot sont analysées autrement que comme un contenu narratif teinté de crédulité et donc, d'une certaine manière, comme un « savoir stigmatisé » (Dyrendal, Aspren et Robertson 2018).

Plutôt que de border cette frontière entre vrai et faux, savoir et non-savoir, un petit nombre de travaux (Boltanski 2012; Harambam et Aupers 2015)

proposent de prendre spécifiquement pour objet d'étude cette négociation entre science et non-science, expert et profane. Cela implique de déplacer la focale du contenu vers l'énonciation des théories du complot, mais aussi de tenir compte du destinataire et du destinataire du message ainsi que de leurs relations de pouvoir. Notre article s'inscrit dans cette démarche exploratoire en se penchant d'abord sur l'importance de définir de manière dynamique les théories du complot, en tant que rapport social, notamment en portant attention à leur situation d'énonciation et de réception (Boltanski 2012; Aupers et Harambam 2018). Nous nous penchons ensuite sur les affinités entre religions et théories du complot, moins du point de vue de leur contenu ou de leur étiquetage respectif que sous l'angle de leur commune recomposition dans la société moderne. En effet, nous arguons que les théories du complot, en tant que récits contemporains, sont plus que des théories alternatives, mais servent, comme la religion, de révélateur culturel des évolutions et des contradictions, voire des « radicalisations » de la modernité. Qui plus est, les théories du complot incarnent de manière emblématique la nouvelle conjonction entre le religieux et le séculier, dont parlent Jean-Paul Willaime et Philippe Portier dans leurs travaux sur l'ultramodernité. Ce concept paradigmatique en sociologie des religions nous permettra d'analyser comment la « sécularisation au carré » (Willaime et Portier 2021, 18), se déclinant selon un double processus de déconstruction-reconstruction, traverse aussi bien l'institution scientifique que le champ religieux. Toutefois, ces transformations ne s'opérant pas en vase clos : nous argumentons que les nouvelles figures du religieux contemporain influencent à leur tour la fertilité de l'imaginaire social, y compris la disponibilité potentielle aux théories du complot. Est-ce à dire que la post-vérité est à nos portes, guettant surtout les jeunes ? Nous suggérons des pistes plus nuancées en illustrant notamment que l'incertitude ultramoderne typique des jeunes générations ne rime pas forcément avec défiance complotiste. La démarche que nous adoptons ici se fonde sur une revue critique de la littérature sociologique portant sur les théories du complot, à laquelle nous incorporons quelques résultats préliminaires issus d'un projet de recherche en cours sur les jeunes et les théories du complot au Québec (CRSH, Développement savoir, 2021-2023)¹.

1. « Jeunes et complot au Québec : vocabulaire, résonance et logiques d'adhésion », 2021-2023, subvention CRSH Développement Savoir. Chercheuse principale : Stéphanie Tremblay (UQAM). Cochercheur-euse-s : David Morin (USherbrooke), Marie-Ève Carignan (USherbrooke), Maryse Potvin (UQAM). Ce projet en cours vise à explorer dans une perspective qualitative la réception et la signification des théories du complot dans l'imaginaire des jeunes Québécois et la place qu'elles y occupent sur les plans épistémique et politique. La collecte des données menée dans ce cadre a pris la forme de 44 entretiens individuels auprès de jeunes cégépiens de la Montérégie âgés de 16 à 29 ans, aux profils variés. Le présent texte mettra en évidence quelques données préliminaires de ce projet, en les croisant avec la littérature.

Savoirs stigmatisés, narration et pouvoir

Dans la littérature récente, les théories du complot sont souvent considérées de diverses manières comme des « savoirs stigmatisés » (*stigmatized knowledge claims*) (Barkun 2003). De nombreuses recherches se focalisent en effet sur le contenu des théories ou discours complotistes en explorant la nature de l'opposition au « système » et les caractéristiques épistémiques et sociales de ces discours. Or, en mettant l'accent sur les propriétés de l'énoncé, l'attention des chercheurs est inévitablement concentrée sur la dimension spéciale, radicale ou irrationnelle des théories du complot, lesquelles s'érigent alors *a priori* en mode de pensée alternatif (Dyrendal, Asprem et Robertson 2018, 26).

Certes, plusieurs préoccupations récentes à la croisée des champs politique et scientifique s'imposent et nécessitent la mise en place d'interventions motivées par des données probantes issues de la recherche : contestation des institutions et de l'autorité gouvernementale, relativisation des sources de connaissance, y compris des savoirs scientifiques, superposition à d'autres formes de polarisations sociales ou identitaires (nous vs eux), etc. (Geoffroy, Boily et Nadeau 2022). Dans ce contexte, plusieurs travaux posent un regard à la fois compréhensif et interventionniste sur les théories du complot, considérées dans leurs formes les plus virulentes comme des menaces au pacte démocratique. Suivant cette démarche, les sociologues et les politologues tendent, par exemple, à s'attarder aux circonstances sociales d'énonciation ou de réception des théories du complot ainsi qu'à leurs fonctions pour les différents groupes en jeu, tandis que les psychologues et les philosophes se montrent davantage intéressés aux « modes de pensée » (*conspiracy thinking*) et aux biais cognitifs au cœur des narrations complotistes (Dyrendal, Asprem et Robertson 2018, 27). Toutefois, dans plusieurs cas, on se retrouve devant le même type de biais que celui décrit par Howard Becker dans l'étude de la déviance au tournant des années 1950-1960 : « La déviance [est définie] comme la transgression d'une norme acceptée d'un commun accord. Elle entreprend ensuite de caractériser ceux qui transgressent les normes et recherche dans la personnalité et dans les conditions de vie de ceux-ci les facteurs susceptibles de rendre compte de leur transgression. » (Becker 2020, 32)

En d'autres mots, à l'instar d'autres concepts, tels ceux de « secte » et de « radicalisation », le signifiant « théories du complot » semble frappé du sceau de l'illégitimité ou de la marginalité, ce qui tend par conséquent à conditionner son étude scientifique, souvent orientée autour de la recherche de causes. Or, Asbjørn Dyrendal, Egil Asprem et David G. Robertson (2018) le soulignent : « Conspiracy theory thus becomes a category of exclusion from the field of knowledge, a meta-concept signifying struggles over meaning » (Bratich 2008, 6), « not a neutral concept pointing to a specific type of narra-

tive» (*ibid.*, 28). Dans cette logique, il apparaît pertinent de porter attention au discours normatif sur la rationalité ainsi que sur les formes légitimes de contestation des institutions établies par les autorités politiques qui mobilisent dans l'espace public l'étiquette des théories du complot (Bratich 2008). Jack Z. Bratich parle notamment d'une « conspiracy panic » pour désigner ce type de discours accusateur, phénomène qu'il compare à la guerre des pseudosciences et du paranormal dans les années 1960.

