

Wiktor Stoczkowski

Des hommes, des dieux et des extraterrestres

Ethnologie d'une croyance moderne

Flammarion

Facebook : La culture ne s'hérite pas elle se conquiert



Des hommes, des dieux et des extraterrestres
Ethnologie d'une croyance moderne

DU MÊME AUTEUR

Aux origines de l'humanité – Anthologie, Pocket, 1996.

Anthropologie naïve, anthropologie savante. De l'origine de l'homme, de l'imagination et des idées reçues, CNRS Éditions, 1994.

Wiktor Stoczkowski

Des hommes, des dieux et des extraterrestres
Ethnologie d'une croyance moderne

Flammarion

**L'éditeur rend hommage à la mémoire
de Loïc Chotard**

© Flammarion, 1999

ISBN : 2-08-067211-8

*« Tu quidem ut es leto sopitus, sic eris aevi,
quod superest cunctis privatu' doloribus aegris. »*

LUCRÈCE, *De rerum natura*, III, 904-905.

À Loïc Chotard.

Remerciements

La longue aventure que j'ai vécue, durant quatre années, en côtoyant les extraterrestres, m'a éloigné quelque peu de mes collègues et amis terriens qui ne partageaient pas toujours mes préoccupations, jugées frivoles ou suspectes. Certains d'entre eux n'ont pas cependant hésité à m'aider dans ce travail avec une grande bienveillance. Judith Olszowy et Nathan Schlanger ont été mes premiers guides dans les dédales des bibliothèques de Cambridge et d'Oxford, et n'avaient ensuite cessé de m'approvisionner massivement en littérature parascientifique que leurs émissaires et « porteurs de valises », mettant leurs reins à rude épreuve, acheminaient promptement au travers de l'Eurotunnel. Beatrice Di Brizio et Filippo Zerilli ont eu l'amitié de fouiller à plusieurs reprises dans les plus sombres recoins des bibliothèques romaines à la recherche de très insolites publications italiennes. Pierre Lagrange a généreusement mis à ma disposition sa rarissime collection de documents relatifs aux soucoupes volantes. Daniel Dubuisson m'a fait don d'un bien plus précieux encore, qu'est pour un chercheur le temps, en s'attelant à une longue et attentive relecture du manuscrit de ce livre, lequel en est sorti grandement amélioré. L'auteur a une dette particulière à l'égard de Loïc Chotard qui, en éditeur exemplaire, toujours prêt à prodig-

guer des conseils judicieux et d'utiles critiques, veillait dès le début sur la gestation de l'ouvrage. Ce livre sur les extraterrestres doit donc énormément à l'affabilité de quelques terriens : qu'ils en soient tous très chaleureusement remerciés.

« — Il y a là, dit Chambernac, quelque chose de scandaleux. Je voudrais comprendre.

— Comprendre quoi ?

— Comment un homme peut arriver à penser ainsi. »

R. QUENEAU, *Les Enfants du limon.*

Quelques aveux, en guise d'introduction

Les extraterrestres, je les ai vus pour la première fois à la bibliothèque universitaire de Cambridge. L'endroit est propice aux rencontres insolites. Le bâtiment ressemble à une fière forteresse, avec des fenêtres en meurtrières et une puissante tour que Sigmund Freud, habitué des lieux, jugeait très virile ; à l'intérieur s'étend un labyrinthe de couloirs, de salles et de galeries où l'on peut s'abandonner pendant de longues semaines à une douce ou frénétique errance entre les rayonnages de livres. C'est là que les extraterrestres ont élu l'un de leurs refuges. Mais ce n'étaient pas, bien sûr, de petits hommes verts ; mes extraterrestres à moi étaient très sagement rangés sur des étagères, dans des livres.

Jusqu'au jour de cette rencontre, j'évitais scrupuleusement tout contact avec les extraterrestres : je fuyais les hommes qui en parlaient, j'abhorrais les coins des librairies où s'entassaient des ouvrages aux couvertures colorées, et la simple apparition d'une soucoupe volante sur l'écran du téléviseur me suffisait pour changer précipitamment de chaîne.

Je ne saurais dire ce qui m'a poussé à ouvrir le premier livre. Je me souviens en revanche que l'intérêt distrait, au premier instant teinté vaguement de curiosité moqueuse, a vite commencé à se transformer en écœurement, qui n'a cessé de me monter à la gorge au fur et à mesure que je tournais les

pages. Aucune ineptie ne semblait y manquer. Des cosmonautes venus d'ailleurs construisant la pyramide de Khéops et élevant les statues monolithiques de l'île de Pâques, des vaisseaux spatiaux enterrés au-dessous des monuments archéologiques, des Indiens d'Amérique conservant des manuscrits provenant du continent englouti de l'Atlantide, des gens captant avec leurs prothèses dentaires les ondes émises par des soucoupes volantes, des malades mentaux utilisés pour transmettre télépathiquement des messages extra-terrestres, des cavernes qui abriteraient en Amérique du Sud les vestiges des bases où les astronautes préhistoriques ont déposé, inscrites sur des tablettes d'or, les archives de leur infinie sagesse ; le tout présenté comme une vérité absolue, prouvée par des faits, avec à l'appui une masse d'arguments aussi flous qu'arrogants, exposés dans une confusion monstrueuse qui révolte le bon sens.

Le dégoût se mue aussitôt en jugement. Un délire de fous, voilà ce que c'est. Cette explication hâtive vient à l'esprit avec la force de l'évidence, comme si l'étrange désir d'établir le diagnostic psychiatrique en garantissait l'adéquation et en même temps compensait l'incompétence médicale. Ce serait d'ailleurs si rassurant. Mais il suffit de lever les yeux et de regarder les rayonnages pour être saisi de doutes : ces livres bizarres s'y entassent à perte de vue ; premières éditions, rééditions, rééditions corrigées, traductions en plusieurs langues, fac-similés des premières parutions ; qui plus est, les tirages sont élevés, sinon mirobolants : soixante mille exemplaires, cent mille, deux cent mille, là un best-seller tiré à trois millions d'exemplaires, ici un super best-seller dont la seule édition américaine s'est vendue à cinq millions d'exemplaires. Si ce sont des fous, alors ils sont rudement nombreux. Un soupçon déplaisant me vient à l'esprit : appartenant à la tribu des universitaires qui tentent de répandre les lumières devant quelques étudiants somnolents, publiant des articles érudits dans des revues confidentielles dont seuls les initiés connaissent les titres, ne serais-je pas moi-même un aliéné qui se penche par-dessus le mur de son asile pour demander « combien sont-ils là-dedans » ?

Si l'on veut répondre honnêtement à cette question, il faut commencer par avouer, au risque d'en être incommodé, qu'ils sont, eux, là-dedans, non seulement très nombreux, mais aussi bien organisés, loin de l'image conventionnelle des fous délirants, chacun isolé dans une cellule ou immobilisé dans sa camisole de force. Les prétendus déments se portent merveilleusement bien, forment une véritable communauté d'auteurs, se lisent attentivement les uns les autres, se citent réciproquement, poléminent, argumentent, ont des maîtres, des disciples, fondent des écoles, donnent des conférences et se regroupent dans des sociétés savantes, chacune avec un président, un trésorier et pléthore de membres-correspondants. Si la folie était véritablement « l'autodéification d'un individuel dans lequel ne se reconnaît aucun collectif », comme le constatait Raymond Queneau après ses longues et épuisantes lectures d'écrits des « fous littéraires »¹, mes auteurs ne sauraient être suspectés de la moindre défaillance mentale. Et pourtant, le sentiment d'absurdité que leurs idées m'inspirent est cuisant. La tentation reste grande de les balayer d'un éclat de rire ou d'une phrase de mépris. Le problème serait ainsi réglé.

On m'a appris à me méfier de cette tentation. Je suis ethnologue. L'ethnologue n'est pas nécessairement un type en short kaki, mal rasé et coiffé d'un casque colonial, qui part traquer les derniers sauvages dans une jungle lointaine. L'ethnologie est avant tout un art des rencontres. L'étonnement est sa source. Et cet étonnement apparaît inéluctablement lorsqu'on se voit confronté à la différence de l'Autre, étranger au petit monde auquel le quotidien nous a accoutumés. L'Autre peut résider aux antipodes ; mais il peut être aussi notre voisin de palier. Il suffit qu'il ne soit pas comme moi. L'Autre est marqué comme au fer rouge par une différence ; nous ne tardons pas à la trouver scandaleuse ; elle surprend,

1. L'appel de note placé après le guillemet fermant renvoie à la référence bibliographique qui se rapporte à l'ensemble de la phrase qui précède, tandis que l'appel de note situé avant le guillemet fermant renvoie à la référence bibliographique qui concerne exclusivement la partie de la phrase mise entre guillemets ; les notes sont regroupées à la fin du livre.

incommode, agresse. Il est normal, car spontané, de juger l'Autre à l'aune de nos mesures, qui renvoient instantanément dans les limbes de l'absurdité tout ce qui s'écarte du connu et du commun.

L'ethnologie a fait de l'absurde sa pâture. Les peuples qui étaient traditionnellement l'objet de sa réflexion se distinguaient par la bizarrerie de leurs coutumes et par l'extravagance de leurs idées. L'ethnologue finit, parfois, par aimer l'étonnement. Que les différences extrêmes fussent étudiées d'abord à travers les cultures dont l'Occident se trouvait éloigné dans l'espace, a sans doute été inévitable. Dans un paysage exotique où le voyage nous transfère, la répulsion suscitée par la différence est probablement plus facile à vaincre qu'elle ne l'est dans l'espace connu que l'on fréquente quotidiennement, avec l'adresse permettant d'en éviter les recoins dont on préfère ignorer l'existence.

L'exotisme se fait rare de nos jours. Celui du moins qu'on allait jadis chercher au loin. Les ethnologues ont glosé longuement sur les cultures non-occidentales, élaborant des concepts, des théories, des explications, des topiques. On ne frémit plus d'horreur – ce qui était une autre forme d'étonnement – devant l'absurdité des récits vernaculaires ; on les classe, on en cartographie les variantes, on les décompose en structures et l'on tente d'en déterminer la fonction sociale. L'étonnement ethnologique s'est métamorphosé en un savoir codifié, certes provisoire, parfois même illusoire, mais qui atténue toujours davantage l'exotisme de son objet. L'Occident a apprivoisé les croyances des Autres ; à l'occasion, il a oublié les siennes.

L'ethnologue ne peut que s'en réjouir. Pour retrouver ce merveilleux sentiment de consternation que les explorateurs éprouvaient autrefois en découvrant les contrées exotiques et en observant les croyances incompréhensibles des indigènes, il lui suffit de s'intéresser aux traités parascientifiques que nos compatriotes écrivent ou lisent, et dont l'absurdité semble atteindre une concentration extrême de l'inintelligible. L'ethnologue est certain d'y trouver un défi à la mesure des ambitions de sa discipline qui se targue de pouvoir comprendre

l'Autre. L'expérience acquise hier au loin pourrait aujourd'hui être utile pour comprendre le proche, car les conduites et les idées de nos concitoyens sont parfois non moins insolites que celles des sauvages.

Dans les entretiens menés avec Didier Eribon, Claude Lévi-Strauss avouait sans ambages son désintérêt pour la culture populaire de l'Occident moderne, suggérant clairement la satiété qu'elle lui inspire². Il m'est facile de comprendre le sentiment que Lévi-Strauss évoque et que je partage, mais j'en tire une conclusion contraire à la sienne : la répulsion – ou l'indifférence – marque selon moi un espace où la réflexion ethnologique, au lieu de s'arrêter, pourrait commencer, et ce justement pour la raison dont Lévi-Strauss, dans les mêmes entretiens, donne une admirable définition, en conseillant à ceux qui souhaitent comprendre l'Homme de ne pas s'enfermer dans l'introspection ou de scruter les seules cultures que nous avons appris à connaître : « Je voulais, dit-il, qu'on se penchât sur les expériences culturelles les plus différentes et les plus éloignées de la nôtre³. » Seulement, faut-il que l'éloignement culturel se mesure toujours en kilomètres ? L'aventure de la rencontre avec une expérience culturelle éloignée ne se vit pas nécessairement aux antipodes, surtout de nos jours, lorsque la culture occidentale laisse sa marque partout et qu'elle devient par le même mouvement multiforme, traversée par des courants plus ou moins éphémères, mais de plus en plus divers et surprenants dans leur variété ; aussi le voyage d'un quartier à l'autre peut-il provoquer un dépaysement égal à celui que les explorateurs d'antan cherchaient au-delà des mers⁴.

J'invite donc les lecteurs à vivre une sorte d'expérience ethnologique, dont le scénario reste classique, bien qu'il soit transposé sur un terrain différent, celui des croyances parascientifiques de la société occidentale, et qu'il s'alimente de données dont l'échantillon n'est plus nécessairement recueilli de vive voix auprès des indigènes, car ceux-ci, lettrés et diserts, œuvrent eux-mêmes à constituer les archives de leur pensée. On suivra ensemble le chemin qui était le mien, depuis la première rencontre avec les extraterrestres jusqu'au

dénouement des conclusions finales dont je ne pouvais d'emblée soupçonner la nature. Ce chemin fut pour moi une véritable descente aux enfers de l'intelligence humaine ; maîtriser mépris et dégoût, garder la curiosité en éveil et ne pas manquer de respect aux hommes dont j'ai entrepris d'étudier les idées, n'était pas toujours tâche facile, surtout au début. Il se peut que certains lecteurs, s'ils veulent m'accompagner, soient aussi obligés de vaincre quelques petites faiblesses qui empêchent de supporter ou de tolérer l'Autre ; pour ma part, je veillerai à leur faciliter le parcours autant que faire se peut : j'abandonnerai la plupart des termes spécialisés pouvant embarrasser ceux qui ignorent le jargon des initiés ; je renoncerai, parfois non sans regret, à discuter des questions techniques qui ne passionneraient que de rares chercheurs ; j'éviterai de m'attarder sur des pistes secondaires où toute enquête s'égare de temps à autre et dont la connaissance n'est pas nécessaire pour comprendre pleinement la démarche de l'auteur. On prendra des raccourcis, qui correspondent aux voies que ma réflexion a suivies, sans en dévoiler cependant tous les détails, par souci de concision.

La traversée devra donc se faire rapidement et dans de bonnes conditions, ce qui ne veut pas pour autant dire que le lecteur sera dispensé de tout effort. C'est la partie la plus risquée de mon pari. Je n'ignore pas que les stars de la science cathodique, chevaliers servants de l'Audimat, emploient leur talent à convaincre le public intéressé encore par la science que le savoir peut et doit s'acquérir sans la moindre peine. L'illusion est dangereuse, d'autant plus qu'elle est répandue ; il suffit d'y succomber, pour se rendre irrémédiablement incapable de s'instruire. Et puisque j'ose espérer que ce livre pourra instruire, je me dois de prévenir les lecteurs qu'ils seront invités à faire un effort : mémoriser des noms, dates et faits, suivre attentivement des raisonnements et se défaire de quelques idées reçues. Est-ce beaucoup demander ? N'oublions pas que la seule différence importante entre le match de football et la réflexion est qu'à un match on peut assister sans y participer.

CHAPITRE 1

Prolégomènes plus ou moins savantes mais nécessaires

*« Époque (la nôtre) – Tonner contre elle
[...]. L'appeler "époque de transition, de
décadence". »*

G. FLAUBERT,
Dictionnaire des idées reçues.

Comprendre l'Autre..., comprendre l'Autre... ; on ne se lasse pas de le répéter, avec une douce délectation. L'idée paraît si noble que quiconque a le bon goût de s'en gargariser ne manque pas de se conférer cette aura de respectabilité que l'on associe de nos jours à la magnanimité – fût-elle purement incantatoire – de tolérer la différence. Il n'est donc pas étonnant que la devise ait été largement adoptée, s'établissant rapidement comme l'un des principaux lieux communs du discours ethnologique.

Il est dans la nature des lieux communs d'être flous. Si le

désir de comprendre l'Autre représente tout un programme, son imprécision laisse à chacun la responsabilité de décider subjectivement s'il a pu le réaliser. Les ethnologues qui ont connu la fascinante expérience du terrain et qui ont l'honnêteté de ne pas en dissimuler les habituels aléas, prétendent rarement avoir compris de part en part la culture d'une peuplade exotique côtoyée durant un temps auquel la lassitude, l'insuffisance de moyens et les contraintes d'une carrière académique poursuivie dans leur culture d'origine fixent un terme fatalement précoce.

Soyons réalistes nous aussi : ni le cœur ni l'esprit ne sont assez grands pour que l'on comprenne l'Autre dans toute sa différence et dans toute son étrangeté. En réalité, « comprendre l'Autre » consiste, que ça nous plaise ou non, à plonger dans le vif de sa chair la tronçonneuse de nos théories, concepts et questions, pour y découper une portion plus ou moins volumineuse, que l'on désignera ensuite par cet énigmatique vocable de « l'Autre » et que l'on tentera d'expliquer. La portion, ce sera un ou plusieurs mythes, croyances, rites, coutumes, lois, institutions, techniques, ou autres objets que l'ethnologue se plaira à retenir. L'objet qui m'intéresse n'est pas neuf, et il se nomme *l'irrationalité*.



« — Vous travaillez sur les extraterrestres ? Ça doit être vachement marrant... Remarquez, ça devrait maintenant intéresser les gens, avec ce retour de l'irrationnel... Je connais tout ça, ils en ont parlé l'autre soir à la télé. Ouais, le troisième millénaire et tout ça... »

À force d'entendre ce genre de commentaires, j'ai fini par préférer les réactions de mes collègues chercheurs, qui s'étonnaient de l'imprudence avec laquelle j'étais en train de porter préjudice à mon avenir universitaire en me compromettant irrémédiablement par un travail sur un sujet « mineur » et « loufoque ». Mais les uns et les autres m'ont apporté une précieuse assistance, en m'aidant à mesurer la difficulté de la

tâche que je m'étais assignée peut-être dans l'insouciance, mais non pas à la légère. Car j'espère que la réflexion peut trouver sa place entre « marrant » et « loufoque ». Pour s'en convaincre, il faut d'abord déblayer le terrain où se rencontrent les certitudes de ceux qui pensent avoir tout compris et de ceux qui pensent qu'il n'y a rien d'intéressant à comprendre. Commençons par un petit détour.



Les ethnologues s'accordent à dire que la vie sociale dans les cultures traditionnelles se plie à une cadence saisonnière ponctuée de périodiques célébrations rituelles. Si notre propre culture échappe en grande partie à de tels rythmes constants, la hantise du cycle y reste toujours visible, ne serait-ce que dans les images fantastiques que les médias projettent sur l'écran censé être le miroir de notre existence. En France, les grands magazines illustrés accueillent un cortège d'immuables « dossiers » dont le contenu et l'ordre varient à peine d'une année à l'autre. La fin de chaque cycle solaire y est annoncée par des articles dédiés aux préparatifs d'une débauche de gastronomie familiale, célébration essentielle de l'ancienne fête de Noël. Les écrits culinaires sont très vite relayés, dans la période qui suit, par des numéros spéciaux consacrés aux problèmes gastriques, et la santé continue à être le sujet vedette tout au long du mois de février, tenu pour la période favorite des gripes. À peine le lecteur a-t-il eu le temps de méditer sur les défaillances de son organisme, qu'il se trouve brutalement entraîné par une avalanche d'informations touchant au problème non moins douloureux des impôts : les mêmes questions et réponses convenues s'y succèdent tous les ans, sans éviter pour autant au lecteur-contribuable l'honneur de participer au rite de la déclaration fiscale. Puis vient le temps des dossiers de printemps, période charnière que la nature nous offre afin que nous préparions les corps flétris par tant d'épreuves à leur exhibition sur les plages d'été ; on ne parle alors que vitamines, régimes amaigrissants

et mise en forme. Commencent enfin les grandes vacances et, avec elles, une longue suite d'« enquêtes » expliquant les arcanes les plus subtils de la sexualité, ce qui semblerait annoncer que l'on s'engage désormais dans une saison où s'éveillent les passions jusqu'alors endormies. La rentrée, qui symbolise le retour traumatisant à la morne réalité, suscite invariablement des numéros spéciaux sur la déprime, avec un grand luxe de conseils édifiants qui devraient nous aider à survivre jusqu'au prochain Noël.

Certes, il existe également des thèmes apériodiques, fort appréciés de nos journalistes et dont l'éternel retour obéit à une cadence chaotique et imprévisible : il en va ainsi des secrets de la franc-maçonnerie ou de l'énigme de la disparition des dinosaures, sans parler du trépas des hommes illustres de notre siècle, qui occasionne un dossier-type où seuls changent les dates et les noms.

Lorsque l'on abandonne la perspective du cycle annuel, on voit apparaître les célébrations médiatiques inscrites dans la longue durée. Le culte des centenaires nourrit des commémorations d'autant plus précieuses qu'elles sont espacées et moins répétitives, ce qui met davantage en valeur le caractère exceptionnel du temps festif. On se rappelle encore, comme si c'était hier, le bicentenaire de la Révolution française ou le cinquième centenaire de la découverte du Nouveau Monde, leur faste, leurs riches cérémonies et les mille discours qui les accompagnaient durant un bref instant, avant de sombrer aussitôt dans le néant de l'insignifiance. Et voici que d'autres célébrations se préparent, à l'approche du troisième millénaire, anniversaire non pas d'un événement, mais d'une simple date. Simple, mais combien évocatrice, car elle renvoie aux stéréotypes habituels de l'imaginaire apocalyptique.

Hélas, au grand dam de nos scribes, la pathétique peur de l'an fatidique semble nous épargner, aussi absente que l'était jadis celle de l'an mille, avant que des historiens ne l'inventent, quelques siècles plus tard, en enjolivant un passé trop fade à leur goût. Aujourd'hui non plus aucun signe apocalyptique sur le ciel ni sur la terre n'annonce l'approche d'une ère nouvelle, et nos concitoyens, insensibles à la dimension

épique de l'événement chronologique, s'obstinent à vaquer à leurs occupations désespérément banales. L'absence de l'extraordinaire ne décourage pas néanmoins les plumitifs, qui savent à merveille ramener la basse réalité à une forme dramatique, la seule digne d'être décrite. Ainsi fut inventé, ou réinventé – car les meilleures sont les inventions qui n'innovent point – *le Retour de l'irrationnel*.

LE RETOUR DE L'IRRATIONNEL ?

On ne compte plus les dossiers de magazines affublés de ce titre – sans point d'interrogation –, et qui engendrent aussitôt des émissions télévisuelles homologues (à moins que ce ne soit l'inverse). Depuis plusieurs années, dans l'attente des signes pittoresques du *millenium*, les médias consacrent de nouveau une place privilégiée aux sectes, parasciences, extra-terrestres, superstitions, voyants, astrologues et guérisseurs. Avec une amertume joiisseuse, que Paul Veyne compare à celle de la satire dans la Rome antique, toujours prête à se lamenter sur la décadence moderne¹, on ne cesse de nous rappeler que les astrologues sont aujourd'hui plus nombreux que les astronomes et que les éditeurs ésotériques dépassent en nombre les maisons d'édition scientifique. La conclusion de ces enquêtes sommaires est toujours la même : à l'approche du troisième millénaire, dans une société en mutation, l'homme occidental retomberait dans l'irrationnel.

Pourtant, les rares sondages sont loin d'apporter à ce diagnostic une confirmation univoque. Quelques idées farfelues, il est vrai, ont connu une hausse de popularité dans la dernière décennie : par exemple, le nombre des Français croyant à la télépathie a augmenté en dix ans de plus de 10 % (42 % en 1982, 55 % en 1993). Mais dans la même période, d'autres croyances ont perdu beaucoup d'adeptes : en 1993, seuls 18 % des Français admettaient l'existence des soucoupes volantes, contre 33 % en 1982².

Aussi intéressantes que puissent être les indications chiffrées des sondages, on en tire une connaissance limitée sur

les croyances modernes, car si ces données en reflètent fidèlement les oscillations statistiques, l'explication du phénomène leur échappe. Quant aux reportages qui nous entretiennent du retour de l'irrationnel, il y a lieu de se demander s'ils ne l'engendrent ou ne l'amplifient pas eux-mêmes sous prétexte d'en rendre compte, tant la popularité de certaines croyances modernes est proportionnelle au tapage médiatique que l'on a entretenu autour d'elles. Dans leur compréhensible désir d'enquêter sur les signes avant-coureurs du nouveau *mille-nium*, les journalistes contribuent incidemment à les susciter, très contents ensuite de découvrir les symptômes auxquels ils s'attendaient et dont ils ignorent, parfois, avoir auparavant été une des causes. Cela est particulièrement vrai du *Retour de l'irrationnel*, une mode parmi d'autres ; si retour il y a, c'est surtout celui d'un discours rebattu, fait invariablement de mêmes clichés et dont on observe, depuis plusieurs siècles, la résurgence périodique. Les gloses sur l'irrationalité passeront, puisque toute mode passe, et que les messes célébrées devant l'autel de l'Audimat se cherchent constamment de nouvelles formules, en abandonnant celles que l'on vient d'user. Jusqu'à une nouvelle réapparition, dix ou quinze ans plus tard, le temps d'oublier la précédente.

Mais l'irrationalité, elle, restera. Quels que soient ses avatars et caricatures journalistiques. Car elle continue à exister même lorsque nos gazettes ne daignent pas en parler. Loin d'être un phénomène éphémère ou périodique, apparaissant au gré de ses « retours » médiatiques, l'irrationalité fait durablement partie de notre vie quotidienne et du paysage culturel de nos sociétés. Nous avons beau être fiers de notre rationalité, célébrer le siècle des Lumières et recevoir notre instruction dans des écoles laïques : 55 % d'entre nous croient à la transmission de la pensée et à la guérison par le magnétiseur, 47 % se passionnent pour l'astrologie, 35 % se fient aux rêves prémonitoires, 19 % redoutent les envoûtements et la sorcellerie, 18 % attendent l'atterrissage des extraterrestres, et je ne parle même pas des fantômes, revenants et tables tournantes³. L'étendue du phénomène, bien que variable, reste suffisamment importante pour mériter une réflexion sérieuse.

EXPLIQUER L'IRRATIONALITÉ

L'obstacle principal à la réflexion sérieuse est l'apparente futilité du sujet. La plupart des scientifiques disent avoir suffisamment de questions graves à étudier pour être dispensés de s'occuper de conceptions qu'ils savent fausses et qu'ils n'hésitent pas à qualifier de stupides. D'autres, minoritaires mais actifs, bien qu'ils s'accordent avec les premiers sur le qualificatif, prêtent néanmoins une certaine importance au phénomène, dans la mesure où il menacerait l'ordre de la société fondée sur la raison⁴ : toujours disposés à se charger de la lutte contre les superstitions, les militants de la rationalité étudient les croyances pour mieux les extirper et comparent volontiers leur travail à celui d'éboueurs, tout en rapprochant le foisonnement des croyances modernes à un flot d'ordures qui envahissent nos villes. Il se trouve aussi quelques scientifiques pour s'y intéresser par une curiosité canaille envers un genre mal famé, à condition cependant de ne pas consacrer trop de temps à cette lubie, et avec un espoir mal dissimulé de voir le tirage de leurs analyses savantes s'élever proportionnellement à la prétendue légèreté du sujet.

C'est à des sociologues que l'on doit incontestablement les meilleurs travaux en la matière. Leur nombre est trop grand pour que l'on puisse leur rendre ici justice en les citant tous, mais au cours de notre périple nous aurons l'occasion de mentionner certains de leurs ouvrages. La valeur de ceux-ci est bien évidemment inégale et le lecteur de la littérature sociologique risque parfois de rester sur sa faim s'il veut y trouver des informations exhaustives sur le contenu des croyances modernes, qui sont rarement traitées en elles-mêmes et pour elles-mêmes ; bien souvent, les chercheurs préfèrent les considérer comme une manifestation superficielle d'une réalité plus profonde et plus digne d'un commentaire savant : réalité sociale, économique, religieuse, psychologique ou épistémologique. De même que les penseurs médiévaux ne se préoccupaient de la nature qu'en tant que manifestation visible des enseignements divins, la nature étant pour eux une autre version du langage de Dieu, de

même nombre d'universitaires s'intéressent aux faits culturels uniquement lorsqu'ils les croient porteurs des messages que nous adresseraient des entités métaphysiques ayant pris aujourd'hui la place de Dieu : la Société, l'Histoire, l'Économie, la Nature humaine. Ainsi, pour prendre quelques exemples, la chute d'un régime totalitaire devient sans tarder la *Fin de l'Histoire*, une incompréhensible grève de la fonction publique se transforme en *Refus de la mondialisation*, tandis qu'un maigre sondage sur quelques croyances aussi banales qu'anciennes est agité comme la preuve définitive du *Retour de l'irrationnel*. Comprendre revient ici à trouver la Cause, dont on exige surtout qu'elle soit simple, pourvue d'une certaine grandeur épique et située dans l'empyrée des réalités ultimes, loin du chaos des petits événements contingents dont notre vie quotidienne nous offre le spectacle affligeant. Il ne faut donc pas s'étonner que les croyances modernes, elles aussi, soient rarement étudiées pour elles-mêmes et qu'elles deviennent fréquemment, sous la plume des chercheurs, un simple épiphénomène des processus fondamentaux qui modèleraient la condition humaine en général.

La grande majorité des conceptions proposées afin d'expliquer les croyances modernes se ramènent à un seul schéma commun : les idées douteuses et surprenantes auxquelles croient certains de nos contemporains seraient un signe manifeste de l'irrationalité, et leur présence dans la société fondée sur le projet philosophique des Lumières révélerait une crise profonde dont souffre l'Occident. La Crise. Le grand mot est lâché, et c'est celui de tous les consensus. Les avis divergent quant à la nature de cette énigmatique crise, mais que crise il y ait, nul n'en doute. L'explication semble convenir parfaitement aux croyances dites irrationnelles : elles résulteraient de l'effondrement des grandes religions traditionnelles, de la perte des valeurs ancestrales, de la disparition des autorités morales, des incertitudes propres à la récession économique, de l'aliénation existentielle dans une société en mutation – autant de figures de la grande crise, l'emblème même de la condition moderne (ou postmoderne, au choix), si l'on en croit le discours coutumier.

L'explication par la crise suscite néanmoins plusieurs critiques. Premièrement, la plupart des auteurs qui l'emploient prennent soin de ne pas définir la notion qui la fonde, ce qui leur permet de voir l'ensemble de l'histoire moderne comme une crise permanente. Que nous soyons en crise depuis que l'histoire a pris de la vitesse quelque part dans le passé, cela semble tomber sous le sens, tant nous sommes attachés au fantasme d'un paisible état immobile que l'on prête à d'hypothétiques sociétés sans histoire. La crise étant ainsi consubstantielle à la modernité, elle offre une explication passe-partout à n'importe quel événement contemporain qui sollicite notre curiosité. Deuxièmement, même si l'on admettait que la notion de crise corresponde aujourd'hui à une réalité précise et particulière, les explications qui l'évoquent n'en resteraient pas moins incapables de nous éclairer sur les raisons qui font que, dans les mêmes conditions sociales, d'autres commencent à croire aux soucoupes volantes, d'autres se mettent à faire tourner les tables, alors qu'un bon nombre semble toujours fidèle à des convictions très terre à terre, dites rationnelles, tel l'attachement à l'argent ou à la notoriété. La formule de la crise ne nous instruit ni sur l'origine de ces croyances, ni sur leur contenu, ni sur le fait que certaines sont infiniment plus populaires que les autres.

Il existe encore d'autres arguments qui pourraient retirer tout poids à l'explication par la crise, et on ne manquera pas d'y revenir plus tard. Pour le moment, bornons-nous à remarquer qu'une telle explication est loin d'être innocente et que son succès tient en partie du moins à ses implications, dont il est facile de deviner la raison de l'attrait : puisque la crise représente un temps exceptionnel, les phénomènes qui s'y voient confinés sont automatiquement placés hors de toute norme ; les croyances contemporaines expliquées de la sorte se trouvent donc transformées en perturbation passagère de la marche normale des choses, un simple écart, pathologique, qui éloigne de l'ordre attendu et prévisible. Et la norme, pour nous, c'est la raison. En bons héritiers des Lumières, nous restons persuadés que la rationalité est le fondement même de notre culture et que rien ne se passe chez nous de normal

qui ne soit rationnel. Seul le temps exceptionnel de la crise pourrait abolir momentanément le règne du bon sens et faire resurgir une odieuse et absurde irrationalité : le langage nous tend un riche éventail de métaphores toutes prêtes à la fois pour la désigner et pour la renvoyer dans les limbes exotiques d'un autrefois (« démons du passé », « obscurantisme moyenâgeux », « opinions rétrogrades », « survivances ») ou d'un ailleurs (« sauvagerie », « barbarie », « primitivisme »). Les Autres sont irrationnels de par nature, constamment ; à Nous, il nous arrive de l'être, mais seulement par accident et temporairement.

Cette conviction nous laisse croire que la rationalité est notre mode habituel d'être et que l'irrationalité, tapie dans les marges obscures de l'*orbis exterior*, ne perturbe qu'occasionnellement le fonctionnement bien raisonnable de nos sociétés. Il est donc fréquent, remarque le sociologue Robert Galbreath, que les commentateurs pensent fournir une explication satisfaisante des vagues successives de croyances dont le contenu offense le bon sens, en disant que l'irrationnel n'apparaît que durant les « périodes d'irrationalité »⁵. Si le raisonnement tautologique méritait une réponse argumentée, il suffirait de rappeler que la grande mode du mesmérisme coïncida avec l'apogée du siècle des Lumières, tandis que le spiritisme connut son heure de gloire en plein positivisme ; mais il est plus utile de s'intéresser à l'usage désinvolte que l'explication par la crise et quelques autres, similaires, font de la notion de rationalité.

L'IRRATIONALITÉ EST-ELLE RATIONNELLE ?

En effet, comment définit-on l'irrationalité, si elle n'apparaît qu'en périodes d'irrationalité, et que celles-ci se singularisent, justement, par la prolifération de l'irrationalité ? Discuter exhaustivement la question de la rationalité et de l'irrationalité nous entraînerait trop loin, tant est riche la tradition philosophique qui nous l'a léguée. On ne pourra toute-

fois éviter d'en faire un examen rapide, utile pour mieux éclairer le sujet de ce livre.

Beaucoup de philosophes ont adopté en la matière le point de vue qui, bien que peu satisfaisant, reste profondément ancré dans le vieux patrimoine du sens commun : la rationalité serait propre à ce qui est fondé sur la raison, ce dernier terme étant nanti de qualificatifs dont il est étonnant qu'ils ne nous étonnent plus (pure, objective, froide, universelle). Pour illustrer les opérations de cette raison universelle, on se contente habituellement de citer quelques idées ou syllogismes d'une grande généralité, empruntés inévitablement au trésor d'idées qui nous sont si familières que nous avons du mal à imaginer que l'on puisse les trouver contestables. Mais les plus nombreuses sont les illustrations de la rationalité qui donnent à voir sa négation, son *alter ego*, car notre manière de définir les concepts s'appuie sur la comparaison comme sur une béquille. Dans ce grand jeu de miroirs, la réflexion se fixait traditionnellement sur la rationalité, à laquelle l'irrationalité ne servait que de faire-valoir, ce qui laissait le premier concept aussi mal défini que le second.

Dans les débats du xx^e siècle, la rationalité fut identifiée aux sciences, en même temps que l'irrationalité s'incarna en pseudosciences. Le problème de la démarcation entre sciences et pseudosciences fut longuement débattu, sans que l'on parvînt cependant à des conclusions satisfaisantes. Il était toujours bien vu de pourfendre les ennemis de la raison au nom des certitudes du moment, mais les réussites restaient moins éclatantes lorsqu'il fallait, à l'occasion, déterminer les critères clairs qui fondent ces mêmes certitudes. Karl Popper, s'intéressant dans les années trente à la pseudoscience, avec l'intention ostensible d'y rejeter le marxisme et la psychanalyse qui ne trouvaient pas grâce à ses yeux, formula un critère de démarcation si sévère que son application rigoureuse obligerait à renoncer aussi à la plupart des théories scientifiques parmi les plus respectables⁶. Cette anecdote mérite d'être rappelée, puisqu'elle en dit long sur l'idéal évanescent de la rationalité et sur sa mystérieuse antithèse dont la définition nous échappe tout autant.

Lassés par la difficulté de définir les propriétés intrinsèques de la chose, certains auteurs proposèrent de recourir à un critère social : serait rationnel ou scientifique ce que les experts reconnaissent comme tel⁷. Appliquée à la science, la définition semble appropriée, car l'opinion des spécialistes se laisse aisément entendre, et l'autorité dont jouissent les scientifiques éminents est le meilleur garant de leur crédibilité. Malheureusement, les connaissances scientifiques restent rarement figées. Il arrive que ce qui passait encore hier pour un savoir sérieux et consensuel devient le lendemain une vulgaire superstition qui n'attire que quelques illuminés. La rationalité d'aujourd'hui serait-elle l'irrationalité de demain ? Certains se plaisent à le penser, mais ce relativisme immodéré est loin de résoudre notre problème, car il n'explique pas comment ni pourquoi, en passant d'un contexte historique à un autre, une opinion réputée rationnelle se métamorphoserait en croyance irrationnelle.

Si ces allées et venues entre la rationalité et l'irrationalité ont été suffisantes pour alimenter l'interminable fleuve des dissertations philosophiques, elles sont en revanche restées pauvres en conclusions. Plus d'une fois, le jeu de ces comparaisons servait non pas à décrire un phénomène observable, mais à produire l'image d'une rationalité idéale à laquelle l'homme occidental aspire sans l'atteindre, et dont le tableau non moins imaginaire de l'irrationalité était destiné à amplifier encore l'éclat.

La réflexion sur la question de la rationalité fit un pas en avant avec l'entrée dans le débat de la nouvelle sociologie des sciences, dans les années soixante-dix. Se référant souvent à des expériences que les ethnologues ont accumulées à travers leurs études sur les croyances des peuples non-occidentaux, les sociologues des sciences ont reconnu que l'irrationalité n'est pas toujours exempte d'une rationalité, et ils ont décidé d'abolir la vieille opposition entre rationalité et irrationalité afin d'étudier l'une et l'autre de la même manière.

Jusque-là, la « rationalité » était considérée comme le propre de l'homme débarrassé de toute « superstition », et l'on

jugeait à peine utile de l'étudier – elle était naturelle, donc allait de soi ; l'homme rationnel était tout simplement celui qui voyait la nature telle qu'elle est. En revanche, l'irrationalité représentait un cas d'infirmité presque ophtalmologique : l'homme irrationnel (sauvage, parascientifique, ignorant) était censé ne pas voir la nature correctement, puisque sa vision aurait été troublée par des facteurs dont il restait à trouver l'explication (mentalité, superstition, intérêt, tradition, etc.). Ainsi, la rationalité serait naturelle et l'on n'aurait pas à l'expliquer, tandis que l'irrationalité serait culturelle, donc susceptible d'être expliquée⁸. Les sociologues des sciences ont proposé de traiter l'une et l'autre de façon symétrique, en admettant que leur tâche principale, indépendamment du jugement que le spécialiste peut porter sur la vérité ou la rationalité d'une conception, est de comprendre pourquoi les gens qui adhèrent à celle-ci la trouvent crédible⁹ ; l'idée que la Terre tourne autour du Soleil a beau être vraie, peu parmi ceux qui l'acceptent l'ont vérifiée eux-mêmes : ils y croient, comme l'ufologue peut croire aux soucoupes volantes.

Dans leurs études sur les pseudosciences, les « nouveaux sociologues » se sont souvent efforcés de démontrer que les croyances « *irrationnelles* » (celles qu'ils ne partageaient pas) sont défendues par leurs partisans au moyen d'arguments « *rationnels* » (similaires à ceux que les sociologues utilisent eux-mêmes)¹⁰. Cette approche a produit un grand nombre de travaux novateurs et hautement intéressants, mais la singulière façon dont elle définit la rationalité et son contraire semble la conduire inévitablement à la peu lumineuse conclusion selon laquelle les gens que nous avons tendance à prendre pour des imbéciles (ils ne partagent pas nos opinions) ne le sont pas entièrement (ils défendent leurs opinions grotesques de la même façon que nous défendons le savoir que nous croyons sérieux). Un petit pas de plus suffit – et souvent on n'a pas hésité à le franchir – pour prétendre qu'il n'y a pas de différence fondamentale entre la science occidentale, la parapsychologie et la magie, toutes étant prétendument aussi irrationnelles ou rationnelles les unes que les autres.

Bien qu'ils fussent instructifs à beaucoup d'égards, ces débats byzantins, dont je n'ose offrir au lecteur qu'un avant-goût, nous ont peu éclairés sur la nature du couple rationalité / irrationalité. On s'y serait presque attendu, car leur objectif principal était de défendre une thèse préconçue, chère au sociologue faisant de l'idéologie avec d'autres moyens. En rapprochant les sciences des non-sciences, tantôt il voulait dénigrer la science afin de lutter contre l'hégémonie impérialiste dont elle serait l'assise, tantôt il cherchait à remettre en question le monopole de l'establishment scientifique afin de donner la parole aux marginaux, au nom de l'égalité des discours, à moins qu'il ne tentât de convaincre le technocrate moderne, décideur et dispensateur de l'argent, que les services des spécialistes en sciences sociales lui étaient nécessaires pour comprendre la confuse logique des acteurs agissant dans une société qui se croit rationnelle, sans l'être.

Reconnaissons cependant les mérites de la nouvelle sociologie des sciences : elle ne s'est pas trompée en affirmant que les théories scientifiques peuvent être de nos jours l'objet de croyance au même titre que les conceptions paranormales ; elle sut également attirer l'attention sur le fait que les sciences sont moins éloignées des parasciences qu'il ne paraît. Mais de là à dire que celles-ci ne se distinguent pas de celles-là, le chemin est long et douteux. En assurant qu'en parapsychologie rien ne se passe qui ne soit scientifique, comme le dit le titre d'un article classique¹¹, on réussit un joli paradoxe, mais on gagne peu en compréhension non seulement de la science, mais aussi de la parapsychologie. Ceux qui *croient* que les pyramides égyptiennes ont été construites par des extraterrestres ne se soumettent pas dans leurs raisonnements aux mêmes règles que les chercheurs qui attribuent ces monuments aux anciens Égyptiens. Les défenseurs du Grand Partage entre science et parascience (ou entre rationalité et irrationalité) avaient sans doute tort, mais il est probable que les partisans de l'antithèse se trompent aussi. Le contraire d'une conception fausse n'est pas nécessairement vrai.

LE REGARD DE L'ETHNOLOGUE

Les sociologues des sciences ont pris l'habitude de souligner l'importance d'une inspiration qu'ils tirent de l'expérience des ethnologues. Mais ils paraissent en même temps ne pas être très fidèles au véritable esprit de l'enquête ethnologique. Que veut dire, en ethnologie, expliquer les croyances exotiques de l'Autre ? S'agit-il de démontrer que l'Autre pense exactement comme nous et que sa pensée, aussi étonnante et absurde qu'elle paraisse, suit en réalité les voies qui nous sont familières ? Procéder de la sorte serait nier la différence de l'Autre, qui n'est pas tout à fait comme Nous et qui ne raisonne pas toujours comme Nous. La pensée de l'exclusion évacuait jadis le problème de la différence en rejetant l'Autre en dehors de la Culture, sous prétexte qu'il était sauvage, bestial et prélogique ; aussi ne pouvait-il plus être comparé à Nous, mais tout au plus Nous être opposé. En adoptant l'opinion contraire, la pensée politiquement correcte d'aujourd'hui évacue elle aussi le problème de la différence : l'Autre ne se distingue pas de Nous, déclare-t-elle. Les ethnologues ont rarement épousé cette opinion, car le difficile contact quotidien avec des cultures très éloignées de la nôtre leur interdit de se servir d'une formule rhétorique que leur expérience contredit cruellement. En fait, il était bien facile encore hier de prétendre que l'Autre croit à la magie ou aux soucoupes volantes puisqu'il est stupide ou non instruit ; il n'en est pas moins facile et gratuit de dire aujourd'hui que la pensée magique ou parascientifique ne se distingue guère de la pensée scientifique. En refusant de telles thèses extrêmes, dans l'effort, souvent pénible, d'affronter l'altérité de l'Autre, l'ethnologue tente de faire de la différence un des objets principaux de sa réflexion. Pour lui, l'Autre n'est ni opposé ni identique à Nous ; il est, justement, différent. La différence devient pour l'ethnologue la source des connaissances les plus précieuses. Lesquelles ? C'est en étudiant les différences entre les hommes que l'on s'instruit le mieux sur l'Homme.

