

# L'idiot du village global

Renaud Maes

**La figure de l'idiote est historiquement opposée à celle du savant. Cette opposition tient-elle vraiment la route et, dans le monde de prévisibilité promis par les firmes technologiques, n'y a-t-il pas un enjeu important à la réduire ?**

George Bernard Shaw, célèbre dramaturge irlandais, polémiste très anticlérical et plus ou moins socialiste<sup>1</sup>, suggérait dans ses *Maximes révolutionnaires*, publiées comme second appendice du livret de sa pièce en quatre actes *Man and Superman* (1905), « Aucun homme ne peut être un pur spécialiste sans être, au sens strict, un idiot ». Classé parmi ses remarques sur l'éducation, cet aphorisme s'inscrit dans une critique au vitriol des universités et des enseignants : pour lui, « celui qui sait agit, celui qui ne sait rien enseigne ». À le suivre, le spécialiste est forcément incapable d'appréhender le réel et (donc) de faire prise sur le monde pour le transformer : il est idiot.

Il y a là un amusant renversement de sens. En effet, étymologiquement, le terme idiot provient du grec ancien *idiotes* (ιδιώτης)<sup>2</sup>, qui désigne un

« simple particulier », un plébéien, une personne « sans aucune spécialité<sup>3</sup> », et donc une personne étrangère aux codes des métiers et des corporations. L'association entre *idiot* et *bêtise* n'est que postérieure. Cicéron utilise encore « idiota » dans ses *Catilinaires* au sens de « personne ignorant les usages spécifiques à une corporation », mais il le teinte extrêmement négativement, puisque cet « idiota » fait de la sorte « affront » aux règles. La chose devient plus grave encore avec les débuts du christianisme romain<sup>4</sup> : l'idiote était celui qui n'avait pas été initié, à qui on n'avait pas fait *lire les textes sacrés*. L'idiote devenait de la sorte cette personne qui, dès lors, était dépourvue de savoirs sur la société et le monde, ne connaissait pas les usages et les rites et dont le comportement s'opposait à celui des gens éclairés par la parole divine.

Ce n'est pas un hasard dès lors que l'usage des noms *idiot*, *idiot* et de l'adjectif *idiot* ait largement été diffusé en

1 | Politiquement, G.B. Shaw est un être « complexe » : il a, par exemple, affirmé son admiration pour Mussolini, tout en condamnant le fascisme italien, et n'a pas manqué de louer les qualités de Staline et de la gestion de l'URSS, tout en critiquant l'utopie révolutionnaire pour défendre ses positions plutôt réformistes. Son goût de la polémique et de la provocation fait qu'il est très difficile de l'étiqueter précisément, d'autant qu'il se contredit à de nombreuses reprises.

2 | *Dictionnaire Grec Français* d'Anatole Bailly, 1905.

3 | Thucydide utilise le terme par exemple par opposition aux médecins.

4 | *La Vulgate* de Jérôme de Stridon (traduction latine de la Bible datant du IV<sup>e</sup> siècle) utilise « idiota » pour désigner un candidat à la conversion.

ancien français aux XII<sup>e</sup> et XIII<sup>e</sup> siècles, parallèlement au développement des collèges d'enseignement qui deviendront les universités médiévales. L'idiot devint ainsi une « figure » qui s'opposait aux savants, c'est-à-dire surtout aux théologiens, puisque cette discipline était alors conçue comme le fait des disciplines universitaires. Au XV<sup>e</sup> siècle, à l'université de Cambridge<sup>5</sup>, l'un des jeux populaires auprès des étudiants était « le jeu de l'érudit (*scholar*) et des *idiots* », où un pauvre étudiant désigné comme *scholar* devait essayer de franchir une haie d'*idiots* tentant de l'agripper, pour rejoindre le « temple » de l'université : entre les *scholars* et les *idiots*, c'était devenu une question de lutte.