Pour franchir le pas entre une conception statique axée sur le contenu d'histoires mettant en scène des acteurs puissants, clandestins et malveillants à une conception dynamique et situationnelle des théories du complot, l'angle de la narration apparaît particulièrement pertinent. Il s'agit alors de porter attention aux contextes d'énonciation, de diffusion et de réception de ces discours tout en tenant compte des relations de pouvoir et des statuts en jeu. Un premier contexte d'énonciation documenté dans la littérature touchant de près à la vie quotidienne concerne le « everyday conspiracy talk » (France 2019). Dans cette variante souvent discutée en psychologie ou en sociologie des rumeurs, l'intérêt se concentre autour de la manière dont les fictions sont mises en scène par le narrateur et captent l'attention de l'auditoire grâce à la mise en intrigue et au divertissement qu'elles génèrent. L'étude des théories du complot dans les productions culturelles, telles que la littérature ou le cinéma (*X Files*, *The Matrix*, etc.), permet par ailleurs d'explorer d'un point de vue symbolique comment la réalité est interrogée, critiquée ou reconstruite dans l'imaginaire collectif. Selon Michael Butter, par exemple, la manière de transformer la réalité en simulation, commune à plusieurs productions culturelles contemporaines, « transforms the chaos that is unmediated reality into a well-ordered account » (2014, 22). Autrement dit, ce type de narration contribuerait à la restauration d'un sentiment d'agentivité et de reprise de contrôle sur un monde perçu comme chaotique ou aliénant (Melley 2000, 25).

Dans la littérature francophone, Luc Boltanski (2012) interroge d'un point de vue sociologique l'importance du contexte narratif dans l'identification des théories du complot. Partant de l'idée que les théories du complot, comme les contre-accusations de complot, se présentent comme des récits, diffusés, échangés et reçus, et s'incarnent ultimement dans cette transmission, Boltanski se demande dans quelles conditions ces discours sont jugés *acceptables* ou *inacceptables*. Se pose alors la question de la « grammaire de la vraisemblance », soit le « système implicite de contraintes dont doit tenir compte l'énonciation quand ce dont il s'agit est habité par des tensions ou des contradictions qui doivent être contournées ou dissimulées [...] afin de rendre l'énoncé acceptable » (*ibid.*, 299). Si la vraisemblance se construit notamment par une démarche hypercritique de la part des entrepreneurs de complot (Taguieff 2013), elle emprunte des chemins variables dans le cas des récepteurs. En effet, les personnes qui s'exposent aux théories du complot ne

se présentent généralement pas comme des experts susceptibles de valider eux-mêmes l'information et doivent donc, jusqu'à un certain point, déléguer leur confiance à autrui, en acceptant une preuve médiatisée (Origgi 2008; Sauvayre 2012, 203). Deux types de procédés entrent alors en jeu : ceux du récit réaliste et de la fable. Dans le premier cas, il s'agit de recouper les informations nouvelles avec celles déjà tenues pour vraies, tout en considérant la cohérence chronologique, spatiale et causale du récit : « C'est ainsi que les récits comportant des êtres dont il est difficile de déterminer l'état corporel [...], comme c'est le cas des visiteurs extraterrestres, exigent un effort supplémentaire pour susciter l'adhésion » (Boltanski 2012, 307). Les modalités fabulatrices tendent ensuite à être convoquées dans les cas où la trame narrative obéit plutôt à des principes d'organisation esthétiques, moraux ou symboliques : « En termes d'information, on peut dire que la présence, dans des histoires se rapportant à l'actualité, d'actions, ou d'êtres inactuels dotés d'une présence corporelle incertaine et d'intentions insondables assure une fonction de signal qui modifie les dispositions du récepteur et l'engage dans la fabulation. » (*ibid.*, 308)

Or, la convocation de l'une ou l'autre de ces modalités dans l'administration de la preuve s'opérerait d'après Boltanski en fonction de modalités variables selon la situation d'énonciation : « ce transport prendra des tonalités différentes, faisant appel plutôt au récit ou à ce que nous avons appelé la fable, selon qu'il est accompli en public ou en privé, devant des personnes d'autorité ou devant des amis proches, dans un cadre dit "sérieux" ou dans un contexte ludique, etc. » (*ibid.*).

En fait, cette même grammaire de la vraisemblance serait activée par le scientifique et le complotiste, dans les romans policiers ou dans les journaux. L'analyse de Boltanski ouvre ainsi la voie à une lecture plus nuancée de la réceptivité au complotisme et des frontières entre réalité et fiction, en illustrant la possibilité de modes d'adhésion plus fluctuants et imprécis ainsi que de la marge de jeu possible au sein de diverses positions (Cueille 2020, 112).

L'analyse narratologique du complotisme proposée par Boltanski permet d'éclairer à la fois les raisons d'accepter plus aisément les informations en provenance de sources officielles (p. ex. : médias traditionnels, autorités politiques) que celles de les contester. L'enjeu de la *confiance* se retrouve en effet au centre des deux démarches d'administration de la preuve. Ainsi, qu'est-ce qui peut pousser quelqu'un à interpréter sous la forme d'un récit réaliste un énoncé de type complotiste ? Suivant Boltanski, il s'agit précisément du contexte d'énonciation officiel qui paraîtra alors invraisemblable et qui conduira l'intéressé à recouper les informations reçues avec des données antérieures discréditant ces mêmes sources (scandales politiques, corruption, « vrais » complots, rumeurs, par exemple).

Stef Aupers et Jaron Harambam (2018, 49-52) suggèrent dans une perspective analogue que si le marquage des frontières entre la science et les

autres formes de savoirs a toujours accompagné la démarche scientifique, cette lutte s'intensifie dans un contexte de scepticisme croissant à l'égard des institutions scientifiques et des autorités politiques dans le monde occidental. Selon ces auteurs, cette déliquescence des institutions a ouvert la voie à un véritable marché narratif où se font concurrence de nouveaux « experts » proposant des savoirs jugés « alternatifs », dont les théories du complot, mais qui ne suscitent pas moins une adhésion incrémentale inédite à travers diverses couches de la population. Or, plus la crédibilité des savoirs scientifiques est attaquée, plus, en retour, s'accroît le marquage des frontières (*boundary work*) de la science, comme stratégie discursive visant à renforcer la relation asymétrique et hiérarchique entre ce qui est considéré comme la véritable science moderne contre l'irrationalité des théories du complot. S'ouvre alors une lutte de légitimité entre rationalité et irrationalité, savoir et non-savoir, exacerbant à son tour les contestations populaires : « Car les experts eux-mêmes ne se privent pas d'intervenir en dehors de leur champ de compétences, au nom de leur place sociale, dans un discours d'autorité qui s'inscrit dans le langage commun et jette le trouble sur la pureté de la science et sa relation avec le pouvoir. » (Certeau 1990, 19-22, cité dans Cueille 2020, 91)

Comme le souligne Pierre France (2019), nous pouvons penser dans cette perspective aux travaux ou aux auteurs qui optent d'emblée pour la protection de cette frontière en revendiquant l'autorité rationaliste de la science ou des Lumières contre les autres formes de savoirs ou en préconisant un retour à la « démocratie de la connaissance » (Bronner 2013). Il en va de même de certaines approches cognitivistes, voire évolutionnistes, en vertu desquelles la prévention des théories du complot nécessite principalement une formation aux biais cognitifs brouillant notre jugement critique et favorisant la crédulité.