Ce qui manque dans les discussions sur la rationalité, c'est

avant tout la réflexion sur les différences. On tient trop à cerner la nature de *la* rationalité idéale, universelle et unique, en la comparant à l'irrationalité, elle aussi unique et homogène, l'une opposée à l'autre comme la lumière aux ténèbres. D'où les débats sur la démarcation, sur l'explication asymétrique ou symétrique ; tout cela avant que l'on prenne soin de s'assurer si ces beaux concepts philosophiques correspondent tant soit peu à quelque chose qui existe dans la réalité.

La réalité, parlons-en. Scrutons le spectacle de la pensée humaine tel qu'il se joue devant nos yeux. Regardons les scientifiques, qui incarnent l'idéal de la rationalité dans nos sociétés occidentales. Beaucoup d'entre eux sont croyants ; ils adhèrent souvent à des programmes politiques très singuliers ; certains consultent leur horoscope, ne se séparent pas de leur porte-bonheur, maudissent leur voiture lorsqu'elle refuse de démarrer et, par ailleurs, agissent d'une manière humaine normale, qui n'est pas nécessairement tout à fait rationnelle¹². Faut-il en conclure que les scientifiques, que nous croyions rationnels, sont en fait irrationnels ?

Avant d'essayer de répondre à cette question, il conviendrait de voir si elle est bien formulée. Rappelons le cas du naturaliste britannique Alfred Russell Wallace, co-inventeur, avec Charles Darwin, de la théorie de la sélection naturelle, et en même temps partisan fervent du spiritisme qu'il défendait en appelant à la rescousse toute sa science. La conception évolutionniste de la sélection naturelle passe à juste titre pour l'une des plus grandes découvertes de l'esprit humain ; l'un des deux hommes qui eurent le génie de la formuler est resté attaché, jusqu'à la fin de sa vie, à une croyance dite, déjà à l'époque, irrationnelle. Quelle est donc la nature de cette curieuse irrationalité, si elle n'empêche pas de faire une découverte dont la rationalité occidentale est toujours fière ? Le célèbre physiologiste français Charles Richet, qui reçut en 1913 le prix Nobel pour la découverte de l'anaphylaxie, fut à la fois membre de la très illustre Académie de Médecine et de l'organisation spirite qui se donna le nom de Société d'études psychiques et dont l'objectif était d'explorer la possi-

bilité des contacts avec l’Au-delà ; il existe d’étranges similitudes entre le *Traité de physiologie* où Richet étudie l’anaphylaxie et son *Traité de métapsychique* où il discourt sur l’ectoplasme qu’émettent les médiums. À une époque beaucoup plus récente, Linus Pauling, prix Nobel de chimie et esprit brillant s’il en fut, se montra capable d’échafauder aussi bien des conjectures scientifiques audacieuses, magnifiquement vérifiées, que de pitoyables spéculations sur les vertus curatives de la vitamine C, idée dont aucune contre-preuve ne put le dissuader. Il serait sans doute rassurant de croire que Wallace, Richet, Pauling et leurs semblables (la liste est longue) étaient les Docteurs Jekyll de la Raison et les Mister Hyde de la Folie : hélas, tout indique qu’ils ne souffraient d’aucun dédoublement mental et que leurs idées étaient d’une seule pièce – sophistiquées, argumentées, cohérentes, le raisonnable s’y mêlant harmonieusement à l’absurde¹³.

La distinction entre rationalité et irrationalité a-t-elle donc un sens, si le même dispositif mental peut être tour à tour, et souvent en même temps, rationnel et irrationnel ? La notion normative de rationalité pourrait être sans doute défendue, mais lorsqu’on s’intéresse à la manière dont les êtres humains pensent réellement, l’utilité de ce concept, et de son contraire, semble moins évidente.

Je préfère épargner au lecteur de plus amples résumés des débats savants sur la rationalité. Tout auteur se croit obligé de les évoquer, ne serait-ce que pour ne pas être accusé d’ignorance par ses pairs. Mais l’exercice devient vite fastidieux. L’extrême subtilité du vocabulaire dont on n’ose pas se passer à cette occasion, dissimule souvent un décevant mélange d’idées reçues, assemblées au hasard avec quelques connaissances positives. Je crois plus fécond, si l’on veut comprendre la façon dont les hommes pensent, d’admettre que tous les produits de la pensée humaine, aussi insolites ou terrifiants qu’ils soient, sont rationnels, dans la mesure où ils nous instruisent sur ce dont est capable notre esprit, notre *ratio*. Et il ne s’agit pas là d’un simple jeu de mots, un de plus, qui ne viserait qu’à étendre

indûment l'acception du vieux concept philosophique. Étudier la rationalité telle qu'elle est, revient à reconnaître que l'analyse de la pensée qualifiée d'irrationnelle ou de parascientifique nous offre des indications sur la rationalité aussi précieuses que celles qu'apporte l'analyse de la pensée scientifique, sans que l'une se confonde avec l'autre. Et c'est justement parce que la pensée dite « rationnelle » est différente de l'« irrationnelle », que nous avons besoin de connaître à la fois l'une et l'autre pour comprendre comment se construit la pensée humaine (du moins celle que nous sécrétons dans la culture occidentale). Les insolites croyances de l'homme moderne, auxquelles les lettrés ne réservent habituellement que le dédain et la dérision, offrent en réalité un témoignage unique et inestimable qui peut nous instruire, paradoxalement, non pas sur l'« irrationalité » propre à des marginaux et à des fous qui s'écarterent du canon officiel du savoir, mais sur la rationalité de nous tous, c'est-à-dire sur la manière dont les êtres humains emploient effectivement leurs facultés intellectuelles. Ces facultés, on les a étudiées jusqu'à présent en analysant les exploits scientifiques des Pasteur et des Einstein, cas aussi glorieux qu'exceptionnels et qui illustrent autrement mal l'usage que les hommes font quotidiennement de leur pensée. Les grandes découvertes et les idées neuves restent toujours rares, tandis que l'erreur, la naïveté et le poncif s'épanouissent richement et sans entraves, en n'épargnant personne. Il est curieux de constater que les productions intellectuelles très communes (« pensée du vulgaire ») ont suscité si peu d'analyses, alors que les produits rares et atypiques (science) continuent à faire couler un diluvien flot d'encre. L'*Homo* se cherche soigneusement un miroir qui puisse lui renvoyer le reflet flatteur du *sapiens*. Mais si l'homme voulait se connaître lui-même, tel qu'il est réellement, ce à quoi l'ancienne maxime delphique nous invite, il devrait commencer par étudier non pas les victoires de sa raison, qui semblent rares, mais ses errances, qui sont légion. L'une d'entre elles sera le sujet de ce livre. Nous l'examinerons non pas pour la stigmatiser et la critiquer, mais pour la

comprendre. Que nous guide dans cette aventure la devise, modérément excessive, de Fontenelle, l'un des premiers à avoir sérieusement scruté les mythes antiques, que ses contemporains tenaient pour grotesques : « Étudions l'esprit humain dans l'une de ses plus étranges productions : c'est là bien souvent qu'il se donne le mieux à connaître ¹⁴. »

CHAPITRE 2

L'histoire d'une épidémie

« Épidémie – Ce qui touche un grand nombre de personnes en se propageant. »

Le Petit Robert.

Le vaisseau pénétra dans l'atmosphère. La Planète était proche et cependant invisible, enveloppée d'une couche si compacte de nuages que les cosmonautes, poussés par le souffle léger des réacteurs, avaient l'impression de planer à la surface des eaux.

On amorçait la descente. Les brumes engloutirent l'astronef, mais leur voile ne tarda pas à se déchirer et l'équipage vit apparaître dans les hublots l'étendue d'un océan dont on pouvait à présent discerner les rivages dessinés par la masse d'un vaste continent. Les stratus grisâtres commençaient à se morceler dans le ciel et l'ombre infinie qu'ils projetaient se trouva soudainement parsemée de taches de lumière.

Volant à basse altitude, la navette suivait maintenant une côte marine. Comme on s'y attendait, la Planète abritait la vie.

La terre ferme était couverte de luxuriantes forêts tropicales et de savanes boisées. D'innombrables oiseaux, surpris par le grondement des moteurs, prenaient l'envol à tire-d'aile, alors que les rayons de soleil faisaient scintiller dans la mer des bancs de poissons ; la savane pullulait de troupeaux de quadrupèdes. Mais les astronautes guettaient la présence d'un autre animal.

Ils ne le virent qu'à l'aube du sixième jour. C'était un couple. Un mâle et une femelle avançaient côte à côte dans la savane. Érigés, la tête haute, ils marchaient sur deux pieds. L'astronef pouvait atterrir.

Il s'avéra que les anthropoïdes bipèdes étaient nombreux dans la contrée. Bien que leurs crânes à front bas ne contiennent qu'une masse cérébrale très réduite, ils étaient susceptibles d'accéder à une certaine intelligence. Les astronautes avaient pour mission de provoquer la mutation nécessaire à son épanouissement. Des femelles furent sélectionnées et soumises à l'insémination artificielle. Puis, le vaisseau quitta la Planète.

Une autre expédition y revint, plusieurs millénaires plus tard. On retrouva les descendants des mutants, qui avaient prospéré et dont l'intelligence s'était grandement développée. Pourtant, l'expérience n'était pas encore achevée. Il fallait procéder à une nouvelle mutation artificielle afin d'améliorer l'espèce et d'obtenir un être doué d'une intelligence suffisante pour qu'on lui inculquât les rudiments de la culture. Les effets bénéfiques de la manipulation génétique ne se firent pas attendre et les visiteurs purent apprendre aux aborigènes à fabriquer des outils, à modeler la poterie, à élever des édifices et à former les premières communautés. Leur tâche fut ainsi accomplie. Et ils s'en allèrent, pour ne plus jamais revenir.

Les indigènes, qui vouaient aux cosmonautes étrangers un respect sans bornes, en gardèrent un souvenir indélébile ; les conteurs le transmirent de génération en génération, en l'entourant de légendes de plus en plus fantastiques qui au fil des siècles transformèrent l'histoire en mythe, le respect en culte, les astronautes bien-faisants en dieux.



Ce petit récit a fait en son temps beaucoup de bruit. Tel qu'on vient de le résumer, il se trouve dans le livre du Suisse Erich von Däniken, publié en 1968 à Düsseldorf par les Éditions Econ sous le titre *Erinnerungen an die Zukunft* (*Les Souvenirs du Futur*) et traduit l'année suivante en anglais et en français¹. Ce fut l'un des plus grands best-sellers des temps modernes.

Comme le lecteur a déjà pu le deviner, la Planète qui était la scène de l'expérience génétique n'est autre que notre vieille Terre, et les anthropoïdes bipèdes qui en firent l'objet sont nos propres ancêtres. Ainsi, selon von Däniken, à l'origine de notre espèce il y aurait eu de mystérieux extraterrestres, la culture ne serait qu'un don qu'ils nous ont prodigué, tandis que nos religions se fonderaient sur quelques bribes de confuses souvenirs conservées de ces événements primordiaux.

LES PREUVES

L'idée a de quoi surprendre. Si elle n'est pas allée rejoindre immédiatement le trésor d'inventions loufoques et gratuites de la science-fiction, c'est qu'Erich von Däniken apportait des preuves. Il a présenté cette étonnante conception comme une hypothèse assortie d'un long plaidoyer qui réunissait quatre-vingts pièces à conviction : quarante-quatre monuments archéologiques, douze passages de l'Ancien Testament, trois écrits de la secte des Esséniens de Qoumrân, seize récits mythiques empruntés à des cultures non-occidentales et cinq documents historiques.

Les preuves archéologiques avancées par von Däniken proviennent principalement de grandes civilisations jadis florissantes en Amérique du Sud, en Asie et au Proche-Orient. La liste est longue.

Sur les contreforts des Andes péruviennes, de curieuses lignes pré-incasiques ornent la plaine de Nazca ; vues d'avion, elles font songer aux pistes d'un terrain d'aviation ; selon von Däniken, les lignes auraient été des signaux destinés à faciliter

l'atterrissage d'aéronefs. Une fonction similaire est attribuée au monumental « Chandelier des Andes », tracé sur le sol sablonneux de la péninsule de Paracas, au Pérou, à trois cents kilomètres au sud de Lima, au pied de la Cordillère des Andes.

Au sud-est de Nazca, sur l'Altiplano bolivien, entre La Paz et le lac Uñaimarca qui prolonge le lac Titicaca, s'étendent les ruines de Tiahuanaco, « une ville gigantesque », véritable « nid d'énigmes »². Des blocs cyclopéens de grès, pesant jusqu'à cent tonnes, y sont superposés et alignés avec une extrême précision ; à côté d'ouvrages de pierre exécutés à la perfection, on admire des statues aux visages nobles et dont certaines sont coiffées de casques bien étranges. Le plus stupéfiant est une légende liée à Tiahuanaco. « Elle parle d'un vaisseau doré qui descendit des étoiles – rapporte von Däniken – ; à bord de ce vaisseau il y avait une femme nommée Orjana, dont la mission était de fonder une race nouvelle. Les mains d'Orjana étaient palmées et ne comptaient que quatre doigts. Elle donna le jour sur terre à soixante-dix enfants, puis regagna les étoiles³. » Le fait que l'on trouve à Tiahuanaco, sculptés sur le monument appelé la Porte du Soleil, des bas-reliefs représentant des êtres pourvus de quatre doigts à chaque main, démontrerait que la légende d'Orjana recèle une vérité historique.

Une autre preuve signalée par von Däniken vient du Mexique. Le relief ornant la dalle d'un sarcophage maya, découvert en 1953 à Palenque, figure un « être d'apparence humaine assis dans un engin qu'un enfant même prendrait pour une fusée [...]. Le conducteur manie une série de manettes ; son pied gauche repose sur une sorte de pédale⁴ ».

Certains monuments sud-américains auraient des équivalents très proches au milieu du Pacifique. À 3 600 kilomètres de la côte chilienne, sur l'île de Pâques, se dressent de gigantesques statues taillées dans une roche volcanique, qui rappellent à von Däniken les figures de Tiahuanaco. Il est persuadé que les ressources de l'île ne pouvaient assurer la subsistance que de deux mille indigènes, et que les forces d'une population aussi réduite étaient insuffisantes pour extraire du roc

volcanique ces colosses et les ériger sur le pourtour de l'île. Très puissants et savants devaient être les sculpteurs qui découpaient la roche comme une motte de beurre.

Des monuments encore plus troublants auraient été mis au jour de l'autre côté du Pacifique. Von Däniken mentionne une gravure découverte en Chine, « dans les montagnes de Kohistan », qui indique les positions exactes de certains astres telles qu'elles auraient dû être il y a dix mille ans ; Vénus et la Terre y sont reliées par un faisceau de lignes. À Kouen-ming, la capitale de la province du Yun-nan, d'énigmatiques pyramides englouties auraient émergé, lors d'un tremblement de terre, d'un lac situé aux abords de la ville ; on y trouva, gravées dans la pierre, des « machines cylindriques fusiformes dont l'orientation permet de supposer qu'elles sont en vol vers le ciel »⁵.

La Grande Pyramide de Khéops est également citée comme preuve de la présence des extraterrestres sur Terre dans l'Antiquité. Selon von Däniken, l'édification de cette imposante construction n'aurait pas pu être l'œuvre des seuls Égyptiens, parce qu'elle surpasse l'art de leurs bâtisseurs et qu'elle suit un plan précis dont la géométrie code un savoir astronomique chiffré, d'une complexité incompatible avec les connaissances que l'on pourrait prêter aux hommes les plus instruits de l'époque⁶.

Non loin de l'Égypte, au Liban, à un kilomètre des sanctuaires de Baalbeck, gît un immense bloc de pierre ouvrage de « quelque 2000 tonnes », que les Arabes appellent *hajar el quoublé* (la pierre du Sud) ; il forme une plate-forme qui serait un vestige d'un énorme terrain d'atterrissage utilisé dans l'Antiquité⁷.

Mais c'est dans l'art préhistorique que se seraient conservés les témoignages les plus nombreux du séjour des cosmonautes étrangers : von Däniken donne comme exemples des peintures rupestres du Tassili au Sahara et de Brandberg en Afrique du Sud, des figures humanoïdes gravées sur des parois rocheuses en Suède et en Norvège, et celles découvertes à Val Camonica, en Italie. Ces œuvres de diverses origines démontreraient que les hommes préhistoriques ont

« tous représenté [...], indépendamment les uns des autres, les mêmes êtres revêtus des mêmes lourds vêtements et portant antennes à la main ou sur la tête »⁸.

Les preuves archéologiques sont complétées de récits mythiques et de livres « sacrés et immémoriaux ». Les poèmes épiques de l'Inde s'avèreraient particulièrement riches en réminiscences curieuses. Le texte du *Râmâyana* mentionne les *vimânas*, machines volantes qui naviguent à très haute altitude⁹. Le *Mahâbhârata* parle non seulement de chars célestes, mais aussi d'armes terribles, capables de tuer même les guerriers protégés d'armures de métal¹⁰. Des appareils volants conduits par des dieux, poursuit von Däniken, sillonnent le ciel dans les légendes de nombreuses cultures : en attestent les collections de livres tibétains du *Tanjur* et du *Kanjur*, des mythes amérindiens et esquimaux, des récits d'Islande et de Norvège¹¹. Des légendes des peuples préincaïques seraient encore plus explicites et parleraient clairement des dieux venus des Pléiades¹².

La facilité avec laquelle on discerne le souvenir de la visite des astronautes étrangers serait proportionnelle à l'ancienneté des textes qui le transmettent. « Les tablettes d'Ur, les livres les plus anciens de l'humanité, parlent tous, sans exception, des "dieux", qui se déplaçaient à travers les airs dans des barques, des "dieux" possesseurs d'armes terribles qui descendirent des étoiles puis regagnèrent les étoiles¹³. » Et puisque l'imagination ne peut s'alimenter que d'événements réels, comme le pense von Däniken, tous ces récits doivent converger vers un noyau de vérité dont le temps a brouillé les contours, sans réussir pour autant à en effacer entièrement le souvenir.

Le même résidu véridique, plus déformé mais encore visible, se retrouverait dans le livre biblique de la Genèse. Le nom du créateur de l'homme, Élochim, y est utilisé au pluriel et pouvait donc désigner les membres de l'équipage extraterrestre ; le déluge de feu qui s'abattit sur Sodome et Gomorrhe rappelle les explosions nucléaires d'Hiroshima et de Nagasaki ; l'étrange histoire des fils de Dieu qui s'unirent à des femmes s'expliquerait comme la réminiscence de l'insémina-

tion artificielle à laquelle les astronautes ont soumis un certain nombre d'indigènes¹⁴. D'autre part, la vision du prophète Ézéchiél, relatée dans le livre canonique qui porte son nom et dont le caractère hermétique était un défi pour d'innombrables générations d'exégètes, ne serait qu'une description maladroite de l'atterrissage d'un vaisseau spatial¹⁵.

LA DÄNIKENITE

Cette accumulation de preuves, obscures mais fascinantes, dont on pourrait encore longtemps poursuivre l'énumération, tant von Däniken était soucieux d'en rallonger la liste, n'a pas peu contribué à l'immense succès de son livre. Succès d'autant plus singulier qu'il était inattendu. Rien en effet n'annonçait au départ la réussite. Erich von Däniken n'était qu'un débutant, par-dessus le marché un parfait inconnu. Lorsqu'il s'est mis à l'ouvrage, en 1966, il avait trente et un ans et exerçait encore sa profession d'hôtelier, en assumant les fonctions de gérant d'un hôtel à Davos. Son manuscrit a d'abord connu le sort banal des textes des débutants : le rejet. Sans se décourager, von Däniken a fait le tour d'une quarantaine de maisons d'édition. La réponse fut partout la même. Le mystère continue à planer sur les raisons qui ont fini par décider l'éditeur düsseldorfais Econ-Verlag à accepter le manuscrit, au début de 1967. À une condition néanmoins : le texte devait être remanié. Et ce travail, on ne l'a pas confié à l'auteur. Le scénariste et producteur de films Wilhelm Roggersdorf a été engagé pour donner au livre une forme plus satisfaisante. La première édition, parue le 27 février 1968, fut tirée modestement à six mille exemplaires. Mais au bout d'un mois, à la surprise générale, les ventes de l'ouvrage s'élevaient déjà à vingt mille copies ; à la fin de l'année, elles dépassaient 146 000 exemplaires. Le livre s'est trouvé à la première place des best-sellers en Allemagne.

L'année suivante, les premières traductions virent le jour : en anglais, au Souvenir Press à Londres, et en français, chez Robert Laffont. La vraie consécration attendait le livre aux

États-Unis. En 1970 parut l'édition cartonnée, chez G. P. Putnam's Sons ; au mois de février de l'année suivante, Bantam Books sortit une édition de poche, avec un premier tirage dépassant les deux cent mille exemplaires. En 1973, le producteur américain Alan Landsburg, à qui l'on doit *Le Monde sous-marin de Jacques Cousteau*, adapta pour la télévision des extraits d'un film allemand, basé sur le livre de von Däniken et tourné par Terra Filmkunst de Berlin ; dans les quarante-huit heures qui suivirent l'émission présentée sur la chaîne NBC, un quart de million d'exemplaires du livre furent vendus aux États-Unis. La presse devait diagnostiquer que l'Amérique était atteinte d'une nouvelle épidémie : la dänikenite.

Le virus venu d'Europe fit des ravages pas seulement de l'autre côté de l'Atlantique. Le mur de Berlin ne lui résista pas plus que l'océan, et le bacille se répandit largement en Europe de l'Est où les traductions disparurent des librairies en un clin d'œil, pour resurgir aussitôt, à un prix exorbitant, sur le marché noir. Ensuite ce fut le tour de l'Asie : en Turquie les ventes frôlèrent soixante-sept mille exemplaires, en Inde il y eut des traductions en trois langues, des éditions pirates furent diffusées en Iran¹⁶.

Il est extrêmement difficile d'évaluer le nombre total d'exemplaires dont le flot a déferlé sur la surface de la planète. Aux États-Unis, *Les Souvenirs du Futur* arrivaient en 1974 à leur quarante-quatrième édition, avec des ventes globales estimées entre quatre et cinq millions d'exemplaires¹⁷. Mais l'influence de von Däniken doit se mesurer par celle de tous ses livres, puisque l'auteur suisse continue à publier jusqu'à aujourd'hui, avec une belle régularité : 1968, 1969, 1972, 1973, 1974, 1977, 1979, 1981, 1982, 1983, 1985, 1987, 1989, 1990, 1991, 1992, 1993, 1994, 1995 et 1997 sont les dates qui ponctuent sa carrière ; vingt livres au total, sans compter quelques ouvrages mineurs¹⁸. Aucun ne devait par la suite battre les records du premier, bien que notre auteur ait eu encore quelques beaux succès commerciaux, comme celui de *L'Or des dieux*, dont on affirme qu'il s'est vendu à plus de trois millions d'exemplaires. Des

rumeurs souvent très fantaisistes courent au sujet des autres, toutes difficiles à vérifier, car la plupart des éditeurs refusent de fournir des renseignements précis sur les ventes ; confidentielles, dit-on¹⁹. Il est néanmoins raisonnable d'estimer, par les recoupements de diverses sources, que les ventes globales des livres de von Däniken, y compris leurs traductions en trente-deux langues, ont atteint au moins quarante millions d'exemplaires. Selon les informations fournies par von Däniken lui-même, et qui ne sont nullement improbables, les ventes de ses livres, entre 1968 et 1997, ont dépassé le chiffre de cinquante-quatre millions d'exemplaires²⁰. À quoi il faut ajouter plusieurs centaines de titres que nous devons à des auteurs qui ont repris les idées de von Däniken²¹. Ces estimations, tout approximatives qu'elles soient, restent suffisamment fiables pour montrer que la dänikenite a été l'une des plus grandes épidémies culturelles de notre siècle, quantitativement plus facile à comparer à celles du pantalon à pattes d'éléphant ou du cube de Rubic qu'aux phénomènes que nous avons l'habitude d'observer dans le monde des idées.

L'immense succès que la conception d'Erich von Däniken a connu à l'échelle mondiale attend toujours son explication. La solution de l'énigme est d'autant plus difficile à trouver que l'historique de l'épidémie, que l'on a cependant glosé copieusement, est aussi mal connu que ses symptômes. Pour commencer, il faut avouer que l'on ne sait même pas si le foyer originel de la contagion se trouvait réellement en Suisse, ni si von Däniken a vraiment été l'inventeur du singulier microbe qui allait provoquer le raz-de-marée de la dänikenite.

MAL FRANÇAIS ?

Les doutes ne datent pas d'hier. On ne devient pas impunément auteur à succès. Une foule de commentateurs a aussitôt disséqué le premier livre de von Däniken et on n'a pas tardé à l'accuser de plagiat. Il existe en fait de surprenantes similitudes entre les conceptions de von Däniken et celles d'un autre aventurier de la pensée, le Français Robert Charroux

(1909-1978). Cet employé des P.T.T., reconverti en journaliste avant de devenir auteur à succès, a proposé une théorie très semblable, en 1963, dans un ouvrage publié chez Robert Laffont sous le titre de *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*. De même que von Däniken, mais cinq ans avant lui, Charroux a présenté la thèse selon laquelle l'humanité fut créée par des astronautes extraterrestres qui, avant de quitter la Terre, légèrent aux hommes les arts et les sciences, laissant sur notre planète quelques constructions colossales dont les ruines témoigneraient encore aujourd'hui de leurs exceptionnelles connaissances techniques. Comme von Däniken, Charroux pensait que les mythes et les livres sacrés des grandes religions dissimulent un souvenir déformé de cette préhistoire oubliée où nos ancêtres primitifs côtoyaient les puissants « dieux » venus du ciel à bord de leurs luisants « chariots ». Charroux a développé cette conception dans sept ouvrages consécutifs, dont les trois premiers ont paru respectivement en 1963, en 1965 et en 1967, c'est-à-dire avant le premier livre de l'auteur suisse²².

Les deux premiers livres de Charroux ont d'ailleurs été traduits très tôt en allemand et publiés par l'éditeur ouest-allemand Herbig, le premier en 1966 et le deuxième en 1967²³. L'antériorité de Charroux est donc indubitable et von Däniken aurait aisément pu connaître les livres du Français. Fut-il plagiaire ? L'accusation a été portée par le magazine suisse *Blick*, soutenu dans sa démarche par Herbig. Von Däniken s'est défendu en jurant qu'il n'avait lu Charroux que lorsque son propre manuscrit se trouvait déjà chez Econ-Verlag. Charroux lui-même s'est abstenu de soutenir l'accusation, en annonçant sa décision dans une lettre ouverte. Ces réponses n'ont pas satisfait les Éditions Herbig. Leur représentant s'est adressé à Robert Laffont, éditeur de Charroux, pour l'inciter à attaquer Econ-Verlag en justice. Laffont refusa. Selon Peter Krassa, ami et biographe de von Däniken, ces réactions unanimes des principaux intéressés infirment la thèse du plagiat²⁴.

Mais les choses ne sont pas aussi simples. Lorsque l'affaire du plagiat a éclaté, Robert Laffont avait déjà sur son bureau

la traduction achevée du livre de von Däniken, et il s'apprêtait à la publier²⁵. En bon éditeur, Laffont savait qu'il serait plus lucratif de publier von Däniken, fût-il plagiaire, que de lui faire un procès. Charroux n'avait pas non plus intérêt à chercher des ennuis à von Däniken, car le Suisse venait de lancer une véritable mode dont le Français ne pouvait que profiter. En effet, Econ-Verlag, éditeur de von Däniken, devait bientôt décider de traduire un nouveau livre de Charroux et, la dänikenite sévissant dans le monde anglo-saxon, l'auteur français a fini par susciter également l'intérêt des éditeurs anglais et américains²⁶, sans parler du coup de pouce que cette mode internationale a donné à ses ouvrages sur le marché hexagonal, où ils ont atteint des ventes allant de 60 000 à 200 000 exemplaires²⁷, et cela avant que ne sortent leurs éditions de poche, dans les années soixante-dix.

Ces quelques faits peuvent amplement expliquer l'attitude fort courtoise que Charroux et Laffont ont adoptée à l'égard de von Däniken. Celui-ci n'en est pas pour autant disculpé. En dépit des différences existant entre la conception de von Däniken et celle de Charroux, les lignes principales de leurs argumentations sont très proches. Certes, ces convergences restent insuffisantes pour prouver le plagiat, car l'histoire des idées connaît de nombreux exemples de l'invention parallèle et indépendante de théories similaires. Il existe pourtant un moyen très simple pour vérifier le bien-fondé de l'incrimination : au lieu de comparer les idées générales, trop insaisissables, on peut facilement mettre en parallèle les arguments évoqués pour étayer et défendre ces mêmes idées.

Les preuves matérielles jouaient un grand rôle dans l'argumentation de von Däniken, et ce sont justement elles qui attestent incidemment des emprunts qu'il a faits à son prédécesseur. Si l'on prend le soin de classer et de compter l'ensemble des pièces à conviction (monuments archéologiques, récits mythiques, textes sacrés) que l'auteur suisse évoque dans son livre de 1968, il s'avère qu'un tiers (33,8 %) d'entre elles avaient déjà été citées par Charroux dans ses livres datant d'avant 1968 ; en ce qui concerne ses preuves archéologiques, plus de la moitié (59 %) se trouvaient déjà chez

Charroux. Et il s'agit là des principaux arguments que von Däniken a su dénicher : les ruines de Tiahuanaco, les reliefs de la Porte du Soleil, le sarcophage de Palenque, les lignes de Nazca, les pyramides englouties de Kun-Ming, la gravure de Kohistan, la pyramide de Khéops, la terrasse de Baalbeck, les statues de l'île de Pâques, la fresque du Tassili, la destruction de Sodome et Gomorrhe, le nom de Dieu au pluriel, l'histoire des fils de Dieu qui prirent pour épouses des femmes, la vision d'Ézéchiël, les tablettes d'Ur, les chars volants décrits par le *Râmâyana* et le *Mahâbhârata*, les livres tibétains du *Tanjur* et du *Kanjur*, et j'en passe. Sans les preuves réunies précédemment par Charroux, le premier livre de von Däniken se réduirait à peu de chose. Mais ce qui plaide encore plus en faveur de la thèse de l'emprunt, ce n'est pas seulement le nombre des arguments, mais aussi leur nature. On en trouve quelques-uns chez von Däniken qui ne pouvaient provenir que des livres de Charroux. La légende d'Orjana aux mains palmées, avant d'être contée par von Däniken, avait été rapportée par le seul Robert Charroux qui prétendait la tenir directement d'un mystérieux informateur parisien, Garcia Beltran, un descendant autoproclamé de Garcilaso de la Vega (1537-1616), historien métis de l'empire inca, dont Beltran aurait hérité des documents inédits relatifs aux traditions orales andines²⁸. L'histoire d'Orjana est trop singulière pour que von Däniken ait pu l'inventer indépendamment de Charroux.

Les convergences entre von Däniken et Charroux ne peuvent s'expliquer autrement que par emprunt. Force est de conclure – à titre provisoire, bien entendu – que la dänikenite, avant d'envahir la planète entière, avait son foyer endémique en France.

LES MAGICIENS

Est-il vraiment important de savoir si von Däniken a plagié Charroux ? La réponse ne saurait être catégorique. D'une part, il faut bien reconnaître que le problème du plagiat n'est

pas d'un grand intérêt en soi. L'histoire littéraire classique, tributaire d'une certaine mythologie de la création artistique et intellectuelle, était attachée à l'idée selon laquelle le créateur, par un acte merveilleux de l'inspiration, tire du néant de nouvelles œuvres. Animés par cette conviction, les philologues se montraient friands des débats sur antériorité, originalité, influences, emprunts et plagiat. Leur principale ambition se limitait souvent à juger la valeur des textes, et puisqu'ils tenaient l'originalité pour le critère essentiel de la qualité, la tâche de distinguer les précurseurs d'avec les épiques et de séparer les inventeurs des imitateurs restait l'une de leurs préoccupations favorites. En revanche, les chercheurs qui se sont éloignés de ce courant traditionnel des études littéraires pour s'intéresser à la création anonyme de la culture populaire, ont adopté une perspective inverse : la littérature « des couches inférieures », comme on l'appelait encore au début du siècle, leur paraissait être une création collective par excellence, faite de thèmes convenus formant le patrimoine commun d'innombrables auteurs qui y puisaient à leur guise en composant à partir de ces ingrédients peu originaux des œuvres auxquelles les folkloristes préféraient réserver le nom de productions. Les ethnologues, qui ont eu l'occasion d'étudier plus tard les récits mythiques des peuples non-occidentaux, ont adopté la même approche : lorsqu'ils constataient, ce qui était fréquent, que deux tribus voisines racontaient des mythes semblables, il ne leur est jamais venu à l'esprit d'accuser l'une d'elles de plagiat ; l'emprunt et l'imitation, si scandaleux dans le petit monde de l'élite littéraire de l'Occident individualiste, semblaient tout à fait naturels chez les primitifs, et on y voyait non pas les preuves d'un vilain pillage littéraire, mais une trace précieuse de la diffusion des récits dans le temps et dans l'espace. Nos propres créations textuelles n'en sont pas moins collectives, et Jean Giraudoux ne se trompait guère en disant que « le plagiat est la base de toutes les littératures, excepté la première, qui est d'ailleurs inconnue ».

La question de l'antériorité et de l'originalité est sans doute importante dans une société où les droits d'auteur sont versés

en échange d'idées devenues une marchandise parmi d'autres. Notre attachement au mythe de la création *ex nihilo* est compréhensible, car il fonde et légitime les revendications pécuniaires des hommes de lettres. Mais ces querelles de priorité occultent un mécanisme important de la création, inscrite dans la continuité, et nous instruisent très peu sur la façon dont les idées viennent à exister, et encore moins sur la manière dont les livres s'écrivent réellement. Plagiat ou non, il est nécessaire de connaître la filiation historique des idées si l'on songe à les expliquer, sans quoi on risque d'échafauder des thèses dont l'insuffisance sera proportionnelle aux lacunes laissées dans la description du phénomène.

Et cette description reste encore insuffisante. Pour obtenir l'image tant soit peu complète de la situation dans les années soixante, on ne peut éviter de s'interroger également sur les prédécesseurs immédiats de Charroux.

En automne 1960 parut chez Gallimard un livre insolite, promis à un destin exceptionnel. Son histoire, comme celle du livre de von Däniken, correspond par trop au schéma conventionnel du conte de fée éditorial où un ouvrage modeste devient contre toute attente un best-seller, tel le pauvre berger des fables qui épouse une princesse. *Le Matin des magiciens* avait deux pères : le journaliste-éditeur Louis Pauwels et Jacques Bergier, spécialiste ès mystères en tous genres, passionné de science-fiction. Pauwels, qui s'était engagé avec un véritable enthousiasme dans la longue préparation de l'ouvrage, n'y attachait toutefois pas une importance excessive : le tirage initial de huit mille exemplaires prévu par Gallimard lui semblait amplement suffisant ; « son principal souci était que le monstre ne dévore pas sa belle carrière de journaliste et d'éditeur²⁹ ». Bergier, lui, n'avait rien à perdre.

Le succès alla au-delà de toute espérance : dix éditions en France, traductions en plusieurs langues à l'étranger. La réaction du public avait été si vive que l'année suivante Pauwels décida de créer une revue destinée à propager l'esprit des idées exposées dans le livre. Ainsi est née *Planète*. Depuis le premier numéro, sorti en octobre 1961, ses ventes ne cessèrent de grimper, jusqu'à atteindre cent mille exemplaires. Les

éditions étrangères virent le jour à partir de 1963 : *Planeta* vendue en Amérique latine et en Espagne, *Pianeta* en Italie, *Planet* en Allemagne et *Bres-Planet* aux Pays-Bas. Autour d'elles grandit une véritable entreprise éditoriale : l'*Encyclopédie Planète* (un livre tous les deux mois), les *Anthologies Planète* (du sourire, de l'érotisme, etc., chacune tirée à quarante mille exemplaires), la collection de science-fiction *Présence Planète*, la collection *Trésors spirituels de l'humanité* (textes sacrés de diverses traditions religieuses), la collection *Métamorphose de l'humanité* (ouvrages d'histoire). Sur tout cela se greffaient des « activités culturelles », organisées ou patronnées par *Planète* : conférences très fréquentées au théâtre de l'Odéon, « conférences sous les oliviers » dans deux villages du Club Méditerranée, Cefalu et Aighion, les « voyages-Planète » (ashrams indiens, installations de la NASA, Massachusetts Institute of Technology). Pauwels songeait même à fonder une université alternative. Mais le déclin vint relativement vite. Après 1968, le lancement de la *Nouvelle Planète* ne réussit pas à inverser la tendance. La revue disparut en 1972³⁰.

Robert Charroux considérait Pauwels et Bergier comme les précurseurs de la théorie des Anciens Astronautes, bien que l'hypothèse des extraterrestres créateurs de l'homme et dispensateurs de la civilisation jouât un rôle plutôt secondaire dans *Le Matin des magiciens*³¹. L'ambition principale de ses auteurs était d'annoncer à l'humanité l'avènement d'une nouvelle Renaissance, où les fantastiques découvertes de la science seraient appelées à compléter et à confirmer les vérités spirituelles d'une sagesse venue de la nuit des temps. Mais les astronautes étrangers ont trouvé néanmoins une place dans ce livre hétéroclite qui se voulait à la fois rationnel, prophétique et optimiste. Ils y apparaissent à deux occasions : la première fois, pour expliquer l'hypothétique existence d'un savoir technique sophistiqué dans la plus haute antiquité ; la deuxième fois, furtivement, quand les auteurs conjecturent sur l'origine de la vie intelligente sur Terre³².

Si la présence des extraterrestres dans *Le Matin des magiciens* est encore discrète, les hypothétiques traces de leur passage sur Terre y sont soigneusement répertoriées. Pauwels et

Bergier citent les ruines de Tiahuanaco, les lignes de Nazca, la terrasse de Baalbeck, les gravures de « Kohistan » (orthographié Bohistan), le message secret de la Grande Pyramide, les statues de l'île de Pâques, la peinture rupestre du Tassili, la destruction nucléaire de Sodome et Gomorrhe, les « aéro-nefs » du *Râmâyana* et du *Mahâbhârata*³³. Toutes ces preuves se retrouveront trois ans plus tard chez Charroux, pour réapparaître huit ans plus tard chez von Däniken. Comme beaucoup d'autres d'ailleurs, que Charroux et von Däniken réutiliseront : un antique ornement péruvien en « platine fondu », les « roches sculptées » du plateau andin Maracahuasi, les pyramides des Mayas, des « lentilles optiques » découvertes par des archéologues en Irak, une « ceinture en aluminium, vieille de seize mille ans », mise au jour en Chine, des vitrifications du sol dans le désert de Gobi, semblables à celles que produisent les explosions atomiques, les « piles électriques » datant de la dynastie des Sassanides, les tectites du Liban, étranges pierres supposées être la trace d'explosions nucléaires préhistoriques, les révolutions anormales des satellites de Mars, dont on se demandait s'ils n'étaient pas artificiels et dont Jonathan Swift aurait déjà eu la connaissance, avant que les satellites martiens ne fussent découverts par les astronomes en 1877³⁴. Si l'on se contente, une fois encore, de comparer non pas les conceptions globales, mais les arguments invoqués à leur appui, on peut constater que 39 % des preuves avancées par Charroux en 1963 se trouvaient déjà en 1960 chez Pauwels et Bergier. Von Däniken pouvait ensuite nourrir son livre à la fois d'arguments de Charroux et de ceux du *Matin des magiciens* : en fait, pas moins de 71,8 % des monuments archéologiques qu'il mentionne en 1968 ont été précédemment évoqués par Charroux, Pauwels et Bergier ; 36,5 % du nombre total de ses preuves se trouvaient déjà chez les Français.

Ces quelques chiffres confirment que la théorie des Anciens Astronautes, avant de connaître un succès mondial grâce à von Däniken, avait vu le jour en France, au début des années soixante.

LE DIALOGUE DE SOURDS

Durant la première dizaine d'années de son existence, la théorie des Anciens Astronautes s'est fortement enrichie de preuves que ses partisans n'ont eu de cesse d'accumuler en dépensant des trésors d'ingéniosité et en substituant, non sans aplomb, l'enthousiasme à la compétence.

Les scientifiques ont été outrés, à la fois par l'ignorance et par la désinvolture des dänikeniens. Maints savants se sont aussitôt mobilisés pour expliquer au public quelque peu surpris, mais en même temps séduit par la hardiesse de cette théorie, qu'elle était fausse d'un bout à l'autre. L'absurdité des interprétations avancées par Charroux et von Däniken semblait évidente aux yeux des archéologues et des spécialistes des mythologies. On n'a pas ménagé les efforts pour le démontrer. En 1973 parut un ouvrage collectif dont les auteurs, pour la plupart des experts, ont démolì point par point les preuves citées par von Däniken³⁵. Trois ans plus tard, l'archéologue Peter White et le journaliste Ronald Story en ont fait autant dans des livres bien documentés³⁶. En France, le spécialiste de l'architecture antique Jean-Pierre Adam s'est montré tout aussi critique, en visant à la fois von Däniken et Charroux³⁷. Il a été secondé par le physicien Henri Broch, pourfendeur énergique des pseudosciences qui n'a jamais manqué de prendre Charroux et von Däniken pour cible de ses attaques³⁸.

Les arguments des détracteurs étaient des plus solides. Les sites archéologiques auxquels Charroux et von Däniken attribuaient une vertigineuse antiquité sont en réalité assez récents, comme Tiahuanaco dont les monuments furent construits pour la plupart entre 150 et 370 de notre ère. Les lignes de Nazca sont encore plus tardives, et quoique leur fonction reste obscure, il est certain que des moyens techniques bien simples ont été suffisants pour les créer. L'édification des ouvrages « cyclopéens », tels les statues de l'île de Pâques, ne nécessitaient pas non plus le recours à des techniques de l'ère spatiale, comme le prouvent les expériences menées au moyen d'outils rudimentaires ; les méthodes utili-

sées par les Égyptiens pour bâtir les pyramides sont même assez bien connues. Les anciennes représentations picturales des « astronautes », replacées dans le contexte des conventions iconographiques des cultures dont elles proviennent, s'avèrent avoir des significations peu extraterrestres : le casque du personnage de la dalle de Palenque est une banale coiffe maya, tandis que son engin volant n'est qu'une plante de maïs stylisée, que surmonte l'oiseau quetzal.