Et dans cette lutte, des voix commencent à la même époque à se faire entendre pour *réhabiliter* l'idiot. C'est le cas de celle d'Érasme qui, dans son dernier grand ouvrage rédigée en 1529, *L'Écclésiaste*, se moque des « pré-lats sophistiqués » qui seraient moins pieux et ce faisant moins admirables qu'« un vieux sénile, idiot, paysan... » animé d'une Foi pure<sup>6</sup>. Son argument est simple (et s'inspire directement de la critique virulente que faisait déjà Pétrarque des universitaires plus d'un siècle plus tôt) : finalement, ceux qui prétendent être « érudits » se perdent en sophistications et en péroraisons dans le but d'atteindre les symboles du savoir et parce qu'ils s'épuisent dans ces jeux, ils finissent par ne jamais s'intéresser vraiment aux savoirs en eux-mêmes, d'où la nécessité pour les penseurs humanistes de revenir aux textes classiques, en considérant avec soupçon les exégèses des « érudits ».

On voit avec Érasme comment l'opposition simple entre « idiot » et « savant » se complexifie, autour d'un enjeu :

5 | Dellings G. B., *Happy Games in Dark Ages. A history of youth games*, Cambridge UP, 1962, p. 198.

6 | Érasme, *L'Écclésiaste*, Livre I, p. 172, l. 766, LB 821.

finalement, qui est le mieux à même de toucher le réel et, ce faisant, de proposer un discours « qui fasse sens » ? Est-ce le scientifique, héritier des savants et autres érudits, ou l'idiot, dans toute la pureté de ses engagements ?

### Les capacités de l'idiot

Une telle formulation pose problème. Elle suppose d'abord que l'idiot est forcément dans l'affect, rétif à toute réflexivité. Cette supposition est liée à la figure de l'idiot, car elle est à priori parfaitement individualisée : être idiot, c'est finalement un problème de comportement individuel, de nature de la personne, voire de choix plus ou moins conscient que pose un individu pour lui-même. Or, pour peu que l'on considère plus attentivement les représentations collectives de l'idiot, il n'est pas si évident qu'il ne soit *qu'individu*, comme le montre « l'idiot du village ». L'idiot du village incarne, en effet, un rôle social à part entière, il est un « déviant intégré » nous dit Erving Goffman<sup>7</sup>, au moins jusqu'à l'avènement de la révolution industrielle et le déploiement de la médecine hygiéniste et du travail social qui l'accompagne<sup>8</sup>. « L'idiot » du village, on le reconnaît comme détenteur d'une série de capacités propres et extraordinaires et c'est ce qui fait qu'il a une place finalement spécifique au sein du collectif.

Il a tout d'abord la capacité de se préoccuper sérieusement de choses futiles et, par effet miroir, de dédramatiser les situations les plus sérieuses. Or cette faculté est le cœur du métier d'auteur,

7 | Goffman E., *Stigmaté. Les usages sociaux des handicaps*, trad. Alain Kihm, Minuit, 1975, p. 164.

8 | Desjardins M., « The Sexualized Body of The Child. Parents and the Politics of "Voluntary" Sterilization of People Labeled Intellectually Disabled », R. McRuer & A. Mollow (eds.), *Sex and Disability*, Duke University Press, 2012, p. 69-85, p. 69-70 ; Oliver M., « Disability and Dependency: A Creation of Industrial Societies ? », dans L. Barton (ed.), *Disability and Dependency*, Routledge, 1989, p. 7-22, p. 10.

à suivre Rameau dans *Platée* : sa Folie, personnage qui est d'une certaine manière l'incarnation du compositeur, interrompt l'opéra pour le démontrer. Elle chante un drame joyeusement, puis un épisode comique tragiquement. Le charme opère, on prend le drame à la légère et l'épisode comique nous rend profondément nostalgiques. L'espace d'un instant, on a pu échapper à la logique sociale, aux rites, aux cadres normatifs, tout ça par la magie d'une composition. D'une certaine manière, l'idiot possède à priori ce que l'auteur apprend, à force de labeur, à réaliser : la prise de distance radicale qui permet d'échapper à la lourdeur des conventions sociales et de libérer l'imaginaire, voire... la critique des normes collectives.