En déplaçant la focale sur les relations sociales au cœur du complotisme et de l'étiquetage de ses adeptes, Dyrendal, Aspren et Robertson (2018, 28) suggèrent que : « Struggles over power, meaning, and signification become central contexts for both the activity of theorising conspiracy and for conceptualising conspiracy theory. » D'un contenu ontologique, on passe ainsi à une situation dialogique, à un rapport social au sujet du savoir, du pouvoir, de l'agentivité : « [Les complotistes] make privileged claims to knowledge while destabilizing the knowledge claims of others; they reveal hidden, massive power structures, while promising to empower the self; and they seek to regain individual agency by seeing through the lies of conspiring others » (*ibid.*, 41).

La disqualification des théories du complot s'exprime enfin chez certains détracteurs par leur mise en parallèle avec la religion sur le plan de leurs irrationalité ou fantasmagorie communes (Aupers et Harambam 2018, 50-51). Les théories du complot présentent certes plusieurs affinités avec l'objet

religieux, comme le traduit notamment l'expression de plus en plus usitée de « conspiritualité » (Dyrendal 2013), mais celles-ci forment souvent un objet composite aux frontières du religieux et du séculier, au même titre qu'elles peuvent remettre en cause les limites entre science et non-science. Dans cette perspective, il apparaît pertinent d'explorer la commune recomposition de la religion et de la science au sein de l'univers socioculturel contemporain, que semble révéler en creux la popularité des théories du complot. Dès lors, il ne s'agit plus de considérer cet objet comme un savoir stigmatisé ou une superstition, mais bien comme un phénomène culturel complexe, au cœur de l'« ultramodernité ».

Les récits complotistes au prisme de l'ultramodernité

De nombreux auteurs se sont penchés sur les mutations sociales de la modernité tardive, tantôt désignée sous le concept de « modernité liquide » (Bauman 2000), tantôt sous celui de « post-modernité » (Lyotard 1979) ou de « modernité avancée » (Hervieu-Léger 1999). Dans tous les cas, il s'agit de mettre l'accent sur le passage d'une condition à une autre, d'une nouveauté inscrite soit en rupture, soit en continuité avec la première modernité. La notion d'ultramodernité développée par Willaime s'inscrit dans cette démarche en soutenant que « le moment contemporain “radicalis[e]”, sans les abolir, les principes constitutifs de la première modernité [...] le schéma dans lequel la société française [entre autres] est désormais installée semble bien être le produit ultime des intentions portées par la pensée des Lumières » (Willaime et Portier 2021, 15). Plutôt que de parler d'un « réenchantement » du monde ou d'un retour du religieux, les sociologues estiment qu'après la modernité triomphante portée par l'idéologie du progrès et de la raison, les sociétés occidentales sont entrées dans un nouveau régime dans lequel « les espérances séculières se trouvent elles-mêmes désenchantées et [où] des logiques d'incertitudes ont pris le pas sur les certitudes modernistes » (*ibid.*, 6). Dans ce schéma inédit d'organisation de la vie collective, on sort ainsi d'une équation à somme nulle selon laquelle « plus [ou moins] de sécularité = plus [ou moins] de religieux » (*ibid.*, 19), pour entrer dans une configuration plus complexe qui modifie la manière d'être séculier autant que la manière d'être religieux. Ainsi, le religieux se recompose certes sur fond de sécularisation de la religion, mais aussi sur celle des idéaux séculiers de la première modernité, y compris la science. S'ensuit un double mouvement de décomposition et de recomposition de la religion et du séculier : se dissolvent, d'une part, les promesses religieuses et profanes (science, nation, démocratie, etc.) ; « leur dimension d'espérance s'[étant] dissipée » ; s'opère, d'autre part, une dynamique de recomposition selon laquelle : « s'ouvre un espace-temps dans lequel le religieux peut retrouver une forme de crédibilité et de performativité » (*ibid.*, 20).

L'ultramodernité n'est pas exempte de critiques. La vigueur nouvelle de certaines traditions religieuses à travers des formes fondamentalistes ou néo-orthodoxes, le succès des christianismes en Asie ou des évangéliques en Amérique latine, la vigueur du pluralisme religieux – notamment américain –, ainsi que l'importance de la question du religieux dans la sphère publique et dans certains gouvernements (Finke et Stark 1992 ; Karpov 2010 ; Berger, cité dans Pfadenhauer 2013) pourraient être considérés comme des poches de résistance de la « tradition ». Or, les mouvements de type fondamentaliste ou s'inscrivant dans ce que Danièle Hervieu-Léger (1999) désigne comme les « convertis », s'appuient tout autant que les religiosités « pèlerines » dans une relation paradoxale (attestataire et protestataire) de la modernité tardive, en ce qu'elles exercent par exemple une forte réflexivité critique en vue de maîtriser les contingences du futur ou les dangers de la sécularisation afin de créer des « zones de certitude » (Kaufmann 1973, cité dans Adloff 2011). Elles apparaissent en ce sens comme des productions religieuses de la modernité (Hervieu-Léger 1996). Quoi qu'il en soit, pour les besoins du présent article, nous considérons l'ultramodernité principalement comme une grille d'analyse pour conceptualiser la fragmentation du champ religieux et ses multiples recompositions sous la forme de « foyers normatifs » (Meunier et Willaime 2019), dont les récits complotistes constituent l'une des expressions contemporaines.

Trois types de transformations traversent dans une perspective ultramoderne l'organisation des formes séculaires de la vie collective : une crise de l'institution, de la rationalité et de la régulation (Willaime et Portier 2021, 16-18). Nous verrons comment les deux premières, relatives au statut de l'institution et de la rationalité, affectent de manière particulière la science comme idéal séculier de la première modernité. Cela éclairera comment, en se recomposant, l'univers scientifique forme un terreau favorable à l'éclosion de nouveaux récits complotistes, emblématiques de la jonction ultramoderne du religieux et du séculier. Ce faisant, le complotisme sera analysé comme forme radicale d'incertitude au sein de l'ultramodernité.