À côté des vestiges archéologiques mal interprétés, il se trouve chez Charroux et von Däniken de belles œuvres de faussaires. Les fameuses pierres d'Ica en sont un exemple éloquent. Charroux les a découvertes chez un médecin péruvien, Javier Cabrera, qui en avait rassemblé une impressionnante collection. Les pierres gravées, que les paysans des environs d'Ica prétendaient trouver dans des lieux secrets, représentaient des scènes pour le moins stupéfiantes : non seulement des paysages mésozoïques peuplés de dinosaures, mais aussi des hommes observant les étoiles au télescope et s'adonnant à des opérations chirurgicales très téméraires, telles les transfusions sanguines, césariennes et greffes du cœur. Preuve décisive de l'existence des Ancêtres Supérieurs, selon Charroux, qui a révélé cette découverte en 1974³⁹. Von Däniken, en enquêteur consciencieux, s'est rendu sur place, pour interviewer le docteur Cabrera et donner son propre avis sur l'authenticité des pierres d'Ica⁴⁰. Mais ces gravures sortent d'ateliers de faussaires : prenant pour modèle d'authentiques galets décorés provenant d'un site archéologique local, daté entre le v^e et le i^{er} siècle avant notre ère, les villageois des environs d'Ica ont développé une véritable industrie, produisant en série des pierres gravées qu'ils vendaient ensuite aux touristes, sans oublier de les proposer aux collectionneurs locaux, comme le brave docteur Cabrera à l'égard duquel la sollicitude des paysans est allée jusqu'à l'invention de jolies scènes médicales, l'année même où les couvertures des magazines du monde entier arboraient les photos des premières greffes du cœur réalisées par le docteur Barnard⁴¹.

On pourrait multiplier à l'infini les démentis, les mises au point et les preuves contraires à la théorie des Anciens Astro-

nautes. Leur nombre est suffisant pour remplir plusieurs livres volumineux. Mais ces livres ont déjà été écrits. Sans convaincre personne. Ceux qui refusaient de croire à la théorie des Anciens Astronautes y trouvaient la confirmation de leur intime conviction. Ceux qui y croyaient refusaient d'admettre les objections. Quant à Charroux et von Däniken, leurs certitudes ont résisté sans mal aux contre-preuves. Ils avaient réponse à tout. Cela se comprend, car il n'est pas d'opinion que l'on ne puisse défendre quand on y tient vraiment. Les archéologues avançaient-ils des dates peu anciennes ? On paraît l'argument – ou l'on pensait le parer – en mettant en doute la fiabilité des méthodes de datation. Montraient-ils les traces d'outils primitifs sur les statues mégalithiques ? On leur répondait que les sauvages avaient tout simplement tenté de s'acharner, avec leurs haches ridicules, sur des pierres auparavant coupées au laser par les extraterrestres. Même les attestations les plus irréfutables de fraudes n'y pouvaient rien : oui, il existe des pierres gravées contrefaites à Ica, reconnaissaient d'une seule voix Charroux et von Däniken, mais parmi des milliers de fausses il doit y avoir aussi quelques pierres authentiques ; pourquoi ne seraient-ce pas celles où figurent les dinosaures et les opérations chirurgicales ? Ce fut un véritable dialogue de sourds. Lorsque les partisans de la théorie des Anciens Astronautes se laissaient acculer contre le mur, il leur restait toujours un argument ultime et invincible : d'accord, supposons que nos démonstrations s'effondrent et qu'aucun vestige connu n'atteste de la présence d'extraterrestres sur Terre dans l'Antiquité ; mais comment pourrait-on prétendre qu'ils n'y soient pas venus, si seulement 1 % de la surface de notre globe a été exploré par les archéologues ? Il se peut que les traces de visiteurs extraterrestres nous attendent quelque part, et un jour viendra où l'on découvrira leurs bases et leurs archives secrètes⁴².

De même qu'aucun homme politique n'a jamais réussi à trouver des arguments qui pussent convaincre les membres du parti adverse à rejoindre le sien et à épouser son programme, de même les arguments des scientifiques ne sont pas parvenus à ébranler les convictions des dänikeniens. Faut-il

vraiment s'en étonner ? Les scientifiques ont voulu combattre la théorie des Anciens Astronautes car ils avaient la certitude qu'elle était fausse et absurde. Ils ont critiqué ses preuves, en considérant que l'adhésion à la théorie tient à l'acceptation préalable des preuves. Les preuves ont été démolies, mais la popularité de la théorie n'en fut pas affectée. Tout porte donc à penser que les preuves n'étaient pas la pierre angulaire de la théorie dänikenienne. Pas plus que les reliques chrétiennes – d'innombrables clous de la croix de la Passion ou maints crânes de saint Jean-Baptiste – n'étaient autrefois indispensables à la solidité de la foi des fidèles, car ce fut justement cette foi qui assurait la prodigieuse multiplication des reliques.

Les nombreux chercheurs, toujours attachés, quoi qu'on en dise, au bon vieux positivisme, sont persuadés que les théories parascientifiques s'élaborent à partir de données d'observation : d'abord il y aurait des faits tangibles, ensuite une théorie qui en découle. Pourtant, on peut imaginer un processus inverse : il est possible que ce soit la théorie qui produise les « faits », ou, pour le dire autrement, que ce soit la croyance qui engendre des interprétations singulières d'objets bien connus, utilisés ensuite comme « preuves ». La Grande Pyramide, la vision d'Ézéchiél, les textes sacrés de l'Inde, les statues de l'île de Pâques exercent la sagacité des interprètes depuis longtemps, et ce n'est que récemment qu'on a cru pouvoir les associer aux extraterrestres. Si les preuves se fondent sur la théorie, et non pas la théorie sur les preuves, alors force est de constater que les discussions qui se sont déroulées autour du dänikenisme restaient obstinément focalisées sur l'accessoire, en passant lamentablement à côté de l'essentiel ; on a glosé, jusqu'à la nausée, sur les preuves, et on a oublié la croyance qui les a fait naître.

Il est sans aucun doute facile de démontrer que la théorie des Anciens Astronautes est inacceptable du point de vue scientifique. Mais une fois qu'on l'a dit, on n'a encore rien compris de cette théorie en tant que croyance. En dépit des critiques dévastatrices qui avaient été adressées à la théorie dänikenienne, les gens continuent à y croire, n'en déplaît aux scientifiques⁴³.



Une vingtaine d'années se sont écoulées depuis l'époque où Charroux et von Däniken faisaient la une des journaux. La grande fièvre de la dänikenite appartient au passé, mais la théorie des Anciens Astronautes est loin d'avoir disparu. Après la mort de Robert Charroux, survenue en 1978, ses écrits continuent à être lus dans les bibliothèques et circulent grâce aux ventes de livres d'occasion. En 1985, les Éditions Robert Laffont ont publié une compilation posthume de ses textes⁴⁴ ; de nouvelles traductions ont récemment paru en Europe de l'Est. Erich von Däniken poursuit sa carrière d'auteur, profite de la publicité d'un site sur Internet et parcourt infatigablement le monde en donnant des conférences : sa récente visite à Moscou, en janvier 1995, a été commentée par toute la presse russe. Après une traversée du désert dans les années quatre-vingts, von Däniken conquiert un nouveau public, également en Occident : l'éditeur londonien Souvenir Press a réédité en 1989 son premier livre, et cette édition a déjà connu cinq réimpressions, dont deux en 1995⁴⁵. En France, les médias ne se lassent pas ces dernières années de parler d'extraterrestres, ce qui n'est pas sans raviver l'intérêt du public pour la théorie des Anciens Astronautes et pour ses pères fondateurs. Au printemps 1996, Louis Pauwels et les Éditions du Rocher ont jugé le moment opportun pour publier une compilation des meilleurs articles de la revue *Planète*, avec, à la place d'honneur, un texte classique sur les anciens astronautes⁴⁶. Le cinéma populaire s'est souvenu du dänikenisme, et deux productions à grand budget, *Stargate* et *Le Cinquième élément*, en ont fait la trame de leurs scénarios, avec le succès que l'on sait.

Les chercheurs sont perplexes : ils croient voir resurgir des limbes un abject revenant, qu'ils pensaient mort et enterré une fois pour toutes. Le spectre réapparaît, et l'énigme de sa force vitale demeure entière.

CHAPITRE 3

La quête des causes

Le père Guy Tachard, envoyé par Louis XIV au royaume de Siam à la tête d'un groupe de jésuites, connu au cours de ses tribulations toutes les épreuves et infortunes que les voyages lointains pouvaient alors réserver à un explorateur intrépide. Seule l'hospitalité des indigènes ne lui fit jamais défaut. Pour les récompenser, il était toujours prêt à leur offrir les lumières de sa religion. Un jour, accueilli par des Siamois après avoir échappé à un naufrage, le père Tachard consigna cet étrange témoignage :

« Nous arrivâmes à ce village nommé Samhay à une heure de l'après-midy, et l'on nous mena dans une espèce de pagode toute ruinée, où du moins nous étions à couvert de la pluie. Il semble qu'on faisait en ce lieu des sacrifices au diable car nous y trouvâmes de petites bougies à demi brûlées et des figures d'éléphants, de tygres, de rhinocéros et de ces poissons de mer appelez communément espadons [...]. Nous renversâmes les bougies et toutes ces figurines, pour remercier le vrai Dieu, qui seul avait été miséricordieux envers nous, en nous sauvant du naufrage. »

Le père Tachard ne manqua pas de profiter de la circonstance pour instruire l'indigène qui l'accompagnait des principes et des bienfaits de la foi chrétienne. Mais l'ingrat prit congé de lui, sans vouloir s'informer des choses de l'Europe : « en se retirant il alluma un cierge devant son idole, que nous fîmes éteindre en sa présence... »¹.

Que le père Tachard fût jésuite, n'explique pas encore le singulier comportement qu'il jugea bon d'adopter dans un temple de ses hôtes, et qui l'aurait certainement fort choqué si un étranger se l'était permis dans le sien. Le brave ecclésiastique crut bien faire, et son apparente arrogance traduisait une attitude somme toute naturelle, que nombre d'hommes adoptent encore aujourd'hui lorsqu'ils sont confrontés aux croyances qu'ils ne partagent pas. La répulsion impartiale s'y mêle au mépris, auxquels s'ajoute souvent une sincère et fervente compassion, qui suscite à son tour l'implacable désir de révéler aux aveugles la vérité, c'est-à-dire de leur inculquer ses propres croyances, afin de faire cesser l'abominable spectacle des leurs.

Il n'est pas rare de découvrir des réactions similaires chez des scientifiques qui ont glosé sur la théorie des Anciens Astronautes. Le savant s'aventurant parmi les parascientifiques paraît être tenté de se conduire comme le jésuite parmi les idolâtres. Loin de satisfaire ses ardeurs en renversant les affreuses idoles de la croyance pseudoscientifique, il pousse souvent le zèle missionnaire jusqu'à fustiger les impies à coups d'invectives. Les exemples ne manquent pas. L'archéologue Jean-Pierre Adam, à qui l'on doit de bonnes analyses des parasciences, mais qui prit sur ses épaules la trop lourde tâche d'imiter le style d'Alphonse Allais, excelle singulièrement dans l'art de l'injure ; en voici un court échantillon, tiré de trois pages à peine : « délire éthylique », « confusion grotesque », « sottises », « inepties », « charlatans », « personnages aux joues glauques et à l'encéphale spongieux »². La rhétorique de l'insulte possède un répertoire limité de phrases toutes faites, et on ne s'étonne pas de voir revenir constamment, d'un livre à l'autre, les mêmes formules, réputées spirituelles : « s'il existait un Oscar de la sottise, X devrait être mis hors

concours, afin de laisser quelques chances aux autres invités³ » ; « si on ne peut qualifier cet ouvrage de livre le plus stupide jamais écrit, c'est parce que les publications qui méritent ce titre sont très nombreuses⁴ ».

DE LA SOTTISE À LA FOLIE

Ces fulminations pourraient sans doute être oubliées, sinon excusées, si ce n'était le fait qu'elles préfigurent déjà une forme rudimentaire d'explication, que certains scientifiques n'ont pas manqué d'avancer pour élucider l'origine et le contenu de la théorie des Anciens Astronautes. Cette première formule, le degré zéro de la causalité, est la suivante : si on qualifie une idée de stupide, on croit pouvoir l'expliquer par la stupidité de son auteur. Quand la sottise est jugée extrême, on va jusqu'à mettre en cause l'état mental de l'auteur, et on lui suppose toutes sortes d'indispositions psychiatriques, voire une régression mentale au stade primitif ou infantin. L'identification spontanée de l'altérité à la folie a fini par trouver une formulation savante sous la plume des quelques psychologues qui ont pensé pouvoir proclamer que les individus croyant à la réincarnation, sorcellerie, astrologie et soucoupes volantes ont nécessairement une personnalité impulsive, névrotique et schizoïde⁵. L'explication « psychiatrique » des croyances dites paranormales est calquée sur un ancien jugement que certains philosophes athées portaient sur les idées religieuses en général. Celles-ci, pour David Hume, n'étaient que des hallucinations de malades, et la même opinion est aujourd'hui reproduite à l'infini, dans d'innombrables ouvrages : pour n'en prendre qu'une seule illustration, citons A. Ellis, psychologue de renommée internationale, qui affirme gravement que « la religiosité relève du masochisme, et [que] la religion et le masochisme sont une forme de maladie mentale⁶ ».

Le même diagnostic désinvolte se trouve souvent transféré aux conceptions pseudoscientifiques, dans la mesure où on les assimile aux croyances religieuses⁷. C'est la raison pour

laquelle on s'est penché avec tant d'intérêt sur une bien maigre expertise médicale qu'un psychiatre a établie au sujet d'Erich von Däniken, lorsque celui-ci fut accusé, en 1968, de malversations financières commises dans l'hôtel dont il était le gérant. En déformant légèrement les termes du rapport, qui décelait chez von Däniken « une tendance à mentir » (combien d'accusés n'en sont-ils pas atteints en paraissant devant leurs juges ?), Morris Goran, pourfendeur des parasciences, a présenté von Däniken comme « un menteur compulsif⁸ », ce qui suggérait de manière univoque que la théorie des Anciens Astronautes fût le fruit de la pulsion irrépressible qui aurait poussé von Däniken à fantasmer et à mentir. Si caricaturale qu'elle soit, cette explication est fréquemment perçue comme convaincante, tant est forte notre habitude d'associer au dérèglement mental les idées que nous ne partageons pas. Les psychiatres sont d'ailleurs les premiers à mettre en doute le bien-fondé de tels raisonnements, en observant avec beaucoup de pertinence que les fous ne sont pas les seuls à délirer dans les hôpitaux psychiatriques : le personnel soignant de ces établissements cultive mainte conviction insolite, comme par exemple celle qui lui fait croire que les malades sont particulièrement agités pendant les périodes de pleine lune ; l'adhésion à cette conviction gratuite ne veut pas pour autant dire que les soignants souffrent des mêmes anomalies mentales que leurs patients⁹. Il n'est pas nécessaire d'être fou pour se fier à des idées étranges.

LA RÉGRESSION

Expliquer par un dérèglement mental les croyances que l'on refuse d'épouser équivaut à placer l'Autre en position d'infériorité, tout en se conférant à soi-même la situation privilégiée de celui dont l'entendement est juste et limpide. On observe une attitude semblable chez les auteurs qui adoptent une explication apparemment différente de la théorie des Anciens Astronautes (ou des croyances parascientifiques en général), en l'associant à une forme archaïque de pensée.

Dans la préface à un ouvrage collectif publié en 1965 par les Éditions de l'Union Rationaliste et qui fut l'une des principales réponses du milieu rationaliste au *Matin des magiciens*, Pierre Auger, professeur à la Sorbonne, en utilisant très librement le concept lévi-straussien de « pensée sauvage », a voulu expliquer les idées du duo Pauwels-Bergier comme une manifestation d'un mode primitif de pensée, qui survivrait encore au sein de la société moderne. « C'est en particulier à ce système de pensée, clamait-il, qu'appartiennent tous les rituels, la magie, l'astrologie et toutes sortes d'autres croyances ou pratiques dont le nom comporte souvent les préfixes de para- ou de méta-¹⁰. » Face à cette « pensée sauvage », rétrograde et condamnée à disparaître, se développe depuis plusieurs siècles la « pensée rationnelle », dont l'auteur nous assure qu'elle est la sienne.

Un jugement quelque peu semblable fut émis plus récemment par le sociologue Raymond A. Eve et l'anthropologue Francis B. Harrold. Dans les conclusions d'un livre consacré en grande partie à l'étude des croyances dānikeniennes aux États-Unis, ils déplorent que l'humanité « ait mis un pied sur la Lune, sans avoir su retirer l'autre de la caverne¹¹ ». La signification de cette plaisante image gymnastique est claire : le pied posé sur la Lune figure les réussites de la rationalité, tandis que l'autre, demeuré dans la caverne, représente les croyances parascientifiques, dignes tout au plus de l'homme paléolithique. Autant l'explication psychiatrique renvoyait la théorie des Anciens Astronautes dans la marginalité de la folie, autant l'interprétation primitiviste la confine dans la marginalité d'un passé archaïque. On finit par se demander si les deux formules, au lieu d'expliquer, ne sont pas simplement destinées à disjoindre une pensée que l'on abomine de la pensée que l'on chérit, pour faire de celle-là un faire-valoir de celle-ci ; de même que le fou et l'homme préhistorique étaient, dans l'imaginaire occidental, les faire-valoir de l'homme tout court, défini par les caractéristiques inversées de ses *alter ego* repoussants.

L'IGNORANCE

Des commentateurs qui concèdent à reconnaître que les auteurs et partisans de la théorie des Anciens Astronautes peuvent être sains d'esprit et parfaitement capables de s'élever intellectuellement au-dessus de l'homme des cavernes, imaginent parfois que l'ignorance pourrait remplacer la folie et le primitivisme comme instance explicative des croyances parascientifiques. L'historien des sciences Gerald J. Holton, qui s'est exprimé récemment à plusieurs reprises au sujet des conceptions parascientifiques, est d'avis que ces idées, qu'il qualifie de « non-sens scientifique », sont principalement dues à une « primitive ignorance » et à un « illettrisme scientifique »¹². Le dänikenisme a souvent été expliqué de la sorte, et cela d'une double manière : premièrement, son émergence a été attribuée à l'ignorance de ses auteurs, qui manqueraient cruellement de connaissances scientifiques, au point d'échafauder des conceptions absurdes et contredites par les faits connus des spécialistes ; deuxièmement, son succès a été perçu comme le résultat de l'ignorance des lecteurs qui auraient accepté la théorie uniquement parce qu'ils n'avaient pas les connaissances nécessaires pour s'apercevoir de ses faiblesses.

Ce langage est habituellement tenu par des universitaires soucieux d'éradiquer les parasciences. Jugeant que l'ignorance en est responsable, ils pensent qu'un plus grand soin apporté à l'instruction de la jeunesse fera disparaître des opinions non-scientifiques, y compris le dänikenisme. Mais les études menées par des chercheurs américains dans les milieux scolaires et universitaires en font douter. Bien que certains programmes spécifiques, conçus spécialement pour combattre les parasciences, puissent être une arme efficace¹³, le cursus académique ne semble pas avoir une grande influence sur les idées non-scientifiques.

L'enquête que le psychologue canadien Thomas Grey a conduite, dans les années quatre-vingts, parmi les étudiants de l'université Concordia à Montréal, montre que la popularité de certaines conceptions parascientifiques peut même

croître au fil des années passées à l'université. Il s'avère que la croyance aux soucoupes volantes augmente chez les étudiants de toutes les filières, tandis que l'idée de la perception extrasensorielle, bien qu'elle perde un certain nombre d'adeptes chez les étudiants en psychologie, se répand chez leurs camarades de toutes les autres formations. En ce qui concerne la théorie des Anciens Astronautes, le nombre d'étudiants qui y croient augmente globalement durant le cursus universitaire : s'il reste stable chez les étudiants en sciences naturelles, il croît fortement chez les psychologues, en passant en trois ans de 30 à 50 %¹⁴. En France, le sociologue Jean-Bruno Renard signale que plus les gens sont instruits, plus ils adhèrent à certaines croyances parascientifiques : en ce qui concerne l'idée de l'intervention d'extraterrestres dans le passé de la Terre, les personnes les plus instruites « deviennent plus sceptiques et se montrent moins croyantes que celles qui ont un niveau d'éducation moyen, tout en restant plus croyantes que les personnes d'instruction primaire¹⁵ ». Ces indications suffisent à montrer que l'ignorance ne rime pas nécessairement avec la croyance, et que l'une ne mène pas toujours à l'autre, l'instruction universitaire pouvant même, dans certains cas, favoriser l'adhésion à des idées bien étranges.

Il faut noter que cette propension gratuite à expliquer les idées de l'Autre comme un effet de l'ignorance équivaut à leur conférer le statut de pure négativité : l'Autre penserait ce qu'il pense parce qu'il ne saurait pas ce qu'il convient de penser ; et puisque nous restons fermement convaincus que les seules pensées convenables et acceptables ce sont les nôtres, dire que l'Autre est ignorant revient à conclure que l'Autre ne pense pas de la même façon que nous, ce qui ne fait qu'exprimer le sentiment d'altérité qu'elles nous inspirent.

Certes, il se peut que l'Autre ignore des informations importantes dont nous avons connaissance, mais s'il échafaude une construction conceptuelle, il ne raisonne pas en fonction des idées qui lui manquent, mais en fonction de celles qu'il possède : or, la formule de l'ignorance peut rendre compte du fait que les conceptions de l'Autre sont différentes

des nôtres, mais non point de la forme qu'elles prennent. Aucune construction conceptuelle n'est fondée sur la pure absence que l'ignorance implique ; cette construction peut en revanche s'édifier sur un fondement différent de celui qui nous est familier. Si c'est le cas, pour comprendre les idées de l'Autre, il faut les replacer dans le cadre qui est le leur, au lieu de déplorer, comme on a l'usage de le faire, qu'elles ne s'accordent pas au nôtre. On oublie trop souvent que parler de l'ignorance est une autre façon de nommer un savoir qui nous est étranger. La différence n'est pas purement verbale : en parlant de l'ignorance, on réduit le savoir de l'Autre à une vacuité qui ne peut être ni comprise ni expliquée, tout au plus dénoncée ; en parlant d'un savoir différent, on affronte un objet palpable, doté d'une existence propre, susceptible d'être décrit, et peut-être même expliqué.

LES BESOINS

Heureusement, il est des auteurs disposés à admettre que les croyances modernes possèdent un contenu et qu'elles sont plus qu'un délire incohérent ou qu'un savoir infirme. Ce nouveau point de départ peut conduire à plusieurs types de raisonnements. Le plus répandu consiste à supposer que l'homme construit ses croyances pour les intercaler comme un léger voile ou un solide rideau entre lui et la réalité. Les divergences d'opinions tiennent à des suppositions variées quant aux raisons qui pousseraient l'homme à agir de la sorte. Certains y voient une manifestation de l'éternelle nature humaine. Selon John F. Schumaker, l'homme, étant une « créature hypnotique », aime passionnément l'illusion qui lui permet de vivre en état d'anesthésie psychique et d'échapper ainsi à la réalité dont le chaos lui serait autrement insupportable¹⁶. Le psychologue O. Rank trouvait dans le refus de la vérité l'essence même du comportement humain normal, indispensable pour supporter le poids de l'existence¹⁷. D'autres n'y perçoivent aucune nécessité, mais la seule poursuite d'un plaisir que les croyances pourraient procurer¹⁸.

Dans la même veine, on évoque parfois un « désir des miracles », l'« amour de l'étrange », ou autres besoins profonds, de préférence indéfinis¹⁹.

Toutes ces explications partagent au moins une caractéristique commune importante. Elles présupposent que l'individu est la source des croyances, et que ses besoins psychologiques en sont la raison suffisante ; la société, la culture ou l'histoire n'y jouent aucun rôle ; il suffirait que chacun scrute, par introspection, son for intérieur, pour y découvrir les causes puissantes qui donnent vie aux croyances des hommes de toutes traditions et époques. Une telle explication universaliste s'avère bien évidemment incapable de rendre compte de l'infinie variété des croyances humaines et de leurs transformations dans le temps. La magie Zandé, l'astrologie grecque et la théorie des Anciens Astronautes se retrouvent dans la même classe d'idées, et on leur suppose une même finalité psychologique, par le seul fait qu'elles ne correspondent pas à nos connaissances scientifiques actuelles, ce qui est leur unique point commun. L'explication psychologique reste par conséquent aveugle sur le contenu des croyances, mais elle pêche aussi en se détournant de leur aspect social dont l'importance devrait nous conduire, comme Émile Durkheim le recommandait il y a un siècle déjà, à chercher la cause déterminante des faits sociaux parmi d'autres faits sociaux et non parmi les états de la conscience individuelle²⁰.

LA CRISE

La grande majorité des auteurs qui surmontent cette faiblesse et se tournent vers la dimension sociale des croyances modernes, optent pour l'explication par la crise. L'idée se décline de mille manières, autant qu'il y a de crises supposées ou réelles : sociale, culturelle, économique, religieuse, intellectuelle, et même psychologique, mais celle-ci placée cette fois dans un contexte historique précis. L'explication a connu de multiples versions, allant des très savantes aux désespéré-

ment naïves. Le psychanalyste Tony Anatrella lui a récemment donné une expression involontairement caricaturale, mais qui a le mérite d'être succincte, dans un entretien publié par un grand quotidien à l'occasion de la sortie de son livre sur la « crise de la sexualité ». Écoutons-le :

« Les Français ne vivent pas bien subjectivement. Agressivité de la vie urbaine, la mort du monde rural, stress morbide, le doute de soi, climat social délétère, la perte d'un projet de vie, la duperie, désespoir politique, le manque de confiance, perte de savoir-faire éducatif.

« Les convictions sont floues et les désirs provisoires. D'où le succès des mages, des astrologues, des sectes, des extraterrestres, des possessions, des vies multiples, etc. [...] La hausse du taux de suicides est un des signes flagrants de ce mal de vivre subjectif. [...] Le divorce est en augmentation constante²¹. »

À bien y réfléchir, on a du mal à saisir le lien causal entre la « mort du monde rural » et la popularité, supposée, de l'idée de vies multiples, mais de tels raisonnements ont été répétés si souvent qu'on finit par les trouver convaincants. Ils sont pourtant marqués par au moins trois faiblesses élémentaires. Premièrement, on ne se soucie guère de démontrer que crise il y a ; son existence est admise sans discussion, et on assiste même à des surenchères de lamentations, car plus le tableau est noir, plus on peut espérer qu'il séduira le lecteur sensible aux images apocalyptiques, prêt à faire sienne la devise de Madame de Lespinasse (« Je crois tout ce que je crains »). Deuxièmement, on ne fournit aucune donnée statistique à l'appui de l'idée que le succès des croyances étranges va aujourd'hui grandissant. Troisièmement, dans l'hypothèse où la crise serait réelle et où les croyances paranormales se répandraient effectivement, on ne se donne pas la moindre peine pour prouver que la coexistence des deux phénomènes n'est pas fortuite. Si l'explication par la crise paraît convaincante sans être démontrée, c'est qu'elle fait partie elle-même des croyances modernes : elle n'explique rien ; c'est elle qu'il faudrait expliquer.

J'ai déjà tenté de le faire dans le premier chapitre, et il

convient à présent de rappeler la conclusion : la formule de la crise a pour principal avantage de regrouper sous l'étiquette commune de l'irrationalité les phénomènes que l'on souhaite reléguer dans l'espace restreint d'un temps anormal. La logique de cette explication s'inscrit harmonieusement dans la trame générale des instances explicatives précédentes : au même titre que la folie, la stupidité et l'ignorance, la crise transforme l'« irrationnel » en phénomène exceptionnel, pathologique et accidentel. À la recherche des causes, l'apparente démarche explicative semble être avant tout une traduction du sentiment spontané de dégoût que les croyances modernes inspirent aux commentateurs savants. Sous les airs scientifiques qu'ils se donnent, on devine les disciples du père Tachard, toujours prêts à renverser les abominables idoles des mécréants, pour s'endormir ensuite dans leur temple avec la certitude du devoir bien accompli.

RESPECTER LES IDOLES : DEUX EXPLICATIONS BIENVEILLANTES

Il serait cependant injuste d'étendre ce jugement à tous les chercheurs qui se sont intéressés aux croyances modernes. Bon nombre de spécialistes sont bien conscients que la crise n'explique rien et que la vogue des soucoupes volantes ou le succès de la revue *Planète* ont coïncidé avec des périodes de prospérité économique²². On a souligné plus d'une fois que les hommes qui partagent ces croyances sont loin d'être des inadaptés sociaux souffrant de frustrations mentales ; au contraire, on y rencontre souvent des gens parfaitement bien installés dans la norme sociale et psychologique, ayant un travail stable, une famille, un foyer ; chaleureux, généreux et aussi intelligents que n'importe quels autres²³.

Il paraît malaisé de s'engager dans une réflexion sur les croyances modernes sans se libérer au préalable du présupposé qui veut faire de celles-ci un phénomène pathologique et exceptionnel. Une fois affranchi de cette présomption gratuite, on ne devrait plus s'efforcer d'attacher, à un effet réputé exceptionnel, une cause qui le serait tout autant. Ainsi ont pu

procéder Mircea Eliade et Edgar Morin, lorsqu'ils ont essayé, séparément et chacun à sa manière, de rendre compte du succès de la revue *Planète*.

Pour Mircea Eliade, la bonne fortune du périodique de Louis Pauwels, où la théorie des Anciens Astronautes côtoyait une multitude d'idées hétéroclites, s'expliquait par la vision générale du monde que *Planète* proposait à un public las de l'existentialisme maussade qui dominait les débats dans les années cinquante : à la place du déprimant discours sur l'aliénation et l'absurdité de l'existence humaine, les Français retrouvaient « une grandiose ouverture sur un monde de merveilles » et une exaltante vision de l'évolution cosmique. « Ce qu'il y avait de neuf et de stimulant pour le lecteur français, poursuit Eliade, c'était le point de vue optimiste et holistique qui, joignant science et ésotérisme, proposait un cosmos vivant, fascinant et mystérieux, où l'existence humaine deviendrait signifiante et prometteuse d'une infinie perfectibilité²⁴. » Quoique Eliade n'entrât pas dans l'analyse du contenu des idées que *Planète* accueillait et dont le caractère disparate est frappant, il crut pouvoir les ramener toutes à une signification commune, qui ferait de ce mélange bariolé un unique message optimiste, traduisant une vision édifiante du monde et de l'avenir, offerte aux esprits cherchant depuis toujours un sens dans la Réalité et qui en auraient été doublement assoiffés après la traversée du désert existentialiste.

La thèse d'Eliade, indéniablement plus sophistiquée que toutes les précédentes, reste néanmoins peu convaincante. Si *Planète* a connu un vif succès parce qu'elle a su répondre à l'éternel besoin de sens que tous les hommes chercheraient sans relâche, comment expliquer qu'avant de succomber aux charmes de *Planète*, ces mêmes hommes admiraient avec non moins d'ardeur l'existentialisme, qui justement niait que le monde ait un sens ?

Dans une série de trois articles, publiés en 1965 par *Le Monde* et consacrés à l'analyse du phénomène *Planète*, Edgar Morin a proposé une explication dont la complexité la distingue avantageusement de celles que nous avons examinées jusqu'à présent. Sans se contenter de chercher une cause

unique, Morin a dressé une liste de quatre groupes de facteurs causaux qui devaient élucider le succès du magazine de Pauwels. Premièrement, une composante individuelle : *Planète* est née de la rencontre d'un écrivain expérimenté et d'un journaliste patrouillant aux frontières de la science et de la science-fiction. Deuxièmement, une composante commerciale : d'une lecture facile, esthétiquement attrayante, la revue a laissé une place importante aux sujets piquant la curiosité d'un large public. Troisièmement, une composante technocratique : *Planète* a su s'organiser en entreprise et s'intégrer dans de grands circuits de diffusion. Quatrièmement, des composantes culturelles, dont la principale aurait été l'émergence d'une nouvelle classe sociale située à cheval entre la culture « cultivée » et la culture de masse : composée en grande partie des catégories libérales de l'intelligentsia « déculturalisée », cette classe aurait eu besoin d'une revue-encyclopédie conforme à ses aspirations et capable de refouler ses angoisses ; *Planète* aurait habilement rempli ce rôle²⁵.

Aussi fine qu'elle soit, cette quadruple explication n'échappe pas non plus à la critique. Les trois premières composantes sont certainement convaincantes et offrent autant d'éléments utiles à l'explication, mais la thèse centrale de l'émergence d'une nouvelle classe « déculturalisée » dont *Planète* aurait satisfait les besoins, est présentée au lecteur sans la moindre démonstration. On a le droit de se demander si cette classe a jamais existé ; si elle existait, on aimerait avoir des preuves qu'elle achetait effectivement *Planète*. Edgar Morin n'a pas jugé utile d'apporter des éclaircissements sur ces deux points. Sans être nécessairement faux, son argument reste donc insatisfaisant, car non démontré, et aujourd'hui probablement indémontrable.

Malgré l'incertitude dans laquelle les explications données par Eliade et par Morin nous laissent, il faut leur reconnaître le mérite d'avoir essayé de donner aux croyances modernes un statut d'idées pourvues d'un contenu tangible, et d'avoir cherché à les analyser dans un contexte social et historique déterminé, sans mettre en doute la santé mentale de leurs auteurs. Ce ne fut peut-être pas par hasard que les deux expli-

cations émanent de chercheurs qui n'ont jamais manifesté de sentiments hostiles à l'égard des croyances modernes. Mircea Eliade y voyait même l'un des signes optimistes de la renaissance spirituelle de l'Occident ; Edgar Morin, tout en leur adressant quelques critiques indécises, les accueillait avec une réserve visiblement bienveillante et n'a pas résisté à la tentation de publier lui-même dans *Planète*. Que ces sympathies eussent pu biaiser les explications qu'ils ont tous deux formulées, cela paraît fort possible, mais indique en même temps que l'absence d'hostilité favorise la réflexion autant que le désir de renverser les idoles la dessert.

LE MESSIANISME DE L'ÉPOQUE SPATIALE

Beaucoup de commentateurs incluaient la théorie des Anciens Astronautes dans l'ensemble composite des croyances dont ils voulaient éclairer globalement la nature, mais peu se sont donné la peine de décrire la spécificité du dänikenisme et de songer à lui trouver une explication à la mesure de sa particularité.

Deux auteurs méritent d'être évoqués parmi les rares qui ont entrepris cette difficile mais passionnante tâche : Ronald Story, l'un de ces « écrivains scientifiques » talentueux dont les États-Unis ont le secret et à qui l'on doit le livre *The Space gods revealed. A close look at the theories of Erich von Däniken* (*Les Dieux de l'Espace révélés. Une analyse des théories d'Erich von Däniken*)²⁶, et Jean-Bruno Renard, sociologue montpelliérain, qui s'est intéressé à la théorie des Anciens Astronautes dans ses nombreuses publications traitant des croyances aux extraterrestres en général²⁷. Tous les deux ont vu dans les idées de Charroux et de von Däniken une nouvelle forme de doctrine religieuse.

Les anciens astronautes sont en effet pourvus de nombreux attributs que les religions traditionnelles reconnaissent aux divinités : ils viennent du ciel, leur savoir les rend omniscients, une technique très avancée leur assure une omnipotence dont des pouvoirs miraculeux font partie ; tels des

dieux, ils créent l'homme et lui dispensent des bienfaits²⁸. Ce qui distingue ces nouvelles divinités, c'est qu'elles font partie d'une vision matérialiste du monde, argumente Jean-Bruno Renard : la théorie des Anciens Astronautes transforme les dieux de nos religions en êtres naturels et ramène leurs miracles à des prouesses techniques. Mais la réduction des dieux des religions à des êtres venus de l'espace s'accompagne en retour d'une divinisation des extraterrestres, qui finissent par remplacer les dieux des religions traditionnelles et par en assumer le rôle²⁹.

Pour comprendre la signification de cette nouvelle mythologie teintée de matérialisme, on recourt de nouveau à l'idée de crise. Jean-Bruno Renard aligne un cortège de clichés classiques, censés résumer les angoisses de l'Occident : guerre froide, bombe atomique, pollution, surpopulation, crise des valeurs, crise d'identité³⁰. En maniant à merveille les mots à la mode, Ronald Story opinait du bonnet : la confusion déroutante règne dans le monde moderne, le progrès technique inquiète et désoriente, le stress (que Hans Seyle venait d'inventer) menace notre équilibre mental, le spectre de la destruction des ressources naturelles – qui conduira à une grande famine – hante les visions de l'avenir, alors que le « choc du futur », annoncé tout récemment par Alvin Toffler, projette déjà son ombre effroyable sur notre présent³¹.

Ayant prêté à l'homme moderne cette condition peu enviable, on trouva facilement aux extraterrestres une raison d'être dans l'imaginaire occidental : cette nouvelle croyance serait la réponse à une nouvelle angoisse, matérialiste et athée, que l'on s'efforce d'apaiser en peuplant le ciel vide de Dieu et de ses anges avec de nouvelles divinités, afin de substituer l'attente du retour des extraterrestres à l'espérance millénariste du retour du Christ³². Jean-Bruno Renard est allé jusqu'à comparer cette croyance aux *cultes du cargo* observés chez les Mélanésiens à partir de la fin du XIX^e siècle : des prophètes incitaient les indigènes à délaisser leurs labeurs quotidiens et à attendre passivement le retour des ancêtres dont l'arrivée devait ouvrir une nouvelle ère d'abondance et de prospérité³³. Il en serait de même pour la théorie des

Anciens Astronautes. Une dizaine d'années avant Renard, Ronald Story, secondé par son préfacier Carl Sagan, faisait la même comparaison, non sans stigmatiser cette attente d'un âge d'or dont les croyants espéraient le rétablissement lors du retour de visiteurs cosmiques, piteux subterfuge pour éluder des responsabilités bien terrestres qu'ils n'auraient pas eu le courage d'assumer³⁴.

Malgré cette influence néfaste qu'on lui suppose (« l'opium du peuple »), la croyance a cette fois-ci droit au statut respectable de nouvelle mythologie. Jean-Bruno Renard s'accorde avec Ronald Story à dire que la croyance aux extraterrestres en général, et la théorie des Anciens Astronautes en particulier, remplissent un rôle caractéristique du mythe qui, selon Claude Lévi-Strauss, se propose de résoudre les contradictions conceptuelles qu'une culture donnée tient pour importantes. En l'occurrence, la mythologie des extraterrestres s'emploierait à abolir l'une des contradictions fondamentales que les Occidentaux modernes se sont plu à imaginer, celle qui oppose la religion dominante, judéo-chrétienne, à la science fondée sur la philosophie matérialiste. La théorie des Anciens Astronautes abolirait ce conflit en nous offrant une réécriture matérialiste des mythes bibliques qui se trouvent exposés, chez Charroux ou chez von Däniken, au moyen de symboles de l'ère spatiale, sans que soit portée atteinte ni à l'autorité de la science ni à la signification littérale du texte biblique³⁵.

Ce n'est pas sans plaisir que l'on suit les explications de Story et de Renard. Ils ont su tous deux prendre en compte une bonne partie du riche contenu des conceptions dänikiennes, si superbement – et étrangement – ignoré par les autres exégètes. Mais chez l'un comme chez l'autre, on est surpris de voir des remarques lumineuses côtoyer des clichés singulièrement suspects. L'ensemble de leurs conceptions est suffisamment intéressant pour qu'on en examine, point par point, la solidité, d'autant plus que leur thèse a connu un certain retentissement dans les médias, devenant l'interprétation canonique de la théorie des Anciens Astronautes.

Que les astronautes de Charroux et de von Däniken soient

des dieux laïcisés et mis au goût du jour à l'époque de la conquête spatiale, semble être une idée tout à fait fondée, vu que les deux auteurs ont identifié leurs extraterrestres au Dieu biblique, sous son nom pluriel d'Élochim. L'interprétation paraît si patente que les éditeurs anglo-saxons de von Däniken n'ont pas hésité à placer systématiquement le mot *dieux* dans les titres des traductions anglaises de ses ouvrages, bien qu'il fût non moins systématiquement absent des titres originaux : *Les Souvenirs du futur* (*Erinnerungen an die Zukunft*) se transforma en *Chariots des dieux ?* (*Chariots of gods ?*), *Le Retour aux étoiles* (*Zurück zu den Sternen*) fut remplacé par *Dieux venus de l'espace* (édition américaine : *Gods from outer space*), *Les Semailles et le Cosmos* (*Aussaat und Kosmos*) devint *L'Or des dieux* (*Gold of the gods*), *Mon Monde en images* (*Meine Welt in Bilden*) se vit métamorphosé en *À la recherche des dieux anciens* (*In Search of the ancient gods*). Ces traductions infidèles ont probablement accrédité, sinon suggéré, l'interprétation qui fait des Anciens Astronautes des dieux laïques, fabriqués à l'usage des matérialistes. L'ennui est que von Däniken a pris le soin de souligner très clairement, et même avec une certaine insistance, que les astronautes dont il parlait ne devraient sous aucun prétexte être considérés comme des dieux³⁶. Diviniser les extraterrestres fut selon von Däniken une erreur des terriens primitifs ; quant à lui, il voulait proposer un raisonnement exactement inverse : loin d'élever les extraterrestres à une dignité divine, il souhaitait au contraire démystifier les dieux des religions terrestres, pour en faire, si j'ose dire, de simples extraterrestres, supérieurs à nous, certes, mais qui n'en étaient pas moins faibles, imparfaits et mortels, tout comme les humains. Transformer des dieux en extraterrestres, ce que firent von Däniken et Charroux, n'équivaut nullement à métamorphoser des extraterrestres en dieux, comme le pense Jean-Bruno Renard. Si les dänikeniens ont choisi d'adopter la première solution, c'est parce qu'ils jugeaient que les croyances aux dieux des religions occultent l'idée du « véritable Dieu vivant ».

On arrive ici au deuxième argument de l'interprétation « mythologique » de la théorie des Anciens Astronautes. Les

commentateurs ont cru y déceler des opérations de la pensée athée, qui cherche à laïciser des thèmes religieux, dans le plus pur esprit matérialiste. Une nouvelle difficulté se présente ici : Charroux et von Däniken n'étaient en réalité ni athées ni matérialistes. Déjà dans son premier livre, von Däniken jugeait nécessaire d'anticiper les interprétations abusives qui pourraient associer ses idées à l'athéisme³⁷. De même que Charroux, von Däniken parlait souvent de Dieu, et ne l'identifiait point aux extraterrestres³⁸. Suspecter les deux auteurs d'athéisme serait aussi peu justifié que de les qualifier de matérialistes, du moins si l'on admet l'acception habituelle du concept, employé pour désigner les doctrines qui nient l'existence d'une réalité surnaturelle : la théorie des Anciens Astronautes, dans toutes ses versions, abonde en références à l'âme, à l'esprit et à la spiritualisation de la matière³⁹.

On en vient maintenant au troisième argument de l'explication « mythologique » : celui de la crise. Je ne vais pas revenir sur les critiques déjà adressées à cette notion. Limitons-nous à remarquer qu'il semble étrange, de nos jours, à la fin des années quatre-vingt-dix, si marquées par la nostalgie des *sixties* et des *seventies*, que l'on puisse associer ces décennies insouciantes à une omniprésente angoisse et à une crise sociale, tant les préoccupations d'alors nous semblent anodines comparées à celles dont nous nous croyons accablés aujourd'hui. Pourtant, la question n'est pas là : peu importe si l'angoisse fut à l'époque justifiée ou non, seule compte son existence subjective, et c'est elle qui est évoquée pour expliquer la popularité de la théorie des Anciens Astronautes, le remède étant jugé efficace même si la maladie avait été imaginaire. Comme principal symptôme du malaise, on mentionne la guerre froide et la menace des destructions nucléaires. Cette nouvelle formulation ne dissipe pas pour autant tous les doutes : même si on parvenait à démontrer que telles étaient réellement les inquiétudes subjectives des lecteurs qui dévoraient les livres sur les Anciens Astronautes⁴⁰, l'explication n'en demeurerait pas moins contestable, car la menace nucléaire n'occupe dans ces ouvrages qu'une place mineure. Von Däniken, écrivant dans les années où la guerre froide

était déjà devenue tiède, partageait une opinion alors relativement répandue selon laquelle l'existence des armes atomiques non seulement ne menaçait pas la paix, mais contribuait plutôt à maintenir un équilibre des forces et, par la suite, à garantir la paix⁴¹. Pauwels et Bergier, à une époque plus tourmentée, envisageaient la possibilité d'un conflit nucléaire, mais, paradoxalement, n'en étaient guère effrayés, jugeant que les radiations, même si elles décimaient l'humanité – chose désagréable mais selon eux inévitable –, pourraient avoir sur le génome humain une influence immensément bénéfique et souhaitable, en produisant des mutations qui amélioreraient notre espèce, tant physiquement qu'intellectuellement⁴². Charroux était certainement le plus préoccupé par la perspective d'un désastre atomique, mais il serait difficile de lui prêter l'intention de calmer les esprits : dans son premier livre, de loin le plus populaire, il ne proposait à l'humanité aucune solution, croyait l'apocalypse nucléaire inéluctable, affirmait qu'un désastre atomique était inscrit dans le cours normal de l'histoire, et allait jusqu'à dire qu'une pareille catastrophe s'était déjà produite une fois sur Terre dans la préhistoire. Il est peu probable que ce fatalisme sinistre pût rassurer les lecteurs prétendument angoissés. À bien lire l'ensemble des écrits de Charroux, on s'aperçoit d'ailleurs avec surprise qu'il se souciait davantage de quelques autres dangers modernes, auxquels même les plus imaginatifs des sociologues n'ont pas songé en auscultant l'état d'âme des Occidentaux des années soixante : plus que la bombe, Charroux redoutait le « bang » des avions supersoniques, censé ruiner les vieux monuments et détériorer le fœtus dans le ventre de la mère⁴³. Il serait étonnant que cette singulière préoccupation fût vraiment celle de ses contemporains, qui auraient ainsi trouvé en Charroux l'exorciste de leurs craintes secrètes.