Dans un tableau de Breughel, l'idiot du village redemande à boire en se balançant sur sa chaise, alors que tous les invités du *Repas de noce* semblent plutôt absorbés par leurs tâches. C'est le seul personnage humain et adulte qui s'adresse au spectateur, qui amène aussi l'action qui fait le piment (et l'intérêt) du tableau. Il prend ici un autre rôle, lié à une deuxième capacité : « toucher une autre dimension », dépasser l'ennui d'une scène finalement banale et « sortir du cadre ». Le psychologue Gerg Gigerenzer<sup>9</sup> raconte une anecdote amusante : dans un village du Pays de Galles vivait un idiot, qui était la risée de tous, car chaque fois qu'on lui proposait de lui donner une livre ou un shilling (soit un vingtième de livre), il choisissait le shilling. Invariablement. Le phénomène devint connu bien au-delà du village, et les gens accouraient de toute part pour le tester. Il note : « Vu comme un choix individuel, ce choix (du shilling) paraît irrationnel [...]. Mais vu dans son contexte social, où un choix surprenant augmente la probabilité de pouvoir choi-

sir encore, ce comportement apparaît différemment »... Gigerenzer ne dit pas si, en accumulant tous ces shillings, l'idiot est mort riche, mais on pourrait l'imaginer. Ce qui importe, c'est de voir qu'ici l'idiot, par son comportement qui semble à priori erratique, touche en fait à une autre dimension : en l'occurrence, l'idiot gallois se projette dans le long terme, ce que l'observateur « normal » ne penserait même pas à faire.

Une dernière capacité de l'idiot du village est liée à une autre fonction, telle que la décrit Erving Goffman. L'idiot du village « cesse de jouer le jeu des distances sociales : il aborde et se laisse aborder à volonté. Il représente souvent un foyer d'attention qui soude les autres en un cercle de participants dont il est le centre, mais dont il ne partage pas tout le statut. Il sert au groupe de mascotte, tout en conservant sur certains points les qualifications d'un membre normal<sup>10</sup>. » L'idiot crée du lien, il soude le groupe autour de lui. Cette capacité de mobilisation collective est liée au fait qu'à priori, il est n'est pas manipulateur : ses jeux sont francs, il n'a pas d'intention cachée. L'idiot du village est conçu comme un « idiot séraphique<sup>11</sup> » : il est un peu « comme un enfant », il a gardé une forme de naïveté qui l'empêcherait d'être pervers<sup>12</sup>. Il incarne dans ce cadre le contrepoids de l'*homo economicus*, cet homme rêvé de certains économistes, qui suit en permanence son propre intérêt égoïste dans une lutte permanente avec les autres humains. Cela fait d'ailleurs de l'idiot une figure problématique pour

10 | Goffman E., *op. cit.*, p. 164.

11 | Desjardins M., *op. cit.*, p. 69.

12 | Il faudra d'ailleurs l'obsession grandissante de « faire parler le sexe », pour reprendre l'expression de Foucault dans le premier tome de son *Histoire de la Sexualité (La Volonté de Savoir*, Gallimard/Tell, 1994[1976], p. 71), pour que la médecine, puis la psychiatrie et la psychologie, s'intéressent à ses pulsions sexuelles, avec du coup une oscillation entre la figure de l'idiot « séraphique » et celle de l'idiot « méphistophélique » comme les nomme M. Desjardins (*op. cit.*).

9 | Gigerenzer G., *Adaptive Thinking. Rationality in the Real World*, Oxford University Press, 2000, p. 280.

la pensée utilitariste dès ses premières ébauches, au XIX<sup>e</sup> siècle. On connaît la réponse d'un des pères de l'utilitarisme, en l'occurrence Jérémy Bentham : l'éducation autant que possible, pour dresser même l'idiot à procéder au « calcul félicifique » (une forme spécifique du calcul d'intérêt) et ainsi trouver sa place dans l'ordre de la concurrence<sup>13</sup>.

Bref, on le voit, l'idiot n'est pas forcément si bête, et si son comportement est erratique, s'il remue sur sa chaise, opère des choix étranges, aborde soudain un passant, puis opine étrangement du chef « comme s'il savait quelque chose<sup>14</sup> », c'est peut-être parce qu'il « sait quelque chose » qui nous échappe.