La désinstitutionnalisation de la science

La « crise de l'institution » concerne d'abord, pour Willaime et Portier, le délitement progressif depuis les années 1970 des structures de crédibilité qui assuraient jusqu'alors une certaine discipline sur les individus et les collectivités, tels l'École, les syndicats et les familles. Dans cette situation de mobilité des individus et de (re)construction de soi par-delà les conventions institutionnelles, « c'est comme si les secteurs d'activité ne connaissaient plus aucune limite à leur dynamique différenciatrice, comme si, par voie de conséquence, la subjectivité ne trouvait plus à s'adosser à aucune institutionnalité » (Willaime et Portier 2021, 16). L'institution scientifique

n'échappe pas à ce mouvement de désinstitutionnalisation dont parlent les auteurs à propos du religieux. Toutefois, cela ne veut pas dire que la science s'expose à une disqualification inéluctable, comme le prophétisaient dans les années 1970 les sociologues de la sécularisation au sujet de la vie religieuse. Le paradigme de l'ultramodernité nous invite plutôt à penser sa recomposition selon de nouveaux paramètres qui mettent en jeu la centralité du choix ou de l'agentivité individuelle.

Cette quête de liberté et de contrôle de l'individu se trouve d'ailleurs au centre du nouveau paradigme subjectiviste en sciences sociales (Cueille 2020, 99-103). Aupers et Harambam (2018) soulignent à cet égard que, comme les théories du complot, la sociologie a pour objet la société moderne, même si, pouvons-nous ajouter, elle opère dans un contexte d'énonciation officiel et donc plus vraisemblable. Ces auteurs suggèrent ainsi que, comme les sociologues, les théoriciens du complot « start from the assumption that individuals do not have full agency; basically, they are controlled by overpowering social forces, are socialized in a particular worldview, and internalize established norms and values » (*ibid.*, 54). Aupers et Harambam présentent deux exemples emblématiques de cette affinité narrative entre théories du complot et sciences sociales : la construction sociale de la réalité et la théorie critique. La première renvoie au célèbre ouvrage de Peter Berger et Thomas Luckmann en sociologie de la connaissance, *The Social Construction of Reality* (1966), qui ouvre la voie à une diffusion inédite, à la fois dans le monde scientifique et dans le monde profane, à une conception selon laquelle la réalité sociale se construit sur la base des subjectivités individuelles, mais qu'une fois objectivées, celles-ci se transforment en une réalité réifiée, voire : « an alien and truncated matter » (Berger et Luckmann 1966, 185). De la même manière, arguent Aupers et Harambam (2018, 55), les complotistes prétendent souvent que la réalité est mise en scène, trompeuse, et dissimule sous la surface une vraie réalité. À titre d'exemple, ils mettent en lien la théorie populaire voulant que des aliens auraient pris le contrôle de la planète avec ce ressenti diffus d'aliénation (*alien nation*) mis de l'avant dans plusieurs discours complotistes. Ensuite, la théorie de la fausse conscience de Karl Marx, au fondement de la sociologie critique (Adorno, Marcuse, etc.) et des nouvelles épistémologies situées (*standpoint view theory*) (Fricker 2007), apparaît, selon Aupers et Harambam, comme une autre illustration de l'alliance objective entre science et théories du complot. Boltanski avance cette même piste dans *Énigmes et complots* (2012) en pointant la commune tendance en sociologie et au sein des théories du complot à réifier certaines catégories analytiques, telles que les classes, les institutions ou le système, concepts qui sont par la suite relayés non seulement par les scientifiques, mais aussi par les journalistes et les citoyens lambda, et qui en viennent à exercer une certaine performativité sociale.

Si la réflexivité radicale motive aussi bien l'épistémologie récente des sciences sociales que les théories du complot, Harambam et Aupers témoignent, à l'analyse des résultats d'une étude empirique menée auprès d'une vingtaine de complotistes néerlandais (2015), que la démarche de ceux-ci ne conteste pas intégralement l'institution scientifique, mais consiste en une « lutte interprétative » (*interpretive contest*) (Melley 2000, 17) avec les experts qui la représentent. En effet, comme dans la nébuleuse québécoise (Péloquin 2022), plusieurs de ces interviewés s'autodésignent comme « chercheurs de vérité » ou « penseurs critiques », embrassant ainsi la forme scientifique, tout en contestant à la fois l'alliance jugée problématique entre savoirs officiels, experts et pouvoir (p. ex. : corruption, recherche de notoriété, intérêts personnels). En d'autres mots, cette étude suggère dans une perspective typiquement ultramoderne que les complotistes ne cherchent pas à enrayer, mais bien à purifier et à recomposer la science : « they pretend to be non-dogmatic, highly reflexive, and more sceptical than regular scientists [...] Their argument is simply that modern science is not scientific enough since it has lost its scepticism over the last centuries » (Aupers et Harambam 2018, 54).

Les résultats préliminaires de notre étude en cours sur les jeunes et les théories du complot au Québec vont dans le même sens. Ici, comme dans le monde religieux, la question du sens tend à être renvoyée à l'individu, lieu ultime d'institutionnalisation des savoirs. En effet, plusieurs participantes et participants interviewés ont critiqué les stratégies discursives du gouvernement visant à protéger les savoirs et les mesures sanitaires officielles pendant la pandémie. Malgré une adhésion majoritaire aux messages gouvernementaux, nombreux sont ceux qui ont contesté l'imposition d'un certain récit des faits dans l'espace public (p. ex. le masque protège de la COVID), impliquant souvent une marginalisation explicite ou implicite (p. ex. ridiculisation) de certains discours complotistes ou défiants pendant la pandémie. Selon cette vision, la définition de la réalité doit être librement choisie et validée pour être jugée légitime, comme l'évoque ici Nicolas (homme, 18 ans) : « C'est juste que quand je les écoute parler [les complotistes], quand bien même je leur dirais que je ne suis pas d'accord ou non [*sic*] avec leurs idées, c'est comme moi, si j'ai mon idée que quelqu'un n'est pas d'accord avec la mienne, bonne chance pour me faire changer d'idée. » Il s'agit ici d'un enjeu de liberté de conscience et d'expression. Dans ce contexte, si la science demeure un univers commun de significations, elle doit faire place à une certaine agentivité individuelle, condition essentielle à sa légitimation.

La dissémination des sources de savoirs

La mutation ultramoderne touche ensuite les structures de plausibilité culturelles, entraînant ce que Willaime et Portier (2021, 16) appellent une « crise

de la rationalité». Dans ce contexte d'éclatement des cosmologies et des systèmes de significations, ce que Charles Taylor décrit par l'« effet supernova » (2007), se multiplient les sources possibles et plausibles de construction de soi, de la vérité : « Les êtres sont désormais appelés à se construire librement sans référence à une quelconque extériorité, même séculière, à partir de leurs goûts [...], et à partir des attaches (de sexe, d'orientation sexuelle, de religion, d'ethnicité) qu'ils entendent se donner à eux-mêmes » (Willaime et Portier 2021, 17). Si cette transformation a des effets évidents de « dissémination du religieux », cette radicalisation du pluralisme semble également reconfigurer les modes de validation des savoirs tenus pour vrais, ce que révèle en creux la montée des théories du complot. Comme l'évoquent par ailleurs Willaime et Portier, l'ultramodernité ne modifie pas seulement la manière d'être religieux, mais aussi d'être athée. Il n'est pas rare donc, dans la conjoncture, qu'une personne athée ou « sans religion » (2021, 19) se dise ouverte à une forme de recherche spirituelle. Or, cette fluidité des repères donnant lieu à une porosité des frontières entre « croyants-doutants » et « doutants-croyants » semble aussi pertinente pour penser le rapport à la science et aux savoirs officiels (vrai/faux) qu'à la religion.