Bien que la théorie des Anciens Astronautes ne se fonde pas sur le matérialisme, ne divinise pas les extraterrestres et ne soit pas nécessairement un sédatif à l'usage des anxieux, on ne peut écarter *a priori* l'éventualité qu'elle fut malgré tout une doctrine du salut qui promettait à l'humanité une résolu-

tion miraculeuse de tous ses problèmes, par l'entremise d'extraterrestres amicaux et bienveillants. Tel fut le quatrième argument de l'interprétation « mythologique », et il faut l'examiner indépendamment des précédents. La thèse repose sur le présupposé, explicitement formulé par Ronald Story, que les terriens imaginaient les extraterrestres comme altruistes et portés naturellement vers le bien⁴⁴. Une nouvelle erreur. En réalité, dans l'imaginaire moderne, l'image des extraterrestres est beaucoup plus ambiguë. Déjà avant la célèbre émission d'Orson Welles qui, en 1938, fit croire à ses auditeurs à une véritable invasion d'impitoyables armées de Martiens, ce qui jeta dans les rues des villes américaines une foule effrayée, l'idée de l'atterrissage de vaisseaux spatiaux venant d'une planète plus évoluée était envisagée avec des sentiments très partagés. Dans les années soixante-dix, lorsque le *dänikenisme* se trouvait à l'apogée de sa popularité, plusieurs auteurs ont suggéré que les anciens astronautes s'apparentaient plutôt aux démons qu'à des dieux⁴⁵. Qu'en pensaient les pères fondateurs de la théorie ?

Robert Charroux, déjà très sceptique quant aux vertus des terriens, et qui tenait les extraterrestres pour nos semblables, n'osait pas escompter que l'hypothétique excellence technique de nos frères cosmiques pût se traduire par une égale supériorité éthique. Il était même tenté de penser qu'ils ont développé leur civilisation, « comme nous l'avons fait, au détriment du bon sens humain », en délaissant les qualités du cœur, et il s'attendait à voir débarquer plutôt des loups-garous cosmiques que des pères Noël⁴⁶. Von Däniken partageait les mêmes craintes : puisqu'il identifiait les anciens astronautes à Élochim et qu'il leur attribuait les agissements du Dieu implacable de la Bible, lequel maltraita rudement l'humanité terrestre à plusieurs reprises (déluge, destruction de Sodome et de Gomorrhe), il n'était pas loin de redouter les extraterrestres aussi ombrageux et versatiles⁴⁷. En vérité, la théorie des Anciens Astronautes n'avait pas de quoi alimenter les espérances millénaristes.

Sous cette forme, l'interprétation « sotériologique » de la théorie semble erronée également pour une autre raison,

celle-ci étant peut-être même plus importante que la première : non seulement ses auteurs ne comptaient pas sur la bienveillance des extraterrestres, mais ils n'espéraient même pas, voire ne souhaitaient pas, leur retour. Ni Pauwels et Bergier, ni Charroux, ni von Däniken n'annonçaient la nouvelle venue des astronautes. Ils leur accordaient une grande importance dans le passé de l'humanité, mais peu de place dans le futur. Tous ont durement critiqué ceux de leurs contemporains qui prétendaient voir des soucoupes volantes dans le ciel, entrer en contact avec leurs équipages et faire des voyages sur d'autres planètes. Pauwels et Bergier les moquaient, von Däniken les traitait d'imbéciles, Charroux les prenait pour des illuminés ou des farceurs⁴⁸. « Nous ne croyons guère aux soucoupes volantes de notre siècle », insistait ce dernier, mais il n'avait en revanche aucune réticence à accréditer des témoignages similaires à condition qu'on les trouvât dans l'Antiquité⁴⁹. Les extraterrestres se voyaient donc relégués dans le passé⁵⁰, et si tous nos auteurs s'intéressaient vivement à l'avenir de l'humanité et le voyaient glorieux, leur espérance reposait non pas sur l'idée d'une aide extraterrestre, mais sur une inébranlable confiance dans les forces propres de l'homme et dans les potentialités que pourra révéler la future évolution de l'humanité⁵¹. Il faut en conclure que la théorie des Anciens Astronautes est tout sauf un avatar occidental des *cultes du cargo* : non seulement elle manque de rituels similaires à ceux des Mélanésiens, mais, surtout, elle ne promet pas une arrivée prochaine de pères Noël extraterrestres, les sacs remplis de cadeaux.

Pour en finir avec l'interprétation « mythologique », confrontons à nos sources son cinquième et dernier argument, qui faisait de la théorie des Anciens Astronautes une entreprise destinée à sauver l'autorité de la Bible en adaptant la signification littérale du texte sacré à l'imagerie technique du xx^e siècle, afin de réconcilier la religion et la science ; Ronald Story ajoutait même qu'il s'agissait de sauver la lettre des Écritures tout en dispensant l'homme moderne de l'affligeante et peu populaire obligation de suivre leur enseignement moral⁵². Comme dans les cas précédents, cette

explication est également démentie par les textes dont elle aspire à rendre compte. Pauwels et Bergier affichaient à l'égard de la Bible et de la doctrine chrétienne une dédaigneuse indifférence qui ne permet pas de les soupçonner de vouloir en sauver quoi que ce soit. Charroux était plus explicite et affirmait en toutes lettres que la Bible est un mensonge érigé en système, « dont trente et une lignes seulement sont à retenir par l'humanité du xx^e siècle »⁵³. Von Däniken, qui fit grand usage des textes de l'Ancien et du Nouveau Testaments pour étayer ses thèses, ne se privait pas pour autant d'en critiquer les doctrines (par exemple, l'idée de rédemption par la crucifixion lui semblait trop cruelle pour être vraie), et a concédé de n'en retenir, n'en déplaise à Ronald Story, que les dix commandements⁵⁴. Si la théorie des Anciens Astronautes était destinée à sauvegarder les vérités bibliques, de celles-ci il ne resterait pas grand-chose ; quant à la réconciliation de la Bible et de la science, ce serait une réconciliation par anéantissement de l'une et de l'autre.

On est surpris de voir jusqu'à quel point l'explication « mythologique » du dänikenisme trahit les textes qu'elle prétend interpréter, comme si le trait principal de sa logique résidait dans la production d'un étrange décalage entre l'explication et la chose expliquée. Cette constante est si singulière qu'il paraît impossible qu'elle soit due à un simple hasard ou à une incompréhension des textes, tant le contresens devrait être total. On résiste mal à l'impression que Ronald Story et Jean-Bruno Renard, ainsi que d'autres auteurs qui partagent leurs opinions, ne parlent pas du tout de la théorie des Anciens Astronautes, bien qu'ils s'y réfèrent constamment. En fait, l'interprétation « mythologique » semble assez appropriée aux doctrines de certains mouvements religieux qui ont vu le jour aux États-Unis et en Europe dans les années cinquante et qui prônaient l'attente des extraterrestres divins, sauveurs de l'humanité menacée par un conflit nucléaire. Ce qui est vrai de ces mouvements, dont nous aurons encore à parler, ne l'est pas de la théorie des Anciens Astronautes. Mettre sur un même plan des idées hétérogènes, pour la seule raison qu'elles se rapportent toutes aux extraterrestres, ne semble

pas être une stratégie payante. La principale faiblesse de l'interprétation « mythologique » est qu'elle transforme en une masse confuse des croyances extrêmement variées ; l'explication globale que l'on donne, par la suite, de cette catégorie artificielle (assurément moins vague que celle d'*irrationnel*, mais encore trop vaste), convient sans doute à quelques croyances qui en font partie, mais s'avère inévitablement erronée lorsqu'on l'applique aux autres ; en conséquence de quoi, la théorie des Anciens Astronautes demeure toujours sans explication satisfaisante.

LES ERREURS À ÉVITER

Il serait certainement utile, mais probablement lassant, de poursuivre ces critiques. Leur accumulation excessive m'exposerait inmanquablement au reproche de m'adonner à un exercice sinon stérile, du moins trop aisé, stigmatisé par le vieil adage disant que « la critique est facile et l'art est difficile », formule maîtresse de ceux qui n'excellent ni dans l'une ni dans l'autre. En fait, si je me suis attardé à passer en revue les explications habituelles de la théorie des Anciens Astronautes et à les soumettre à l'épreuve du doute, ce n'était pas nécessairement pour céder à cette inavouable pulsion qui nous fait éprouver un vif plaisir en dénigrant autrui, mais plutôt dans l'espoir de tirer un réel profit de la méditation qui avait pour objet les déficiences de mes prédécesseurs. Il faut bien reconnaître qu'aucune des explications que nous avons jusqu'à présent examinées n'est dépourvue de quelques idées plausibles et défendables, qui peuvent encore servir. Des conceptions parascientifiques, proches ou identiques à la théorie des Anciens Astronautes, se retrouvent bel et bien dans les délires de malades (on le verra plus tard), comme le signalait l'explication psychiatrique ; elles manifestent parfois certaines analogies – fussent-elles superficielles – avec des conceptions de peuples non-occidentaux, ce qui était l'argument principal de l'explication « primitiviste » ; leurs auteurs et leur public ignorent souvent nombre de données scienti-

fiques, ce qui pourrait corroborer l'explication par l'ignorance ; leur popularité coïncide parfois avec des circonstances historiques exceptionnelles et critiques, ce qui ne permet pas de rejeter précipitamment l'explication par la crise ; il est également possible, comme le veut l'explication par les besoins, que ces conceptions correspondent à certaines attentes ou nécessités psychologiques ; il est non moins envisageable que leur diffusion aille parfois de pair avec l'apparition d'un nouveau groupe social, comme le pensait Edgar Morin, ou qu'elles constituent une réaction contre des idées en vogue durant la période précédente, comme l'imaginait Mircea Eliade ; il est tout aussi raisonnable de supposer que de telles conceptions puissent remplir, du moins en partie, un rôle comparable à celui des mythologies traditionnelles, ce qui était l'hypothèse de Story et de Renard. Sans être donc absurdes et inutilisables, ces explications sont pourtant insatisfaisantes, étant incomplètes et marquées par des faiblesses dont on peut à présent dresser un inventaire synthétique, afin de mieux savoir quelles sont les erreurs à éviter. Celles-ci ont été d'ailleurs toujours les mêmes ; seules leur quantité et leurs combinaisons variaient. Les principaux défauts peuvent être divisés en deux groupes, le premier réunissant les suppositions relatives aux conceptions que l'on tente d'expliquer, le deuxième rassemblant les caractéristiques de l'explication elle-même. L'explication ne peut être jugée qu'insatisfaisante si elle suppose que les idées à expliquer sont nécessairement aberrantes, pathologiques et exceptionnelles ; elle n'est pas moins déficiente lorsqu'elle fait abstraction de la société, de l'histoire, du contenu de ces conceptions, et qu'elle se contente de chercher une cause unique, sans envisager la possibilité d'une causalité plus complexe.

L'image globale des défauts qui affaiblissent les explications habituelles de la théorie des Anciens Astronautes, en nous donnant à voir ce qu'il convient de ne pas faire, nous instruit du même coup sur la forme souhaitable de l'explication à proposer. Un premier enseignement positif se dégage de ces analyses : on devra partir à la recherche d'une explication qui, d'une part, refuse de réduire la théorie des Anciens

Astronautes à une aberrante invention de fous et d'ignorants en proie à une crise, et qui, d'autre part, tiendra compte de la société, de l'histoire, du contenu et d'une causalité complexe.

ORIGINE ET DEVENIR

À ce moment, le lecteur pourrait être saisi par le doute. Suffit-il vraiment de faire le contraire de ce que les autres firent pour faire mieux ? Par le simple fait d'échapper aux défauts élémentaires dont souffraient les explications précédentes, la nouvelle deviendra-t-elle plus solide et plus acceptable ? Ces doutes sont justifiés, et je les partage moi-même. C'est un dessein bien ambitieux que de vouloir comprendre les idées étranges de l'Autre. Résister à l'inexorable tentation de voir en lui un aliéné ou un attardé mental torturé par une quelconque crise, peut nous donner l'envie de nous y intéresser, mais ne garantit aucunement que cet intérêt suffise à le comprendre. Examiner le contenu de ses idées, les situer dans un contexte social et historique, concevoir l'imbrication des causes et effets multiples, tout cela est bien beau, mais il faut encore traduire ces préceptes généraux en termes pratiques, pour transformer ces vœux pieux en méthodologie. Je vais maintenant m'y essayer.

Sans couper le cheveu en quatre et opérer des distinguos subtils – ou peut-être grossiers – entre l'explication et la compréhension (la littérature spécialisée n'en manque pas), songeons un instant aux simples et inévitables questions que tout un chacun se pose spontanément lorsqu'il est confronté aux idées insolites qui semblent défier le bon sens. Deux questions, essentielles, reviennent constamment en cette circonstance. La première ressemble à celle que formulait Chambernac, chez Raymond Queneau, à propos de ses fous littéraires, et elle est la suivante : comment un homme peut-il arriver à penser ainsi ? La deuxième apparaît lorsqu'une conception jugée étrange se répand telle une épidémie : à quoi tient le succès de l'idée que son étrangeté même aurait dû réduire au néant ? Les deux interrogations traduisent

l'étonnement devant l'altérité : ce qui surprend c'est que, premièrement, une différence choquante parvienne à voir le jour, deuxièmement, qu'elle se porte bien et, qu'une fois née, elle prospère.

Pourtant, même si les deux questions découlent de la même source, elles ne renvoient pas nécessairement aux mêmes réponses. Rendre compte de la manière dont une conception prend corps n'équivaut pas encore à en expliquer le succès. La plupart des commentateurs s'obstinaient à donner une solution unique à deux problèmes distincts : toutes les instances explicatives (folie, primitivisme, ignorance, besoins, crise, réaction contre l'existentialisme, émergence d'une nouvelle classe sociale, disparition des mythologies traditionnelles) étaient tenues à tour de rôle, ou conjointement, pour des causes responsables à la fois de l'émergence de la théorie des Anciens Astronautes et de son grand succès. En réalité, il arrive souvent que l'origine des œuvres de l'homme soit bien différente de leur devenir, car l'imagination, suffisante pour concevoir une invention ingénieuse, s'avère fréquemment incapable autant d'en prévoir l'usage que d'en déterminer le destin. Les pensées naissent dans les cerveaux des hommes et s'incarnent dans les discours ; ensuite, certaines réussissent, d'autres pas. Rien n'indique que leur genèse et leur devenir obéissent aux mêmes mécanismes. Il est utile de savoir pourquoi certaines idées se propagent tandis que d'autres échouent, mais cela ne nous instruit pas nécessairement sur la façon dont les idées émergent, s'enchaînent et se combinent, avant que les hommes et la société ne décident de leur avenir.

L'INVENTION

En effet, pour qu'une idée connaisse succès ou échec, il faut d'abord qu'elle soit formulée. Comment invente-t-on une idée nouvelle ? En simplifiant, mais sans outrance, on peut dire que la tradition de la pensée occidentale propose au moins quatre réponses principales à cette question. On peut

les distinguer en leur donnant les noms approximatifs de « biblique », de « platonicienne », de « positiviste » et d'« aristotélicienne ».

La première proclame que l'homme crée les idées à la manière du Dieu de la Bible, *ex nihilo*, par un acte insaisissable de sa volonté et de son intelligence ; ses créations conceptuelles seraient par conséquent arbitraires, libres et imprévisibles, échappant ainsi à toute possibilité d'explication.

Selon la conception « platonicienne », qui hier encore avait quelques défenseurs, tel Carl Gustav Jung, l'invention est la remémoration d'une idée préexistante, à laquelle l'homme trouve accès par un acte d'anamnèse, tout aussi inexplicable que la création à partir du néant. Les deux premières solutions ne font donc que remplacer un mystère par un autre, ce qui ne nous avance guère. Les deux autres sont plus concrètes.

La conception « positiviste » affirme que les idées nouvelles découlent de la simple accumulation de nouvelles données d'observation. La formule n'est pas dépourvue de plausibilité et elle jouissait même d'une grande popularité entre le milieu du ^{xvii}e et le milieu du ^{xx}e siècle, mais les preuves qui lui sont défavorables semblent aujourd'hui si nombreuses que personne n'oserait la défendre, du moins sous une forme aussi tranchée. Il nous reste la quatrième explication, qualifiée d'« aristotélicienne » ; celle-ci me semble la plus fertile.

Elle suppose que les idées neuves ne jaillissent pas toutes faites de la tête de leurs auteurs, pas plus qu'elles ne sont tirées de données d'observations ; dans cette perspective, on traite les idées – pour utiliser la formule de l'historien E. R. Dodds – « comme une chose organique qui croît et évolue, d'une part selon sa propre loi interne de croissance, mais d'autre part aussi, en réponse à des stimuli externes⁵⁵ ». Les idées nouvelles, comme toutes les créations culturelles, n'émergent pas du néant ; elles se nourrissent de l'ancien, en se construisant à partir des bribes du passé soumises aux mécanismes qui, sans être déterministes, sont loin d'être chaotiques et impénétrables. À chaque moment historique, le

passé offre aux hommes un vaste répertoire de matériaux à partir desquels ils peuvent échafauder leurs œuvres, en transformant, en combinant et en assemblant des éléments que la tradition laisse à leur portée. Si les Achuar amazoniens ne rêvent pas de la Vierge Marie, tandis que les nuits des catholiques pieux ne sont pas hantées par des chamans maléfiques, c'est parce que l'imagination humaine, même si elle vagabonde dans un songe – librement, dit-on – n'en continue pas moins à travailler sur une matière première qui est un fait de tradition. Cela est encore plus vrai de la réflexion consciente, elle aussi souvent vagabonde, mais qui s'appuie volontairement, et dans notre propre culture sans doute inexorablement, sur des lectures, références bibliographiques et citations. L'usage que la pensée humaine fait du trésor d'idées héritées fut comparé par C. Lévi-Strauss au fonctionnement du kaléidoscope, instrument similaire à la tradition culturelle dans la mesure où l'un comme l'autre contiennent des bribes et morceaux préfabriqués que l'on combine et recombine lorsqu'on manie l'un ou l'autre *instrument* (le kaléidoscope ou la tradition) pour y faire apparaître de nouvelles configurations⁵⁶. S'il fallait rectifier cette métaphore, ce serait uniquement pour dire que le mécanisme de l'innovation conceptuelle, à quoi l'apparition de la théorie des Anciens Astronautes s'apparente, se distingue du kaléidoscope par l'ampleur des modifications qu'elle apporte au patrimoine d'idées manipulées, au-delà d'une simple recombinaison de morceaux figés.

Ainsi, pour expliquer comment une conception nouvelle a été formulée, il faudra d'abord chercher d'autres conceptions socialement partagées qui l'ont précédée et à partir desquelles on a pu la construire en procédant à des transformations conceptuelles relativement restreintes. Pourtant, cela sera encore insuffisant pour donner une explication complète de la genèse d'une pensée. Sa nature dépend non seulement des caractéristiques propres à la matière première dont elle dérive, mais aussi des stimuli externes qui ont poussé l'auteur à trier les matériaux disponibles et à leur donner une forme déterminée parmi toutes celles qui étaient pensables. Ces sti-

muli peuvent être variés : données d'observation, idéologies, modes intellectuelles, croyances, considérations rhétoriques, contraintes commerciales, etc.

Il est temps maintenant de définir sans ambiguïté ce qu'il faudra entendre ici par l'injonction, jusqu'à présent quelque peu sibylline, de *comprendre l'Autre* : comprendre l'Autre revient à déterminer la tradition culturelle qui a nourri sa pensée, à répertorier l'éventail des conceptions qu'il pouvait y trouver, à saisir les règles des opérations mentales au moyen desquelles il a sélectionné certains éléments de cette tradition pour en échauffer ses constructions conceptuelles, et à déterminer les stimuli qui ont pu guider ces choix.

QUATRE CAUSES

Pour clarifier davantage la manière dont j'entends expliquer l'émergence du dänikenisme, il est utile de rappeler les quatre espèces de causes, similaires à celles dont Aristote parlait dans les pages mémorables de la *Physique* et de la *Métaphysique*, mais qui correspondent en réalité à une exposition simplifiée de l'aristotélisme tel qu'on le présente aux écoliers ; pour nos besoins, elle est suffisante et utile. Or, afin de définir les causes d'Aristote – matérielle, efficiente, formelle et finale – on recourt souvent à la métaphore du sculpteur et de sa sculpture : la cause matérielle, dit-on, c'est la matière dont la sculpture est faite ; la cause formelle, c'est la figure que la statue représente ; la cause efficiente, c'est le sculpteur ; la cause finale, c'est le but visé par le sculpteur. Il me semble commode d'utiliser ces quatre instances pour expliquer la genèse des idées.

La cause matérielle des idées, c'est une masse brute de conceptions dont l'homme dispose dans sa société et à son époque, comme le sculpteur qui peut choisir entre plusieurs matières premières, dont chacune imposera à son œuvre un certain nombre de contraintes.

La cause formelle touche au rapport entre la représentation et la chose représentée. Les diverses constructions concep-

tuelles que les hommes bâtissent – sciences, philosophies, théologies ou mythes – aspirent à la qualité de savoirs, celle de croyances restant réservée, paradoxalement, aux idées auxquelles on ne croit pas. Cette aspiration reflète bien l'espoir et le désir d'établir une correspondance entre la réalité et sa représentation. Est constant l'effort de l'homme pour trouver un accord entre une vision globale du monde qui est la sienne et les informations disparates, vraies ou fausses, qui lui parviennent abondamment de la réalité observable. La vision du monde est pour celui qui pense ce que le filet est au pêcheur : de même que le pêcheur plonge son filet dans l'eau pour capturer des poissons dont la grosseur se conforme aux mailles de la poche, de même le penseur immerge sa vision du monde dans les profondeurs obscures de la Réalité pour ramener à la surface une prise dont les propriétés ne pourront que correspondre aux mailles de son « filet conceptuel ». Selon cette définition peu orthodoxe, la cause formelle correspond aux particularités du « filet conceptuel », lesquelles déterminent la façon dont son usager perçoit et interprète les informations venant du monde, car il perçoit surtout les faits et les idées que son « filet » rend visibles. Déterminer la « cause formelle » d'une construction conceptuelle consistera donc à envisager l'activité intellectuelle comme la résultante des interactions réciproques entre ces deux facteurs : d'une part, une vision globale du monde, parfois tacite, et d'autre part, les données que celle-ci se cherche, en tout lieu, pour se conforter ou pour se mettre à l'épreuve.

La cause efficiente renvoie au sujet agissant sur la matière conceptuelle et manipulant le « filet » de sa vision du monde. Il est facile de remarquer que ses opérations, sans être prévisibles, ne sont pas pour autant chaotiques et arbitraires, ce qui indique qu'elles obéissent à des règles ; dans ce monstrueux jeu combinatoire qui s'offre tous les jours à notre regard et que nous appelons *culture*, les mêmes combinaisons réapparaissent sans répit, et les hommes n'ont de cesse de réinventer les pensées, les mots et les rêves d'autrui. Comprendre l'innovation conceptuelle, c'est comprendre d'abord comment les idées font pour se reproduire sans

modifications majeures, ce qui est le cours normal des choses jusqu'au moment où ce mécanisme bien rodé dévie son mouvement, et que le neuf apparaît. La cause efficiente ce sera donc cette entité mystérieuse que les philosophes appelaient « esprit », « raison » ou « rationalité », et que je définirai comme un ensemble de règles guidant l'homme dans l'usage qu'il fait de la matière conceptuelle de sa tradition, tantôt la conservant, tantôt la modifiant.

La cause finale est la quatrième et dernière. Elle reste indubitablement la plus difficile à déterminer, car les mobiles psychologiques de l'individu demeurent souvent une énigme non seulement pour ses congénères, mais aussi pour lui-même. À défaut d'une théorie psychologique sophistiquée, on se rabat sur les explications convenues et simplistes : le désir d'argent, la quête de notoriété, la passion de connaître, une activité de substitution, le goût du jeu, l'ennui, la recherche du plaisir, etc. Même si certains de ces motifs sont loin d'être imaginaires, la cause finale échappe habituellement à notre intelligence, et s'il est permis d'en conjecturer, on parvient rarement à des certitudes vérifiables. Même lorsque les auteurs dévoilent leurs motivations profondes et qu'ils sont sincères, ils ne font qu'échafauder des hypothèses sur eux-mêmes, dont rien ne saurait nous garantir l'exactitude.

Les quatre causes renvoient donc à quatre aspects différents de l'émergence des idées. Mais la vie des idées ne fait que commencer à leur naissance. Une fois communiquées et introduites dans l'organisme social, leur destin dépendra des ressorts bien différents de ceux qui les ont fait apparaître. Certaines meurent à la naissance, comme ces douteux mots d'esprit que l'on se divertit à inventer au cours des repas entre amis et dont on préfère ne plus se souvenir le lendemain. D'autres idées ont une vie plus longue, mais ne survivent pas à la disparition de leurs auteurs, qui étaient les seuls à les admirer et les seuls à y croire. D'autres encore se propagent mollement et localement, comme des virus peu virulents et inoffensifs. Mais il en existe aussi qui, une fois créées, se répandent promptement telles des épidémies, en envahissant le monde entier.

La théorie des Anciens Astronautes est de ces dernières, et elle fascine parce qu'elle a réussi. Ses partisans clament que le succès tient aux qualités intrinsèques de la conception (vérité, pertinence, signification profonde, etc.) ; ses adversaires, en refusant de lui reconnaître le moindre mérite, préfèrent voir les causes de sa fortune dans l'action favorable des circonstances externes (crise, besoin humain de l'illusion, disparition des religions traditionnelles, etc.). Il serait facile de rendre compte de la diffusion des idées si leur réussite dépendait uniquement des raisons d'y croire : dans cette situation idéale, mais irréelle, il suffirait d'examiner le rapport entre les idées et les besoins et attentes du public qui s'y intéresse, pour montrer comment celles-là répondent à ceux-ci. Mais l'époque moderne, qui est aussi celle du marketing, nous a appris que le besoin, loin de susciter de nouveaux produits, en est souvent l'effet, rendu incontournable par la propagation même de l'innovation, que l'on en ait besoin ou non. Pour expliquer comment les idées se propagent, on ne fera pas l'économie d'analyser les mécanismes causaux complexes, pouvant s'appliquer tout aussi bien à de nouvelles idées qu'à de nouvelles poudres de lessive.

Il est temps de conclure et de résumer les règles qui guideront ma démarche. Sa première étape consistera à expliquer la naissance de la théorie des Anciens Astronautes. Pour cela, il faudra, premièrement, retrouver la matière conceptuelle à partir de laquelle elle a été façonnée, deuxièmement, reconstituer la vision du monde qui a conditionné l'usage de cette matière, troisièmement, déterminer les opérations cognitives au moyen desquelles des éléments choisis de cette matière ont été agencés et transformés, quatrièmement, découvrir, si on le peut, les motivations de ceux qui ont accompli ces opérations. Cette première étape de l'enquête équivaut donc à répondre à quatre questions différentes : à partir de quoi ? en fonction de quoi ? au moyen de quoi ? dans quel but ? La deuxième étape consistera à expliquer le succès des conceptions dont on aura ainsi élucidé l'émergence ; ceci nous conduira à abandonner la rationalité individuelle pour nous intéresser à une rationalité collective, qui fait que certaines

idées se voient condamnées et rejetées, tandis que certaines autres sont adoptées et vénérées.

Voici donc les préceptes pratiques qui devraient nous aider à comprendre l'Autre, conformément aux principes auparavant définis : le comprendre en voyant en lui non pas un déviant en proie à une crise, mais un être qui nous est semblable et égal ; en s'intéressant au contenu de ses idées ; en le situant dans le contexte de sa société et de sa culture ; en envisageant une causalité tant soit peu complexe, au-delà d'une cause unique dotée d'une vague grandeur épique.

Derrière le désir de comprendre l'Autre, une autre ambition se profile : la recherche d'une explication de la théorie des Anciens Astronautes nous servira de prétexte pour scruter attentivement cet étrange miroir que l'« irrationalité » moderne nous tend et où l'on peut entrevoir le reflet d'une manière de penser qui, contrairement à ce que l'on croit, n'est guère confinée dans le ghetto des parasciences ni même dans celui – plus vaste – de la « culture populaire ».

CHAPITRE 4

Pérégrinations au pays de la science-fiction

Si les extraterrestres hantent notre planète, alors d'où viennent-ils ? À cette question, les terriens donnent habituellement deux réponses divergentes. Ceux qui croient à l'existence de la vie intelligente dans l'Univers pointent le doigt vers les étoiles. Mais l'opinion est loin de faire l'unanimité et un auteur malicieux a même dit que la meilleure preuve de l'existence des êtres *intelligents* dans le Cosmos est qu'ils ne nous rendent pas visite. Les sceptiques inclinent à penser que les extraterrestres nous viennent, bien prosaïquement, de la science-fiction. Cette deuxième réponse mérite d'être examinée, car elle se prête à la vérification plus aisément que la première. En effet, si nous voulons déterminer la provenance de la matière conceptuelle qui a alimenté la théorie des Anciens Astronautes, il n'est pas inutile de s'intéresser de très près à l'imagerie de ce singulier genre littéraire qui appartient à la culture populaire au même titre que le dänikenisme.

La littérature de science-fiction devrait remplir au moins deux conditions pour que l'on puisse la considérer comme cause matérielle de la théorie des Anciens Astronautes. En

tant que cause, elle devrait précéder l'effet dans le temps, sans en être trop éloignée ; en tant que matière première, elle devrait contenir un nombre important d'éléments discernables dans la construction qui en dérive. Il nous reste à vérifier si cette double exigence est satisfaite.

L'ÉMERGENCE D'UNE NOUVELLE SUBCULTURE

Commençons par la chronologie. Bien qu'il y ait des érudits qui pensent pouvoir retracer l'histoire de la science-fiction jusqu'à Lucien de Samosate, la plupart des auteurs préfèrent plus raisonnablement choisir avril 1928 comme date de naissance du genre, rendant ainsi hommage à Hugo Gernsback et à sa revue *Amazing Stories*, née cette année-là et qui fut l'un des premiers parmi les célèbres *pulps* américains (magazines bon marché qui doivent leur nom au procédé de fabrication de leur papier à base de pulpe de bois), où s'est lentement distillée l'imagerie classique qui allait ensuite séduire et envahir le monde entier. D'autres pulps très connus virent le jour dans les années vingt et trente : *Weird Tales* (1923), *Science Wonder Stories* (1929) et *Astounding Stories* (1930). Très tôt vint la mode des fanzines (magazines de fans), dont le premier fut probablement *Comet*, publié à partir de 1930 par le « Club de Correspondance Scientifique » de Raymond Palmer, personnage hors pair qui laissera son empreinte bien au-delà de la science-fiction. En octobre 1936, la première rencontre de fans réunissait quelques enthousiastes venus de New York et de Philadelphie ; deux cents personnes étaient rassemblées trois ans plus tard, à New York, à la première Convention Mondiale de Science-Fiction ; en 1978, on en comptait six mille trois cents à Phoenix, où le *Worldcon* (congrès mondial) fut convoqué, après avoir successivement eu lieu dans cinq pays différents, sur trois continents¹. Au fil des décennies, les lectures communes, les intenses échanges de lettres, les débats dans d'innombrables clubs de fans, ainsi que les rencontres périodiques dans les congrès nationaux et mondiaux, ont fait naître

une communauté nébuleuse, de dimension planétaire, fortement attachée aux figures légendaires de ses pères fondateurs, fière d'une histoire soigneusement consignée par ses scribes, vénérant ses auteurs fétiches, tissant laborieusement une tradition faite de récits, d'idées, d'anecdotes et de rites anniversaires.

De même que l'agriculture, la métallurgie et le Coca-Cola, la science-fiction fut une invention appelée à quitter son berceau d'origine pour se répandre à travers le monde. Comme toutes les grandes diffusions qui ont modelé la culture humaine, celle-ci fut complexe, et il est difficile d'y faire le partage entre substrats locaux et apports extérieurs, tant les uns et les autres s'entremêlent pour former des syncrétismes déconcertants. En Europe, où on verra plus tard apparaître la théorie des Anciens Astronautes, les récits d'anticipation scientifique ont une longue et riche histoire, quelque peu obnubilée par les mythes fondateurs du *fandom* américain (on appelle *fandom* la communauté de fans).

En France, il existait déjà au début du siècle plusieurs collections populaires qui accueillaient, hormis de nombreux romans d'aventures, de véritables récits de science-fiction : les pléthoriques Éditions Jules Talandier (1900-1954) en débordaient depuis les premières années de leur existence (dans une quinzaine de collections), et on en trouve d'excellents dans « Les Romans d'Aventures » (1908-1911) et « Les Récits Mystérieux » (1912-1914) aux Éditions Albert Mericant, sans parler des « Voyages Extraordinaires » (1867-1910), aux Éditions Hetzel, exclusivement consacrés à Jules Verne. En 1935, Régis Menssac, qui avait découvert le phénomène S-F lors d'un séjour en Amérique, créa « Hypermondes », la première collection française de science-fiction². Bien que la France manquât avant les années cinquante de revues réservées à l'« anticipation scientifique », de nombreuses nouvelles du genre étaient imprimées par la presse populaire³. Après la Seconde Guerre mondiale apparurent les premières publications spécialisées qui permirent au public français de mieux connaître la production américaine : d'abord des collections, dont trois furent créées en 1951 (« L'Énigme-Romans Extra-

ordinaires » chez Hachette, « Le Rayon Fantastique » chez Gallimard / Hachette, « Anticipation » au Fleuve Noir), et deux en 1954 (« Présence du Futur » chez Denoël et la « Série 2000 » aux Éditions Métal) ; puis des revues, dont trois virent le jour en 1953 (*Science-Fiction Magazine*, *Galaxie*, *Fiction*), et une autre en 1958 (*Satellite*)⁴. Les collections et les revues prospérèrent fort bien jusqu'en 1964 (l'année de la première grande crise), c'est-à-dire durant la période qui a immédiatement précédé la parution du *Matin des magiciens* (1960) et du premier livre de Charroux (1963).

Dans les pays germanophones, grands consommateurs de roman populaire, on trouve au début du siècle des publications très similaires aux pulps américains, que l'on appelle ici *Groschenhefte*. La science-fiction y est massivement présente, attirant très tôt un public jeune, dont le nombre ne cessera de croître. Après la Première Guerre mondiale, deux feuilletons remportent un grand succès : *Sun Koh, der Erbe von Atlantis* (*Sun Koh, l'héritier de l'Atlantide*, cent cinquante numéros publiés entre 1933-1936) et *Jan Mayen, Herr der Atomkraft* (*Jan Mayen, Seigneur de la puissance atomique*, 120 numéros publiés entre 1935-1939), écrits par Paul Alfred Müller, sous les pseudonymes de Freder van Holk et de Lok Myler. Après 1945, la production allemande reprit, alimentée à partir de 1951 par les traductions de textes américains. Plusieurs collections furent lancées dans les années cinquante, laissant une place aussi bien aux traductions de l'américain qu'aux textes originaux d'auteurs allemands : « Utopia-Grossband » chez Pabel, en 1954, et « Terre », en 1957, chez Moewig, toutes les deux créées par Walter Ernsting, lui-même auteur de science-fiction et fondateur du *fandom* allemand. En 1955 parut la première revue spécialisée, *Utopia-Magazine*. L'année la plus marquante dans l'histoire de la science-fiction allemande fut 1961, qui vit la naissance de Perry Rhodan, héros conçu par K. H. Scheer, auteur de romans populaires, et par l'infatigable Walter Ernsting. La série de Perry Rhodan, l'œuvre d'une équipe de tâcherons sous la fêrule de Clark Darlton (pseudonyme d'Ernsting), est le modèle même de la science-fiction totale, brassant nonchalamment tous les

thèmes que le genre avait su produire depuis sa création ; l'entreprise, munie de nombreuses ramifications éditoriales, se solda en trente ans par un millier de fascicules publiés, d'un tirage total de 750 millions d'exemplaires⁵. Ainsi, la publication du premier livre de von Däniken a été préparée par un long épanouissement de la science-fiction allemande.

Il serait pour l'instant superflu d'étendre notre enquête à d'autres pays, moins importants pour l'histoire de la théorie des Anciens Astronautes, mais où la science-fiction florissait aussi bien qu'ailleurs, comme le prouve l'exemple de la Grande-Bretagne, de l'Italie ou de l'Union Soviétique. Les informations déjà réunies sont suffisantes pour conclure que la première condition qui pourrait nous autoriser à voir en la science-fiction la cause matérielle de la théorie des Anciens Astronautes est remplie : l'émergence du dänikenisme a succédé dans le temps à la propagation de la littérature de science-fiction, et celle-ci a connu, respectivement dans chaque pays européen, une période de grande prospérité dans la décennie qui précédait l'apparition de la version locale de la théorie des Anciens Astronautes. À présent, il faut vérifier si à cette succession chronologique correspondent des ressemblances significatives de contenu.

EXTRATERRESTRES PRÉHISTORIQUES, CIVILISATIONS OUBLIÉES ET CONTINENTS ENGLOUTIS

Même les personnes allergiques à la science-fiction – et j'ai été moi-même du nombre – ne peuvent éviter de se familiariser, ne serait-ce qu'approximativement, avec les points fixes autour desquels pivote l'imagerie du genre : les voyages interplanétaires, le rayon de la mort, la transplantation de cerveaux, l'antigravité, les astronefs et leurs valeureux commandants, les pin-up stellaires, les planètes hallucinantes et une foule d'extraterrestres aux formes extravagantes. Au-delà de ces accessoires convenus et emblématiques, s'étend un immense répertoire de thèmes et de scénarios qui, tout au long du xx^e siècle, se sédimentaient dans l'imaginaire occi-

dental. La théorie des Anciens Astronautes a-t-elle pu s'en inspirer ?

Notre théorie admet l'existence des extraterrestres, ce qui est aussi l'un des principes fondamentaux de la science-fiction, mais cette analogie est trop générale pour être instructive. Il est plus pertinent de remarquer que la science-fiction fut la première à envisager la possibilité d'une visite d'extraterrestres sur la Terre à une époque préhistorique. En 1936, le magazine américain *Wonder Stories* a publié une courte nouvelle de Philip Barshofsky, auteur peu connu, qui a imaginé le débarquement sur notre planète d'un groupe d'éclaireurs martiens à la recherche d'une colonie ; l'atterrissage a lieu au Mésozoïque, lorsque les terribles dinosaures règnent encore sur la Terre ; une lutte sanglante s'engage, canons à électrons contre griffes et dents ; la technique cède devant la puissance sauvage des colosses, et les Martiens périssent ; la Terre est ainsi préservée pour l'intelligence humaine à venir⁶.

Si les astronautes étrangers n'interfèrent pas chez Barshofsky avec les hommes, l'échec de leur mission étant même la condition de l'apparition consécutive de l'humanité, il en va tout autrement dans une nouvelle d'Arthur C. Clarke, publiée en 1950 dans le magazine *Famous Fantastic Mysteries*, sous le titre *Guardian angel* (*Ange gardien*) et intégrée ensuite, en 1954, dans le très beau récit de *Childhood's end* (traduit en français sous le titre *Les Enfants d'Icare*)⁷. Arthur C. Clarke y conte l'arrivée de mystérieux extraterrestres dans notre monde, traversé de conflits et de violence ; ils imposent aux terriens la paix et les réformes qui devraient les faire accéder à un stade supérieur d'évolution, mais dissimulent durant un demi-siècle leur apparence physique ; lorsqu'ils finissent par se manifester, les hommes découvrent que leurs bienfaiteurs cosmiques ont de longues queues, de petites cornes et les pieds fourchus ; on leur explique alors que les extraterrestres ont déjà essayé de venir au secours d'une ancienne civilisation humaine, mais que la tentative a échoué, et l'image associant la physionomie des visiteurs aux forces du mal est restée gravée à jamais dans l'inconscient de l'homme.

Le contact de cosmonautes étrangers avec une antique civi-

lisation humaine est un motif déjà très proche de la théorie des Anciens Astronautes, mais l'idée de la création de l'humanité par les extraterrestres y fait encore défaut. On la trouve dans un autre récit de Arthur C. Clarke, 2001, *l'Odysée de l'espace*, tiré du scénario coécrit avec Stanley Kubrick⁸. On y voit des forces extraterrestres placer dans la savane africaine un parfait monolithe de cristal, qui sonde le corps et l'esprit des hommes-singes primitifs afin de les soumettre, par des pulsations hypnotisantes, à un apprentissage qui leur permettra de dominer la nature hostile et de réussir dans la lutte pour la survie ; le destin de la planète en sera changé. Bien que la publication du livre de Clarke et la sortie du film de Kubrick aient précédé (à peine) celle du livre de von Däniken, elles furent de plusieurs années postérieures aux livres de Pauwels / Bergier et de Charroux. Certes, quelques idées du récit de 1968 se trouvaient déjà dans *La Sentinelle*, que Clarke avait publié en 1951, mais le monolithe de la savane y était remplacé par une pyramide située sur la Lune, et cette œuvre d'une civilisation stellaire depuis longtemps disparue, au lieu d'être l'instrument de l'hominisation, n'était qu'un message adressé à l'humanité suffisamment développée pour atteindre le satellite de la Terre⁹.

Un autre motif important, qui revient invariablement dans toutes les versions de la théorie des Anciens Astronautes, est l'idée de l'existence de civilisations hautement développées dans un lointain passé préhistorique. Cette fois on en trouve sans mal de nombreux antécédents, non seulement dans la littérature de science-fiction, mais aussi dans des récits fantastiques qui ont précédé l'émergence de la S-F moderne. Le nombre de titres se compte par milliers¹⁰, et Jacques Sadoul a rappelé la vogue des civilisations disparues dans les *pulps* américains des années trente¹¹.

Le Britannique Henry Rider Haggard (1856-1925) passe pour le fondateur de ce thème, esquissé déjà dans ses deux premiers romans qui ont connu un succès immédiat et durable : *Les Mines du roi Salomon* (1885) et *Elle* (1887)¹². Haggard publia environ soixante-quinze ouvrages et eut une profonde influence à la fois sur le roman fantastique et sur la

science-fiction. L'Américain Abraham Merritt (1884-1943), bien que moins prolifique, fut son digne continuateur. Ses premiers romans, publiés en plusieurs livraisons, notamment dans le magazine *Argosy*, lui ont valu une grande popularité. Leur leitmotiv principal est la découverte, en un lieu oublié, des vestiges d'une civilisation très ancienne et de ses derniers gardiens. Dans *Le Gouffre de la Lune* (1918), une expédition scientifique repère, sur un îlot du Pacifique, un passage qui s'ouvre vers un univers souterrain peuplé de descendants des géants qui régnaient autrefois à la surface de la Terre et qui y laissèrent des ruines cyclopéennes, témoins de leur haute culture¹³. Dans *Le Visage dans l'abîme* (1923), les traces d'une grande civilisation sont découvertes dans une partie inexplorée des Andes ; une inquiétante cité antique, dont un escalier conduit vers un monde souterrain, est explorée en Alaska par un voyageur égaré, dans *Le Peuple de l'abîme* (1918)¹⁴.