### L'impossibilité de penser hors de soi

Le second problème que pose l'opposition entre « scientifique » et « idiot », c'est qu'elle suppose que le scientifique n'est que réflexivité et savoirs. Or à suivre Avital Ronell<sup>15</sup>, il y a dans cette image un véritable danger. Reprenant Robert Musil, elle suggère, en effet, qu'une démarche intellectuelle commence par une prise de conscience particulière. C'est parce que nous sommes confrontés soudain à quelque chose que nous ne pouvons expliquer, ce qui est d'ailleurs tétanisant — provoquant la stupeur —, que nous pouvons alors nous rendre compte des limites de nos outils intellectuels, de nos savoirs et des liens que nous tissons autour d'eux et tenter, autant que faire se peut, de les dépasser.

Bref, la connaissance ne peut jaillir que de la prise de conscience de notre propre stupidité, ce qui fait d'ailleurs que plutôt que de tenter (vainement) de caractériser l'intelligence — laquelle est liée à l'humain et forcément finie —,

c'est la bêtise qu'elle préconise comme objet d'étude philosophique, objet qui, lui, pourrait tendre vers l'infini.

Mais cette prise de conscience de notre stupidité peut être particulièrement difficile à atteindre, parce que parfois, nous ne voyons même pas que nous ne savons pas. C'est ce que rappelait l'un des pères de la sociologie allemande, Max Weber, à toute personne qui s'intéresse à la société, avec un exemple frappant : « il n'y a pas de doute qu'un anarchiste peut être un bon connaisseur du droit. Et s'il l'est, le point archimédien, pour ainsi dire, où il se trouve placé en vertu de sa conviction objective, pourvu qu'elle soit authentique, et situé en dehors des conventions et des présuppositions qui paraissent si évidentes à nous autres, peut lui donner l'occasion de découvrir dans les intuitions fondamentales de la théorie courante du droit une problématique qui échappe à tous ceux pour qui elles sont par trop évidentes. En effet, le doute le plus radical est le père de la connaissance<sup>16</sup>. »

Cette idée weberienne, et forcément assez scientiste, de pouvoir atteindre « un point archimédien », un endroit hors des normes sociales permettant de les observer à sa guise, implique tout l'effort incroyable de distanciation qui va être exigé des chercheurs en sciences sociales en général, des sociologues en particulier. Il va amener ces chercheurs à se méfier de leurs « présuppositions », à tenter « d'arracher leurs prénotions » et, finalement, à « se sortir d'eux-mêmes » à grand renfort d'outils, notamment statistiques, semblant permettre une certaine « neutralisation ». Cette tentative de se « sortir de soi » pour atteindre « le point de vue particulier » qui permettra de rendre compte de

13 | Sur le calcul félicifique, voir Maes R., « Just a mild flu », *La Revue nouvelle*, 75(3), 2020, p. 33-42.

14 | Crowell D., « The Village Idiot », *Mississippi Review*, 9(3), 1981, p. 34-35.

15 | Ronell A., *Stupidity*, trad. Céline Surprenant et C. Jaquet, Stock, 2006[2001].

16 | Weber M., « Essai sur le sens de la « neutralité axiologique » dans les sciences sociologiques et économiques » (1917), dans *Essais sur la Théorie de la Science*, trad. Julien Freund, Plon, 1965, p. 180.

« logiques du social » manque cependant un élément particulièrement subtil du discours de Max Weber : lorsqu'il évoque l'anarchiste, il évoque bien « sa conviction ». Max Weber ne croit pas dans la « neutralisation », mais bien dans la réflexivité dans le rapport à un phénomène social que l'on considère, forcément, avec un regard spécifique.

La conséquence de ce manque est tragique : les outils techniques des chercheurs finissant par devenir des refuges permettant d'avoir forcément raison — puisque pensés pour garantir la mise à distance de l'objet —, le sens de leur utilisation n'est alors plus posé. Et on aboutit, ce faisant, à ce que le physicien Richard Feynman appelait avec énormément de provocation une « Cargo Cult Science » : « Dans le Pacifique Sud, il y a des peuples qui vouent un culte aux cargos. Pendant la guerre, ils ont vu des avions pleins de denrées, et ils veulent que la même chose se produise aujourd'hui. Donc ils se sont débrouillés pour fabriquer des semblants de pistes de décollage, pour placer des feux le long des bords des pistes [...] et ils attendent que les avions atterrissent. Ils font tout correctement. La forme est parfaite. Cela a exactement la même apparence qu'auparavant. Mais cela ne marche pas. Aucun avion n'atterrit. J'appelle certains travaux [...] de la "Cargo Cult Science", parce qu'ils suivent tous les préceptes apparents, toutes les formes de l'enquête scientifique, mais manquent quelque chose d'essentiel, puisque les avions n'atterrissent pas<sup>17</sup>. »