Cet éclatement des repères épistémiques s'inscrit plus fondamentalement dans la complexification des modalités d'accès à la connaissance dans les sociétés modernes. Peter L. Berger et Thomas Luckmann (1966, 155) soulignent ainsi :

Le nombre croissant des sous-univers [y compris des sciences] et leur complexité les rendent de moins en moins accessibles aux profanes. Ils deviennent des enclaves ésotériques, « scellées hermétiquement » (dans le sens classiquement associé au corps hermétique de savoir secret) pour tous, sauf pour ceux qui ont été adéquatement initiés à leurs mystères [en l'occurrence les experts reconnus par l'institution].

Deux types de conséquences sont susceptibles de découler de cette situation d'opacification de la connaissance. D'abord, l'évaluation de la vraisemblance d'une information ou d'une théorie scientifique peut difficilement faire l'objet d'une mise à l'épreuve systématique par l'expérience : il devient alors nécessaire, dans la plupart des cas, de déléguer sa confiance à un expert en vertu d'une « division du travail cognitif » (Kitcher 1993). Or, c'est justement cette confiance en l'expertise qui tend à s'étioler dans un contexte ultramoderne marqué à la fois par une crise de l'institution et une adhésion de plus en plus forte à une épistémologie constructiviste de la science : « Ces positions [situent] la confiance épistémique dans des pratiques culturellement et historiquement déterminées, ce qui contraste avec les perspectives rationalistes qui voient les processus cognitifs de déférence à l'égard de l'autorité intellectuelle des autres comme des processus universellement valides et rationnels. » (Origgi 2008, 52)

Ce désenchantement de la science rend en effet plus visibles les stratégies de protection des frontières de l'expertise qui *tiennent à l'écart* les profanes (Berger et Luckmann 1966, 156). Toutefois, elle tend en même temps à les renforcer, dans un contexte où la science doit lutter davantage pour sa légitimation auprès du public. Berger et Luckmann proposent dans cette perspective l'exemple de la médecine :

L'établissement d'un sous-univers ésotérique de médecine n'est pas suffisant. Le public doit être convaincu que celui-ci est juste et bénéfique [...] Ainsi, la population générale est intimidée par des images de dégradation physique qui apparaît chez celui qui « n'a pas écouté l'avis du médecin ». Ce sont les bénéfices pragmatiques de l'obéissance qui le persuadent de ne pas agir ainsi. De même que sa propre horreur de la maladie et de la mort.

Or c'est justement cette autorité épistémique – se superposant aux faits – qui est contestée dans plusieurs discours complotistes, comme l'affirme de manière éloquentes l'un-e des interviewé-es de Harambam et Aupers (2015, 475) : « We may have different roles, but we are equal. It's not because you have a different role, [that] your truth is worth more than mine. »

Cette situation de fragilisation de la confiance en l'autorité scientifique jumelée à une quête de la vérité, demeurant quant à elle intacte, peut alors constituer un terreau favorable à l'exploration d'autres sources possibles de « vérité » dans un marché narratif devenu plus vaste et dérégulé (Aupers et Harambam 2018). Cela éclaire la remarque de Dyrendal (2013, cité dans Aupers et Harambam 2018, 54) à l'effet que, pour plusieurs complotistes, « nothing is certainly true, but anything might be true », tout en rappelant l'instabilité des « doutants-croyants » dans le domaine religieux. L'émergence du néologisme « post-vérité », désignant, selon le dictionnaire Oxford (2016), « des circonstances dans lesquelles les faits objectifs ont moins d'influence pour modeler l'opinion publique que les appels à l'émotion et aux opinions personnelles », vise d'ailleurs à rendre compte de cette tendance.

Dans cette nouvelle exploration des possibles, les théories du complot se présentent souvent comme des récits à la jonction du religieux et du séculier autovalidés par l'expérience (Hervieu-Léger 1999, 180-181), en réaction à un sentiment de perte de contrôle individuel. L'étude de Harambam et Aupers (2015, 471-473) menée auprès de complotistes fournit plusieurs exemples de ce type de croyance ou d'opinion articulant science, spiritualité et monde invisible dans la mouvance des médecines alternatives. L'une de leurs interviewées, agente immobilière âgée de 58 ans, explique par exemple comment elle s'est guérie définitivement de ses maux de tête par un traitement d'imposition des mains. Sa croyance en l'efficacité de cette méthode de guérison s'ancre dans une *expérience* au quotidien d'une dimension spirituelle. L'importance décisive des « preuves expérientielles » dans l'adhésion à une croyance a aussi été relevée dans une vaste étude

menée en France par Romy Sauvyre (2012) auprès de 48 membres, d'anciens adeptes de groupes religieux ou spirituels de type sectaire. Dans le contexte québécois, le sociologue Raymond Lemieux (1992, 42) observe aussi, dès la fin des années 1980, l'infusion des croyances de type « cosmique » dans les cosmologies individuelles : « annexes d'une appréhension scientifique du monde dans certains cas, d'une appréhension du monde comme fiction dans d'autres cas, traduis[ant] une vision totalisante mais immanente [...] il inclut la multitude des extra-terrestres mis au monde par la science-fiction ou popularisés par les médias ». L'auteur remarque d'ailleurs plusieurs allusions au film *E.T. l'extraterrestre*, récemment diffusé au moment de l'enquête, dans les réponses au questionnaire.

Cette porosité entre fiction et réalité présente ensuite un lien avec la seconde conséquence possible d'un accès de plus en plus indirect aux connaissances : la réification de la réalité. Selon Berger et Luckmann ([1966] 2018, 158), « la réification est l'appréhension d'un phénomène humain en tant que chose, c'est-à-dire en termes non humains ou supra-humains ». Or, ce phénomène tend à s'accroître dans un contexte où se creuse la rupture entre les experts et le monde profane. La réification risque encore de s'accroître dans une conjoncture marquée par le développement effréné des nouvelles technologies et de l'intelligence artificielle, comme c'est le cas aujourd'hui. C'est notamment cette situation qu'évoque ici Émilie (femme, 18 ans) dans son témoignage au sein de notre enquête en cours : « Ouais, c'est comme la puce que le gouvernement... plus par rapport à la pandémie, que le gouvernement va nous surveiller. C'est pour ça qu'ils [les complotistes] ne veulent pas se faire vacciner. Tsé, on est déjà surveillés tout le temps à cause de nos téléphones... »

Comme l'observent aussi Harambam et Aupers (2015), cette réification se retrouve souvent au centre des narrations complotistes en vertu desquelles derrière la réalité visible, fabriquée ou mise en scène, se cachent des forces sociales cherchant à contrôler les individus, grâce aux technologies (p. ex. : antennes 5G, puces et vaccins).