L'art de Howard Phillips Lovecraft (1890-1937) paracheva le *topos* des civilisations disparues et lui assura un prodigieux retentissement. Le thème réapparaît fréquemment dans ses écrits, mais ce furent *Les Montagnes hallucinées* (1931) qui lui donnèrent son expression la plus complète¹⁵. Lovecraft y imagina une archaïque cité qu'une expédition scientifique découvre en Antarctique. Les ruines monstrueuses de cette mégalopole, dont les origines remontent à une anté-préhistoire vertigineuse, chapitre inconcevable de l'histoire de la Terre, abritent les traces d'une civilisation supérieure qui a laissé des cartes géographiques gravées dans la roche, des croquis astronomiques et des diagrammes étrangement proches des dernières découvertes de l'astrophysique. Les bâtisseurs de cette ville labyrinthique furent les Grands Anciens – invention chère à Lovecraft – dont de mystérieux mythes primitifs se souviendraient encore en contant qu'ils « descendirent des étoiles pour inventer la vie sur terre par plaisanterie ou par erreur »¹⁶.

Des auteurs français n'ont pas manqué d'exploiter des thèmes similaires. Dans *La Fin d'Illa* de José Moselli (1925), des baleiniers déterrent sur un îlot du Pacifique une boule de matière inconnue et un manuscrit qui, une fois déchiffré, révèle l'existence d'une civilisation disparue connaissant des

engins volants et maîtrisant l'énergie atomique¹⁷. Chez André Armandy (pseudonyme d'André Albert Augilard, 1882-1958), les cultures que les conquistadores ont découvertes en Amérique latine sont attribuées à des descendants dégénérés d'énigmatiques civilisations techniques de la plus haute antiquité. Dans *Rapa Nui* (1923), les Péruviens deviennent les rejetons abâtardis de la race supérieure des Pasquans, lesquels, après avoir édifié les statues sur leur île natale, migrèrent au Pérou et civilisèrent les Incas. Dans *La Cité oubliée* (1931), les Mayas remplacent les Pasquans dans le rôle des maîtres civilisés du monde antéhistorique, il y a 280 000 ans ; eux aussi subissent une dégénérescence progressive et finissent par oublier la culture dont ils s'enorgueillissaient jadis¹⁸.

Au motif de la civilisation disparue s'est joint celui de l'« Arche culturelle » : un peuple civilisé préhistorique, menacé de disparition, disperse sur la Terre des abris contenant les échantillons de son patrimoine culturel. Earle Cox est considéré comme l'inventeur du thème (*La Sphère d'or*, 1925), et le public français a pu s'y familiariser plus tard grâce à un roman de René Barjavel (*La Nuit des temps*, 1968)¹⁹.

Les traces des civilisations oubliées que la science-fiction a imaginées sont nombreuses, mais redistribuées inégalement à la surface de la Terre. On les voit se regrouper de préférence dans des lieux sauvages, fort éloignés de nos climats : une jungle au cœur de l'Afrique, la forêt amazonienne, les solitudes glaciales de l'Arctique ou de l'Antarctique, un plateau inaccessible des Andes, un désert australien, une vallée inexplorée du Tibet, une île isolée au milieu du Pacifique (avec une nette prédilection pour l'île de Pâques). Il est frappant que bon nombre de preuves archéologiques qui seront plus tard citées à l'appui de la théorie des Anciens Astronautes se situent dans les mêmes contrées.

D'autres lieux favoris des civilisations disparues de la science-fiction sont de légendaires continents engloutis : l'Atlantide, la Lémurie, la Terre Mu. Peu d'auteurs, qu'ils soient célèbres ou inconnus, ont résisté aux charmes des continents perdus, dont la mode marqua plus particulièrement la période allant des années quatre-vingts du XIX^e siècle jusqu'au

milieu du xx^e siècle. Toute tentative de dresser une bibliographie du thème serait dérisoire, tant les titres sont nombreux²⁰. Atlantide, Mu et Lémurie apparaîtront ensuite chez Charroux ; von Däniken, au début réticent, intégrera l'Atlantide et la Lémurie dans sa conception à partir de 1969 ; seuls Pauwels et Bergier ont refusé de placer leurs civilisations oubliées sur des continents qu'ils considéraient comme purement imaginaires²¹.

La théorie des Anciens Astronautes s'accorde avec la science-fiction non seulement sur l'existence des civilisations disparues et sur leur localisation, mais aussi sur la nature des vestiges que le temps aurait épargnés. Les monuments archéologiques gardent dans la littérature fantastique un caractère stéréotypé : les statues et les cités avoisinent de mystérieux souterrains et partagent la propriété commune d'être colossales, leur gigantisme étant la preuve la plus manifeste de la puissance surhumaine des bâtisseurs. Henry Rider Haggard en a fourni le modèle en décrivant, dans *Elle*, la cité impériale Kôr, dont la jungle africaine dissimulerait les constructions mégalithiques élevées à une époque immémoriale avec une maîtrise insurpassable²². Les cités colossales, repaires des Grands Anciens, constituent le décor d'un grand nombre des récits de Lovecraft : Irem, la cité des Piliers, les métropoles cyclopéennes de l'Arctique et de l'Australie, R'lyech – la ville du fond des mers dans laquelle le Grand Cthulhu rêve et attend. Lovecraft a avoué que les images de gigantesques monolithes qui forment les murs cyclopéens de ses villes imaginaires aux plans confus et monstrueux, lui avaient été inspirées par les découvertes des ruines de Machu Picchu dans les Andes et des fondations primitives de Kish, au bord de l'Euphrate²³. On connaît par ailleurs l'intérêt qu'il portait aux monuments mégalithiques de la Nouvelle-Angleterre, que les archéologues disent être de construction récente, mais auxquelles les légendes attribuaient une origine préhistorique, les associant parfois avec les Druides celtes qui auraient visité l'Amérique dans une lointaine antiquité²⁴. Les cahiers où Lovecraft consignait les idées de base pour ses récits d'épouvante attestent qu'il trouvait fort approprié d'en

situer l'action dans des ruines cyclopéennes d'une île solitaire du Pacifique dont la description fait songer à l'île de Pâques²⁵. Les monuments de l'île de Pâques joueront plus tard un rôle de premier plan dans la théorie des Anciens Astronautes, et il n'est pas inutile de rappeler qu'Edmond Hamilton (1904-1977) a imaginé, dès 1926, dans une nouvelle publiée dans *Weird Tales*, que les statues pasquannes furent sculptées par des Martiens exilés depuis l'aube des temps sur notre planète, avant qu'ils n'aient quitté son sol pour vivre dans des cités souterraines²⁶.

Jusqu'à présent, nous avons passé en revue quelques éléments disparates que la théorie des Anciens Astronautes aurait pu emprunter à des récits fantastiques. Mais les parallèles entre la science-fiction et le dänikenisme vont plus loin. C'est à la littérature fantastique que semble revenir la priorité de l'invention de l'idée de l'intervention extraterrestre à la fois dans l'origine de l'homme et dans son évolution culturelle.

AVATARS FANTASTIQUES DU DÄNIKENISME

En 1954, la revue française *Fiction* a publié une courte nouvelle intitulée « Tache de rouille » et signée Francis Carsac²⁷. Sous ce pseudonyme, qui sent le Sud-Ouest, se cachait un éminent préhistorien, François Bordes (1919-1981), auteur de travaux scientifiques très sérieux, mais qui écrivit aussi six romans et une dizaine de nouvelles de science-fiction. Dans « Tache de rouille », qui fut la première, il s'est divertie en imaginant l'atterrissage en catastrophe sur la Terre d'un astronef piloté par un humanoïde. Carsac situe l'action en Dordogne, au paléolithique moyen (la région et la période préférées de Bordes). L'engin extraterrestre subit des dégâts si importants que le pilote ne peut plus quitter la Terre. Il rencontre des Néandertaliens et, en utilisant son prodigieux « fulgurant », leur sauve la vie lorsqu'ils sont attaqués par un mammoth ; à la suite de cet exploit, il devient le chef de la tribu, sous le nom de Maître de la foudre. En maniant toujours le « fulgurant » et en prodiguant l'instruction à ses Néandertaliens, le

visiteur extraterrestre précipite – ou déclenche – l'évolution culturelle, faisant passer ses protégés primitifs au stade du paléolithique supérieur. Bien qu'il ne puisse procréer avec les terriennes et accélérer ainsi l'ascension de la race vers l'intelligence, il prend soin de favoriser la propagation de mutants d'*Homo sapiens sapiens* qui se trouvaient déjà parmi les Néandertaliens. Ainsi, à l'origine de l'homme moderne, il y aurait eu un accident de circulation interstellaire.

Le récit de Carsac nous rapproche sensiblement de la future théorie des Anciens Astronautes, où l'idée d'une intervention extraterrestre dans le processus de l'hominisation sera cruciale. La science-fiction italienne des années cinquante en offre un précédent encore plus complet et frappant. En 1954, l'éditeur milanais Arnoldo Mondadori, qui avait créé deux années auparavant la première collection spécialisée en science-fiction, « I Romanzi di Urania », y fit paraître le roman intitulé *C'Era una volta un pianeta* (*Il était une fois une planète*), dont le récit allait se prolonger dans *Quando ero aborigeno* (*Quand j'étais aborigène*), publié l'année suivante²⁸. Ce fut un grand succès de librairie, et l'auteur des deux romans, L. R. Johannis, nom de plume de Luigi Rapuzzi (1905-1968), put revendiquer l'invention d'un nouveau genre de littérature fantastique, que les critiques italiens baptiseront du nom de *fantascienza archeologica*²⁹. Les grandes lignes de l'intrigue, présentée comme une antique légende préservée par des lamas tibétains vivant dans un petit village au pied de l'Himalaya, ne pourront que nous paraître familières. Il y a 400 000 ans, deux civilisations développées existaient dans le système solaire : l'une pacifique, sur Mars, l'autre belliqueuse, sur la planète Rhan, située entre Mars et Jupiter. Les irresponsables Rhaniens, jouant avec les forces dangereuses du magnétisme, finirent par pulvériser leur planète, dont les débris – formant depuis la ceinture d'astéroïdes – graviteront à jamais autour du Soleil. Les ondes provoquées par cette terrible catastrophe cosmique atteignirent Mars, et ses habitants furent obligés de chercher refuge sur les planètes voisines. Une partie des Martiens se dirigea vers Vénus, une autre vers la Terre, où quatre centres de colonisation furent d'abord établis. Un jour,

à l'aube de l'époque glaciaire, les Martiens tentèrent de nouer contact avec les hommes des cavernes ; un inattendu éclat de volupté sauvage s'alluma dans les yeux d'une scientifique martienne contemplant les muscles indécents des troglodytes qui accueillaient les visiteurs avec aménité ; des enfants naquirent d'unions mixtes. Une nouvelle humanité terrestre commença ainsi son ascension, les lumières de l'intelligence martienne s'alliant harmonieusement à la puissance des corps terriens. Les progrès devinrent désormais rapides et deux grandes civilisations s'épanouirent bientôt dans les plaines de l'Atlantide et du continent Mu. Mais le sang des hommes des cavernes continuait à couler dans les veines des nouveaux maîtres de la Terre, et l'énergie nucléaire dont ils disposaient ne tarda pas à devenir une arme ; un conflit atomique mit brutalement terme à l'existence des deux civilisations ; puis, une nouvelle vague de glaciations s'abattit sur l'humanité décimée, en la faisant régresser au stade de l'âge de la pierre. La mémoire du passé s'amenuisa de génération en génération, et seul un confus souvenir des étrangers arrivés du ciel survécut jusqu'à nos jours dans les mythes et légendes.

Cette riche matière narrative, qui forme la partie substantielle des romans de Johannis, comporte la plupart des idées dont sera formé plus tard le scénario de la théorie des Anciens Astronautes : la venue sur la Terre paléolithique de cosmonautes étrangers, leur intervention qui accélère l'évolution des hominidés aborigènes, le don de la culture, l'édification des premières civilisations techniques, une destruction de celles-ci, une dégénérescence culturelle qui ramène l'humanité de nouveau en arrière, le souvenir des astronautes conservé dans les mythes. Les similitudes sont saisissantes. Cependant, on ne dispose pas de la moindre preuve qui pourrait confirmer que Pauwels, Bergier, Charroux ou von Däniken eurent connaissance des romans de Johannis. L'hypothèse de leur influence est d'autant moins plausible que la popularité de la science-fiction italienne semble ne jamais avoir dépassé les frontières de son pays d'origine. Il n'est toutefois pas impossible que Johannis ait contribué sinon à la formulation, du moins au succès de la version italienne de la théorie des

Anciens Astronautes, que l'on doit à son compatriote Peter Kolosimo (1922-1984)³⁰. Le dänikenisme à l'italienne est un produit typique du genre, qui se distingue à peine de ses versions française et allemande, si ce n'est par un nombre plus grand de monuments archéologiques cités, sur lesquels Kolosimo s'informait dans de médiocres ouvrages de vulgarisation. Les livres de Kolosimo, dont le premier fut publié en 1964, ont indéniablement été l'une des sources de von Däniken, qui les cite scrupuleusement à partir de son deuxième livre (dans le premier, en 1968, peu d'ouvrages utilisés eurent l'honneur d'être cités). Quant à savoir si Kolosimo s'est inspiré de la *fantascienza archeologica*, rien n'autorise à l'affirmer ; par contre, le contenu de sa conception, les arguments qu'il évoque pour la corroborer et les citations dont il offre consciencieusement les références, indiquent clairement l'importance cruciale qu'avaient pour lui *Le Matin des magiciens* et les livres de Charroux.

Ainsi, il ne manque pas de preuves pour démontrer que Pauwels et Bergier ont d'abord influencé Charroux, que Pauwels / Bergier et Charroux ont ensuite influencé Kolosimo, et que Pauwels / Bergier, Charroux et Kolosimo ont à leur tour influencé conjointement von Däniken, mais la nature des liens entre ces multiples versions de la théorie des Anciens Astronautes et la science-fiction demeure toujours obscure. Il semble indéniable que la littérature fantastique fut la première à utiliser plusieurs motifs qu'on retrouvera plus tard dans le dänikenisme, mais il faudrait encore prouver que celui-ci s'est effectivement nourri de science-fiction. Pour cela, il ne suffit plus de se contenter de traquer les homologies formelles du contenu ; il est nécessaire d'examiner de plus près les biographies de Pauwels, de Bergier, de Charroux et de von Däniken.

UN FANATIQUE DE LA SCIENCE-FICTION

Louis Pauwels est peu suspect d'avoir été versé dans les arcanes de la science-fiction. Son contact avec cette singulière

littérature fut tardif et date de sa rencontre, en 1953, avec Jacques Bergier. Avec ce dernier, dont l'ascendant sur Pauwels était grand³¹, nous entrons de plain-pied dans le domaine de la littérature fantastique. La biographie de Bergier en témoigne, et cela d'une double façon. Premièrement, parce qu'elle est tissée elle-même de multiples fictions que Bergier ne s'est jamais lassé d'inventer. Deuxièmement, parce qu'elle atteste irréfutablement que Bergier, dans tout ce qu'il faisait, est toujours resté un passionné de science-fiction.

En 1937, lorsqu'il n'a que dix-huit ans, sa signature apparaît dans les courriers des lecteurs du pulp américain *Weird Tales*. La guerre à peine terminée, Bergier soumet à Gallimard, avec François Le Lionnais, le futur oulipien, le premier projet d'une collection S-F, qui n'aboutira pas. À partir de 1953, il participe pendant plusieurs années à la rédaction de *Fiction*, l'un des premiers magazines français de science-fiction (version hexagonale du pulp américain *The Magazine of Fantasy and Science-Fiction*), où paraîtra, en 1954, la nouvelle de Francis Carsac « Tache de rouille » (Bergier gardera Bordes en grande estime et préfacera élogieusement la réédition de son premier livre³²). En 1958, il est nommé « conseiller scientifique » du magazine S-F *Satellite*. En collaboration avec George H. Gallet, il dirigera chez Albin Michel la collection « Super-Fiction ». On lui doit *La Science-fiction en Union Soviétique*, le recueil de nouvelles américaines *Admirations*, et deux anthologies publiées aux Éditions Planète : *Les Chefs-d'œuvre de l'épouvante* et *Les Chefs-d'œuvre du fantastique*³³. Intéressé au plus haut point par le thème des civilisations disparues, Jacques Bergier contribuera à faire connaître en France H. P. Lovecraft et sauvera de l'oubli José Moselli, en rééditant *La Fin d'Illa* dont nous avons déjà parlé.

Bergier fut un lecteur boulimique et inlassable. Pauwels le voyait vivre dans une « caverne de papier » ; ses amis disaient qu'il avait lu toute la science-fiction – en français, en russe, en anglais –, et que sa monstrueuse mémoire gardait tout ; ce n'est pas sans frémir que l'on imagine l'état de son esprit immergé dans un incessant flot d'images irréelles dont la littérature fantastique l'abreuvait généreusement. On n'a pas de

peine à le croire lorsqu'il déclare, dans l'éditorial du premier numéro du magazine *Satellite* : « Nous sommes des fanatiques de la science-fiction ³⁴. » Il serait dérisoire de s'interroger sur l'influence de la science-fiction sur Jacques Bergier : Bergier était la science-fiction.

Le Matin des magiciens en porte des marques visibles. Les citations tirées d'ouvrages d'anticipation y foisonnent et leurs auteurs sont placés au même rang que les autorités scientifiques et les grands philosophes. Les écrivains du fantastique étaient pour Pauwels et Bergier ce que pour les Grecs anciens avaient été *demiourgoi*, comme eux cumulant les fonctions de poètes, de sages et de devins, dotés d'un même pouvoir magique qui confère l'intelligence des choses passées, présentes et futures ³⁵.

Très nombreux sont dans *Le Matin des magiciens* les renvois aux classiques du *topos* des civilisations perdues ³⁶. Henry Rider Haggard et Abraham Merritt sont bien évidemment cités, mais l'attention particulière de Pauwels et de Bergier va vers H. P. Lovecraft, indéniablement l'un de leurs auteurs préférés. Déjà dans la préface pour une nouvelle de Lovecraft, en 1954, Bergier avouait que le monde fantastique des Ancêtres Supérieurs venus de galaxies lointaines le séduit car il est... possible ³⁷. Six ans plus tard sortira *Le Matin des magiciens*, avec, en sous-titre, le concept de réalisme fantastique (« Introduction au réalisme fantastique »), emprunté à Lovecraft ; en 1970, lorsque Bergier publiera sa propre version de la théorie des Anciens Astronautes, Lovecraft y sera célébré dès les premières pages, la ville lovecraftienne d'Irem, avec ses murs de blocs cyclopéens, figurant ensemble avec d'authentiques monuments archéologiques ³⁸.

À côté de la science-fiction américaine et française, la littérature fantastique russe avait également une grande emprise sur Bergier ³⁹. C'est là d'ailleurs que les pistes sont les plus brouillées. Bergier, jouant l'intermédiaire entre la France et l'Union Soviétique encore très isolée de l'Occident, prenait un malin plaisir à citer d'obscurs auteurs russes dont personne ne connaissait l'existence et dont il est difficile parfois encore aujourd'hui de vérifier l'identité. Leurs recherches

étaient censées apporter des preuves spectaculaires à l'appui de la théorie des Anciens Astronautes. Ainsi par exemple, le premier numéro de *Planète* publie un article signé A. Kazantsev, l'auteur étant présenté comme le « directeur de l'Institut pour études des tuyères en Astronautique, U.R.S.S. »⁴⁰. Le Russe y développe une singulière interprétation des bas-reliefs ornant la Porte du Soleil de Tiahuanaco, qui sera ensuite citée dans toutes les versions de la théorie des Anciens Astronautes. Selon Kazantsev, les sculptures de Tiahuanaco représentent un calendrier, vieux de douze mille à quinze mille ans, dont l'année solaire correspondrait à la période de rotation de Vénus autour du Soleil, preuve que le monument fut laissé par des visiteurs extraterrestres originaires de cette planète. En réalité, l'énigmatique spécialiste en « tuyères astronautiques » n'était autre qu'Alexandre Kazantsev – écrivain de science-fiction, qui s'était déjà auparavant illustré en avançant une autre hypothèse téméraire, selon laquelle le fameux météorite Toungouska, tombé en 1908 dans la taïga sibérienne, en fauchant quelques dizaines d'hectares de sapins, était un vaisseau extraterrestre dont les moteurs nucléaires explosèrent au moment de l'atterrissage en catastrophe. L'hypothèse, esquissée pour la première fois en 1946 dans une revue soviétique à grand tirage, fut mise en récit quelques années plus tard par le même Kazantsev, avant d'être largement exploitée par d'autres auteurs de science-fiction et de finir ses jours dans la théorie des Anciens Astronautes⁴¹. Kazantsev deviendra plus tard l'un des informateurs privilégiés de von Däniken, qui visitera Moscou à plusieurs reprises⁴². Charroux, en se fiant à des informations fournies par Bergier, prendra Kazantsev pour un scientifique et lui attribuera la découverte, dans les neiges de Sibérie, du squelette d'un bison préhistorique dont le crâne a été traversé par une balle ; un tel crâne n'a existé en réalité que dans le récit fantastique *Les Vaisseaux stellaires* de l'auteur soviétique I. Efremov⁴³. Un écrivain de science-fiction transformé en chercheur (probablement par Bergier, qui pouvait difficilement ignorer sa véritable identité), des découvertes imaginaires, de fausses références bibliographiques et une

innocente fantaisie travestie en hypothèse scientifique n'étonneront qu'à moitié le lecteur coutumier des artifices de la littérature fantastique, où ce type de mystifications est monnaie courante (plus tard, Bergier sera à son tour nommé « Professeur Bergier, un scientifique de renommée internationale », par... von Däniken ⁴⁴).

L'ŒUVRE SECRÈTE DE ROBERT CHARROUX

Mais la théorie des Anciens Astronautes ne semble pas avoir été fécondée par la science-fiction exclusivement dans *Le Matin des magiciens*. Le parcours de Robert Charroux l'illustre à merveille. En apparence, sa biographie, telle qu'on la trouve sur les quatrièmes de couverture et dans une notice publiée par le *Who's Who* français (des années 1975-76 et 1977-78), ne laisse soupçonner aucun lien avec la littérature fantastique. Robert Charroux, de son vrai nom Robert Grugeau, est né le 7 avril 1909 à Payroux, dans la Vienne, région à laquelle il restera toujours attaché et dont un village lui fournira son nom de plume. Après des études au collège de Civray, il entre à l'âge de dix-huit ans comme surnuméraire aux P.T.T., où il restera jusqu'en 1943. Entre 1947 et 1965, il exerce le métier de journaliste (on retrouve ses articles dans *Ici-Paris*). En 1962, sort son premier livre, consacré aux trésors légendaires ; le thème des civilisations oubliées y apparaît déjà en filigrane ⁴⁵. Si cette biographie convenue ne révèle aucune trace de littérature fantastique, c'est qu'elle appartient elle-même au genre fantastique. On y voit Robert Charroux muni de titres scientifiques très impressionnants : il se déclare « Docteur en philosophie de l'université des sciences de l'homme (Grande-Bretagne) » et « Docteur en préhistoire et histoire de l'Académie de Rome », institutions et diplômes rigoureusement imaginaires. Mais la note biographique est plus intéressante par ce qu'elle omet que par ce qu'elle affirme.

Les journées passées à la Bibliothèque nationale sont rarement stériles. Et pourtant, la petite enquête que je menais au

sujet de Robert Charroux n'était pas des plus faciles. J'ai dû procéder à un laborieux recoupement d'informations provenant de plusieurs types de vieux fichiers pour me rendre compte que Robert Grugeau utilisait un second pseudonyme, emprunté à un autre village situé dans la Vienne : Saint-Saviol. C'est en signant de ce toponyme qu'il a publié, entre 1942 et 1946, huit ouvrages de fiction. Sa première nouvelle fut imprimée en 1942 sous le pseudonyme de Robert Charroux, qui lui servira encore une fois en 1945, pour une autre nouvelle, avant de devenir son nom de prédilection à partir de 1962⁴⁶. Charroux (je vais continuer à l'appeler ainsi), a commencé sa carrière d'écrivain pendant l'Occupation. Ses premières nouvelles ne comportent que quatre pages où le texte, en caractères minuscules, est imprimé recto verso sur une simple feuille de vilain papier pliée en deux ; pénurie oblige. Le volume de ses dernières publications ira au-delà d'une centaine de pages, toujours sur un papier bon marché, dans des collections destinées manifestement à un public populaire, et qui s'apparentent, par leurs thèmes, prix et format, aux pulps américains de la même période. Charroux s'est fait à cette époque expert ès histoires d'amour, et son dernier roman a même paru dans une collection spécialisée, « Les Romans du Cœur », dont la publicité affirmait qu'elle « est la collection idéale de la femme ». La prose approximative de Charroux respectait fidèlement les principes du genre : après quelques péripéties hâtives dans un paysage exotique où le hasard place une vierge plantureuse sur le chemin d'un jeune globe-trotter, celui-ci, ayant parfois secouru *in extremis* son élue, finit toujours par « cueillir sur ses lèvres chaudes le prix inestimable de sa lutte prodigieuse » (« Sylviane, Sylviane, donnez-moi encore la chaleur de votre bouche...⁴⁷ »).

Charroux s'est également essayé à la nouvelle policière, non sans hardiesse. Dans *Équation à onze inconnues*, le brave commissaire qui mène l'enquête s'avère finalement être le meurtrier : pour avoir adopté une solution aussi farfelue et déconcertante dans *Le Meurtre de Roger Ackroyd*, Agatha Christie s'est vu refuser l'honneur d'appartenir à la Société internationale des auteurs de romans policiers⁴⁸. Mais la nou-

velle de Charroux la plus intéressante pour nous est *La Cité du fond des mers*, publiée en 1944. On y retrouve plusieurs thèmes qui resurgiront, vingt ans plus tard, dans la théorie des Anciens Astronautes. On croirait entendre le Charroux de 1963, lorsque le héros de la nouvelle de 1944 déclare :

« Les questions se rapportant à l'ancienne Atlantide m'avaient toujours passionné ! Ce vaste continent immergé, son antique splendeur, sa curieuse civilisation, tout cela avait pour moi un attrait invincible [...]. J'ai appris que l'Atlantide, cette terre des Anciens, avait existé environ vingt mille ans avant notre ère et qu'elle s'étendait du Golfe Persique à l'extrême Ouest américain, et sans doute même bien au-delà, jusqu'à la Malaisie en passant par l'énigmatique île de Pâques⁴⁹. »

L'argument du récit reprend le modèle du roman atlantéen dont *Le Monde perdu sous la mer* d'Arthur Conan Doyle est l'exemple le plus connu⁵⁰. Grâce aux indications des idéogrammes déchiffrés dans la forêt brésilienne par le savant professeur Mendel, une expédition part à la recherche des trésors engloutis de l'Atlantide. Le courageux explorateur Raoul Soler descend dans les abysses de l'océan à l'aide d'une nef-batiscaf en acier épais. Au lieu de ruines, il y découvre à sa surprise une florissante cité atlante qui, protégée par une gigantesque coupole de verre, survécut à la catastrophe et poursuit depuis seize mille ans son existence sous la mer. Malgré une certaine décadence, les Atlantes conservent encore une civilisation très avancée dont les inventions dépassent de loin celles de la culture occidentale. Mais leurs jours sont déjà comptés. Avant que l'ultime désastre ne mette fin à la cité, Raoul parvient à rejoindre son batiscaf, en emmenant avec lui la belle Atlante Téa et quelques trésors de ses hôtes ; dans l'épilogue, on voit Téa et Raoul, « riches à millions », se prélasser à la terrasse d'un café célèbre des Champs-Élysées : « La fièvre de l'aventure a quitté Raoul, qui ne rêve plus que d'une vie calme auprès de sa merveilleuse épouse. »

Cette courte et mièvre histoire, dont Charroux semble avoir préféré oublier l'existence, est émaillée d'idées auxquelles il sera attaché encore dans les années soixante : une

civilisation oubliée et sa supériorité technique, des traces qui en témoignent dans des lieux éloignés du globe, les continents engloutis, les survivants de la race disparue qui continuent à vivre au Pérou et au Mexique, les mystères de l'île de Pâques, une conjuration des détenteurs d'une ancienne sagesse qui influencent le cours de l'histoire. Aucun de ces éléments n'appartient en propre à la théorie des Anciens Astronautes, mais on les rencontrera tous intégrés dans la version que Charroux en échaufaudera. La priorité de la forme romanesque ne fait pas en l'occurrence de doute.

Dans tous les livres que Charroux devait publier à partir de 1963, la présence de la littérature fantastique se fait discrètement sentir. Une confession y revient sans cesse, qui éclaire le rôle important que Charroux conférait à la science-fiction : ses auteurs étaient pour lui les prophètes modernes dont l'imagination non seulement précéderait la science, mais en serait aussi la génitrice ; grâce à la puissance de leur inspiration, ils eussent été capables de concevoir les inventions auxquelles la laborieuse application des scientifiques donnerait ensuite l'existence ; en croyant imaginer, ils parviendraient parfois à révéler d'authentiques secrets⁵¹. Parmi ces prophètes, Charroux comptait Herbert G. Wells, Jules Verne, Arthur C. Clarke, Jimmy Guieu, ainsi que deux auteurs français moins connus, Jean Nocher et René Gau, dont les nouvelles avaient utilisé quelques thèmes qui ont ensuite réapparu dans la théorie des Anciens Astronautes⁵².

Le Charroux-archéologue des années soixante fait logiquement suite au Charroux-nouvelliste des années quarante, l'un et l'autre partageant les mêmes fascinations et travaillant le même matériau. La métamorphose s'opère sans mal car Charroux, bien qu'il préfère escamoter son passé de conteur, prête à l'imagination du romancier la même clairvoyance que celle qui lui semble nécessaire pour percer les énigmes de la préhistoire humaine, en quoi il ne se distingue guère de Jacques Bergier. Qu'en est-il d'Erich von Däniken ?

Une fois encore, la science-fiction est là. Peter Krassa, biographe de von Däniken, rapporte qu'Erich et son frère aîné Otto étaient lecteurs avides de nouvelles de S-F. Von Däni-

ken devait confier plus tard que cette passion de jeunesse ne s'est jamais démentie, et que la lecture de la science-fiction continue à être son occupation préférée⁵³. L'un de ses auteurs favoris est Walter Ersting, *alias* Clark Darlton (père de *Perry Rhodan*), dont il a lu pour la première fois une nouvelle en 1955⁵⁴. Dans l'année qui précédait la publication de son premier livre, von Däniken rencontra Walter Ersting. Ils sont devenus amis. Ces deux passionnés de science-fiction avaient beaucoup à partager. Non seulement leur amour du roman d'anticipation, mais aussi une vision commune de la préhistoire. Walter Ersting était un grand admirateur de Freder van Holk et de sa série *Sun Koh*, éclatant succès commercial de la science-fiction allemande des années trente. À sa première lecture de *Sun Koh*, en 1934, Ersting fut enchanté par ces nouvelles. Il y trouva la haute civilisation de l'Atlantide, des armes merveilleuses, des vaisseaux spatiaux préhistoriques, des extraterrestres visitant jadis la Terre avec la mission d'influencer le cours de l'histoire humaine⁵⁵.

La science-fiction accompagne la théorie des Anciens Astronautes de manière trop obstinée pour que l'on puisse y voir une simple coïncidence. Le contenu de l'œuvre entière de von Däniken ne fait que le confirmer, si besoin encore en était. Comme ce fut d'abord le cas chez Pauwels et Bergier, et plus tard chez Charroux, des auteurs de science-fiction y sont fréquemment cités et on leur reconnaît un don prophétique (« La science-fiction d'hier est la réalité de demain⁵⁶ »). Loin de se contenter d'inclure des nouvelles classiques d'anticipation dans ses livres, comme l'ont fait Pauwels et Bergier, von Däniken est allé jusqu'à exposer certaines hypothèses sous forme de petits récits de son cru ; sont ainsi présentées l'idée de la rencontre de cosmonautes étrangers avec des hommes préhistoriques, la genèse des statues de l'île de Pâques, la création de l'homme par des scientifiques extraterrestres et la possibilité de longs voyages interstellaires⁵⁷.

UNE SCIENCE-FICTION DÉCHUE ?

Il serait inutile d'insister davantage. Non seulement l'essor de la science-fiction a précédé l'émergence de la théorie des Anciens Astronautes, le contenu de celle-là offrant un répertoire presque complet de thèmes indispensables pour échauffer celle-ci, mais encore tous les auteurs auxquels on doit la formulation des versions les plus connues de la théorie restaient sous une profonde emprise de la littérature d'anticipation. Que faut-il en conclure ?

Des connaisseurs de la science-fiction ont déjà essayé de répondre à cette question, car les parallèles entre leur littérature favorite et le dänikenisme n'ont pas échappé à leur attention. Outre des réactions viscérales et discourtoises, comme celle d'Arthur C. Clarke – très sollicité dans toutes sortes de théories parascientifiques – qui a qualifié von Däniken d'idiot, les milieux S-F ont vu dans la théorie des Anciens Astronautes une science-fiction déchue et pervertie. Plusieurs explications ont été avancées pour rendre compte de cette dénaturation. On a reproché à Charroux et à von Däniken d'avoir trahi la science-fiction par l'appât du gain. Le souvenir infâme de Lafayette Ron Hubbard (1911-1986) pesait sans doute sur cette accusation. Hubbard débuta en 1934 avec des récits d'aventure, pour s'orienter quatre ans plus tard vers la S-F. Mais ses talents littéraires étaient modestes et il ne croyait pas au succès. Lassé d'écrire pour une misère, il décida d'utiliser la science-fiction de manière plus lucrative : en empruntant à la littérature fantastique quelques thèmes convenus, il en concocta une théorie psychothérapeutique, qui devait soulager tous les maux psychologiques, contre espèces sonnantes et trébuchantes. La Dianétique, « la nouvelle science de l'esprit » est née ; son premier manifeste parut en mai 1950, encore dans un magazine de science-fiction (*Astounding Science-Fiction*). L'affaire s'avéra juteuse, comme Hubbard l'avait souhaité. Une fondation créée pour gérer ses fonds se vit bientôt transformée en église, afin d'être exonérée d'impôts. Ainsi la science-fiction engendra-t-elle une nouvelle religion, qui continue de prospérer jusqu'à

aujourd'hui au sein de la très controversée Église de Scientologie⁵⁸.

Le *fandom* n'a pas pardonné à Hubbard d'avoir transgressé la frontière entre fiction et réalité en confondant les genres et en jetant un discrédit sur la littérature fantastique. Une accusation similaire a été avancée à l'encontre de von Däniken, Charroux, Pauwels et Bergier : ils auraient dénaturé la science-fiction par cupidité⁵⁹.

Il existe encore une autre explication, non moins hostile. Dans sa monumentale *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction*, Pierre Versins portait un jugement très sévère sur tous les fondateurs de la théorie des Anciens Astronautes : leur péché principal serait d'avoir perdu une des capacités essentielles du véritable écrivain de science-fiction, celle de savoir faire la différence entre la réalité et l'imaginaire. Les dänikeniens seraient des Hétéroclites, spécimens tératologiques de la littérature, apparentés aux écrivains fous qu'avait étudiés Queneau⁶⁰. Cette fois-ci, Bergier, Charroux et von Däniken nous sont présentés comme les victimes de ce danger que le *fandom* redoute traditionnellement, sachant bien que la longue fréquentation de la science-fiction favorise la « suspension consentante de l'incrédulité », qui peut devenir, avec le temps, chronique et compulsive⁶¹.

Incidemment, et sans que l'on s'y attende, cette longue parenthèse sur la littérature fantastique nous a ramenés en arrière, à l'explication psychiatrique. Si l'on suivait les suggestions de Versins, il faudrait conclure que la théorie des Anciens Astronautes vit le jour parce que ses auteurs, à force de lire des romans d'anticipation, ont perdu les pédales et confondu fiction et réalité, à moins qu'ils ne le fissent par calcul, en espérant en tirer un profit, comme l'insinuait le *fandom*.

Nul n'ignore que les annales de l'histoire littéraire consignent maints cas d'écrivains qui, vivant constamment dans le monde de leur imagination, ont entretenu avec la réalité des rapports quelque peu relâchés ; on en connaît d'autres qui employaient leur énergie animés par un ardent désir de s'enri-

chir. Il n'est pas absurde de supposer que les mêmes motifs puissent être dissimulés derrière la théorie des Anciens Astronautes ; encore faudrait-il le prouver. À titre d'hypothèse, ces suppositions sont acceptables, mais à condition de ne pas y voir des candidats à l'*explication qui explique tout*, mais de petits fragments pouvant contribuer à une explication globale et plus complexe. Ces éléments hypothétiques, dont il faudra encore éprouver la validité, correspondent assez bien à ce que j'ai appelé la cause finale : il s'agit en effet des mobiles psychologiques qui auraient motivé les auteurs des différentes versions de la théorie des Anciens Astronautes. Mais cette fois-ci, une deuxième instance explicative les complète : j'ai tenté de déterminer la provenance et la nature de la matière première qui servit à façonner cette théorie, quelles que fussent les intentions de ses auteurs. Sur leurs mobiles, il conviendra de se prononcer plus tard, après avoir rassemblé les informations nécessaires. Indépendamment de la réponse qui en découlera, c'est une autre conclusion que l'on peut maintenant tirer de la démonstration qui précède : pour le moment, tout indique que la science-fiction était la cause matérielle du dänikenisme.

CHAPITRE 5

De la science-fiction à la gnose

*« La matière n'est peut-être qu'un des
masques parmi tous les masques portés par
le Grand Visage. »*

L. PAUWELS et J. BERGIER,
*Le Matin des magiciens*¹.

Le bruit court que les femmes sont de mauvais conducteurs d'automobiles. Les vieux routiers, bien placés pour en savoir long, vous diront que chaque jour leur apporte une riche moisson de preuves qui confirment cette opinion peu flatteuse pour la gent féminine. Comment s'y prennent-ils, nos experts, pour procéder à la vérification de cette assertion péremptoire ? Leur démarche est aussi simple que naturelle : quand ils voient sur la route une voiture mal conduite dont les manœuvres les gênent ou les scandalisent, ils jettent un coup d'œil sur son conducteur, souvent pour le foudroyer du regard, si ce n'est pour lui montrer le fameux geste réproba-

teur. S'ils aperçoivent un homme au volant..., eh bien, l'existence de mauvais conducteurs masculins n'infirmes pas la thèse selon laquelle toutes les femmes conduisent mal. Mais si c'est une femme que l'on voit au volant : voilà, s'exclame-t-on, une nouvelle confirmation, une preuve de plus. Et comme les observateurs ne regardent que les voitures mal conduites, ils n'ont aucune possibilité de remarquer les femmes qui maîtrisent leur véhicule de façon irréprochable ; ainsi, cette singulière démarche de vérification empêche nos prétendus experts de connaître les faits susceptibles de contredire l'idée reçue misogyne.

De nombreuses expériences en psychologie cognitive montrent que nous suivons presque tous, les savants non moins que les camionneurs, une telle stratégie de confirmation, même dans les circonstances où elle s'avère particulièrement inefficace². Cette démarche est tellement ancrée dans nos habitudes que nous l'adoptons spontanément, sans nous en rendre compte.

Revenons maintenant à la théorie des Anciens Astronautes et à l'hypothèse présentée dans le chapitre précédent. Je l'ai commencé, souvenons-nous, en supposant que la science-fiction pût être la cause matérielle du dänikenisme. Ensuite, qu'ai-je fait ? Je me suis mis tout simplement à chercher des confirmations. J'en ai trouvé, certes. Mais jusqu'à présent, mauvais augure, je n'ai fait que suivre la stratégie de confirmation. Si l'existence des femmes qui conduisent mal ne prouve pas que toutes les femmes conduisent mal, l'existence des liens historiques et des homologies thématiques entre le dänikenisme et la science-fiction ne signifie pas nécessairement que celui-là dérive de celle-ci, ou que l'un dérive *exclusivement* de l'autre. Il était sans doute indispensable de recueillir un certain nombre de confirmations pour démontrer que l'hypothèse est raisonnable et plausible, mais cela ne suffit pas à prouver qu'elle est valide. Pour la mettre véritablement à l'épreuve, il faut chercher des faits susceptibles de la contredire, sans se borner à ceux qui la confortent. Dans notre cas, cela revient à s'intéresser aux idées qui, tout en

étant constitutives du dänikenisme, font défaut à la science-fiction.

Apparemment, il n'y a rien dans le dänikenisme qui ne fût d'abord présent dans la science-fiction. Tout semble s'y trouver : des civilisations oubliées, des constructions mégalithiques, des continents engloutis, des extraterrestres dans la préhistoire, le souvenir de leur venue fixé dans les mythes. Si les analogies paraissent frappantes, c'est non seulement parce que la théorie des Anciens Astronautes comporte plusieurs motifs classiques de la science-fiction, mais aussi parce qu'elle a été vue, dès le début, par le prisme de la science-fiction. De même que les archéologues n'ont perçu dans le dänikenisme qu'une archéologie aberrante, de même les représentants du *fandom* n'ont cru y voir qu'une science-fiction dénaturée, chacun apercevant exclusivement les composants qui lui étaient familiers. Pourtant, bien qu'il soit vrai qu'on y décèle à la fois de l'archéologie et de la science-fiction, le dänikenisme ne saurait se réduire ni à l'une ni à l'autre. Parmi les ingrédients étrangers à l'archéologie et à la science-fiction, le lecteur attentif ne manquera pas de découvrir quelques conceptions qui réapparaissent obstinément dans toutes les versions de la théorie des Anciens Astronautes ; leur rôle n'est pas négligeable, et elles semblent même offrir le socle conceptuel sur lequel repose l'idée de la création de l'homme et de la culture par des extraterrestres. Cette dernière idée, centrale à la théorie, nous l'avons considérée jusqu'à présent comme autonome, mais il nous faut maintenant revenir sur ce présupposé. Après un examen plus approfondi, on découvre que le dänikenisme est avant tout une étrange conception théologique.

LE PORTRAIT DE VON DÄNIKEN EN THÉOLOGIEN

Von Däniken théologien ? L'affirmation peut paraître saugrenue. Lui, ce petit hôtelier sans diplômes, cet archéologue du dimanche, adolescent attardé, fêru de science-fiction ? Il est vrai qu'on l'a soupçonné d'avoir voulu, dans son infinie

ignorance des subtilités de l'exégèse, faire un astronaute du Dieu de l'Ancien Testament et transformer les épiphanies bibliques en apparitions de soucoupes volantes, mais ce ne fut que pour taxer de naïves et d'insignifiantes ses remarques sur la religion³. Von Däniken aurait fait de la théologie par erreur, se prononçant occasionnellement sur des questions dont l'intelligence lui échappait entièrement et qui ne sauraient être traitées que par des herméneutes patentés.