## L'insupportable irruption du réel et la mort annoncée des sciences sociales

Un moyen souvent efficace d'éviter de tomber dans ce travers, et de se rendre compte de sa stupidité me semble, pour les chercheurs en sciences sociales, d'aller « sur le terrain ». Parce que « le terrain » est forcément piégé lorsqu'on s'y confronte avec des outils qui en sont déconnectés. Bien sûr, on peut rester dans le déni, mais il est extrêmement complexe d'y parvenir sur le long terme. Il y a toujours un moment où un témoin vous prend à partie pour vous le dire : « votre question, là, pour moi, ça ne vaut rien » ou « je ne comprends pas ce que vous dites, ça ne m'évoque rien » ou encore « ça c'est du blabla de sociologue<sup>18</sup> ».

Ce moment me paraît essentiel dans une démarche de recherche, précisément parce qu'il ouvre la possibilité d'une connaissance de ses propres limites. La tentation est pourtant grande, sur le moment, de se draper dans son ethos de chercheur, et de défendre la corporation ou son propre statut en expliquant que si, l'on sait, puisqu'on est scientifique (moi seul peux « arracher le voile des apparences » du « petit théâtre social »). Il faut l'assumer : cette interpellation est parfois insupportable. Mais elle est aussi et avant tout l'irruption du réel que l'on cherche à atteindre.

Et il s'agit à n'en pas douter d'un énorme avantage des chercheurs en sciences sociales et humaines : ils interagissent avec d'autres humains qui peuvent les interpeler. Jamais un tableur ne dira « mais ce tri que tu opères sur moi, il ne veut rien dire », jamais une base de données ne remettra en question la pertinence des variables que l'on utilise pour en résumer les contenus.

17 | Feynman R. B., *Cargo Cult Sciences*, Caltech Commencement Address, septembre 1974.

18 | Sur le moment de cette « rupture », voir aussi Maes R., « Trahir le discours pour lui être fidèle », *La Revue nouvelle*, 75(8), 2019, p. 47-52.

On peut bien sûr mettre en place des protocoles pour tenter d'opérer avec un maximum de prudence, mais l'irruption du réel ne se produit vraiment, finalement, que dans l'interaction directe<sup>19</sup>.

Dans ce cadre, il me semble que le chercheur, pour pouvoir faire un boulot « scientifique », n'a d'autre choix que de tenter d'atteindre les capacités de l'idiote du village que j'ai évoquées ci-dessus : il doit être celui qui peut « prendre la distance » tout en participant (« dédramatiser » les moments tragiques et prendre au sérieux le futile<sup>20</sup>), celui qui est capable de « sortir du cadre » pour penser des logiques de temps longs mais aussi s'adresser à un futur lecteur des papiers qui décriront ce terrain, et enfin celui qui crée du lien en se refusant à la manipulation utilitaire.

Tenter d'atteindre ces trois « capacités », cela implique souvent la suspension de son projet de recherche<sup>21</sup>. La stupeur causée par l'irruption du réel permet d'atteindre des connaissances si et seule-

ment si on « suspend » l'espace d'un instant, les évidences, les réflexes méthodologiques et les protocoles préétablis. Cela implique, forcément, de prendre du temps, d'autoriser les excursions, de « vagabonder » hors de son « objet de recherche » tel qu'on l'a préalablement caractérisé. Bref, il s'agit de se conduire, pendant un temps, comme un idiot.