Discussion conclusive – Le complotisme comme incertitude radicale

Les théories du complot forment donc un objet sociologique complexe qui renseignent avant tout sur la valeur et le statut du savoir dans une société, en créant des binarités entre experts et profanes, groupes au pouvoir et groupes exclus, etc., tout en brouillant la frontière de leur légitimité par la remise en question de l'autorité et de l'administration de la vérité. Si l'individualité est au cœur du mode de connaissance, un relativisme certain affaiblit la nature hétéronomique des institutions traditionnelles, qu'elles soient scientifiques, religieuses ou séculières, au profit d'autres régimes de vérité(s), plus communautaires ou plus individuels, dans un mélange relevant du bricolage

religieux et culturel. Le paradigme d'ultramodernité permet alors de comprendre cette radicalisation de l'incertitude et les conséquences immédiates pour la pensée conspirationniste dans un univers de croyances fragmentées et dont les principales sources de savoir sont remises en question, où la notion de récit tient un rôle prépondérant.

L'ultramodernité permet enfin de comprendre d'un point de vue paradigmatique l'essor de la pensée complotiste ou conspirationniste comme un jeu (*gamification*; Cosentino 2020) de recomposition du sens dans un univers fragmenté et perçu comme hostile. L'analyse du complotisme entendu comme radicalisation de l'incertitude au sein de l'ultramodernité se décline alors sous deux acceptions du terme « radicalisation » : d'un point de vue étymologique (*radix*: racine), un mouvement vers l'origine de l'incertitude, puis la radicalisation au sens définitionnel d'un renforcement².

D'abord, les racines de l'incertitude se situeraient dans la crise de légitimité des institutions traditionnelles et des magistères séculiers : « Alors même que l'État devient de plus en plus important pour réguler la société à l'échelle nationale, il est de plus en plus impotent symboliquement pour le faire [...] L'État a perdu de son aura symbolique et de sa légitimité pour définir le cadre de vie de la population dont il a la gouverne » (Meunier et Willaime 2019, 313). Le conspirationnisme naissant notamment d'un sentiment de déclassement ou d'exclusion du champ politique (Goodrick-Clarke 2002), l'ultramodernité accélère ce processus de délégitimation de l'État en laissant exsangues les anciens porteurs de sens tout en déléguant à l'individu la tâche de recomposer ce sens selon différents récits, qui dénoncent à leur tour les magistères séculiers comme les responsables de leur déclassement. L'éclatement du champ de la croyance sous l'effet de la sécularisation a donc modifié le mode de légitimité des régimes de vérité au prisme individuel ou communautaire, dans un état d'incertitude ou d'instabilité permanente. La fragmentation du champ religieux se recomposant en d'innombrables systèmes de sens, qu'ils soient caractérisés comme des Nouveaux mouvements religieux, des spiritualités ou des bricolages religieux (Hervieu-Léger 1993), témoigne également d'une méfiance exacerbée envers les institutions, les individus refusant « des systèmes constitués en dehors d'eux, contraignants » (Champion 2001, 532). Toutefois, comme le fait remarquer François Gauthier, en rappelant Hervieu-Léger, cette décomposition du sens et la nature fragmentaire du paysage religieux, ou des croyances au sens large, n'est pas atomisée dans un ensemble nécessairement incohérent : « Si la modernité est en partie émancipation à l'égard des traditions, de la société et des institutions, elle est également une injonction à la négociation

2. La radicalisation pourrait également être invoquée au sens politique, c'est-à-dire en référence à un processus menant potentiellement à des actions violentes, mais nous ne nous pencherons pas ici sur cette modalité plus spécifique.

constante avec les autres. D'où l'apparition des discours et des théories sur la reconnaissance. L'identité exprimée exige une validation, une légitimation et donc une reconnaissance par les autres ou par une instance du social.» (Gauthier 2012, 104) Cette composante identitaire est illustrée par Sasha (femme, 17 ans) dans son témoignage : « Mais ce que je pense, c'est que ceux qui croient aux théories du complot ont comme un besoin d'appartenance à un groupe, donc qu'ils pourraient peut-être adhérer à ce groupe de gens qui sont mal informés [...] Peut-être qu'ils cherchaient à s'échapper de la perte d'individualité en adhérant aux théories du complot. »

C'est ainsi que l'ultramodernité *renforce* l'incertitude au cœur du conspirationnisme : en communautarisant et en individualisant la production de sens au sein de sous-cultures en compétition, ces systèmes de sens étant par définition intrinsèquement politiques et identitaires et dans une posture de subversion, de critique, voire de renversement des institutions traditionnelles de la sphère publique (Lefebvre *et al.* 2020 ; Colin 2021 ; Colin, Lefebvre et Casoni 2022). La dimension identitaire ainsi que la fragmentation favorisent également un phénomène de mise en récit de la réalité : « Une telle identité est hautement narrative, le sens devant être mis en récit pour être partagé et reconnu. En retour la narration prend sa source et retourne à l'expérience vécue qui en est la trame. » (Gauthier 2012, 104)

On assiste ainsi à une « ère des mythomachies » (Colin 2021) : soit « une guerre qui oppose une narration à l'autre, le mythe reçu contre le contre-mythe estrangeant. Et ce sont les narrations et les mythes, nous le savons, qui organisent notre expérience et donnent sens à notre vie, qui construisent la réalité et tracent les horizons d'interprétation du monde » (Pellizzari 2017, 19), c'est-à-dire un paradigme dans lequel des récits alternatifs entrent en confrontation avec des récits officiels dont les porteurs ont été désenchantés par l'ultramodernité. C'est au sein de ces nouveaux récits que se situe le religieux : incorporé, réincorporé, détraditionnalisé et réagencé de façon à satisfaire la quête identitaire individuelle et à acquérir une dimension politique. L'ultramodernité permet au complotisme de s'ériger en tant que vecteur de sens, et lui confère une religiosité intrinsèque en acquérant le statut de croyance partagée au sein d'une sous-culture constituée comme « foyer normatif » (Meunier et Willaime 2019). La dynamique narrative, la gestion de l'angoisse existentielle, la délimitation entre Bien et Mal ainsi que la portée ontologique de la pensée conspirationniste (Dyrendal, Aspren et Robertson 2018) exemplifient ainsi la transformation du croire et du religieux au sein des systèmes de sens ultramodernes.