S'il paraît incongru de prêter un intérêt pour des problèmes théologiques à un futile auteur à succès, dont l'œuvre fait partie de la culture de masse, c'est probablement parce que l'on a de cette culture une image peu favorable et que l'on associe certaines préoccupations intellectuelles, jugées nobles, à la seule culture d'élite. On oublie trop souvent que le « peuple » s'adonnait et s'adonne aux réflexions métaphysiques non moins ardemment que les doctes. L'historien Carlo Ginzburg l'a bien montré en se penchant sur Menocchio, un humble meunier frioulan qui avait échafaudé une conception cosmologique presque aussi téméraire et intéressante que celle de Giordano Bruno, son contemporain⁴. Les spéculations théologiques de von Däniken n'en sont pas moins dignes d'intérêt, même si les professionnels de l'exégèse peuvent les juger maladroites ou extravagantes.

L'hypothèse d'une intervention d'extraterrestres dans le cours de l'histoire humaine a été suffisamment spectaculaire et insolite pour focaliser l'attention des lecteurs et des commentateurs des livres de von Däniken. Mais les conjectures historiques de l'auteur suisse ne se limitent pas à l'origine de l'homme et de la culture. D'un livre à l'autre, par petites touches, von Däniken brosse une vaste fresque de l'histoire universelle qui va des origines jusqu'à nos jours et qui se prolonge même au-delà, dans des extrapolations concernant l'avenir de l'homme. Le passé qui précède l'apparition de l'humanité sur Terre n'est pas non plus oublié. Von Däniken s'interroge à plusieurs reprises sur l'émergence de la vie et sur son évolution. Sa curiosité ne s'arrête pas en si bon chemin : il va plus loin encore et se demande quelle fut l'origine du Cosmos, question posée traditionnellement par ceux

qui désirent comprendre la place que l'homme occupe dans l'organisation de l'Univers. L'intervention d'extraterrestres n'était pour von Däniken qu'un événement parmi d'autres dans la longue histoire des habitants de la Terre. De cette histoire, dont il s'efforçait d'embrasser la totalité, von Däniken voulait aussi en comprendre le sens, impossible à saisir, à son avis, sans que l'on intègre l'histoire humaine à l'évolution cosmique. Et l'évolution cosmique a fatalement conduit von Däniken à Dieu.

Mais quel Dieu ? Pas celui de l'Ancien Testament ni celui des Évangiles. Ni aucun de ceux que les hommes vénèrent dans les innombrables temples dont le monde est parsemé. Pour von Däniken, les dieux des religions ne sont que des idoles. Leur heure a sonné. Jésus était peut-être un homme instruit, orateur habile, guérisseur versé dans la médecine et jouissant de quelques dons parapsychologiques, mais certainement pas un Rédempteur, fils de Dieu⁵. La Bible n'est pas la Parole du Seigneur, car nombre de faits relatés dans l'Ancien Testament paraissent en contradiction flagrante avec l'idée d'un Dieu de justice, tout-puissant et omniprésent⁶. Jugeant le Yahvé biblique trop humain et trop imparfait, von Däniken préfère attribuer ses agissements, rapportés par les Écritures, à des extraterrestres de chair et d'os, dont le rôle dans la genèse de l'humanité se serait limité à inculquer aux hommes des anciens âges des rudiments de civilisation⁷. Les dieux des autres religions, aussi faillibles que celui de la Bible, ne méritent pas davantage le culte que les hommes leur rendent, et von Däniken pense qu'ils n'étaient que nos frères du Cosmos, qui eurent pour seul mérite d'avoir veillé sur notre berceau.

Refuser la vénération aux dieux des religions menait souvent à nier l'existence de Dieu. Si von Däniken avait suivi le même chemin, ses prédications, dans l'Occident athée du xx^e siècle, seraient comparables à la *Somme contre les gentils* de Thomas d'Aquin, écrite en un temps où il ne restait en Europe que très peu de « gentils », c'est-à-dire de païens. Mais chez von Däniken, l'attaque contre les dieux des religions n'équivaut nullement à faire déclaration d'athéisme⁸. La véri-

table cible de ses critiques est l'institution religieuse, sous toutes ses formes, et parmi les reproches qu'il leur adresse, le principal est celui-ci : avec leurs dieux sans nombre, dont chacun se veut unique, les religions divisent les hommes, stoppent le progrès, attisent les conflits et les haines, sont la cause des guerres et abominations qui pourraient conduire l'humanité à une autodestruction dans une soudaine explosion de folie meurtrière⁹.

Bien qu'il existe des peuples qui se targuent d'être monothéistes, l'humanité dans son ensemble continue à être polythéiste car les « dieux uniques » qu'elle vénère restent nombreux. Von Däniken rêve d'un monothéisme à l'échelle de la planète, qui réunira les terriens dans le culte d'un seul Dieu. Ce Dieu, les religions et les théologiens n'auraient fait que l'occulter jusqu'à présent. Déjà dans son premier livre, en 1968, von Däniken promettait de disperser les nuages théologiques qui cachent la vérité du Dieu Unique¹⁰. Jugeant le manuscrit surchargé d'obscur réflexions religieuses, l'éditeur prit soin de l'alléger, ce qui fut fait¹¹. Von Däniken-théologien ne se révèle donc que dans les livres suivants. Une fois démasqués les faux dieux qui apparaissaient dans le fracas de réacteurs de leurs vaisseaux interstellaires, la place est laissée pour la quête du Dieu de l'Univers, au-delà des légendes¹². Von Däniken voyait deux voies d'accès à la connaissance de cette réalité ultime. En premier lieu, l'étude comparative des mythes où devaient se conserver des traces éparées d'une ancienne sagesse théologique léguée par les extraterrestres. Mais cette source serait insuffisante, car l'oubli a transformé le savoir originel en contes dont il est à présent difficile de dégager le noyau de vérité. Il est préférable de ne pas se contenter des récits mythiques et de se tourner vers la science moderne qui, en errant souvent, réussit parfois à redécouvrir les principes de la sagesse antique. La mise en rapport des lambeaux de mythes et des quelques intuitions de la science devrait nous ouvrir les yeux sur les vérités oubliées.

En procédant de la sorte, von Däniken tente de construire une théogonie des plus complètes. Son Dieu de l'Univers se cache derrière l'explosion du Big Bang. Avant la déflagration

primordiale, à l'origine du Temps et de l'Espace, il y eut l'atome originel. Une force sans limites et une conscience absolue restaient majestueusement concentrées dans un seul point : ce fut ÇA, l'immobile Dieu impersonnel. Et ÇA décida de créer l'Univers. Et il fut le Big Bang. ÇA se dissipa, se mua en matière afin qu'existassent le temps et l'espace, les galaxies, les soleils et les planètes, pour qu'il connût lui-même la vie (« ÇA voulait goûter à l'expérience de vie¹³ »). La Matière dont se forma l'Univers est l'Esprit cristallisé et incarné¹⁴. Durant des milliards d'années, cette Matière animée du souffle divin a suivi les voies sinueuses de l'évolution, pour s'animer d'abord, pour devenir intelligente ensuite.

Von Däniken nous aide à comprendre sa pensée en recourant à une métaphore. Imaginons un gigantesque ordinateur. Sa puissance inouïe le rend conscient et omniscient ; son intelligence est liée à la complexité de ses circuits. L'ordinateur décide d'exploser ; en détruisant sa structure, il aurait anéanti irréparablement sa conscience s'il n'avait pas auparavant pris soin de « magnétiser chacun de ses *bits* », en imprimant un message sur chaque parcelle d'information qu'il allait projeter dans l'espace. La déflagration a lieu et les billions de *bits* sont envoyés en tous sens. La conscience centralisée disparaît, mais l'ordinateur a prévu le futur après l'explosion : le destin des fragments est inscrit dans leurs mémoires, et les bribes dispersées de la conscience sont programmées à se réunir de nouveau un jour au centre de l'explosion, en reconstituant ainsi la conscience globale. Lorsque la nouvelle union s'accomplira, la conscience de l'ordinateur ne sera plus alors comme elle était avant : à l'intelligence originelle s'ajouteront les expériences individuelles que les parcelles dispersées auront acquises durant leur existence. Il en va de même pour Dieu : s'il s'abaissa à s'incarner dans la matière et à se dissiper dans l'espace, ce fut pour revenir à l'état originel après avoir vécu l'expérience du devenir, qui aux commencements lui avait été étrangère¹⁵. Dieu, que von Däniken préfère appeler ÇA, est le créateur qui cherche à s'accomplir en se soumettant à l'épreuve de la création.

Dans cette histoire de l'Univers, qui est en même temps

l'histoire de Dieu, l'homme se voit confier un rôle d'une importance majeure. Son existence dans le monde n'est pas le fruit d'une mutation génétique accidentelle. L'Univers entier a été conçu pour le produire et pour l'accueillir. Avec l'assistance des extraterrestres qui veillent à la propagation de l'intelligence dans le Cosmos, l'ensemble du processus de l'évolution sur Terre – menant de la matière inanimée à la vie, de l'animal à l'homme, de la sauvagerie à la civilisation – fut conduite de manière à ce que l'Homme soit. C'est par lui et en lui que ÇA Cosmique cherche à goûter à la conscience personnelle.

Pourtant, l'humanité terrestre n'est pas le seul organe conscient de Dieu. Von Däniken pense que l'espèce humaine est appelée à participer à la grande mission de multiplier les foyers de la Conscience dans le Cosmos, en aidant, sur d'autres planètes, les formes de vie susceptibles de raison à passer la frontière entre l'animalité et la conscience réfléchie, de même que des extraterrestres ont aidé nos ancêtres à la franchir dans le passé :

« L'homme aura atteint l'ultime vérité lorsqu'il aura compris que sa volonté de progrès et les efforts accomplis par lui au cours des millénaires pour inscrire cette volonté dans les faits n'ont jamais tendu qu'à précipiter le moment où il accèdera à une existence cosmique. Dans cette optique, l'homme n'a d'autre impératif que de se répandre dans l'univers, d'autre devoir que de "semer" partout son énergie et son savoir¹⁶. »

S'engager dans cette exaltante entreprise n'est pas seulement obéir à la Loi Cosmique fixée par le Créateur, mais aussi assurer aux habitants de la Terre l'avènement de la paix durable, de la prospérité et de la béatitude, telles que les promettent les obscures paraboles des prophètes¹⁷. La future conquête spatiale, annonce von Däniken, mettra fin à la plupart des maux dont souffre l'Humanité du xx^e siècle, telles la surpopulation, la faim ou la pénurie de matières premières¹⁸. La plus funeste menace qui pèse sur l'avenir de l'Homme, celle des guerres, s'évanouira aussi, car elle est le corollaire des sentiments nationalistes qui animent encore les terriens ;

une fois réunis dans la tâche commune de la conquête spatiale, libérés des religions traditionnelles qui les divisent, non plus Russes ou Américains, Blanc ou Noirs, chrétiens ou musulmans, mais citoyens égaux de la troisième planète du système solaire, serviteurs fidèles du Dieu de l'Univers, les humains connaîtront le bonheur parfait dont ils rêvent depuis toujours¹⁹.

La vision du monde que von Däniken nous présente est globale. Un grandiose plan divin explique et justifie à la fois l'origine et le devenir du Cosmos entier. La cosmogonie et, par là même, la théogonie – car Dieu est le Cosmos et le Cosmos est Dieu –, sont destinées à rendre compte de la condition humaine passée, présente et future. Elles aboutissent à une doctrine sotériologique qui indique à l'homme, affligé par le mal qui règne dans le monde, la voie du salut. La venue d'extraterrestres sur Terre et leur intervention dans le destin de l'humanité ne sont qu'un acte parmi d'autres d'un immense drame cosmique.

L'HÔTELIER ET LE JÉSUITE

Cette conception théologique très élaborée distingue von Däniken de la plupart des auteurs de science-fiction. Ambitionnait-il d'être le prophète d'une nouvelle religion ? Rien ne l'indique. Von Däniken s'est toujours défendu d'avoir voulu fonder une doctrine religieuse, bien qu'il revendiquât pour sa conception, avec un plaisir malicieux, le droit de jouir du même statut que celui des dogmes théologiques qui ne proposent, comme lui, que des hypothèses plausibles²⁰.

Quelle a été la source des « hypothèses » avancées par von Däniken ? Il avoue volontiers l'inspiration trouvée dans des travaux scientifiques, et cite l'« atome primitif » de l'astrophysicien Georges Lemaître, la théorie de l'univers en expansion d'Edwin Powell Hubble, le concept de Big Bang de George Gamow, l'idée de la panspermie cosmique des généticiens Francis Crick et Leslie Orgel²¹. Il recourt encore plus volontiers à des informations de deuxième main, dénichées fré-

quemment chez des universitaires qui avaient quitté la recherche pour s'engager passionnément dans des spéculations métaphysiques²². Mais ces conceptions, qui gardent de la science au moins une apparence et qui sont loin d'être exemptes de considérations théologiques, ont fourni à von Däniken exclusivement quelques idées disparates dont la superposition ne suffit pas encore à assurer une cohérence à sa vision du monde ; on chercherait tout aussi vainement la clé de cette cohérence dans la science-fiction. En revanche, les similitudes que la théogonie dänikenienne offre avec la conception du Dieu cosmique de Pierre Teilhard de Chardin sont frappantes. D'ailleurs, von Däniken n'en fait pas mystère, et dans ses premiers livres il n'omet jamais de citer le jésuite français²³.

Les analogies entre la théologie peu orthodoxe de Teilhard de Chardin et les spéculations de von Däniken ne sauraient être contestées. Le Dieu de Teilhard, comme celui de von Däniken, n'est pas le Créateur d'un univers immobile, mais la force motrice et l'objet de l'Évolution cosmique²⁴. Il crée l'Univers à partir d'un état statique (similaire à l'atome primordial de Georges Lemaître), en s'incarnant et en se dispersant dans la Matière. Celle-ci s'en trouve animée, chacune de ses parcelles ayant reçu une étincelle d'Esprit²⁵. Comme plus tard chez von Däniken, l'évolution de la vie, qui possède chez Teilhard une direction et un sens, consiste à rassembler les bribes disséminées d'une grande Conscience et à les réunir de nouveau dans le sein du Créateur²⁶. C'est à l'homme, auquel l'évolution de la vie conduisit logiquement et inmanquablement, que fut confiée la mission de collaborer à l'achèvement de la Création où, à partir de la Matière, doit se distiller la Conscience. Les divisions qui séparent encore l'humanité s'opposent à l'accomplissement de ce destin. La réconciliation et l'union des terriens devraient leur permettre non seulement de réaliser leur haute vocation, mais aussi de se libérer de la haine, des maladies et de la faim, avant qu'ils ne quittent définitivement la Terre, franchissant le dernier pas de l'évolution cosmique²⁷. L'image de l'état final de l'aventure du devenir rapproche également von Däniken de Teilhard : chez

ce dernier, le Dieu retrouve à la fin des temps son immobilité initiale, tel l'océan calmé après un orage, où chaque goutte gardera la conscience individuelle acquise au cours des vicissitudes de l'agitation passagère²⁸.

Bien que les similarités entre la théologie de Teilhard et celle de von Däniken soient indéniables, il serait injuste de voir chez l'autodidacte suisse une simple réminiscence de sa lecture du jésuite français. Von Däniken n'a jamais été un lecteur passif et sa pensée s'écarte souvent des principes de la théologie teilhardienne. Ces différences sont instructives.

Von Däniken est panthéiste au sens classique du mot, ce qui veut dire qu'il identifie Dieu et le Monde, car selon lui le Créateur se dissout entièrement dans la Création, et il n'y a rien en ce Monde où Dieu ne soit présent²⁹. L'idée que l'essence divine par sa propre manifestation ou par son évolution puisse devenir toutes choses, a été condamnée par le premier concile du Vatican, en 1870³⁰, et Teilhard de Chardin, bien qu'il fût naturellement porté vers le panthéisme, a toujours pris soin de s'en distancier. Pour lui, Dieu ne se confond jamais avec la Création et reste toujours transcendant, extérieur à la Matière, au Temps et à l'Espace³¹. Le Dieu incarné dans la Matière n'est autre que le Christ, assimilé à l'essence du monde visible car il est coextensif à la Matière et à l'histoire du monde : l'Univers devient ainsi le Corps Cosmique du Christ³². En reléguant le Dieu Créateur en dehors du Monde et en assimilant le Dieu cosmique au Christ, Teilhard se croyait à l'abri de l'hérésie tout en conservant son panthéisme peu orthodoxe, subterfuge auquel von Däniken n'était pas contraint, ce qui lui permit de fondre en une seule entité le Dieu Créateur et le Dieu incarné dans le Cosmos. Teilhard, toujours en s'accommodant du dogme de l'Église, n'a eu de cesse de souligner que son Dieu est personnel, c'est-à-dire qu'il est quelqu'un, et non pas quelque chose, ou un ensemble de choses, fût-il infini³³. Von Däniken, au contraire, proclamait ouvertement que le Dieu Créateur n'est pas personnel, raison pour laquelle il le baptisa du nom de ÇA. Le mobile de la création divine n'est pas non plus le même chez les deux auteurs. Tandis que le Dieu de Teilhard

a besoin de l'Univers et de l'humanité pour y greffer le Christ³⁴, le Dieu de von Däniken crée le Cosmos et l'homme pour vivre à travers eux l'expérience des consciences personnelles. Alors que Teilhard de Chardin confère à l'homme la mission de concentrer l'énergie spirituelle dispersée dans la Matière, von Däniken pense que le rôle de l'humanité consiste à porter le flambeau de la conscience partout dans le Cosmos³⁵. Le destin auquel l'homme est promis n'est pas non plus exactement le même chez les deux auteurs. Bien qu'ils s'accordent à croire que l'humanité débordera un jour la Terre pour s'en évader à la fin, les détails de leurs visions respectives divergent. Teilhard pensait que l'évasion se produira dans une direction non pas spatiale, mais psychique, et que l'humanité, en poursuivant son évolution spirituelle, finira par se détacher psychiquement de sa matrice matérielle pour laisser derrière elle la Terre et rejoindre le Dieu dont elle était issue³⁶. Pour von Däniken, l'évasion sera spatiale et conduira l'humanité à la rencontre d'autres êtres intelligents qui peuplent le Cosmos.

Un théologien ne manquera pas de juger essentielles ces quelques différences qui distinguent la pensée de von Däniken de celle de Teilhard. Sans être négligeables, elles n'en sont pas moins limitées, au point qu'un lecteur peu rompu aux subtilités des débats théologiques puisse confondre les visions dänikenienne et teilhardienne. Et puisque les divergences restent circonscrites, on pourrait être tenté d'y voir de simples transformations que von Däniken aurait introduites, sciemment ou accidentellement, en empruntant l'ensemble de la conception au jésuite français.

Ce serait toutefois aller trop vite en besogne que d'admettre sans un examen plus approfondi que von Däniken a simplement repris les enseignements de Teilhard de Chardin, en se contentant d'en modifier quelques détails. En fait, on voit revenir dans les livres de von Däniken un certain nombre d'idées importantes qui ne peuvent provenir de l'œuvre de Teilhard de Chardin, et sans lesquelles il nous serait très difficile de comprendre la conception dänikenienne. Ces idées trouvent en revanche des analogies surprenantes dans un

mouvement de pensée qui s'est développé durant les premiers siècles de notre ère dans l'Empire romain. Les anciens hérésialogues l'appelaient la « prétendue Gnose » ou la « Gnose au faux nom » ; de nos jours, les spécialistes donnent le nom de Gnosticisme à cette vaste nébuleuse de conceptions entre lesquelles on croit discerner quelques ressemblances, sans pouvoir en offrir une définition précise : à côté des doctrines des « grands gnostiques » (Simon, Basilide, Carpocrate, Valentin et autres), on y place le manichéisme et les gnosés dites païennes ou « non chrétiennes » (par exemple l'Hermétisme), ainsi qu'une foule d'hérésies dénombrées et combattues par Irénée de Lyon, Hippolyte de Rome et Épiphane de Salamine³⁷.

LA GNOSE DÄNIKENIENNE

Teilhard de Chardin n'a jamais remis en question l'autorité de la Bible et n'a pas douté de la divinité du Créateur de l'homme. Il n'en va pas de même pour von Däniken. Dans tous ses livres, il refuse conséquemment de croire en la divinité d'Élohim. Le Dieu de l'Ancien Testament lui semble dépourvu d'attributs divins. Il n'est pas omniscient, parce qu'il avoue au prophète Ezra son ignorance des mystères de la vie, tout en regrettant certaines de ses créations dont il ne put prévoir les imperfections. Il n'est pas omniprésent, car il ne parvient pas à retrouver Adam, lorsque celui-ci se cache après avoir mangé le fruit de l'Arbre de la connaissance. Il n'est pas bon, car dans sa colère sans miséricorde il n'hésite pas à répandre le sang de l'homme. Ses sentiments violents sont par trop humains³⁸. Von Däniken préfère chercher le véritable Créateur de l'Univers ailleurs que dans la Genèse mosaïque, suivant ainsi de nombreux gnostiques – désignons-les par ce nom, fût-il imprécis – qui maintenaient que le Dieu de l'Ancien Testament, mauvais ou, en tout cas, méchant en sa colère et rigoureux en sa justice, n'avait rien à voir avec le Dieu suprême, créateur de toute chose, inconnu en ce bas monde³⁹. Il n'était pas rare que les gnostiques s'ingéniasent

à chercher dans la Bible des passages qui pouvaient démontrer que le « Dieu » n'était ni omniscient, ni tout-puissant, ni bon⁴⁰ ; pour corroborer la même thèse, von Däniken recourt souvent aux mêmes passages. L'intérêt qu'il porte à Élohim, un nom de Dieu au pluriel, le rapproche également des exégètes gnostiques qui voyaient dans ce pluriel la preuve que les Écritures contaient la geste de puissances multiples et par conséquent distinctes du Dieu unique⁴¹. Von Däniken s'accorde aussi avec les gnostiques lorsqu'il pense que la vérité ne peut être tirée des Écritures par ceux qui ignorent la tradition orale, véritable clef de l'exégèse, à cette différence près qu'il définit cette tradition à sa manière, croyant retrouver ses traces dans la convergence de mythes laissés par les cultures les plus diverses, sur tous les continents⁴². C'est également dans le Gnosticisme, surtout dans certains traités hermétiques, que l'on retrouve l'idée du Dieu cosmique, parfaite et omnipotente source de toute chose, cause première du mouvement universel : par l'acte de création, le souffle de ce Dieu remplit tout, et il n'est « plus rien, ni dans les choses actuelles, ni dans les choses du passé, où Dieu ne soit présent »⁴³. Un tel Dieu, nous l'avons vu, jouit aussi des faveurs de von Däniken qui le nomme, comme les gnostiques le faisaient souvent, par le pronom neutre de la troisième personne du singulier, qui connote le caractère impersonnel de l'entité désignée (traduit ici en français par *ça*).

Un motif très important dans les cosmogonies léguées par le Gnosticisme est l'idée de la chute dans le monde de la Matière d'une essence supérieure, émanant d'une source purement spirituelle. Sans qu'il y ait chez von Däniken un équivalent exact de ce thème, on est toutefois frappé par les similitudes que cette conception gnostique offre avec la théogonie de l'auteur suisse. Son Dieu primordial, ÇA, renonce à la perfection originelle et crée la matière pour s'y fondre, en éparpillant les parcelles de son Esprit à travers la Création. Von Däniken ne qualifie pas explicitement de chute cet acte créatif, mais les conséquences qu'il lui prête en sont proches : une essence spirituelle se voit amoindrie, car elle se dissout

entièrement dans la substance subalterne qui forme l'univers visible, ce qui entraîne la disparition provisoire du ÇA divin.

Le gnostique se croyait un membre de ce corps déchu et affirmait qu'il subsistait en lui une « étincelle » ou une « rosée de lumière », qui lui venait du monde transcendant⁴⁴. Avec ses semblables, il se sentait investi de la mission de rassembler progressivement la substance divine jetée dans la Matière et de contribuer ainsi au retour de cette essence lumineuse vers son unité primordiale. Dans certaines cosmogonies gnostiques, les « étincelles » étaient assimilées aux membres dispersés d'*Anthrôpos*, l'Homme cosmique, dont les hommes d'ici-bas représentaient le morcellement ; aussi toute l'histoire humaine consiste-t-elle dans le rassemblement de la substance lumineuse de cet Homme, éparse parmi les humains dont le salut personnel revient précisément à rentrer en possession de leur « moi lumineux » ; lorsque le corps lumineux de l'Homme cosmique sera reformé, il remontera avec tous ses membres au Royaume de Lumière⁴⁵. Curieusement, cette partie de l'épopée gnostique s'apparente davantage à la vision de la fin du monde humain selon Teilhard de Chardin qu'aux spéculations de von Däniken⁴⁶. On pourrait néanmoins considérer que la conquête spatiale dont rêve ce dernier (Teilhard y a songé aussi⁴⁷) n'est pas sans rapport avec la conception gnostique de l'ascension salvatrice, puisque l'unification de l'humanité terrestre et sa fusion consécutive avec les êtres intelligents du Cosmos correspondent à l'idée du rassemblement des membres dispersés de l'Homme cosmique.

Ces analogies restent pourtant encore équivoques. Ceux qui pensent que la théologie de Teilhard de Chardin plonge ses racines dans la tradition gnostique ne manqueront pas de supposer que von Däniken, en modifiant la théorie du jésuite, la ramenât incidemment à une forme dont elle avait été auparavant tirée, sans qu'il eût lui-même la moindre connaissance des conceptions gnostiques. Dans cette hypothèse, les ressemblances entre le Gnosticisme et les spéculations de von Däniken ne seraient pas du type père et fils, mais du type

grand-père et petit-fils, avec la filiation directe passant par Pierre Teilhard de Chardin.

Il existe cependant chez von Däniken une idée qui n'a pu être produite par un remaniement de la théorie de Teilhard, et dont l'analogie la plus proche se retrouve indubitablement dans la tradition gnostique. Et cette idée, qui creuse un abîme infranchissable entre von Däniken et Teilhard de Chardin, est consubstantielle au dänikenisme : c'est celle de l'intervention des extraterrestres dans le passé de l'homme. Selon l'auteur suisse, les visiteurs cosmiques créèrent d'abord l'homme en éveillant l'intelligence d'un anthropoïde terrestre, et furent ensuite ses instructeurs en lui enseignant les arts de la civilisation et en lui léguant de hautes connaissances dont le souvenir devait s'effacer plus tard⁴⁸. Rien de semblable chez Teilhard, et les principes mêmes de sa théologie s'accordent mal à l'idée des Anciens Astronautes : si l'incarnation cosmique du Christ doit conduire fatalement l'évolution à l'émergence de l'intelligence humaine, à quoi bon employer des extraterrestres pour réaliser le dernier stade du processus ?

Sur ce point précis et, répétons-le, très important, la conception dänikenienne s'écarte de la théologie teilhardienne, pour se couler dans les schémas gnostiques avec une fidélité certes relative, mais suffisante pour qu'il soit malaisé de l'attribuer à une pure coïncidence. Les extraterrestres de von Däniken remplissent un double rôle que les gnostiques répartissaient souvent entre deux entités différentes. Premièrement, on trouve dans le Gnosticisme les messagers de *Noûs-Lumière*, les « Envoyés », les « Flambeaux », les « Illuminateurs », hommes parfaits qui, sur mission céleste, descendent sur Terre pour transmettre à l'humanité le message de gnose et de salut⁴⁹. À l'instar de ces « Envoyés » gnostiques, qui aidaient à la délivrance des âmes crucifiées dans les ténèbres de la Matière, les extraterrestres de von Däniken descendent sur notre planète pour aider les germes de la conscience à se libérer de la gangue animale et à commencer leur ascension vers les lumières de la civilisation et de la raison. Comme chez les gnostiques, cette ascension ouvre la voie du salut qui conduira la conscience terrestre vers une existence cosmique,

dans l'union avec les autres foyers de la conscience dispersés à travers l'Univers.

Un autre trait significatif mérite d'être souligné. Une forte tension dramatique marque certains récits gnostiques, qui professaient que le Message de Vérité apporté par les Révélateurs est continuellement exposé au risque de déformation. Falsifiée par les églises, pervertie par les hommes, la parole des Envoyés s'amenuise graduellement et finit par tomber dans l'oubli. Le monde de la Matière suscite des messages d'erreur, et les âmes se partagent entre une double chaîne de tradition, l'une de Lumière, l'autre d'Obscurité⁵⁰. La conception de von Däniken est étonnamment proche de cette idée : les visiteurs extraterrestres nous auraient laissé des connaissances en tous points achevées, tant sur Dieu que sur la Nature et sur le destin de l'homme, mais ces vérités furent en partie oubliées, en partie déformées par les religions qui les ont réduites à d'absurdes cultes idolâtres et à des théologies grotesques. L'humanité se trouve ainsi partagée entre la foule de ceux qui suivent les multiples traditions religieuses, reflets dénaturés d'une ancienne sagesse, et les rares initiés qui essaient laborieusement de reconstituer l'unique tradition de la Vérité.

À côté du rôle d'« Initiateurs » gnostiques, les extraterrestres de von Däniken assument également la fonction de Démiurges. Dans certaines cosmogonies gnostiques, les Démiurges (appelés parfois « Gouverneurs » ou « Archontes »), émanations secondaires et indirectes de l'Esprit originel, créent ou participent à la création de l'homme. L'être qui sort de leurs mains reste imparfait, car ses auteurs sont eux-mêmes frappés d'imperfections et ne disposent que d'une faible puissance créatrice. Leur chef, qui se dit être dieu, entretient avec l'humanité des rapports empreints d'hostilité, et on l'assimilait fréquemment au Dieu ombrageux de la Bible, adversaire du Dieu Cosmique, bon et parfait. Il est facile de remarquer que les extraterrestres de von Däniken sont dotés des traits typiques des Démiurges. Ils créent l'homme, mais ils le font non sans maladresse, au point d'être obligés de détruire une partie de l'humanité, qui s'avère être

défectueuse (le souvenir de cet événement se serait conservé dans le mythe du déluge). À mainte occasion, les rapports entre les humains et les extraterrestres tournent mal et de cruels bains de sang s'ensuivent, comme à Sodome et Gomorrhe. Partenaires exigeants et juges implacables, les extraterrestres de von Däniken se voient identifiés au Dieu de l'Ancien Testament. Dans ce rôle, ils occupent une position analogue à celle des Dēmiurges gnostiques : vénérés indûment comme dieux, ils demeurent opposés à l'Esprit de l'Univers, le seul digne de dévotion. Tout se passe comme si von Däniken avait donné à ses extraterrestres les fonctions des deux entités distinctes des drames cosmiques du Gnosticisme : dans sa propre cosmogonie, il fait d'abord assumer aux visiteurs extraterrestres le rôle des Dēmiurges, pour leur confier ensuite la mission des Initiateurs.

Trois conclusions se dégagent de ces comparaisons. Premièrement, on peut tenir pour démontré que l'héritage de la science-fiction n'était pas suffisant pour engendrer la version dānikenienne de la théorie des Anciens Astronautes. Deuxièmement, il s'avère que l'idée de la venue d'extraterrestres sur la Terre préhistorique fait partie d'une vaste doctrine théologique. Troisièmement, cette même doctrine manifeste quelques similitudes avec la théologie de Teilhard de Chardin, et beaucoup de ressemblances significatives avec certaines cosmogonies du Gnosticisme. Si je qualifie ces ressemblances de significatives, c'est que je suppose qu'elles signifient en effet quelque chose. Mais on continue encore à ignorer ce qu'elles signifient précisément, et rien n'est pour l'instant expliqué : les ressemblances que l'on trouve entre la conception de von Däniken et telle ou telle doctrine, récente ou antique, n'expliquent rien ; au contraire, ce sont elles qu'il faudrait expliquer. Le temps que nous avons passé à dénicher ces parallèles, dont certains étaient prévisibles (la science-fiction) et d'autres inattendus (une théologie d'allure gnostique), est loin d'être perdu, car il nous a permis d'obtenir du dānikenisme une vision plus complète que celles peintes habituellement par les pourfendeurs des parasciences. Si les commentateurs du dānikenisme s'égarèrent souvent, c'est jus-

tement parce qu'ils voulaient l'expliquer avant d'en avoir saisi toute la complexité. C'est à cette tâche préliminaire de la description que je me suis appliqué jusqu'à présent, et il faut avouer que ce travail n'est pas encore entièrement achevé : j'ai pu établir que l'héritage de la science-fiction est présent dans toutes les versions de la théorie, mais nous ne savons pas encore s'il en va de même pour les spéculations théologiques. Il faut maintenant vérifier si la théologie constitue un fonds commun de toutes les versions de la théorie des Anciens Astronautes, ou si, au contraire, on ne la trouve que chez von Däniken.

LE DIEU DE CHARROUX

Commençons par Robert Charroux, prédécesseur immédiat de von Däniken. Charroux a toujours tenu à paraître mystérieux, et il le reste encore aujourd'hui. A-t-il été, comme on a l'habitude de le prétendre, fasciné uniquement par les extraterrestres et les civilisations oubliées de la haute préhistoire ? Même une lecture distraite de ses livres suffit pour apporter les preuves du contraire. Car les spéculations théologiques étaient chez l'auteur français encore plus présentes qu'elles le seront chez von Däniken. Charroux s'interrogeait souvent sur le sens de l'aventure humaine et affichait volontiers la conviction que l'histoire de notre espèce ne pourrait être comprise sans qu'on l'intègre dans l'ensemble de l'évolution universelle⁵¹. Cette évolution serait celle du Dieu, puisque le Dieu de Charroux – similaire à celui de von Däniken – habite la création et constitue la Raison insaisissable et merveilleuse qui donne sens à l'Univers⁵². À l'origine, ce Dieu s'abaissa pour s'incarner dans la Matière ; puis il commença à se magnifier en suivant les métamorphoses de l'évolution⁵³. L'évolution de l'Univers mène d'un état initial, que Charroux appelle le Dieu alpha, vers une complexité et une spiritualité toujours grandissantes de la Matière, dans un mouvement qui aboutit à la conscience concentrée de l'être humain. Les hommes ne cessent d'évoluer à leur tour, ten-

dant vers des états de plus en plus subtils et spirituels, ce qui les rapproche graduellement de l'accomplissement du cycle cosmique, le Dieu oméga⁵⁴. Les particules de l'Intelligence Universelle habitent la Matière ; l'évolution contribue à libérer cette conscience de sa prison temporelle⁵⁵. Le vrai Dieu, qui créa toutes choses et qui est en train d'accomplir sa grande métamorphose cosmique, se distingue sensiblement des dieux anthropomorphes des religions, que Charroux fustige avec une passion dont von Däniken partagera l'emphase. Ici également apparaît l'idée d'une révélation primordiale occultée par les prêtres avides de privilèges et de pouvoir ; ceux-ci auraient remplacé la véritable théologie par les cultes des faux dieux, détournant les hommes des vérités originelles⁵⁶. L'autorité de l'Ancien Testament est rejetée, et Jésus décrit comme un extrémiste religieux qui n'eut rien de divin⁵⁷.

On pourrait longtemps détailler les idées qui rendent la théologie de Charroux similaire à celle de von Däniken. Mais il y a aussi des divergences. En voici quelques-unes.

Tout en songeant à une glorieuse conquête spatiale et loin d'y voir une union intergalactique des humanités pensantes, Charroux était plus enclin à la présenter comme une longue expansion dont les étapes correspondraient à la sublimation spirituelle de l'homme⁵⁸. L'anthropocentrisme de Charroux et sa foi en un progrès civilisateur de l'humanité devenaient parfois arrogants et dépassaient alors l'optimisme de von Däniken ; il arrivait au Français de jouer avec l'idée d'un être humain qui parviendrait dans le futur à atteindre une puissance quasi divine, accédant ainsi au statut de forme pensante, agissante et créatrice de Dieu ; le potentiel de Dieu, dispersé dans la Matière, passerait progressivement dans les hommes, lesquels seraient ainsi appelés à devenir de véritables incarnations de la déité, l'expression suprême du Dieu oméga⁵⁹.

Quant au rôle des extraterrestres, il est chez Charroux beaucoup moins ambigu qu'il ne le sera chez von Däniken. Les références à la Bible y sont moins fréquentes et la geste du « Dieu jaloux » de l'Ancien Testament reste peu prise, ce

qui fait que les visiteurs cosmiques échappent à l'accusation d'avoir cruellement maltraité l'espèce humaine. Charroux leur confère d'abord la fonction des Démonstrateurs, lorsqu'ils procréent avec les humains pour les hisser au-dessus de la condition animale, puis leur fait jouer le rôle des Initiateurs gnostiques, lorsqu'ils apportent sur Terre le message de la sagesse universelle, dont l'émergence consécutive de la civilisation devait être l'un des fruits. Ce message aurait été originellement livré aux hommes de Tiahuanaco et consigné dans le Livre des Grands Secrets, que toutes les grandes religions auraient ensuite pris pour source, avant d'en altérer ou d'en falsifier les Vérités⁶⁰.

Ces différences ne dissimulent pas la charpente commune des deux versions de la théorie des Anciens Astronautes : aussi bien chez von Däniken que chez Charroux, l'hypothèse de l'intervention d'extraterrestres s'inscrit harmonieusement dans une conception théologique qui englobe le devenir entier de l'Univers. Les références à l'œuvre de Teilhard de Chardin ne manquent pas non plus chez Charroux, mais elles semblent ici encore plus accessoires, voire plus ornementales : tantôt Charroux évoque l'autorité du jésuite-paléontologue pour donner ses lettres de noblesse à une exégèse dont Teilhard aurait été le premier à s'étonner, tantôt il lui emprunte un concept subsidiaire, tantôt encore il se borne à lui prêter l'invention d'une énigmatique devise (« seul l'insensé a des chances d'être vrai ») qu'il évoque lui-même pour inciter le lecteur à prendre au sérieux des spéculations des plus déconcertantes⁶¹.

Charroux ne se privait jamais de jouer avec les idées, et plus d'une fois il ne présenta telle ou telle théorie que pour s'en distancier aussitôt, non sans avoir auparavant hasardé quelques plaisantes hypothèses qui pouvaient en découler. Le panthéisme de Teilhard de Chardin rendait sa théologie intéressante aux yeux de Charroux, mais il n'y a jamais souscrit sans restriction, choisissant de réserver ses faveurs à une obscure conception cosmogonique qui, non sans rappeler sur certains points celle de Teilhard de Chardin, s'en éloignait sur d'autres, et dans laquelle Charroux voyait la synthèse de

théories scientifiques et de données issues d'une mystérieuse « tradition » dont il disait qu'elle fut injustement écartée par les rationalistes⁶².

Deux particularités principales distinguent la « synthèse » de Charroux. Premièrement, elle suppose que l'évolution cosmique se répète périodiquement : en partant du plasma indifférencié de la matière originelle, imprégnée du souffle divin, l'échelle des êtres se dresse dans une marche progressive vers la spiritualité et la conscience, pour revenir, à la fin du cycle, au même plasma primordial ; une nouvelle ascension devra recommencer dans le cycle suivant⁶³. Deuxièmement, Charroux défend l'idée de la réincarnation et de la transmigration des âmes, rigoureusement étrangère à Teilhard⁶⁴.

Hormis ces particularités, la vision du monde que Charroux élabore d'un livre à l'autre réunit des ingrédients qui nous sont déjà connus : quelques théories scientifiques, parmi les plus métaphysiques, soigneusement choisies pour être fondues dans une théologie de type panthéiste, un brin d'idées teilhardiennes, le tout inscrit dans des schèmes qui font immédiatement penser au Gnosticisme antique. Charroux clame haut et fort que sa principale ambition est d'offrir aux hommes une connaissance initiatique et salvatrice de leur origine, de leur histoire et de leur destinée cosmique⁶⁵. Ainsi parlaient jadis les gnostiques : pour eux, détenir la gnose c'était « connaître ce que nous sommes, d'où nous venons et où nous allons, ce par quoi nous sommes sauvés, quelle est notre naissance et quelle est notre renaissance. Essence, origine, destinée et salut de l'homme, voilà ce que révèle la gnose⁶⁶ ». Chez Charroux, comme dans les conceptions gnostiques, l'histoire de l'homme commence au sein du Dieu originel et mène jusqu'au retour de l'âme humaine à l'entité dont elle est issue. La connaissance de ce destin global est au centre de l'ensemble de ses conjectures, plus étendues et plus complexes que la pittoresque hypothèse de la création de l'homme par des extraterrestres, à laquelle on voulait hâtivement réduire la théorie des Anciens Astronautes.

L'ÉGYPTE ET L'INDE

Von Däniken ne nous a laissé presque aucun indice quant à ses sources d'inspiration gnostique⁶⁷, et force est de soupçonner qu'il a pu les trouver, tout simplement, chez Charroux. Celui-ci se montra plus érudit et il est possible de reconstituer au moins certaines des influences qui l'ont marqué, tant était grand son souci de citer ses auteurs favoris. Une des principales autorités auxquelles Charroux se réfère constamment est Hermès Trismégiste, figure légendaire à qui de nombreux auteurs antiques et une tradition ésotérique plus récente attribuaient les textes hétérogènes rassemblés tardivement dans le *Corpus hermétique*. En 1963, Charroux place Hermès parmi les rares sages qui, comme Hésiode, Empédocle, Pythagore et les druides, auraient été détenteurs de grands secrets cosmogoniques. En 1969, il cite le traité hermétique *Asclépius*, tout en affirmant qu'on y trouve des pensées qui « ont une profonde résonance avec les thèses scientifiques de nos temps ». En 1973, Hermès Trismégiste est acclamé comme le plus grand physicien de tous les temps et un Grand Initié – « peut-être l'Initié n° 1 » ; son traité *Poimandrès* anticiperait les théories des astrophysiciens modernes et sa théologie le mettrait en accord « avec tous les grands esprits de nos temps »⁶⁸.

En dépit de quelques citations – imprécises et dépourvues de références bibliographiques – que Charroux prétend tirer de l'*Asclépius* et du *Poimandrès*, rien ne prouve qu'il ait lu l'un ou l'autre traité⁶⁹. Tout porte à penser qu'il a préféré user d'une ancienne légende qui faisait d'Hermès Trismégiste l'initiateur des Égyptiens et le premier des sages, dont Pythagore, Platon et Moïse n'auraient été que de lointains et peu doués élèves⁷⁰. Comme source de cette tradition légendaire, Charroux indique, dans une note furtive de bas de page, le nom de Manethon. Il s'agit là d'un auteur bien réel. Manethon de Sebennytos, prêtre égyptien et historien actif à la cour de Ptolémée I^{er} et de Ptolémée II (III^e siècle avant notre ère), accrédita dans ses écrits la tradition selon laquelle Hermès – divinité grecque égyptianisée par son identification à Toth,

patron de la littérature et de la sagesse ésotérique⁷¹ – légua à la postérité, avant le déluge, l'enseignement d'une révélation originelle, gravé sur des tablettes laissées dans le mystérieux pays de Seiris. Les prêtres égyptiens auraient été, à l'époque de Manethon, les derniers gardiens de cette immortelle doctrine⁷². Une révélation originelle, la sagesse antédiluvienne, les tablettes abritées dans l'énigmatique et lointain pays de Seiris, la chaîne ininterrompue de la tradition furent plus tard des motifs répandus dans la littérature gnostique, laquelle attribuait l'origine de l'enseignement non pas à Hermès, mais à Seth⁷³. La légende antique était promise à un bel avenir, et à la Renaissance des érudits espéraient encore retrouver dans les textes hermétiques la plus ancienne source d'une sagesse oubliée. Ce n'est qu'en 1614 que le coup mortel fut porté à l'autorité des écrits hermétiques : dans une astucieuse argumentation, l'helléniste Isaac Casaubon a démontré que les traités du *Corpus hermétique*, loin d'être « antédiluviens », virent le jour vers le début de l'ère chrétienne. À présent, les spécialistes s'accordent à situer les dates de leur rédaction entre le II^e et le III^e siècle de notre ère⁷⁴. La vénération dont jouissait celui que l'on croyait, des siècles durant, le plus sage des philosophes, s'est vite évanouie. Il est aujourd'hui d'usage d'en parler avec quelque malignité, et on déclare souvent que les traités hermétiques, nourris abondamment de platonisme, de néoplatonisme, de stoïcisme, de gnose, d'ésotérisme judaïque et d'autres systèmes philosophiques et religieux, n'offrent que peu d'originalité, constituant plutôt un témoignage parmi d'autres du syncrétisme propre à l'époque cosmopolite du Bas-Empire, lorsque des théories peu conciliables pouvaient former, souvent dans un même texte, un panachage si troublant qu'un commentateur moderne n'a pas hésité à dire que l'hermétiste « a entendu les cloches, mais ne sait pas où elles pendent⁷⁵ ».