Une telle conduite est généralement très peu praticable lorsqu'on bénéficie d'un financement pour un projet de recherche, assorti d'un calendrier obligatoire. Pas plus qu'il n'était acceptable pour l'utilitarisme du XIX<sup>e</sup> siècle de voir des « idiots du village » se moquer des logiques concurrentielles qui seules, allaient permettre l'organisation optimale (et donc la plus efficace) de la société, il n'est acceptable aujourd'hui pour le néolibéralisme académique de voir des « scientifiques idiots » refuser le management par projet qui, seul, permettrait l'efficacité de la recherche. Mais ce management de la recherche s'inscrit en fait dans une logique très cohérente avec la pensée des économistes néolibéraux : on peut piloter de la recherche comme un projet dès qu'on peut prédire ce que l'on va trouver. Et en matière de sciences sociales, si l'on accepte les prémisses de ces économistes sur les comportements humains et sur la construction du collectif comme simple addition de ces comportements, la prédiction devient de fait assez simple. Il est donc, dans ce cadre, pleinement cohérent de pouvoir annoncer avant d'entamer une recherche le temps d'enquête (ou le temps de calcul d'une simulation) permettant d'arriver à une connaissance complète de tout phénomène social.

Il faut souligner que la promesse utilitariste d'une organisation de l'ensemble de la société autour d'une rationalité spécifique de « poursuite de l'intérêt propre » que nous évoquions avec « l'idiote du village » trouve son prolongement dans

19| Cet avantage de l'interaction est souvent négligé, voire méprisé par les défenseurs de la vision purement quantitative des sciences sociales. L'économiste Gary Stanley Becker s'en moquait par exemple ouvertement dans certains de ses articles. Pourtant, s'il était allé interroger de véritables « rotten kids » dans des familles réelles, il aurait pu se rendre compte que son équation à la base du « rotten kid theorem » - lequel sert toujours aujourd'hui à justifier le désinvestissement de l'état des mécanismes de solidarité, au profit des actions purement communautaires -, est déconnectée de toute réalité sociologique. L'un des « rotten kids » aurait pu par exemple lui crier son besoin de reconnaissance (absolument absent des théories de G.S. Becker), bien au-delà de l'enjeu du calcul « d'intérêt » matériel ou symbolique.

20| Claude Javeau, par exemple, a réactualisé la proposition de Georg Simmel de « prendre le futile au sérieux » en décodant les microrituels du quotidien, comme le fameux « ça va ? ». Il en tire des conclusions sur l'importance de ces rituels pour le renforcement des liens sociaux qui paraissent particulièrement pertinentes lorsqu'on les considère aujourd'hui, à l'aune de la crise sanitaire et de la distanciation des liens sociaux qu'elle nous impose (Javeau C., *Prendre le futile au sérieux*, Cerf, 1998).

21| La capacité à « suspendre » l'intrigue est l'une des caractéristiques essentielles que Deleuze souligne de l'idiote chez Dostoïevski. Voir, par exemple, Deleuze G., « Qu'est-ce que l'acte de création ? », Conférence donnée dans le cadre des mardis de la fondation Femis, 17 mai 1987.

le néolibéralisme, qui reprend l'idée de la lutte des intérêts égoïstes, considérant d'ailleurs que l'État lui-même a sans doute un rôle central pour pouvoir organiser cette lutte en concurrence parfaite et généralisée. Les modèles des économistes néolibéraux reposent sur des comportements assez simples à coder, et donc à prévoir, des êtres humains, sans devoir trop se soucier de savoir s'ils sont de bons descripteurs du réel : avec le néolibéralisme, on entre dans le domaine de la prédiction prescriptive, puisque son objet est aussi de fabriquer un « néosujet<sup>22</sup> » calculateur. Même si le comportement de mon modèle n'est pas « le réel » aujourd'hui, on tâchera qu'il soit le réel de demain.

La promesse de la prévision est ce qui fait le succès politique du néolibéralisme. Prenons, par exemple, les théories sur le système pénitentiaire de l'économiste néolibéral Gary Stanley Becker : si le législateur augmente telle peine, diminue telle autre, s'il joue sur les différents termes à gauche du signe égal d'une équation, il aura un résultat qui sera plus ou moins de crimes. Quel politique ne rêverait pas d'un tel outil parfaitement contrôlable ?