En outre, notamment chez les jeunes, cette tendance à la mise en récit d'événements combinée à la production culturelle exacerbe un autre mouvement, celui d'une « fictionnalisation » de la réalité calquée sur le mode narratif de films ou de séries, dont les ressorts scénaristiques s'appuient sur des complots et des mystères révélés par les personnages principaux (Cicchelli

et Octobre 2018; Laugier 2019). Cette insistance sur la mise en récit peut contribuer à éroder la confiance en des institutions traditionnelles et, donc, à renforcer la pensée complotiste : « Habités par les médias-cultures à regarder le monde comme un ensemble de récits possibles, les jeunes considèrent les médias moins comme établissant des faits que comme proposant des narrations. Cette conception a probablement concouru à une baisse de la confiance dans les médias dominants et officiels, toujours soupçonnés de manipulation » (*ibid.*, 334). De plus, cette fictionnalisation accentue le processus de *gamification* de la réalité au cœur de la pensée conspirationniste, c'est-à-dire de percevoir les phénomènes à travers une heuristique du jeu de piste dont les éléments cachés, une fois découverts, permettent à l'individu-personnage de trouver les logiques internes au fonctionnement du monde (Cosentino 2020). Nos premières pistes de réflexion autour des entrevues menées notent effectivement une propension à penser le complot comme une narration excitante, comme l'explique ici Thomas (homme, 18 ans) :

Mais il est vrai que c'est quand même stimulant. C'est voir des complots comme ça, c'est fantastique et irréaliste. C'est stimulant. Puis c'est seulement pour ça qu'on en veut plus et on s'efforce à y croire. Quand on pense par exemple que le président, c'est un reptilien, et ben tu es surpris, tu dis : « Oh mon Dieu, est-ce que c'est vraiment possible ? » Et donc ah ben justement, ça provoque quand même du plaisir à penser ça. À part la peur, la même raison pour laquelle on voit des films d'horreur parce qu'on a beau avoir peur, mais c'est quand même stimulant.

Ces imaginaires naviguant entre fiction et réalité puisent d'ailleurs des ressources narratives à diverses productions culturelles populaires telles que *The Matrix* ou *The Truman Show*. Suivant Boltanski (2012), le récepteur de contenus complotistes pourrait alors être tenté d'activer les dispositions narratives du récit (réaliste) acquises lors de la consultation de journaux ou d'un cours de science, par exemple. Il reste que ces dispositions impliquent une marge de jeu et d'ambiguïté où il est difficile de départager la part du plaisir, du jeu de l'intrigue et du sérieux. Encore une fois, il semble que le profil mobile des « doutants-croyants » ou des « croyants-doutants » ultra-modernes permette une interprétation plus fidèle à cette réalité que celle de « camps » figés. Julien Cueille documente d'ailleurs ce type d'hypothèse dans son étude menée auprès de jeunes lycéens français : « Ainsi, la quasi-totalité des élèves du lycée que j'ai interrogés ne se définissent pas comme des militants d'une cause ou d'une idée mais plutôt comme attirés par des hypothèses complotistes, sur lesquelles ils se prononcent rarement avec certitude. "Je me pose des questions" est la phrase rituelle pour évoquer ce type de positionnement. » (2020, 112) Les données préliminaires de notre étude vont aussi davantage en ce sens que dans celui d'une séparation nette entre complotistes et non-complotistes. En effet, quelques jeunes curieux

vont évoquer qu'ils ne sont « pas complotistes, mais... » qu'ils ont déjà flirté, mi-sérieux, mi-amusés, avec l'idée que le monde qui nous entoure puisse n'être qu'une simulation ou encore que les assistants intelligents de type *Siri* puissent nous épier à mauvais escient. Toutefois, de là à affirmer que ces croyances puissent avoir un quelconque impact sur leur vie, il y a un pas à franchir.

Ainsi, cette tendance au confort ou à l'acceptation de l'incertitude, voire de l'indétermination de la part des jeunes, perçue comme constitutive de l'ordre du monde actuel, est certes en relation directe avec l'ultramodernité, mais est surtout révélatrice d'une complexité nouvelle et de nuances nécessaires pour l'étude future de l'individu ultramoderne, loin des clichés et des catégories rigides.

Bibliographie

- Adloff, Frank. 2010. « Les mouvements religieux et les défis de la modernité : contingence, émotions et religion aux États-Unis. » *Sociologie et sociétés* 42 (2) : 315-339. <https://doi.org/10.7202/045366ar>. Consulté le 25 octobre 2022.
- Aupers, Stef et Jaron Harambam. 2018. « Rational Enchantments: Conspiracy Theory between Secular Scepticism and Spiritual Salvation. » Dans *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*. Sous la direction d'Asbjørn Dyrendal, David G. Robertsp et Egil Aspren, 48-69. Leyde: Brill.
- Barkun, Michael. 2003. *A Culture of Conspiracy: Apocalyptic Visions in Contemporary America*. Berkeley: University of California Press.
- Bauman, Zygmunt. 2000. *Liquid Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Becker, Howard S. [1963] 2020. *Outsiders: études de sociologie de la déviance*. Paris: Éditions Métailié.
- Berger, Peter L. et Thomas Luckmann. [1966] 2018. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday.
- Boltanski, Luc. 2012. *Énigmes et complots: une enquête à propos d'enquêtes*. Paris: Gallimard, coll. « NRF essais ».
- Bratich, Jack Z. 2008. *Conspiracy Panics: Political Rationality and Popular Culture*. Albany: State of New York University Press.
- Bronner, Gérald. 2013. *La démocratie des crédules*. Paris: Presses universitaires de France.
- Butter, Michael. 2014. *Plots, Designs, and Schemes: American Conspiracy Theories from the Puritans to the Present*. Berlin: Walter de Gruyter.
- Champion, Françoise. 2001. « La Religion à l'épreuve des nouveaux mouvements religieux. » *Ethnologie française* 30 (4) : 525-533.
- Cicchelli, Vincenzo et Sylvie Octobre. 2018. « Théories du complot et radicalité informationnelle. » Dans *La tentation radicale. Enquête auprès des lycéens*. Sous la direction de Galland Olivier et Anne Muxel, 319-364. Paris: Presses universitaires de France.
- Colin, Mathieu. 2021. « In Satan We Trust: Le Temple satanique entre mouvement social et religion. » Thèse de doctorat en sciences des religions. Université de Montréal.
- Colin, Mathieu, Solange Lefebvre et Dianne Casoni. 2022. « Endoctriner et radicaliser sur la toile: de l'usage des mêmes par l'extrême-droite. » *Communication* 39 (1) : 1-42.