Il arrive pourtant que l'opinion des experts, fussent-ils des plus compétents, s'avère impuissante face à la force d'une légende qui continue son existence dans certains recoins de la culture où les savants refusent de s'aventurer. Pour Charroux, Hermès Trismégiste est resté le plus éclairé des penseurs,

auquel on doit des conceptions si profondes et achevées que les scientifiques de nos jours ne peuvent qu'en confirmer la justesse, sans y ajouter grand-chose de nouveau. Charroux évoque une étonnante science que les prêtres égyptiens auraient possédée et dont Hermès Trismégiste leur aurait légué la clef. Ce fut auprès de ces prêtres que seraient ensuite venus s'instruire tous ceux que l'Antiquité allait célébrer comme sages : Pythagore, Hérodote, Moïse⁷⁶. Un élément nouveau, qui ne nous étonnera guère, s'ajoute à la légende d'Hermès retravaillée par Charroux : tandis que dans les versions antiques Hermès Trismégiste recevait la révélation de la bouche de *Noûs* qui lui était apparu dans toute sa splendeur, chez Charroux il l'obtient d'astronautes extraterrestres, soit directement, soit par l'intermédiaire des hommes de Tiahuanaco qui avaient été les premiers à la recevoir et qui l'apportèrent ensuite en Égypte après avoir été chassés de leur terre natale par les ravages du déluge⁷⁷.

Ces traces d'une légende d'Hermès, tout comme l'insistance avec laquelle Charroux se référait au Trismégiste et à la sagesse conservée par les prêtres égyptiens, suggèrent que les éléments gnostiques visibles dans sa vision du monde peuvent provenir de la tradition hermétique, même s'il est probable que Charroux a connu celle-ci principalement par des textes de deuxième et de troisième main⁷⁸.

De même que l'hermétisme antique fut une tentative destinée à réconcilier plusieurs écoles de pensée qui avaient cours dans l'Empire, de même la théorie des Anciens Astronautes pourrait être vue comme une synthèse, plus ou moins habile, de plusieurs conceptions scientifiques, de nombreux thèmes empruntés à la science-fiction, ainsi que d'une théologie hermétique, partiellement passée à la moulinette teilhardienne.

Si le *dänikenisme* paraît résulter d'une étonnante hybridation d'idées que rien ne prédestinait à coexister, la liste de ses composants demeure encore incomplète. Il serait trop tôt pour quitter Charroux, car ses textes indiquent une piste supplémentaire, que nous n'avons pas jusqu'ici explorée. Il est en effet frappant de voir l'importance que le Français accorde à des conceptions indiennes, védiques et post-védiques. Ce

qu'il appelle approximativement « l'explication indienne de l'Univers » se voit même qualifiée de « la plus subtile qu'il soit »⁷⁹. La cosmogonie du *Rig Veda* et celle des *Lois de Manou* (ou *Mânava Dharma Çâstra*, un classique de la théorie du droit hindou, I^{er}-II^e siècle avant notre ère) sont longuement citées, et Charroux assure que leurs contenus correspondent fort bien à des connaissances scientifiques d'avant-garde. Mis à part les ressemblances que Charroux croyait déceler entre ces « explications indiennes », les « sagesses égyptiennes » et certaines théories scientifiques (par exemple, la création de l'Univers à partir des émanations d'une substance divine), c'est l'idée hindoue des cycles cosmiques qui semble l'avoir fasciné plus particulièrement : il ne se lassait pas de parler des âges vertigineux dont on trouve la chronologie fantastique dans les *Lois de Manou*, ou des *Pralayas*, destructions périodiques de l'Univers que décrivent le *Bhâgavata Purâna* et la *Kûrma Purâna* ; il se plaisait à comparer la théorie cosmologique de l'univers pulsant, soumis au rythme périodique d'expansion-contraction, à la conception du « respir de Brahmâ » (un début et une fin de l'Univers ne sont que des phases de la respiration de Brahmâ – Dieu cosmique)⁸⁰. Il va de soi que dans les spéculations sur la réincarnation, Charroux rappelle l'autorité des textes indiens⁸¹. Cette fascination pour l'Inde, von Däniken devait la partager, et ce trait commun distingue, une fois de plus, les théologies dänikeniennes de la pensée de Teilhard de Chardin ; Teilhard est resté en fait très méfiant à l'égard des religions de l'Orient, bien que ses admirateurs aient parfois voulu assimiler sa théologie à de vagues sagesses indiennes⁸².

LA VOIX DES PROPHÈTES

Nous venons de voir que la théorie des Anciens Astronautes, aussi bien chez von Däniken que chez Charroux, faisait partie intégrante d'une véritable cosmogonie aux apparences gnostiques, où se croisaient les influences de mul-

tiples traditions. Qu'en était-il de la première version de cette théorie, que l'on trouve dans *Le Matin des magiciens* ?

Les conjectures métaphysiques sont ici presque aussi manifestes que chez von Däniken et Charroux. L'hypothèse des Anciens Astronautes n'y joue qu'un rôle secondaire, et ce n'est qu'à titre d'hypothèse que Pauwels et Bergier attribuent aux visiteurs cosmiques l'origine de la vie sur Terre et l'apparition de l'intelligence humaine, ce dernier événement étant qualifié – comme un gnostique pourrait le faire – d'éveil⁸³. Une place plus ample, mais néanmoins modeste, est consacrée à des remarques théologiques, éparpillées dans le texte et maintenues dans la veine panthéiste que nous avons déjà rencontrée dans les versions plus tardives de la théorie : la Matière est l'un des masques portés par le Grand Visage, son évolution conduit vers une spiritualisation grandissante⁸⁴. On ne sera pas surpris de voir Teilhard de Chardin cité dès les premières pages. Mais s'il arrivait à Pauwels et à Bergier de s'intéresser à la présence de Dieu dans la Matière et à nos origines, ce ne fut qu'accessoirement, car leur principale préoccupation était l'avenir de l'homme et le jugement qu'ils s'empressaient de porter, en fonction de cet avenir, sur le présent.

En invoquant indifféremment l'autorité tantôt de Teilhard de Chardin, tantôt de physiciens modernes, tantôt de mystérieuses « doctrines traditionnelles », et non sans faire parfois appel à leur intime conviction, Pauwels et Bergier se disaient convaincus que l'évolution de l'homme n'était pas pour l'instant achevée et que des métamorphoses l'attendaient encore, qui opéreraient l'accomplissement véritable de notre nature profonde⁸⁵. Ils croyaient voir clairement une direction de l'histoire, dont le cours s'orienterait non seulement vers un accroissement de la puissance de l'homme, mais aussi vers une « montée de l'esprit général », qui devrait transformer les masses humaines en « conscience agissante », leur permettant d'accéder « à une civilisation dans laquelle la vie sera aussi supérieure à la nôtre que la nôtre l'est à celle des animaux »⁸⁶. Comme Teilhard de Chardin, Pauwels et Bergier rêvaient d'une mutation imminente de l'espèce humaine ; comme les

gnostiques, ils aspiraient à réveiller ceux qui sommeillent ; comme les prophètes, ils proclamaient que « les temps sont venus »⁸⁷. Une nouvelle humanité, qu'ils appelaient de leurs vœux, serait dotée de pouvoirs intellectuels supérieurs et saurait résister aux émotions et renoncer au Moi superflu, devenant ainsi capable de fondre les individus en un être social collectif d'où émergera la « conscience universelle » digne de couronner le cycle de l'évolution⁸⁸. L'avenir de l'homme s'inscrivait ici logiquement dans le destin cosmique de l'Esprit.

Le monde contemporain, déchiré par des conflits et des haines, serait en train de vivre les dernières heures de la difficile transition ; le présent, qui inflige à l'humanité des expériences douloureuses, serait le crépuscule d'une étape nécessaire. Sous la plume de Pauwels, l'histoire des décennies qui ont précédé la publication du livre se métamorphose en tableau d'un pathétique drame cosmogonique, où les événements incohérents de la Seconde Guerre mondiale acquièrent une dimension transcendante, celle de l'ultime bataille que les Puissances obscures ont livrée à l'humanité en progrès, avant de subir l'inévitable échec dont la déflagration atomique d'Hiroshima est désormais le symbole⁸⁹. Là où d'autres avaient vu les signes de l'Apocalypse, Pauwels et Bergier découvraient les douleurs de l'enfantement que l'humanité subit par le fait d'une fatalité historique, forme ultime du destin spirituel de l'homme⁹⁰. Le monde serait insupportable s'il devait rester tel qu'il est, mais il devient exaltant en tant que germe de lendemains qui chantent. Les auteurs du *Matin des magiciens* n'hésitaient jamais à donner dans un ton prophétique : ils voulaient œuvrer à « forger une âme nouvelle pour un âge nouveau » et promettaient une Renaissance qui réconcilierait les idées « des théologiens, des savants, des mages et des enfants », les mêlant toutes dans un même bouillon substantiel⁹¹.

Après vinrent Charroux et von Däniken. S'ils représentaient l'accomplissement de la renaissance annoncée, il faudrait considérer que la prophétie s'est réalisée, tant leurs conceptions ressemblaient audit bouillon, accommodé de

théories de théologiens, de savants, de mages et d'enfants. Cet aspect hétéroclite n'était pas non plus absent du *Matin des magiciens*, où plus d'une idée s'apparentait aux mêmes traditions variées, qui allaient ensuite nourrir les livres des successeurs. L'originalité de ceux-ci consistait surtout à enrichir la version élaborée par Pauwels et Bergier, encore rudimentaire, mais qui laissait déjà apparaître les ingrédients qui serviront ensuite à Charroux et à von Däniken. Pour l'instant, il importe de retenir que tous les avatars de la théorie des Anciens Astronautes comportent une riche spéculation théologique, dans laquelle les idées de Teilhard de Chardin, diverses cosmogonies du Gnosticisme et quelques bribes de doctrines indiennes, sont plus ou moins visibles, réunies dans des proportions variées et formant, chez chacun de nos auteurs, une configuration singulière.

QUELQUES CONCLUSIONS PROVISOIRES

Souvenons-nous que le chapitre précédent s'achevait sur la supposition que la science-fiction avait offert la matière première qui servit à bâtir la théorie des Anciens Astronautes. Mais il s'est vite avéré que celle-ci comportait des ingrédients absents de la littérature fantastique. Pour en trouver des analogies proches, il a fallu cette fois se tourner d'abord vers la théologie et ensuite vers le Gnosticisme, voire vers certaines doctrines indiennes. Il ne manquera pas de lecteurs qui ne seront point convaincus par ces comparaisons, justifiées souvent par des ressemblances aussi approximatives qu'incertaines, établies à partir des corpus de conceptions extrêmement diversifiées (comme celles du Gnosticisme) et couvrant un champ chronologique si vaste qu'il semble facile d'y trouver quelques vagues analogies par rapport à n'importe quelle théorie. D'autres lecteurs, si ce ne sont pas les mêmes, diront – déçus ou perplexes – que la seule conclusion que l'on puisse tirer jusqu'à présent de mes analyses est que les auteurs de la théorie des Anciens Astronautes faisaient flèche de tout bois et que, par conséquent, ils y ont mis littéralement tout,

sans plus de discernement que de méthode ; auquel cas la simple énumération des composants avérés et hypothétiques de la théorie ne nous instruirait ni sur le choix de ceux-ci ni sur la façon dont ils sont rassemblés. Et puisqu'il y aurait tout, chacun pourrait y trouver ce qui lui plaît : l'archéologue y verra logiquement une archéologie absurde, le *fandom* y déplorera une science-fiction dénaturée, le théologien songera à une théologie naïve, et l'ésotériste y découvrira une gnose abâtardie⁹².

Puisque les spécialistes de tous ces domaines pensent que la théorie des Anciens Astronautes recèle de l'archéologie, de la science-fiction, de la théologie et de la gnose, il n'y a pas de raison de ne pas leur faire confiance ; tout cela en effet s'y trouve, et j'ai tenté de le prouver, textes à l'appui. Maintenant, pour pouvoir aller plus loin que mes prédécesseurs, il faudra garder à l'esprit non seulement que *tout cela y est*, mais aussi que *tout cela y est à la fois* : oui, la théorie des Anciens Astronautes c'est en même temps une archéologie, une science-fiction, une théologie et une gnose, chaque composante s'y trouvant sous une forme peu classique. On ne peut jeter une lumière sur la formation de cette théorie sans expliquer comment elle s'est formée dans toute sa complexité ; non pas une monstruosité dégénérée issue d'une création culturelle unique qui aurait auparavant existé sous une forme « normale » et « pure » (savoir archéologique, science-fiction, théologie, gnose) et qui se serait ensuite pervertie dans un mouvement de dégénérescence, mais, au contraire, une synthèse qui résulte d'une démarche active et créatrice, aboutissant à une forme nouvelle et cohérente.

Il est pourtant difficile d'entrevoir cette cohérence si l'on s'obstine à isoler quelques idées particulières, choisies au hasard, d'un tout dont elles font partie. L'hypothèse des Anciens Astronautes n'a pu être comprise par ses exégètes savants, puisqu'ils l'ont séparée de la conception cosmologique qui lui confère en fait sa véritable signification. Afin de la rendre intelligible, il faut prendre conscience que la théorie des Anciens Astronautes, tout alimentée qu'elle soit de motifs de science-fiction et de « preuves » archéologiques, s'intègre dans

une théogonie synchrétique qui traite non seulement de l'origine de l'homme et de la culture par l'entremise d'extraterrestres, mais aussi, et peut-être davantage, de l'origine de la condition humaine en général. Parlant de la cosmogonie ou de la nature de Dieu, la théorie affiche ouvertement son ambition d'aboutir à un savoir sur le destin futur de l'homme. Les auteurs de la théorie des Anciens Astronautes placent la situation présente de l'homme au cœur de leur vision, dont l'ensemble se déploie dans deux directions : ce qui était avant cette situation et, d'autre part, ce qui sera après elle. Ils cherchent donc une double révélation de nos origines et de notre destinée. La première s'exprime dans un récit cosmologique dont les épisodes successifs aboutissent à l'histoire de l'humanité et à notre sort présent ; la seconde trouve son expression dans une doctrine salvatrice, contrepartie du schéma cosmogonique⁹³.

Pour découvrir le modèle qui inspira à la fois la théorie des Anciens Astronautes et la monumentale théogonie qui lui sert de cadre, il serait tout aussi fallacieux de se limiter aux conceptions de notre siècle que de vouloir remonter jusqu'à l'Antiquité. La véritable source semble se trouver entre les deux extrêmes chronologiques. Mes pérégrinations erratiques dans le labyrinthe de la bibliothèque de Cambridge, après m'avoir confronté d'abord aux extraterrestres, ont fini par me livrer une clé importante de leur mystère : un jour, les volumineux ouvrages de Madame Blavatsky m'ont fait connaître l'une des plus étranges théories que la culture occidentale ait su engendrer. On y rencontre une étonnante synthèse réunissant l'archéologie, la littérature fantastique, la théologie et le Gnosticisme. Au centre, inscrite dans une vaste fresque cosmogonique, apparaît l'idée de la création de l'homme et de la culture par des êtres venus du Cosmos. Pour pouvoir comprendre comment la théorie des Anciens Astronautes est apparue au ^{xx}e siècle, il est indispensable d'emprunter un détour par le passé, afin de découvrir une subculture beaucoup plus vaste que celle du *fandom* et sans la connaissance de laquelle des pans entiers de l'histoire culturelle de l'Occident moderne seraient incompréhensibles.

CHAPITRE 6

L'âge des visionnaires

*« The knowledge of this nether world –
Say friend, what is it, false or true ?
The false, what mortal cares to know ?
The true, what mortal ever knew ? »*

H. P. BLAVATSKY, *The Secret doctrine*.

On nous apprend qu'à la gravité des effets devrait correspondre la grandeur de leurs causes, et nous croyons pouvoir mesurer l'importance historique des événements par la splendeur des décors, la notoriété des acteurs, le fracas des explosions ou les flots de sang versés en la circonstance. Les commémorations des dates réputées historiques sont aussi fastueuses que les causes qu'on leur prête, et la cérémonie du feu d'artifice résume bien leur impudeur. Mais la véritable histoire est plus discrète, car ses dates essentielles peuvent demeurer longtemps inconnues.

Le soir du 7 septembre 1875, les invités qui pénétraient

dans un étrange appartement new-yorkais de la 47^e Rue, ne pouvaient soupçonner qu'ils allaient participer à un événement aux conséquences si profondes et si tenaces qu'il est difficile encore aujourd'hui d'en comprendre tout le retentissement, incommensurable avec la banalité de cette réunion qui ressemblait alors à tant d'autres.

Le lieu était insolite. Une chauve-souris crucifiée au-dessus de la porte du salon accueillait les visiteurs qui y dirigeaient leurs premiers pas ; sur les murs, une curieuse composition de feuilles mortes faisait apparaître dans la pénombre une jungle exotique où glissait le serpent et où le tigre se faufilait entre les palmiers. Des meubles bourgeois côtoyaient ici de nombreuses pièces de mobilier japonisant, le tout agrémenté d'une prodigieuse quantité de bibelots orientaux qui remplissaient chaque espace libre : une figure dorée de Bouddha sur la cheminée, une sculpture de moine siamois dans un coin, un oiseau mécanique sur un secrétaire, partout des boîtes en laque, des éventails et des tapis. Une collection d'animaux empaillés complétait le cadre, et on pouvait y admirer – outre maints oiseaux, serpents et lézards – une impressionnante tête de lionne accrochée au mur. Posé à part, un magnifique spécimen de babouin, cravaté et affublé d'un faux col, se dressait sur ses pieds arrière ; sous un bras, le simien tenait le manuscrit d'une conférence sur Charles Darwin. Les familiers ont baptisé ce capharnaüm la Lamaserie.

Les hôtes des lieux étaient non moins pittoresques. Helena Pietrovna Blavatsky, première Russe à obtenir la citoyenneté américaine, était monstrueusement obèse, hideusement laide et jurait à scandaliser le troupier¹. Elle arriva à New York à l'âge de 42 ans, en 1873, après avoir fréquenté des cercles spirites à Paris, vers 1866, et exercé la profession de médium au Caire, entre 1870 et 1871². Blavatsky occupait ce singulier appartement avec son chaste compagnon Henry Steele Olcott, avocat partageant ses loisirs entre loges maçonniques et sociétés spirites, collaborateur actif de plusieurs journaux qui accueillaienent ses commentaires sur les phénomènes étranges. Blavatsky et Olcott s'étaient rencontrés l'année précédente, à plusieurs centaines de kilomètres de New York,

dans une ferme de Chittenden, village de l'État du Vermont, devenu un haut lieu de pèlerinage de curieux depuis que des apparitions médiumniques avaient commencé à s'y produire dans une famille de pauvres paysans.

La Lamaserie new-yorkaise ne tarda pas à devenir un lieu de rencontres pour des hommes et des femmes intéressés par le spiritisme et les sciences occultes. Le 7 septembre 1875, dix-neuf personnes s'y réunirent pour assister à la conférence de George H. Felt, qui se prétendait mathématicien et égyptologue ; dans l'exposé intitulé « Le canon des proportions perdu des Égyptiens », l'auteur promettait de reconstituer la formule mathématique reposant à la base d'une antique science ésotérique³. Parmi les auditeurs, hors Blavatsky et Olcott, se trouvaient une célèbre médium et son époux, un juge et sa poétesse de femme, un avoué, un pasteur progressiste, un avocat anglais passionné de spiritisme et de mesmérisme, un rosicrucien, un industriel à la retraite, le président de la Société new-yorkaise de spiritisme, un médecin féru de la Kabbale, un franc-maçon, l'ex-secrétaire personnel de Giuseppe Mazzini, un clerc d'avocat et deux journalistes⁴.

L'exposé fut suivi d'une vive discussion. On voulait savoir si la formule secrète des Égyptiens pourrait servir à invoquer les esprits. Le conférencier était porté à l'espérer. Olcott, après avoir discrètement échangé avec Madame Blavatsky quelques notes griffonnées à la hâte, se leva et proposa que l'on fonde une société pour étudier les mystères de la nature et leurs liens avec l'univers invisible. On trouva l'idée excellente, et c'est ainsi que la Société Théosophique vit le jour.

Des associations spiritistes, occultes et ésotériques se formaient à cette époque par centaines, souvent pour sombrer dans le néant après quelques réunions où l'enthousiasme initial avait du mal à perdurer. Dans les premières années, tout semblait indiquer que la Société Théosophique allait partager ce trivial destin. Elle survécut pourtant. Ses premières branches étrangères furent créées à Londres et à Corfou, mais le véritable rayonnement de la Société commença après le transfert de ses quartiers en Inde, au début de 1879. Dès lors, et tout au long des années 1880, le nombre de ses membres

continua à augmenter, d'abord en Asie, ensuite en Europe et aux États-Unis. En 1885, cent vingt et une loges théosophiques existaient déjà, dont cent six en Inde, en Birmanie et à Ceylan. De grandes sections nationales commencèrent bientôt à s'organiser, dans de nombreux pays, pour réunir des loges jusqu'alors dispersées : aux États-Unis (1886), en Angleterre (1888), en Inde (1891), en Australie (1895), en Suède (1895), en Nouvelle-Zélande (1896), aux Pays-Bas (1897), en France (1899). Le reste du monde devait être conquis dans les trente années qui suivirent (Allemagne, Cuba, Hongrie, Finlande, Russie, Bohême, Afrique du Sud, Écosse, Suisse, Belgique, Java, Birmanie, Autriche, Norvège, Égypte, Danemark, Irlande, Mexique, Canada, Chili, Argentine, Brésil, Bulgarie, Islande, Espagne, Portugal)⁵. La Théosophie, comme plus tard le dānikenisme, fut l'un de ces phénomènes culturels dont la propagation fait penser à une épidémie foudroyante.

L'insignifiante réunion privée de quelques rêveurs devait être lourde de conséquences. D'abord en Asie. Des membres de la Société Théosophique contribuèrent à la renaissance du bouddhisme à Ceylan, aidèrent à consolider le mouvement indépendantiste indien après la Première Guerre, lancèrent des campagnes de soutien à la langue sanscrite, luttèrent pour l'amélioration de la condition des femmes, des parias et des prisonniers, développèrent un réseau d'écoles bouddhistes. Dans les années soixante de notre siècle, lorsque Ceylan a nationalisé son système d'éducation, il y avait plus de quatre cents écoles créées par la Société ; en 1967, à l'occasion du soixantième anniversaire de la mort d'Olcott, Ceylan rendit hommage à l'Américain en imprimant un timbre postal à son effigie⁶. C'est grâce à des Théosophistes que Gandhi, alors jeune étudiant occidental, a découvert à Londres les textes classiques indiens ; un livre de Madame Blavatsky lui a ensuite donné envie de s'intéresser à la tradition hindoue que l'enseignement de missionnaires lui avait auparavant appris à mépriser⁷.

Mais le rayonnement de la Société Théosophique ne se limitait pas à l'Asie. En Occident, les Théosophistes étaient

de tous les combats : pour le pacifisme, l'antialcoolisme, le végétarisme, l'antivivisection, l'éducation des ouvriers, l'émancipation des femmes, le contrôle de naissances, et, bien sûr, pour la diffusion de la Théosophie. Les noms d'innombrables associations, cercles, et groupements annexes de la Société sont éloquentes : « Éducation Morale » (Paris), « La Ligue de la Rédemption, pour la protection de la femme et de la jeune fille » (Londres), « Antivivisection » (New York), « Développement de la Pureté Sociale » (Chicago), « Travaux d'hôpitaux et de prisons » (Seattle), « Ligue de l'Union Mentale pour la Paix » (Cuba), « Ligue Théosophique belge pour la Paix Universelle » (Bruxelles), « Ligue Théosophique Espéranto » (Londres), « L'Union fraternelle, pour répandre la Théosophie parmi les classes laborieuses » (Paris), etc.⁸

L'impact de la Société Théosophique sur la culture occidentale aux XIX^e et XX^e siècles est difficile à évaluer, mais on ne peut douter qu'il fut loin d'être négligeable. Il est probablement anecdotique que l'on trouve parmi ses premiers membres Thomas Edison et Abner Doubleday (l'inventeur supposé du base-ball)⁹ ; il l'est beaucoup moins que l'on y rencontre plus tard William Crookes, prix Nobel de chimie, et Henry A. Wallace, vice-président des États-Unis durant le mandat de Franklin D. Roosevelt (les théories scientifiques de l'un et les programmes politiques de l'autre ne sont pas sans rapport avec la doctrine théosophique)¹⁰.

Les écrivains furent très nombreux à être attirés par la Théosophie. Gustave Meyrink créa à Prague la première loge tchèque, en 1891¹¹. Les théories théosophiques ont grandement stimulé la vie littéraire irlandaise à partir des années 1880 : le poète George W. Russell, membre de la loge de Dublin, étudiait scrupuleusement les publications théosophiques ; William Butler Yeats fréquenta Madame Blavatsky à Londres, avant de quitter la Société et de rejoindre une autre organisation ésotérique, *Order of the Golden Dawn* ; James Joyce fit dans *Ulysse* de nombreuses allusions aux conceptions théosophiques¹². Certains romans de l'Anglais Edward Morgan Foster en portent aussi des marques visibles¹³. On peut en dire autant de *La Philosophie pérenne*

d'Aldous Huxley qui s'est familiarisé très jeune avec la Théosophie, durant ses études à Eton College¹⁴.

La peinture moderne a subi une influence similaire. Piet C. Mondrian, devenu en 1905 membre de la branche hollandaise de la Société Théosophique, était fasciné par les écrits de Madame Blavatsky, et ses tableaux « naturalistes » de la période 1908-1912 en témoignent¹⁵. La théorie de l'art proposée par Wassili Kandinsky, dont on connaît l'influence sur Schoenberg, devait beaucoup à l'inspiration d'ouvrages théosophiques¹⁶. On pourrait gloser longtemps sur le rôle joué au xx^e siècle par Krishnamurti, élève des Théosophistes, ou sur l'importance des écoles steineriennes, nombreuses encore aujourd'hui, et dont on doit la création à une branche dissidente de la Société.

Si la Théosophie connut un retentissement si grand, elle le doit principalement à deux ouvrages monumentaux d'Helena Petrovna Blavatsky, que les adeptes vénèrent et étudient inlassablement encore de nos jours : *Isis dévoilée* (1877) et *La Doctrine secrète* (1888)¹⁷. L'un comme l'autre ont laissé une empreinte perceptible sur la culture officielle, mais l'influence qu'ils devaient avoir sur des courants culturels marginaux, d'où émergeront plus tard les parasciences modernes, semble encore plus notable. Les analogies qui rapprochent les livres de Charroux ou de von Däniken des théories de Madame Blavatsky sont suffisamment nombreuses pour que nous nous intéressions de plus près aux classiques de la littérature théosophique.

Décrire et comprendre la doctrine théosophique n'est pas une tâche facile. Les ouvrages que l'on consacre à la Théosophie, pour la glorifier, la fustiger ou la moquer, font le choix de la facilité en s'attachant à décrire la captivante histoire des hommes et des femmes, riche en aventures, fraudes, amours et trahisons. Les rôles principaux y furent tenus par des personnages suffisamment insolites pour que leur geste puisse aujourd'hui alimenter d'innombrables récits dont les auteurs n'ont qu'à retranscrire des anecdotes usées. En revanche, les théories théosophiques, réputées abstruses et brumeuses, sont tantôt agressivement vilipendées, tantôt dédaigneusement

exclues de tout examen, car on les croit inintelligibles. La prose confuse de Madame Blavatsky en est sans doute partiellement responsable, sans parler du volume imposant de ses livres qui a de quoi décourager les plus intrépides des lecteurs. Celui qui osera s'y aventurer frémira plus d'une fois devant des phrases aussi abstruses que celle-ci : « Mais où fut le Dangma lorsque l'Alaya de l'Univers était dans Paramatha, et que la grande roue était Anupadaka ?¹⁸ » Ce n'est pas sans raison que les Théosophistes recourent à un poncif du discours ésotérique pour comparer la lecture de *La Doctrine secrète* à une initiation dont les affres seraient nécessaires à une transformation intérieure : « Si tu ne comprends pas, recommande-t-on au lecteur embarrassé, ne t'arrête pas, poursuis. Il est dit que lire l'ouvrage entier de la première à la dernière page – et il y en a 2135, sans index – est comme vivre une initiation. On peut avoir l'impression, même après avoir atteint la fin, de ne pas être capable de saisir ce qu'on a lu [...]. Toutefois, on n'est plus la même personne qu'avant¹⁹. »

Comme beaucoup d'autres écrivains qui ont choisi de faire d'un langage sibyllin leur instrument préféré, Madame Blavatsky aimait à souligner que ses écrits faisaient appel à « d'autres facultés que celle de la compréhension dont est capable le cerveau physique²⁰ ». C'est pourtant à me servir de ce chétif cerveau physique que je suis réduit pour exposer la pensée de Madame Blavatsky, et j'ai la faiblesse de croire que mon lecteur n'est pas mieux armé que moi. À défaut de posséder un sixième sens, on peut tenter d'éclairer la nature des théories théosophiques en les restituant dans leur contexte historique.

LA QUÊTE DES LUMIÈRES

Il convient de commencer cette histoire au XVIII^e siècle, lequel a préparé le sol où s'épanouiront ensuite les mouvements culturels du siècle suivant. On a coutume d'imaginer cette période comme celle d'une constante et unanime fasci-

nation pour la raison, car les noms de quelques illustres représentants de la « secte des philosophes » en sont devenus les symboles, mais on oublie que les lettrés du XVIII^e siècle ont cherché les Lumières en désirant y accéder non seulement par la seule raison, mais parfois aussi par l'*illuminatio*. Les mythes, le folklore hermétique, la Kabbale, la crise mesmérisme et la religiosité exaltée que ses critiques appelaient l'« enthousiasme », offraient alors autant de moyens d'être transporté au-delà de l'expérience ordinaire, dans les régions d'une réalité supérieure. C'est là que l'on espérait souvent découvrir les véritables Lumières²¹.

Si la chrétienté ne sortit pas indemne du XVIII^e siècle, les attaques et railleries des libertins d'esprit ne sauraient en être les seules responsables. Il y eut aussi la rencontre de l'Europe avec les grandes cultures non-occidentales. Les pages de nombreux traités philosophiques se sont alors peuplées de Bons Sauvages, de Sages Égyptiens, de Persans moqueurs, de nobles Brahmanes et de subtils Philosophes Chinois. On ne manqua pas de comparer leurs religions à celle des Saintes Écritures. Rien ne garantissait plus que la doctrine chrétienne fût la plus parfaite ; *Sancte Confuci, ora pro nobis*, se serait écrié La Mothe Le Vayer, émerveillé²². Le christianisme n'était plus *la* religion ; il était devenu *une* religion.

La rencontre avec les cultures exotiques permettait à l'Occident de s'engager dans un vertigineux jeu de comparaisons. Et les penseurs du XVIII^e siècle étaient des comparatistes effrénés. Ils comparaient les mœurs, les lois, les gouvernements, les philosophies, les principes, les mythes, les religions. Les uns comparaient pour acquérir le sens du relatif ; les autres, pour arriver à l'absolu. Les apologistes chrétiens du XVII^e siècle s'étaient déjà ingéniés à démontrer que toutes les religions du monde possédaient une source unique dans la révélation biblique. Les comparatistes du siècle suivant penchaient vers d'autres hypothèses : Paul Tiry d'Holbach estimait que toutes les religions dérivait des croyances égyptiennes, l'astronome Jérôme de La Lande plaçait leur berceau commun à Babylone, Charles Batteux optait pour la Chaldée, Voltaire pour la Chine, Charles De Brosses pour

l'Inde, Buffon pour la Mongolie et la Sibérie méridionale, Jean-Sylvain Bailly pour la légendaire Atlantide²³. Le but de ces singulières et parfois astucieuses conjectures n'était pas uniquement d'identifier le peuple civilisateur qui fut à l'origine de la culture et d'expliquer la diversité des religions en les ramenant toutes à une unité originelle. Il n'était pas rare que la réflexion sur le berceau des religions se muât en quête de la révélation primitive, proche encore de la parole divine et incarnant la religion parfaite, indistincte de la sagesse, à l'instar de la *prisca theologia* à laquelle rêvaient les hommes de la Renaissance. Cette religion primordiale, que l'on imaginait fondée autant sur la foi que sur l'entendement, ressemblait souvent à l'idéal déiste. Elle récusait le Dieu d'Israël, d'Abraham et de Jacob, mais conservait le culte d'une Souveraine Puissance, d'un Dieu Créateur et Monarque Souverain de l'Univers, lointain et effacé même lorsqu'Il imprégnait l'ensemble du Cosmos, et qui exigeait la pratique de la vertu au lieu de rites et de mortifications. Un tel Dieu jouissait également des suffrages des francs-maçons liés à des loges où l'on cultivait l'intérêt pour l'ésotérisme.

À la même époque, tandis que dom Pernéty et les Illuminés d'Avignon essayaient d'entrer en communication avec les anges, les salons parisiens admiraient les mages : Cagliostro, « né de l'esprit », et l'« immortel » comte Saint-Germain²⁴. On pratiquait toujours l'alchimie, on se passionnait pour la physiognomonie, on croyait à l'astrologie. La mode de la médecine mesmérisme atteignait son comble. L'Autrichien Franz Antoine Mesmer, établi à Paris en 1778, proclamait que l'univers baigne dans un fluide subtil qui pénètre tous les corps ; les maladies peuvent être guéries par le déclenchement d'une « crise » qui supprime les obstacles s'opposant à la circulation du fluide à travers le corps ; certaines « crises » se manifestent par de violentes convulsions, d'autres se traduisent par un profond sommeil, lequel favorise parfois « la communication avec les morts ou les esprits lointains qui envoient des messages par l'intermédiaire du fluide directement dans le sixième sens du somnambule »²⁵.

Il est coutumier d'opposer deux XVIII^e siècles, celui des

mages et convulsionnaires à celui des philosophes et encyclopédistes. Mais la frontière que l'on s'efforce de tracer entre l'un et l'autre est poreuse. Les hommes du XVIII^e siècle étaient tous fascinés par les conquêtes de la science et de la raison. L'éminent savant suédois Emmanuel Swedenborg (1688-1772), qui professait les principes d'une nouvelle religion universelle que les anges lui auraient révélée, se disait rationaliste et prétendait ne se fier qu'à la méthode expérimentale ; ses colloques avec les anges lui auraient permis de l'appliquer à l'étude de l'univers invisible, et dans ses descriptions du ciel et de l'enfer on reconnaît la plume d'un ingénieur. Le mesmérisme se voulait une science, au même titre que la physique de Newton, et il fut enseigné à l'université de Berlin²⁶. La science s'est établie comme le modèle de la connaissance crédible, si bien que tous les savoirs hétéroclites que l'Occident produira par la suite adopteront sa rhétorique et tenteront de s'approprier sa réputation, même lorsqu'ils s'intéresseront exclusivement à la chose divine.

Le siècle suivant fut un continuateur fidèle de ces doubles Lumières. Même les mystiques parlaient alors d'hypothèses, théories, preuves et expériences ; s'ils osaient rejeter l'hégémonie de la « raison froide », ils ne se sentaient pas moins obligés de prendre position dans les derniers débats scientifiques : la formation de la Terre, l'évolution des espèces, la préhistoire, la génération spontanée, les microbes. Les théologiens s'engageaient dans l'élaboration de sophismes destinés à prouver que les découvertes de la science s'accordaient harmonieusement aux vérités révélées, alors que le camp antireligieux, de plus en plus actif, utilisait les mêmes découvertes pour attaquer les dogmes : si les Écritures se méprennent sur la nature et sur l'histoire du monde visible, peut-on encore croire ce qu'elles disent du monde invisible ?²⁷ Comme au siècle précédent, le prétendu conflit entre la raison et la foi s'accompagnait fréquemment de la recherche d'une nouvelle religion, ou plutôt d'une majestueuse Théorie du Tout, laquelle devait précipiter l'avènement d'un nouvel âge d'or.

Le monde de Madame Blavatsky ne ressemblait guère à ce XIX^e siècle convenu que l'on croit peuplé exclusivement de

raisonnables positivistes. Certes, tous admiraient la science, mais n'étaient pas rares ceux qui désiraient que la science fût une connaissance rédemptrice capable de rendre à l'humanité la Parole Perdue de l'ancienne sagesse et de réconcilier à la fois la science et la religion, et les religions entre elles. Cette sagesse primordiale, panacée des maux du présent, espoir d'un avenir meilleur, on l'imaginait préservée dans un lointain berceau de la civilisation ; les regards se tournaient de plus en plus souvent vers l'Inde, pays devenu déjà réel, mais dont la culture mal connue restait encore fabuleuse aux yeux de l'Occident. En 1810, Edward Moor, membre de l'*Asiatic Society* de Calcutta, crut pouvoir discerner la doctrine gnostique des émanations dans la cosmogonie indienne des *Lois de Manou*. En 1836, le franc-maçon Godfrey Higgins essaya de démontrer que les similitudes entre les religions de tous les continents s'expliquent par la racine commune dont elles dériveraient : ce serait la « doctrine secrète » des anciens habitants du Tibet, connue plus tard sous le nom de Gnose. En 1855, C. W. King, *fellow* de Trinity College à Cambridge, parla de nouveau de la « doctrine secrète » d'origine asiatique : Pythagore l'aurait connue dans ses tribulations vers l'est, et la Gnose chrétienne n'en serait qu'une fille indirecte, après que Bacchus, fondateur des Mystères, eut rapporté la Gnose de l'Inde²⁸.

Toutes ces spéculations métaphysiques, dont on verra bientôt l'importance pour la Théosophie et sa descendance, n'ont pourtant jamais connu à l'époque une fortune aussi grande que celle du spiritisme. Car la deuxième moitié du XIX^e siècle fut autant l'âge des visionnaires et des positivistes que celui des médiums.

« LES CRAYONS REMUENT SEULS DANS L'OBSCURITÉ... »

La légende veut que les premières manifestations spirites se produisirent le 31 mars 1848 à Hydesville, village situé près de Rochester, dans l'État de New York. Les circonstances en furent si pittoresques que peu d'historiens ont résisté à la

tentation de narrer longuement comment les filles du fermier John Fox entendirent un soir de mystérieux frappings qui firent vibrer leur maison ; comment elles inventèrent un code alphabétique qui leur permit de communiquer avec le frappeur ; comment celui-ci expliqua qu'il n'était pas un diable mais l'esprit d'un colporteur assassiné dans la maison ; comment on découvrit ensuite des restes humains dans la cave, ce qui était censé confirmer les dires de l'esprit et démontrer par la même occasion que le mort pouvait dialoguer avec les vivants²⁹.

La nouveauté de l'événement fut toute relative. Depuis le début du XIX^e siècle, l'Amérique avait vu naître de nombreuses communautés utopiques où l'on tentait de communiquer avec le monde invisible afin d'obtenir des instructions sur les principes de l'organisation de la société idéale. Mais c'étaient avant tout des mesméristes qui, en utilisant leurs somnambules comme intermédiaires, conversaient depuis longtemps avec les esprits et les anges : les plus connus sont les colloques avec l'au-delà que Jean-Baptiste Willermoz a eus à Lyon, entre 1785 et 1799, grâce à des femmes « magnétisées »³⁰. La mode du mesmérisme, momentanément éclipsée par les grands événements politiques qui agitaient l'Europe depuis la fin du XVIII^e siècle, renaquit dans la première moitié du XIX^e siècle. D'abord en France, dans les années vingt, puis en Angleterre et aux États-Unis, une décennie plus tard. Les communications avec les esprits de morts seront dorénavant un phénomène courant³¹.

Il y eut néanmoins deux innovations dans les événements de Hydesville. La première, ce fut l'immense publicité qui finit par attirer dans le village des foules de curieux, ce qui permit aux sœurs Fox d'utiliser leurs dons médiumniques comme moyen d'assurer leur subsistance. La deuxième, ce fut l'invention d'un code de communication qui permettait de traduire les coups des *poltergeist* en mots. Ensuite viendront les tables tournantes, les « paniers-toupies » et l'écriture automatique, autant d'instruments destinés à rendre le message des esprits visible à tout spectateur, contrairement aux visions du somnambule de jadis, qui était le seul à les percevoir.

L'apparition des tables tournantes semble avoir été même plus importante que celle des esprits : en transformant l'extase en expérience, ces nouveaux instruments métamorphosèrent le mesmérisme en spiritisme, et le somnambule en médium³².

Le succès du spiritisme dans les premières années de son existence fut d'autant plus facile que le terrain avait été préparé dès le XVIII^e siècle, aussi l'adoption de l'idée nouvelle n'exigea-t-elle qu'une infime modification des croyances auxquelles on adhérait déjà depuis longtemps. La propagation du phénomène fut si rapide que les spirites eux-mêmes la comparaient à une épidémie, puisant dans le même réservoir de métaphores qui sera utilisé au siècle suivant pour parler du dänikenisme³³. Les sœurs Fox, voyageant à travers les États-Unis, firent d'abord seules office d'agents de contagion ; après 1849, d'autres médiums s'engagèrent dans la même activité prometteuse ; on ne tarda pas à voir s'établir, un an après, le premier phalanstère spirite dont les membres prôneront la communauté des biens, le régime végétarien et l'amour libre.

Parti en 1847 d'un petit village, le spiritisme n'a cessé de se répandre : au bout d'un an, il trouvait des adeptes à New York, en 1851 à Londres et à San Francisco, en 1852 à Cuba, en 1853 en Afrique du Sud, en 1854 en Turquie. On estime qu'en 1855 plus d'un million de personnes s'adonnaient aux pratiques spirites aux États-Unis³⁴. Madame Blavatsky, en allant visiter la ferme de Chittenden où des manifestations étranges s'étaient produites, suivait un sentier battu. Lorsqu'en 1888 les sœurs Fox confesseront leur fraude, le spiritisme aura déjà secrété ses institutions, revues et légendes, dont la puissance lui assurait une existence propre que ne pourra ébranler la défection de celles qui lui avaient donné vie.

Un dernier élément nous manque encore pour avoir une image tant soit peu complète du siècle de Madame Blavatsky. La table tournante finit par devenir l'emblème du spiritisme, et on s'en gausse depuis plus d'un siècle, en imaginant que l'unique fonction de ce singulier instrument était de capter

les esprits désincarnés de chers défunts pour leur faire dire des mièvreries. On oublie trop souvent que de nombreux hommes et femmes du XIX^e siècle voyaient dans le contact avec l'autre monde non pas une consolation de la perte de leurs proches, mais un moyen privilégié d'accéder à une connaissance on ne peut plus exhaustive de la réalité. Sans nécessairement remettre en cause l'utilité et l'intérêt de l'enquête scientifique, on attendait des esprits qu'ils informent les mortels sur tout ce qui échappe à l'observation positive. Le spiritisme et les médiums, remarque très pertinemment Nicole Edelman, étaient un étrange outil théologique, un moyen d'investigation des mondes célestes, une machine à répondre à des questions métaphysiques³⁵. Le spiritisme devint dès les premières années de son existence l'instrument d'une théologie expérimentale.