Et cette prévisibilité des comportements, c'est aussi, comme le rappelle Miriam Rasch<sup>23</sup>, la promesse fondamentale des firmes technologiques qui caractérisent le « capitalisme de haute surveillance ». Les ingénieurs qui codent les algorithmes chargés « d'apprendre » puis de prédire exactement comment les humains vont se comporter, sont largement influencés par les travaux des économistes néolibéraux : le *design technologique*, qui permet de penser les *nudges* qui vont amener l'utilisateur à cliquer sur tel ou tel endroit

de l'écran s'inscrit directement dans une pensée libertarienne-paternaliste, héritière du néolibéralisme<sup>24</sup>. Il nous semble à ce niveau que précisément, au travers du design technologique, ce qui s'opère c'est la réduction des comportements à des algorithmes (c'est-à-dire des suites d'instructions) et non l'apprentissage par des algorithmes d'un comportement humain.

Mais l'enjeu autour de cette prévisibilité est plus fondamental : si elle devait exister, elle signifierait en effet la mort des sciences sociales et humaines. Il ne me semble, en effet, pas possible de développer des connaissances portant sur l'être humain et la société sans l'interpellation (« l'irruption du réel ») permettant d'appréhender ce que l'on ne sait pas, et d'estimer autant que possible l'étendue de cette absence de savoir. Autrement dit, agissant comme une prophétie autoréalisante (par la manipulation et la réduction des humains à un modèle simplifié d'agent-consommateur), la promesse de la prévisibilité complète rompt toute possibilité d'élaboration d'une véritable connaissance sur le monde social, qui est forcément complexe<sup>25</sup>, précisément parce qu'elle ne laisse pas de place pour le doute du chercheur.

De la sorte, le chercheur mis hors jeu par la progressive réalisation de la promesse de prévisibilité totale devient, plus que jamais, s'il s'accroche à son objet d'étude, un « idiot du village » (du village global, en l'occurrence), singulièrement parce que son regard impose une sortie du cadre de la pensée algorithmique.

Prenons, pour illustrer la chose, un exemple très concret : on le sait, par son fonctionnement même (qui favo-

22 | Dardot P. et Laval Chr., *La nouvelle raison du monde. Essai sur la société néolibérale*, Paris, La Découverte, 2009, p. 402 sq.

23 | Voir notamment l'entretien qui conclut le dossier.

24 | Sur le lien entre *nudging* et néolibéralisme, voir Maes R., *op. cit.*

25 | Pas parce qu'il s'agirait d'une hypothèse a priori, mais parce que les confrontations avec le réel révèlent cette complexité.

rise l'expression d'affects — *like, love, grr, waah*, etc.), une plateforme comme Facebook crée des « bulles filtrantes », c'est-à-dire des clusters d'utilisateurs qui partagent, entre eux, les mêmes options idéologiques et politiques. L'enfermement des utilisateurs dans des clusters qui partagent les mêmes idées et se les assènent encore et encore en interne amène à ce que, de temps en temps, lorsqu'une personne qui est étrangère à ces clusters, intervient sur le « mur » d'un de ses membres, elle est immédiatement considérée comme un intrus problématique. Essayez de discuter rationnellement avec l'un de vos contacts (« ami ») climatosceptique, antivax ou défenseur de l'inefficacité du masque contre la Covid-19 en commentant l'un de ses statuts : immédiatement, une nuée d'utilisateurs qui pensent comme votre contact s'abattra pour vous expliquer *ad nauseam* que vous n'y connaissez rien, que vous êtes arrogant, que vous êtes un mouton, etc. Il y a de très fortes chances qu'en conséquence, vous battiez en retraite et bloquiez ledit contact, pour avoir la paix. À contrario, un contact complotiste qui viendrait déposer un commentaire sous l'un de vos statuts risque lui aussi de se faire tancer... et de se réfugier d'autant plus vite.

Il y a un problème évident qui se pose pour qui souhaiterait dans ce cadre étudier les mécanismes de l'adhésion à l'une des pensées « complotistes » : comment peut-on aborder ces clusters d'utilisateurs en créant du lien sans, pour autant, perdre la distance critique ? Le jeu de l'algorithme Facebook amène en effet à ce que toute personne *interagissant* avec le cluster adopte un comportement codé dans une catégorie : pour (dans le groupe qui se renforce dans ses convictions), contre (hors du groupe). Il n'y a pas de place hors de la polarisation et donc, une quasi-impossibilité d'atteindre le « point de vue archimédien » tout en étant engagé par rapport à l'objet... l'infrastruc-

ture logicielle vous en empêche. Le seul point de vue à distance qu'elle autorise, c'est celui de l'ingénieur qui a codé l'algorithme et est donc, finalement, absolument dégagé des enjeux propres à la pensée complotiste qui vous intéresse.