- Cosentino, Gabriele. 2020. « From Pizzagate to the Great Replacement : The Globalization of Conspiracy Theories. » Dans *Social Media and the Post-truth World Order*. Sous la direction de Gabriele Cosentino, 59-86. Cham : Palgrave Pivot. https://doi.org/10.1007/978-3-030-43005-4_3. Consulté le 18 juillet 2022.
- Cueille, Julien. 2020. *Le symptôme complotiste : aux marges de la culture hypermoderne*. Paris : Éditions Érès, coll. « Sociologie clinique ».
- Dyrendal, Asbjørn. 2013. « Hidden Knowledge, Hidden Powers. Esotericism and Conspiracy Culture. » Dans *Contemporary Esotericism*. Sous la direction d'Egil Asprem et Kennet Granholm, 200-225. Londres : Equinox Publishing.
- Dyrendal, Asbjørn, Egil Asprem et David G. Robertson. 2018. « Introducing the Field : Conspiracy Theory in, about and as Religion. » Dans *Handbook of Conspiracy Theory and Contemporary Religion*. Sous la direction d'Asbjørn Dyrendal, David G. Robertson et Egil Asprem, 1-18. Leyde : Brill.
- Finke, Roger et Rodney Stark. 1992. *The Churching of America : Winners and Losers in our Religious Economy*. New Brunswick NJ : Rutgers University Press.
- France, Pierre. 2019. « Méfiance avec le soupçon ? Vers une étude du complot(isme) en sciences sociales. » *Champ pénal / Penal Field* (17) : n.p. Mis en ligne le 26 juin 2019. <http://journals.openedition.org/champpenal/10718>. DOI : <https://doi.org/10.4000/champpenal.10718>. Consulté le 13 juin 2022.
- Fricker, Miranda. 2007. *Epistemic Injustice : Power and the Ethics of Knowing*. Oxford : Oxford University Press.
- Gauthier, François. 2012. « Primat de l'authenticité et besoin de reconnaissance. La société de consommation et la nouvelle régulation du religieux. » *Studies in Religion / Sciences religieuses* 41 (1) : 93-111. <https://doi.org/10.1177/0008429811429912>. Consulté le 25 mai 2022.
- Geoffroy, Martin, Frédéric Boily et Frédérick Nadeau. 2022. *Typologie des discours conspirationnistes au Québec pendant la pandémie*. Rapport synthèse, Centre d'expertise et de formation sur les intégrismes religieux, les idéologies politiques et la radicalisation (CEFIR).
- Goodrick-Clarke, Nicholas. 2002. *Black Sun : Aryan Cults, Esoteric Nazism and the Politics of Identity*. New York : New York University Press.
- Harambam, Jaron et Stef Aupers. 2015. « Contesting Epistemic Authority : Conspiracy Theories on the Boundary of Science. » *Public Understanding of Science* 24 (4) : 466-480.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1993. *La religion pour mémoire*. Paris : Cerf.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1996. « Productions religieuses de la modernité : les phénomènes du croire dans les sociétés modernes. » Dans *Religion, sécularisation, modernité. Les expériences francophones en Amérique du Nord*. Sous la direction de Brigitte Caulier, 37-58. Québec : Presses de l'Université Laval.
- Hervieu-Léger, Danièle. 1999. *Le pèlerin et le converti*. Paris : Flammarion.
- Hofstadter, Richard. 1964. *The Paranoid Style in American Politics and Other Essays*. New York : Knopf.
- Karpov, Vyacheslav. 2010. « Desecularization : A Conceptual Framework ». *Journal of Church and State* 52 (2) : 232-270. <https://doi.org/10.1093/jcs/csq058>. Consulté le 20 janvier 2023.
- Kitcher, Philip. 1993. *The Advancement of Science*. New York : Oxford University Press.
- Kreis, Emmanuel. 2012. *Les puissances de l'ombre : juifs, jésuites, francs-maçons, réactionnaires... : la théorie du complot dans les textes*. Paris : CNRS (Centre national de la recherche scientifique), série « Histoire ».

- Laugier, Sandra. 2019. *Nos vies en séries. Philosophie et morale d'une culture populaire*. Paris: Flammarion.
- Lefebvre, Solange, Dianne Casoni, Frédérick Bastien, Allison Harell et al. 2020. *Peur de quoi? L'extrémisme violent au Québec et le paysage médiatique*. Sous la direction de Solange Lefebvre. Rapport remis au FRQSC et aux partenaires gouvernementaux, Programme Actions concertées.
- Lemieux, Raymond. 1992. « Les croyances: nébuleuse ou univers organisé? » Dans *Les croyances des Québécois. Esquisses pour une approche sociologique*. Sous la direction de Raymond Lemieux et Micheline Milot. Québec: Université Laval, Cahiers de recherches en sciences de la religion 11: 23-89.
- Lyotard, Jean-François. 1979. *La condition postmoderne*. Paris: Éditions de Minuit.
- Melley, Thimothée. 2000. *Empire of Conspiracy: The Culture of Paranoia in Postwar America*. Ithaca: Cornell University Press.
- Meunier, Emmanuel M. et Jean-Paul Willaime. 2019. *La Guerre des dieux n'aura pas lieu: Itinéraire d'un sociologue des religions*. Genève: Labor et Fides.
- Orggi, Gloria. 2008. *Qu'est-ce que la confiance?* Paris: Librairie philosophique J. Vrin, série « Chemins philosophiques ».
- Pellizzari, Diego. 2017. « Etrangements païens et nostalgies chrétiennes: Anatole France et les dieux en exil. » *Fondation Maison des Sciences de l'Homme* 131 (été): 1-22. Halshs-01542956v2. Consulté le 18 juillet 2022.
- Péloquin, Tristan. 2022. *Faire ses recherches: cartographie de la pensée conspi*. Montréal QC: Québec Amérique, coll. « Essai ».
- Pfadenhauer, Michaela. 2013. *The New Sociology of Knowledge: The Life and Work of Peter L. Berger*. New York: Routledge.
- Popper, Karl R. [1945] 2013. *The Open Society and its Enemies*. Princeton NJ: Princeton University Press.
- Rouiller, Sybille. 2019. « Éclectisme et polysémie des "théories du complot" sur le web et dans l'industrie du divertissement. Enquête ethnographique sur leur réception par des élèves (15-18 ans) suisses et français. » *Studies in Religion / Sciences religieuses* 48 (4): 593-611. <https://doi.org/10.1177/0008429819868677>. Consulté le 15 juillet 2022.
- Sauvayre, Romy. 2012. *Croire à l'incroyable: anciens et nouveaux adeptes*. Paris: Presses universitaires de France.
- Sunstein, Cass R. et Adrien Vermeule. 2009. « Conspiracy Theories: Causes and Cures. » *The Journal of Political Philosophy* 17 (2): 202-227.
- Taguieff, Pierre-André. 2005. *La foire aux illuminés: ésotérisme, théorie du complot, extrémisme*. Paris: Mille et une nuits, coll. « Essai (mille et une nuits) ».
- Taguieff, Pierre-André. 2013. *Court traité de complotologie*. Paris: Fayard.
- Taguieff, Pierre-André. 2021. *Les théories du complot*. Paris: Presses universitaires de France.
- Taylor, Charles. 2007. *A Secular Age*. Cambridge: Harvard University Press.
- Willaime, Jean-Paul et Philippe Portier. 2021. *La religion dans la France contemporaine: entre sécularisation et recomposition*. Paris: Armand Colin, coll. « U Science politique ».