En fait, il s'avère que, si vous voulez vraiment étudier les mécanismes d'adhésion à cette pensée complotiste, vous allez vraisemblablement devoir sortir du cadre de Facebook, sortir des mécanismes de création de clusters qui rendent les comportements prévisibles et permettent d'envoyer de la publicité ciblée avec un bon rendement (ce qui est le cœur du modèle économique de la plateforme). Peut-être même allez-vous devoir rencontrer l'un ou l'autre interlocuteur *dans le monde physique*, pour pouvoir créer le lien indispensable pour tenter de *comprendre* les ressorts de son adhésion, voire vous rendre compte que la chose est bien différente que vous ne l'aviez initialement imaginée en vous documentant dans la littérature scientifique avant de vous lancer dans votre recherche.

### **Cherchez l'idiot, vous trouverez le savoir**

On en revient à la critique de George Bernard Shaw : le (pur) spécialiste est forcément idiot, nous dit-il, soutenant son argument par l'incapacité à agir des spécialistes (singulièrement des chercheurs universitaires). À ce stade, j'aimerais plaider, contre sa petite phrase réductrice et pleine d'acrimonie, mais qui quelque part pourrait agir comme interpellation et « irruption du réel » dans notre développement, qu'il est *heureux* que le spécialiste soit quelque part idiot. Et que plus fondamentalement, c'est parce qu'il fait l'idiot (en n'y jouant pas, mais en l'étant authentiquement), ne fût-ce que pour un moment, qu'il a la possibilité de produire un savoir pertinent sur le monde social et, de la sorte, un savoir potentiellement mo-

bilisable pour transformer la société.

Le problème, c'est que dans un monde qui se fonde sur la promesse d'une rationalisation parfaite des comportements (ce qui ne veut pas dire d'adopter des comportements rationnels, mais bien d'adopter des comportements prévisibles qui suivent des logiques codifiables de calculs d'intérêts et d'expression d'affects), *faire l'idiot* devient un acte de d'opposition, une forme d'interdit. On peut d'ailleurs un peu mieux comprendre dans ce cadre pourquoi les sciences sociales — singulièrement l'anthropologie et la sociologie compréhensive — sont aujourd'hui des cibles de choix pour quelques politiques qui sont incapables de penser l'humain·e autrement que comme un individu-entrepreneur.

Je ne peux toutefois conclure cet article de la sorte : me contenter de montrer que finalement, l'opposition n'a pas lieu d'être et, fier d'avoir développé un raisonnement qui permet de faire fusionner deux propositions antithétiques à priori, conclure ma leçon sur un magistral « faites l'idiot si vous voulez être savant ! ».

D'une part, c'est déjà fait : Deleuze a suggéré maintes fois le caractère fécond de la figure de l'idiot pour quiconque souhaite tenter d'élaborer une pensée sur le monde social, sur la société, sur l'humain<sup>26</sup>. D'autre part, ce serait idiot, mais dans le pire sens du terme, parce que cela ne laisserait aucune chance pour l'interpellation permettant, une nouvelle fois, l'irruption du réel (et le potentiel effondrement du château de cartes argumentatif que je viens peut-être de construire).

Non, la seule manière pertinente de conclure cet article est de me balancer sur ma chaise, de rire fort de l'avoir écrit et d'aller collecter des pièces d'un shilling.

Ce texte doit énormément à celles et ceux qui forment mon « intellectuel collectif ». Parmi elleux, je voudrais remercier en particulier Azzedine Hajji, pour sa relecture et ses conseils.

26 | Pour une discussion sur l'idiot chez Deleuze, voir par exemple le texte de Serge Cardinal, *Les idiots. Descartes, Dostoïevski, Deleuze*, <http://www.sergcardinal.ca/pdf/les-idiots.pdf>.