La théologie spirite trouva son expression la plus exemplaire dans l'œuvre d'Allan Kardec, complétée et popularisée rapidement par le jeune Camille Flammarion, dans un livre qui fut un grand succès de librairie³⁶. Allan Kardec, de son vrai nom Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869), enseignant et auteur de plusieurs ouvrages de pédagogie, a découvert le spiritisme sur le tard, à l'âge de cinquante ans. Converti en 1855 et participant depuis à de nombreuses séances, il a développé sa doctrine dans *Le Livre des esprits* (1857)³⁷. Cette bible du spiritisme fut élaborée à partir d'une cinquantaine de cahiers dans lesquels Kardec, n'étant pas médium lui-même, avait scrupuleusement consigné les propos de ceux qui entraient en contact direct avec les mondes invisibles. Élevé dans le strict respect du christianisme, Kardec voyait dans les messages « extra-mondains » une nouvelle révélation que les purs esprits communiquaient aux humains afin de parfaire et de prolonger les deux révélations précédentes, celles de Moïse et du Christ. La troisième et dernière serait à la fois divine, car émanant de l'Être Suprême, et scientifique, car obtenue par des signes visibles et accessibles à l'observation positive. La collaboration des esprits devait rendre possible une « religion de la science »³⁸.

La Genèse, les miracles et les prédictions selon le spiritisme,

publié par Kardec en 1868, offre de cette synthèse théologico-scientifique la version la plus achevée. On y découvre un grand récit de l'histoire cosmique qui débute avec la création de l'Univers et se prolonge jusqu'à dans un lointain avenir. En 1868, les esprits ont déjà eu le temps d'assimiler les dernières hypothèses des astronomes, les découvertes de la géologie, les spectaculaires surprises de la préhistoire, et même l'outrage du darwinisme ; aux théories scientifiques les plus à jour, commentées quotidiennement par la presse, les tables tournantes ajoutaient des renseignements sur l'évolution spirituelle dont les transformations de la matière, étudiées par Darwin, n'auraient été qu'une des prémices ; « Le Spiritisme, en conclut Kardec, marche de conserve avec le matérialisme sur le terrain de la matière ; il admet tout ce que celui-ci admet ; mais là où ce dernier s'arrête, le Spiritisme va au-delà³⁹. »

Selon Kardec, les vicissitudes banales de la vie organique dissimuleraient et prolongeraient les palpitations de la vie spirituelle. Dieu crée les esprits et les rejette en permanence dans le monde, où ils demeurent d'abord simples et ignorants, attachés aux corps alourdis par la matière. Ensuite, leur existence devient une longue ascension vers Dieu dont ils ont émané ; chemin faisant, ils acquièrent progressivement la connaissance et la raison, avant d'aboutir à la perfection qui les libérera définitivement des « langes de la matière ». Mais la remontée est pénible et lente. Chaque esprit passe inexorablement par d'innombrables réincarnations : « Naître, mourir, renaître encore et progresser sans cesse, telle est la loi », dit la devise du Maître, gravée sur sa tombe au Père-Lachaise, où de nombreux fidèles viennent aujourd'hui encore se recueillir, déposer des fleurs et capter des ondes bienfaisantes. Si Dieu envoie les esprits évoluer dans le purgatoire de la matière, la route du retour les conduit à travers le Cosmos, de planète en planète, de système solaire en système solaire, vers des mondes de plus en plus évolués et plus proches de la perfection. La Terre n'est qu'un relais, l'un de ceux dont les habitants sont les moins développés physiquement et moralement ; Mars lui serait encore inférieur, et Jupiter de beaucoup

supérieur à tous égards. Vénus serait plus avancée que la Terre, et Saturne moins que Jupiter. Le Soleil est le lieu de rendez-vous des esprits supérieurs, qui rayonnent de là vers d'autres mondes⁴⁰. Mais les planètes progressent autant que les esprits, au fur et à mesure que les âmes de leurs habitants se perfectionnent. Périodiquement, de grands cataclysmes parachèvent l'œuvre de purification, et l'hécatombe des corps s'accompagne alors du renvoi des esprits portés au mal vers une planète inférieure. Notre Terre serait à la veille d'une telle métamorphose. Lorsqu'elle aura été délivrée des mauvaises âmes qui lui pèsent encore, « les hommes marcheront sans entraves vers l'avenir meilleur qui leur est réservé dès ici-bas, pour prix de leurs efforts et de leur persévérance, en attendant qu'une épuration encore plus complète leur ouvre l'entrée des mondes supérieurs⁴¹ ».

La révélation spirite que Kardec offrait à l'humanité ambitionnait d'englober une connaissance des origines et des fins, l'explication de la Genèse, et la promesse de la Rédemption. Grâce aux lumières de la doctrine, clamait-il, « l'homme sait désormais d'où il vient, où il va, pourquoi il est sur la Terre et pourquoi il souffre ; il sait que son avenir est entre ses mains, et que la durée de sa captivité ici-bas dépend de lui⁴² ».

Les esprits consultés par Kardec avec l'assistance de ses médiums semblent avoir affectionné quelques vieux thèmes qui jouissaient au XIX^e siècle d'un succès considérable même avant d'être médiumniquement « révélés ». Pour n'en donner qu'un seul exemple, rappelons qu'au milieu du siècle dernier la théorie de la transmigration des âmes, aussi contraire qu'elle fût à l'enseignement des Églises chrétiennes, était déjà suffisamment répandue en Occident pour qu'on n'eût plus besoin de l'inventer ni même de se choquer de son hétérodoxie. Que l'âme du défunt se sépare de son corps pour aller en habiter un autre, qu'elle se sublime au fil de ses transmigrations et se détache progressivement de la matière, en remontant de planète en planète vers des séjours de plus en plus nobles, est une idée que l'on trouvait déjà au XVIII^e siècle sous la plume de maints auteurs, et non des moindres⁴³. Lorsque le turbulent Charles Fourier s'en empara pour affir-

mer que nos âmes « changent de corps comme les corps changent de vêtement quand il est usé », et pour spéculer sur les races planétaires et la vie « extra-mondaine » non exempte d'attrayants plaisirs charnels, seuls quelques excès de sa prose et de son imagination pouvaient exposer au risque de ridicule la conception déjà ancienne et réputée respectable⁴⁴. Seront mieux accueillies les fantaisies similaires de Jean Raynaud, qui eut la prudence de rester plus fidèle aux clichés du discours convenu sur les transmigrations planétaires des âmes. Son ouvrage *Philosophie religieuse. Terre et ciel*, salué par Larousse et par Taine, parut en 1854, un an avant que Kardec ne commençât ses investigations théologiques, et les propos des médiums que le pape du spiritisme devait solliciter étaient si proches du contenu de ce livre alors récent que l'on se défend mal de l'impression que les spectres durent y puiser leur sagesse davantage qu'ils ne le firent auprès de l'Intelligence Souveraine de l'Univers⁴⁵.

Les révélations spirites ne pouvaient rester sans impact sur les occultistes de la deuxième moitié du XIX^e siècle. Toujours à la recherche d'une secrète doctrine originelle, ils n'étaient pas insensibles aux convergences entre leurs propres conjectures et les dires des médiums. Très tôt apparurent des tentatives de réunir dans une même théorie ésotérique les messages spirites et les principes d'une gnose universelle inférés de la comparaison des grandes traditions religieuses. Deux synthèses ont gagné les faveurs du grand public : celle d'Alphonse Louis Constant, prêtre défroqué et socialiste, devenu célèbre comme occultiste sous le nom d'Éliphas Lévi, et celle de Louis Jaccoliot, auteur moins connu aujourd'hui qu'Éliphas Lévi mais à l'époque non moins influent, qui professait dès 1875 que les mystères du spiritisme trouvaient l'explication la plus complète dans la science ésotérique des brahmanes indiens qui auraient été les seuls au monde à avoir conservé toutes les richesses spirituelles de la civilisation primordiale⁴⁶.

Il est temps maintenant de revenir à Madame Blavatsky. Elle fut l'héritière de cette longue période, commencée au XVIII^e siècle, durant laquelle l'Occident se mit en quête d'une

nouvelle vision du monde dont on attendait qu'elle modifiât les dogmes chrétiens tout en intégrant les découvertes de la raison, afin d'offrir à l'humanité un savoir suprême qui puisse unir les efforts de tous les hommes de bien dans l'accomplissement d'une même œuvre salvatrice de dimension cosmique. L'idée panthéiste d'un Dieu impersonnel, la doctrine des émanations, soutenue par celle de la réincarnation, y reviennent obstinément, associées à un mythe global où les âmes humaines émanent à l'origine de la divinité et cheminent ensuite dans la matière avant de réintégrer le monde divin à la fin des temps ; l'ensemble est exposé avec mainte référence à des théories gnostiques, indiennes, néoplatoniciennes et, parfois, chrétiennes. Au XIX^e siècle, il y avait ceux qui tournaient leurs regards impatients vers le futur, en espérant que la raison parviendrait seule à édifier un tel savoir salvateur, et ceux qui cherchaient cette même connaissance dans le passé, considérant que l'humanité en avait perdu la possession qui lui avait été accordée à l'origine. Ces derniers attendaient que le télégraphe céleste des spirites leur en transmitt les principes en provenance d'un monde suprahumain, et comparaient les textes réputés anciens, en croyant y discerner les traces précieuses de la sagesse primordiale. Les textes antiques et les crayons qui remuaient tout seuls dans l'obscurité des séances spirites semblaient d'ailleurs délivrer le même message. Madame Blavatsky devait lui donner la forme à la fois la plus complète et la plus étonnante.

LES LIVRES TOMBÉS DU CIEL

Le 29 septembre 1877, deux ans et vingt-deux jours après la réunion fondatrice de la Société Théosophique, parut le premier ouvrage d'Helena Petrovna Blavatsky, *Isis dévoilée, clef des mystères de la science et de la théologie modernes et anciennes*. Le premier tirage de mille exemplaires fut vendu en deux jours ; dans l'année qui suivit, toutes les copies de deux impressions consécutives disparurent des librairies. Le livre s'adressait à un public déjà nombreux qui connaissait

bien le genre auquel Madame Blavatsky s'essayait pour la première fois : comme ses nombreux prédécesseurs, elle se proposait la tâche ambitieuse mais point originale de reconstituer l'ancienne sagesse secrète.

L'ouvrage se compose de deux volumes : le premier promet de traiter de la science, le deuxième de la théologie. En réalité, cette subdivision est factice, et fut suggérée par Olcott une fois le texte achevé. Si différence il y a entre les deux parties, c'est surtout celle-ci : alors que le premier volume tente d'établir des concordances entre conceptions scientifiques et systèmes philosophiques, religieux et occultistes, le second passe en revue des parallèles supposés entre les doctrines de plusieurs grandes traditions religieuses. La subdivision bipartite ne dissimule pas pour autant l'unité de l'intention : l'ensemble de l'ouvrage est un long plaidoyer en faveur de la thèse selon laquelle les convergences entre science et religion d'un côté, et entre différentes religions de l'autre, dévoilent les contours d'une ancienne doctrine secrète, plongée depuis longtemps dans l'oubli, mais dont les progrès de la science et les révélations médiumniques permettent de deviner l'existence. Cette doctrine, alpha et oméga de la sagesse universelle, clef de la science des choses visibles et invisibles, pierre angulaire de toute véritable connaissance, ancienne, présente et à venir, aurait été aux commencements des temps un bien commun de l'humanité civilisée⁴⁷. Ce savoir était censé apporter des réponses lumineuses et définitives aux questions essentielles dont la théologie et les religions devaient par la suite usurper arrogamment le monopole. Où est Dieu ? Qu'est-ce que Dieu ? Qu'est-ce que l'homme fait ici-bas ? Quelles sont son origine et sa fin ? Qu'est-ce qui se cache au-delà du rideau dont nous entoure le monde visible ?

La Doctrine Secrète aurait été avant tout une théologie, la seule vraie, que l'humanité reçut à travers la primordiale révélation divine⁴⁸. Mais elle aurait été aussi une gnose rédemptrice, capable de conduire l'homme sur la voie de la Vérité, qui est celle du salut dans l'union avec le divin⁴⁹. Les vestiges de l'ancienne science se seraient conservés dans

toutes les religions, si bien que l'exégète qui saurait déchiffrer leurs obscurs symboles parviendrait à percevoir une pure lumière dans les ténèbres de vérités défigurées et dégradées. Il arrive à la science moderne de redécouvrir d'admirables théories que l'humanité originelle n'ignorait pas ; la science des spirites, grâce à leurs expériences médiumniques, va plus loin encore et, pour peu que l'on donne à ses résultats une interprétation pertinente, la science académique et la théologie y trouveront facilement un terrain d'entente sur lequel pourra renaître l'ancienne sagesse. Dans *Isis dévoilée*, Madame Blavatsky annonce la découverte imminente d'antiques « manuscrits secrets » qui viendront confirmer sa provisoire reconstitution de la Doctrine ; « la plupart de ces ouvrages pourraient être trouvés en Tartarie et en Inde », indique-t-elle⁵⁰.

La Doctrine secrète, publiée à l'automne 1888, prétend apporter une telle confirmation. Le livre, conçu au départ comme une version corrigée d'*Isis dévoilée*⁵¹, s'est transformé au fil des années en une grandiose histoire du Cosmos et de l'Homme. Les lecteurs non habitués à la poétique de la tradition ésotérique n'y voient qu'un amas terrifiant d'idées aussi absurdes qu'inintelligibles. Ce n'est pas l'avis des ésotéristes qui, même s'ils ne partagent pas toujours les conceptions de Blavatsky, y retrouvent des repères familiers et savourent les tirades dont la confusion et l'opacité sont des agréments d'autant plus nécessaires qu'ils sont attendus. Une innovation rare distingue pourtant *La Doctrine secrète* de la plupart des traités occultistes de l'époque. La Science primordiale y apparaît non plus comme une conjecture étayée par une analyse comparative des mythologies ou par une interprétation incertaine des visions médiumniques, mais comme un fait indéniable, puisque l'ouvrage donne la traduction d'un grimoire d'une vertigineuse antiquité où la Doctrine Secrète, miraculeusement préservée, se révélerait enfin dans toute son inconcevable magnificence. Le document dont *Isis dévoilée* annonçait la découverte, se fait ici chair. Madame Blavatsky dit tenir la preuve : « Un manuscrit archaïque – un ensemble de feuilles de palmier, rendues résistantes à l'eau, au feu et à

l'air par des procédés inconnus – se trouve devant mes yeux⁵². » Le *Livre de Dzyan* – car c'est ainsi que s'intitule cette œuvre venue de la nuit des temps –, nous aurait été laissé par un peuple inconnu des ethnologues, lequel l'a rédigé en *Senzar*, langue primordiale dont les philologues modernes ignorent l'existence, mais que de rares initiés seraient encore capables de déchiffrer. Cette langue aurait été parlée par les premiers habitants de la Terre, à l'époque du Paléozoïque, avant l'apparition des premiers dinosaures ; la caste sacerdotale l'aurait maîtrisée encore il y a un million d'années, lorsque des Êtres Divins dictèrent aux humains le *Livre de Dzyan*, dans une contrée de l'Asie Centrale où s'épanouissait alors une grande civilisation. Les textes sacrés de toutes les religions dérivent de cette révélation primordiale et ne sont que des versions abâtardies du *Livre de Dzyan*⁵³. Inutile d'ajouter que personne, hormis Madame Blavatsky, n'a pu examiner ces exceptionnelles feuilles de palmier.

Madame Blavatsky aurait eu du mal à en faire la démonstration puisqu'elle consultait le *Livre de Dzyan* uniquement sur les ondes de la lumière astrale. *La Doctrine secrète* et *Isis dévoilée* ont été présentés comme écrits sous une inspiration surnaturelle. Helena P. Blavatsky et son compagnon Henry S. Olcott n'ont jamais été avares de détails sur les circonstances miraculeuses qui auraient accompagné l'écriture des deux livres. Blavatsky affectait de se dire le simple instrument de la rédaction, son véritable auteur étant tantôt son « moi-lumineux », tantôt des entités spirituelles qui se glissaient dans son corps, ou encore des « Adeptes », « Sages », « Frères », « Maîtres », « Mahatmas », qui lui auraient dicté le texte télépathiquement. À l'époque où les médiums possédés par des esprits s'adonnaient quotidiennement à l'écriture automatique, les étranges pratiques scripturales de Madame Blavatsky devaient paraître aux occultistes tout à fait ordinaires⁵⁴. On ne s'étonnait pas davantage lorsqu'elle affirmait trouver parfois au petit matin des paragraphes entiers de son livre écrits tout seuls pendant la nuit, par l'entremise d'un Maître invisible. Les Maîtres, appelés à jouer un rôle décisif dans la rédaction d'*Isis dévoilée* et de *La Doctrine secrète*, endossaient

une fonction similaire à celle des esprits tutélaires qui s'exprimaient par la bouche des médiums. C'étaient ces Maîtres qui maintenaient Madame Blavatsky en état d'éveil visionnaire et faisaient défiler devant ses yeux, image après image, les scènes de la préhistoire, les monuments des grandes civilisations et les événements oubliés du passé ; c'étaient encore eux qui projetaient sur les ondes de la lumière astrale les pages du *Livre de Dzyan*, non sans éclairer leur sens secret par de longues gloses⁵⁵. Les deux principaux Maîtres portaient les noms de Moyra et de Koot Hoomi. Selon Helena Petrovna Blavatsky, ils appartenaient à la Grande Fraternité Blanche qui réunissait les Esprits supérieurs d'initiés, incarnés sur Terre dans des corps matériels ou semi-matériels afin de veiller sur la marche de l'histoire humaine. Leur chef, le Seigneur du Monde, avait élu résidence dans la secrète cité Shambalah, quelque part dans le désert de Gobi ; Moyra et Koot Hoomi séjournèrent reclus dans une lointaine vallée du Tibet, à l'abri de la curiosité impertinente des Occidentaux.

Certains intimes de Madame Blavatsky pouvaient également jouir du bénéfice d'être instruits par les deux Mahatmas, qui dans ce cas penchaient en faveur de la communication épistolaire, au détriment des visions astrales, réservées à leur interlocutrice privilégiée. Les lettres apparaissaient miraculeusement sur des tables, tombaient des plafonds, se matérialisaient dans des trains en marche, apparemment sans la moindre intervention humaine. Au début, les messages écrits étaient une simple preuve de l'existence des Mahatmas ; il ne manque pas de sel que les Maîtres, avec une touchante naïveté dont on ne devrait pas tenir rigueur aux esprits purs, soient allés jusqu'à adresser aux sceptiques des attestations en bonne et due forme certifiant qu'ils avaient réellement dicté à Madame Blavatsky le texte de *La Doctrine secrète*⁵⁶. Par la suite, la correspondance eut tendance à devenir particulièrement abondante dans les moments de crise et de conflits dont l'histoire de la Société Théosophique n'a jamais manqué, et les Mahatmas pressaient alors les destinataires de leurs missives d'obéir à Madame Blavatsky⁵⁷. Dans les périodes d'accalmie, leurs

messages pouvaient prendre une tournure plus métaphysique, ce qui permit à la première version de la Doctrine originelle de prendre forme dans les lettres que les Mahatmas, à la demande de Blavatsky, adressèrent à Alfred Percy Sinnett, l'éditeur de *The Pioneer*, l'un des plus influents journaux anglais de l'Inde. Converti à la Théosophie et éclairé obligeamment par les Maîtres, Sinnett rédigea et publia, en 1883, la première version de la théorie blavatskienne dont *La Doctrine secrète* fixera cinq ans plus tard la forme canonique, cette fois sous la dictée directe des Mahatmas, qui reprochaient d'ailleurs à Sinnett de ne pas avoir compris convenablement les subtilités de certains enseignements⁵⁸. On peut aujourd'hui examiner les étranges lettres de Koot Hommi conservées soigneusement à la British Library, et les Théosophistes continuent à échafauder des raisonnements ingénieux pour étayer la peu probable thèse qui prétend que Madame Blavatsky n'en fut pas l'auteur.

Sans doute plus instruits que la plupart des entités spirituelles qui prenaient la parole autour des tables tournantes, les Mahatmas n'en restaient pas moins marqués par des connaissances livresques. Les lecteurs critiques de la littérature inspirée des Théosophistes ont vite remarqué que les messages envoyés depuis les vallées inaccessibles du Tibet reprenaient littéralement de longs passages de livres fort exotériques qui encombraient les étalages des librairies occidentales. Si les conceptions de Madame Blavatsky résultent d'un emprunt littéraire, alors à quels livres celui-ci a été fait ? Les conjectures sur *la source unique* dont découleraient les conceptions de Madame Blavatsky sont nombreuses, chaque commentateur privilégiant l'hypothèse que son érudition spécialisée semble confirmer, après l'avoir auparavant suggérée⁵⁹. Chacune de ces hypothèses monte en épingle une source que Madame Blavatsky a effectivement utilisée, mais la thèse d'un ouvrage unique qui pourrait fournir la clé interprétative de la pensée théosophique est d'autant plus improbable qu'*Isis dévoilée* et *La Doctrine secrète* se réfèrent à plusieurs milliers de publications. La clé semble exister, mais elle paraît monstrueusement multiple.

Après la publication de *La Doctrine secrète*, William Emmette Coleman, spirite et orientaliste américain, a consacré trois années de recherches à une tâche ingrate que seule une impartiale hostilité, à défaut d'admiration, pouvait motiver : il scruta les milliers de pages de la prolifique œuvre blavatskienne afin d'en reconstituer les véritables sources⁶⁰. Il s'avéra que les deux ouvrages principaux de Madame Blavatsky, où une écrasante érudition se donnait à voir dans la débauche de citations et de références bibliographiques qui réunissaient philosophes antiques, Pères de l'Église, mages de la Renaissance, théosophes de la Réforme, mesmérismes des Lumières, positivistes et occultistes du XIX^e siècle, étaient en réalité fondés sur un nombre réduit de livres récemment publiés, les autres étant cités de deuxième ou de troisième main. Dans *Isis dévoilée*, sur mille quatre cents volumes mentionnés, seuls une centaine semblent avoir été connus de Madame Blavatsky ; on y découvre par ailleurs environ deux mille passages plagés, c'est-à-dire reproduits sans que leur provenance soit indiquée ; sans parler d'erreurs de toutes sortes dont le nombre dépasse plusieurs centaines et qui sont dues à un usage maladroit d'informations indirectes. Le constat est similaire pour *La Doctrine secrète*. Madame Blavatsky a puisé l'essentiel de ses lumières dans des livres de ses contemporains, surtout des occultistes et spirites dont nous avons déjà parlé et dont Coleman a dressé la liste presque complète : King, Jacolliot, Éliphas Lévi, Jennings, Higgins, Kardec, Flammarion, Reynaud⁶¹.

Les accusations de plagiat et de fraude paraissent inséparables de l'histoire des théories dont il me faut retracer ici l'histoire. Dans leur entreprise de démystification, les détracteurs poursuivent imperturbablement le travail critique, parfois avec une grande compétence, et toujours avec l'ardeur dont l'adhésion à des théories ésotériques ou religieuses rivales permet de deviner le mobile. Celui du spirite Coleman n'était guère dissimulé : il s'efforçait de prouver que la doctrine blavatskienne était bien terrestre et non céleste, moderne et non primordiale, ignorante et non érudite. Toutefois, même si cette analyse reste valable dans ses grandes

lignes, elle n'élucide pas les véritables procédés de Madame Blavatsky. Il était sans doute instructif de prouver qu'elle ne fit pas ce qu'elle déclarait avoir fait, et qu'elle s'écarterait sans gêne des normes admises dans la littérature savante où il convient de citer ses sources et de ne mentionner que les ouvrages existants. Pourtant, il faudrait encore vérifier si dans cette démarche apparemment désinvolte, Madame Blavatsky ne se soumettait pas à d'autres normes, issues d'une tradition différente de celle que la formation scolaire et universitaire nous rend familière.

Il convient en effet de remarquer que la littérature ésotérique confère à l'auteur et à ses sources un statut particulier. Comme toute création, les écrits ésotériques sont des compilations plus ou moins originales d'idées préexistantes, où l'effort d'innovation vise le plus souvent à échafauder une nouvelle combinaison d'éléments empruntés au trésor du passé. Mais tandis que les auteurs voulant appartenir à la culture officielle s'emploient, au moins depuis le ^{xix}^e siècle ⁶², à revendiquer la gloire qu'ils jugent pouvoir tirer d'une originalité, réelle ou imaginaire, tout en restant soucieux de respecter celle des autres – auxquels on rend hommage par des références précises à leurs publications –, l'ésotériste est tenté au contraire de s'effacer en tant que créateur et de faire montre de sa fidélité à une tradition anonyme ; s'il revendique une originalité, c'est uniquement celle qui le distinguerait de ses contemporains dont il pense qu'ils ont trahi le passé. L'auteur exotérique moderne regarde volontiers vers l'avenir, qu'il souhaite différent du passé ; l'ésotériste reste en revanche tourné vers le passé et aspire à en restituer la précieuse forme originelle. La négation du moi, la revendication d'impersonnalité, le rejet de l'originalité, l'attribution de l'enseignement à un lointain Maître, sont les moyens conventionnels du genre où la transmission est plus prisee que l'invention, car les doctrines secrètes, les enseignements spirituels et les pratiques rituelles ne doivent pas provenir d'un homme, mais d'une révélation divine à laquelle une sombre nuit des temps convient parfaitement comme lieu d'origine.

Fidèle aux artifices de la tradition ésotérique, Madame Bla-

vatsky s'effaçait devant sa parole et proclamait être non point l'auteur de ses livres, mais à peine leur rédacteur, dont la main se contentait de soutenir la plume inspirée. Une singulière ambiguïté transparaît dans ses confessions littéraires, où une franche sincérité côtoie constamment une rigoureuse affabulation. Tout en revendiquant l'inspiration miraculeuse des Mahatmas, Madame Blavatsky ne se refusait pas pour autant à donner des détails sur l'assistance que lui avaient prodiguée ses amis, tantôt en lui fournissant une documentation nécessaire, tantôt en corrigeant son manuscrit, voire en écrivant à sa place des pages entières, ce qui conférait à ses ouvrages une dimension collective non seulement par leur contenu, mais aussi par la méthode de leur exécution⁶³. En livrant ces informations indiscretes sur les aspects techniques de l'écriture prétendument visionnaire, elle alla jusqu'à souligner que son œuvre ne contenait aucune idée qui n'aurait déjà été avancée par d'autres, et que les vérités qui y étaient exposées n'avaient rien d'une innovation ; « Je me suis contentée, confessait-elle en citant Montaigne, de cueillir des fleurs et d'en faire un bouquet auquel je n'ai ajouté moi-même que la ficelle pour le lier⁶⁴. »

Une fois la compilation avouée, entrent en scène les Mahatmas, et les ondes astrales s'agitent sans tarder pour faire surgir des ténèbres de l'oubli le *Livre de Dzryan* et son message révélé. La compilation devient ainsi inspiration et Madame Blavatsky renoue avec l'antique tradition de la fraude littéraire dont l'historien Anthony Grafton dit à juste titre qu'elle est aussi ancienne que l'autorité des textes⁶⁵. Depuis la fin de l'époque hellénistique, on voit se multiplier les ouvrages dont les auteurs assurent avoir consulté des documents officiels conservés dans un endroit éloigné et, de préférence, écrits en quelque obscur langage. Le *topos* des livres tombés du ciel, déterrés dans une cave ou examinés dans une bibliothèque inaccessible, devint vite une des ressources favorites de la littérature occidentale. Le *Livre de Dzryan* renvoie aux usages scripturaux de cette tradition, laquelle compte parmi ses ancêtres quelques noms magistraux de la république des lettres.

La Doctrine secrète de Madame Blavatsky, avec ses ambiguïtés – subtiles ou grossières – paraît supporter aisément des interprétations contradictoires. Emmette Coleman s'épuisait vainement à y trouver ne serait-ce qu'une seule conception originale, au-delà des multiples et complexes concaténations d'idées préexistantes, et il finit par reprocher à la Théosophie de n'être qu'un écho du passé, ce qu'elle prétendait d'ailleurs être, avec cette différence qu'elle se présentait comme l'héritière de théories primordiales, tandis que Coleman en démontrait l'inspiration relativement moderne⁶⁶. Sans récuser les preuves apportées par Coleman, Bruce Campbell écarte sa conclusion, en faisant remarquer que les milliers de passages que Madame Blavatsky citait ou plagiait sont incorporés dans le fil d'un discours non dépourvu d'une certaine originalité⁶⁷. Comme il arrive parfois, les deux opinions adverses sont moins contradictoires qu'elles ne l'admettent, car ceux qui accusent Madame Blavatsky de plagiat parlent de la matière première à partir de laquelle est bâtie sa théorie, tandis que ceux qui attirent l'attention sur son originalité, s'attachent plutôt à observer l'architecture de sa pensée dans son ensemble. Madame Blavatsky était loin d'ignorer cette apparente dualité : « ce que ce livre contient, disait-elle en préfaçant *La Doctrine secrète*, se trouve éparpillé dans des milliers de volumes [...]. J'ai tenté de réunir ces anciens principes pour en faire un tout cohérent et harmonieux⁶⁸ ».

Il serait peu éclairant d'exposer la conception de Madame Blavatsky sans identifier et distinguer à la fois les matériaux essentiels dont cette construction est faite, et les principes qui confèrent à ceux-ci une cohérence. Les uns et les autres devront nous aider à expliquer l'architecture de la théorie des Anciens Astronautes où les mêmes matériaux et les mêmes principes semblent jouer un rôle capital. Si la doctrine théosophique a pu être la cause matérielle du dänikenisme – comme le chapitre suivant tentera de le démontrer –, il ne faut pas oublier que la Théosophie blavatskienne s'inscrit dans une tradition séculaire dont la réunion qui se tint à New York le soir du 7 septembre 1875 n'était pas l'acte fondateur, mais une simple étape, laborieusement préparée dès le XVIII^e siècle.

Les conséquences de cette banale soirée privée n'auraient jamais eu l'ampleur que la futilité de l'événement initiateur ne laissait soupçonner, si les conditions historiques qui l'ont rendu possible n'avaient pas contribué par la suite à en faciliter le retentissement, dans une étrange confusion entre ce qu'il est convenu d'appeler « cause » et « effet ».

CHAPITRE 7

La Théosophie : le chaînon manquant

*« Théosophes, théologiens, philosophes
développent des théories en soumettant à
une analyse minutieuse les théories de leurs
maîtres à penser. »*

E. von DÄNIKEN,
Présence des extraterrestres.

La méthode dont j'ai choisi ici de suivre les principes préconise que pour expliquer l'émergence d'une innovation conceptuelle, il convient de commencer par chercher d'autres conceptions socialement partagées qui l'ont précédée et à partir desquelles on a pu construire ladite innovation en procédant à des transformations conceptuelles relativement restreintes. Ainsi, parmi les candidats au rôle de la première instance explicative (cause matérielle) de la théorie des Anciens Astronautes, il faudra retenir une conception dont le contenu et la structure sont les plus proches du produit

dérivé. La Théosophie blavatskienne offre à cet égard une nette supériorité par rapport à la science-fiction moderne et au Gnosticisme antique, puisqu'elle réunit non seulement des thèmes de la littérature fantastique et de la gnose, mais aussi d'autres ingrédients conceptuels, absents de la S-F et de l'ésotérisme antique, mais bel et bien présents dans la théorie des Anciens Astronautes. Cela ne veut pas dire que rien de ce qui se trouve dans le dänikenisme du xx^e siècle ne manque dans la Théosophie du siècle précédent ni que tout ce qui forme la Théosophie réapparaît nécessairement plus tard dans le dänikenisme. Les idées du passé ne sont pas un moule où le présent se coulerait pour reproduire une configuration conforme dans les moindres détails à son modèle. En se nourrissant du passé, le présent ne manque jamais de le transformer, et si la Théosophie peut être envisagée comme la « cause matérielle » de la théorie des Anciens Astronautes, c'est parce que les auteurs de cette dernière, s'ils avaient pris la Théosophie pour prototype, auraient pu en tirer leur propre conception au moyen de modifications bien limitées, en conservant à la fois les composantes du modèle théosophique et la structure gnostique de celui-ci. En m'intéressant à six volets essentiels de la Théosophie et du dänikenisme – à savoir la théologie, la cosmogonie, l'origine de l'homme, l'histoire des civilisations, la préhistoire et l'analyse des mythes –, j'essaierai dans ce chapitre de rassembler les indices qui corroborent l'hypothèse de la métamorphose qui a pu conduire de l'une à l'autre et laquelle serait susceptible d'expliquer la résurgence, au milieu du xx^e siècle, des schèmes conceptuels que l'on associe habituellement aux mythes gnostiques de l'Antiquité tardive.

LE DIEU DES THÉOSOPHES

Le Dieu dont les messagers hantaient les nuits de Madame Blavatsky n'était pas celui auquel la tradition judéo-chrétienne nous a habitués. Omniprésent, Éternel, Illimité, Impensable et Ineffable, il est le créateur de l'univers visible

et invisible, où sa présence se manifeste dans chaque atome, car nulle chose dans le Cosmos n'est vide de conscience divine : Dieu est l'esprit empreignant tout ce qui existe¹. On songe fatalement au *Corpus hermétique* et à son Dieu qui est l'Âme du Tout et dont sortirent toutes les âmes qui tourbillonnent dans le monde². Cette conception panthéiste, rencontrée déjà dans la théorie des Anciens Astronautes, ne s'éloigne pas des théologies alternatives que les occultistes avaient l'habitude d'élaborer tout au long du XIX^e siècle.

L'érudition de Madame Blavatsky était vaste et son panthéisme s'alimentait de références multiples : l'*Anima Mundi* d'Anaxagoras, le *Noûs* de Platon, la Monade pythagoricienne, l'*Ein-Soph* de la Kabbale, ou encore la Monade Principale de Leibnitz, l'Esprit Suprême de Hegel et la Cause Première de Herbert Spencer³. Nombreux étaient les alliés réunis pour soutenir la thèse selon laquelle l'idée d'un Dieu-Esprit universel diffusé à travers le Cosmos est discernable dans toutes les philosophies et toutes les religions. Bien que Madame Blavatsky prêtât à l'Inde l'honneur d'avoir préservé le souvenir le plus pur de la doctrine originelle, il est difficile de ne pas remarquer que ses véritables sources étaient occidentales. L'affirmation que les écrits de l'hindouisme conservent depuis la nuit des temps les immortelles vérités métaphysiques, ne dissimule pas le fait que les traditions indiennes fournissaient à Helena P. Blavatsky surtout un futile vocabulaire exotique, employé sciemment pour travestir et rendre mystérieux les concepts empruntés à un héritage plus familier. Et parmi les doctrines occidentales dont la théorie blavatskienne fit l'usage le plus fréquent, celles du Gnosticisme occupaient une place de choix. Comme dans le Gnosticisme, le Dieu théosophique était opposé au Dieu qui parle et tonne dans la Bible : de l'aveu de Madame Blavatsky, *La Doctrine secrète* a été conçue comme une œuvre de libération de la théologie anthropomorphique dont l'erreur consisterait à diviniser des êtres spirituels dignes d'occuper sur l'échelle de la création une position à peine supérieure à l'espèce humaine⁴. Telle avait été, deux millénaires plus tôt, l'opinion des gnostiques, et *Isis dévoilée* cite l'hérésiarque Marcion qui fusti-

geait à Rome l'anthropomorphisme des chrétiens, leur reprochant de vouer un culte à un obscur démiurge, créateur de notre monde, au lieu de vénérer le véritable dieu, créateur de l'univers⁵. Nous avons déjà observé une antinomie similaire dans le dänikenisme.

Un des traits distinctifs de la tradition gnostique est un mythe cosmogonique aux formes complexes. Il conte la création du Cosmos par les émanations successives, secrétées par le Dieu immobile qui jusque-là contenait dans ses flancs le monde que nous nommons sensible. On décèle une trame analogue dans la doctrine blavatskienne, à laquelle sert de modèle la cosmogonie du *Poimandrès*, dont les premières stances du *Livre de Dzryan* n'offrent qu'un bavard développement – encore plus métaphorique et obscur que son prototype – exposé laborieusement dans un langage qui fait penser à une caricature des vers métaphysiques de William Blake⁶. En accord avec les spéculations occultistes du XIX^e siècle, Madame Blavatsky superposa la doctrine des émanations au mythe d'origine exposé dans les *Lois de Manou*, qui s'ouvre par une description cosmogonique dans laquelle des images védiques se mêlent aux doctrines du Sâmkhya populaire ; on y voit l'Être Né-de-soi-même déployer le monde et émettre de son propre corps les diverses créatures⁷. Un siècle plus tard, Robert Charroux fera éloge des traditions indiennes et s'intéressera de près à la cosmogénèse des *Lois de Manou*, tout en affirmant son admiration pour la sagesse d'Hermès Trismégiste⁸. Aussi bien dans le dänikenisme que dans la Théosophie, on retrouve l'épopée des âmes qui quittent leur place au sein de la divinité, pour y retourner après avoir goûté à la conscience humaine et acquis ainsi, au terme de maints et douloureux efforts, la connaissance du bien et du mal. Cette thèse, comme les précédentes, avait d'abord connu des avatars gnostiques et fut ensuite répandue dans les conceptions occultistes et spirites du siècle dernier, avant de réapparaître dans la théorie des Anciens Astronautes⁹.

Il faut pourtant reconnaître que la cosmogonie dänikénienne s'écarte sur plusieurs points de la théosophie blavatskienne, plus fidèle à l'imaginaire gnostique. Madame

Blavatsky a brodé longuement sur la trame de l'étrange récit des émanations de Dieu, qui laisse si perplexe l'esprit moderne, inaccoutumé à ces métaphores spécieuses. *La Doctrine secrète* détaille généreusement l'histoire de la fécondation du Chaos humide par une étincelle de la Pensée divine, l'apparition du Logos et de Sophia-Sagesse, l'émanation des Sept Gouverneurs primordiaux et, à leur suite, de toute une hiérarchie d'Êtres célestes dont font partie les Démonstrateurs inférieurs, créateurs de notre système planétaire. La narration cosmogonique de Madame Blavatsky s'égare souvent dans des digressions exubérantes, rehaussées d'un prodigieux désordre terminologique où les mots glanés dans les traditions religieuses et philosophiques les plus incompatibles se confondent avec des néologismes confectionnés à partir de syllabes tibétaines, mongoles ou sanscrites, si bien que la ligne narrative, empruntée principalement au *Poimandrès* et complétée par quelques idées tirées des *Lois de Manou*, devient méconnaissable¹⁰. Quoique ce type de spéculations fassent défaut dans la théorie des Anciens Astronautes, il convient de retenir leur conclusion, qui ne sera pas inutile pour comprendre le rôle joué par les extraterrestres du dänikenisme. À l'instar des doctrines gnostiques, la cosmogonie blavatskienne attribue aux Démonstrateurs non seulement la création de notre monde, mais aussi son contrôle, que les Gouverneurs angéliques sont appelés à exercer en guidant l'évolution de la nature matérielle ; ce sont ces Intelligences spirituelles, explique Madame Blavatsky, que les ignorants nomment dieux, les profanes instruits – Dieu, seul l'initié sachant qu'Elles sont les messagers de Celui dont Elles ignorent, tout comme les mortels, la nature¹¹. Ces Recteurs du monde visible furent responsables de la création de l'homme actuel et de l'émergence de la civilisation. Les extraterrestres du dänikenisme assumeront la même fonction en se substituant aux Démonstrateurs dans une conception dont la forme, par l'intermédiaire de la Théosophie, conservera encore des pans entiers du schéma gnostique. Et c'est justement dans son explication de l'origine de l'homme que la Doctrine Secrète manifeste les parallèles les plus inté-

ressants avec la théorie des Anciens Astronautes, sans que l'une soit entièrement identique à l'autre.

UN ÉVOLUTIONNISME GNOTIQUE

La conception théosophique vit le jour à l'époque où nulle réflexion sur le monde ne pouvait échapper à la nécessité d'affronter la théorie de l'évolution qui commençait alors à célébrer ses exaltants et embarrassants triomphes. Mais l'évolutionnisme était multiforme. Il est arrivé plus d'une fois que l'évolution des êtres vivants devînt, sous la plume de respectables naturalistes, un progrès dont le chemin menait de la matière brute vers la vie animée d'une conscience dont les prédicats s'apparentaient étrangement à ceux de l'esprit. Rien d'étonnant donc que le darwinisme pût être interprété, au prix de quelques discrets oublis, comme une confirmation scientifique de l'ancienne thèse selon laquelle la nature offre l'image d'une progressive ascension des êtres qui partent de la matière pour s'acheminer graduellement vers l'esprit. Telle était en effet la lecture qu'en ont faite les Théosophes. Quitte à inclure dans leurs spéculations la théorie de l'évolution, ils ont jugé toutefois nécessaire de la compléter, car les mythes gnostiques qui leur étaient chers faisaient de la remontée vers l'esprit la conséquence d'une chute préalable dans la matière. Dans la première version de la Doctrine Secrète qu'Alfred P. Sinnett esquissa dans *Le Bouddhisme ésotérique*, grâce à l'enseignement épistolaire des Mahatmas, l'évolution biologique reconstituée par les naturalistes n'était que le couronnement de la descente de l'esprit dans la matière¹². L'histoire de l'homme se déployait ici le long d'un axe vertical, dans un double mouvement, d'abord régressif, ensuite progressif : de Dieu vers la matière, puis de la matière vers Dieu. Madame Blavatsky consacra à cette conception un long développement. L'âme humaine, disait-elle, abandonne à l'origine le sein lumineux de la réalité divine et s'en éloigne graduellement en descendant à travers les sphères célestes où, à chaque étape, ses facultés spirituelles s'amenuisent, cependant que sa

forme matérielle prend de la consistance, ensevelissant sous une chape épaisse ce qui subsiste de lumière divine¹³. Toutes les anciennes écritures et cosmologies montreraient que l'homme possédait à l'origine une lumineuse forme incorporelle, autour de laquelle s'est moulée ensuite sa forme physique, issue de l'évolution de la vie animale sur Terre¹⁴. À l'appui sont cités *Le Zohar* – qui attribuait à Adam et à Ève des formes éthérées que le péché originel aurait métamorphosées en corps matériels – et de nombreux auteurs gnostiques qui s'accordaient à penser que nos premiers parents possédaient d'abord des corps légers, lumineux et spirituels, lestés ensuite, par les Archontes, d'une lourdeur matérielle, dans la traversée des sphères célestes lors de la descente des humains sur la Terre¹⁵. En attribuant l'origine des enveloppes corporelles non plus aux Archontes, mais à l'évolution (dont les Archontes surveillent par ailleurs le déroulement), Madame Blavatsky croyait réconcilier un mythe gnostique et le darwinisme, tout en récusant l'idée choquante d'assigner à l'homme un ancêtre bestial ; elle nous donnait pour ancêtre une créature parfaite et pure dont la déchéance terrestre n'était qu'accidentelle et provisoire¹⁶. Le dänikenisme a conservé non seulement ce refus d'admettre l'ascendance animale de l'homme, mais aussi le désir de lui conférer une origine extraterrestre, fût-elle partielle, si le corps physique devait être issu de l'évolution de la matière terrestre.

Les gnostiques espéraient que leurs âmes pourraient retourner au monde de Lumière par le chemin qu'elles avaient emprunté pour le quitter : puisque la descente au travers des sphères planétaires surveillées par les sept Archontes emprisonna l'âme dans la matière, l'ascension par ces mêmes sphères devrait l'en purifier, avant qu'elle ne recouvre sa liberté originelle dans le domaine qui était son berceau. Les spirites ont transformé cette remontée cosmique en cycles de réincarnations successives qui devaient conduire l'âme, récompensée pour ses progrès, à travers toutes les planètes, en partant des plus « matérielles » pour aller vers celles qui sont les plus proches de la perfection « spirituelle », jusqu'au Soleil, lieu de rencontre des esprits supérieurs, et même au-

delà¹⁷. La théorie des Anciens Astronautes, sans être sur ce point entièrement identique, en garde pourtant certains éléments modifiés.

Chez von Däniken, l'ascension est remplacée par la conquête cosmique qui, menant l'homme de planète en planète, devra aboutir immanquablement à l'union de toutes les humanités pensantes du Cosmos, laquelle fait penser à la restitution de l'excellence de l'Homme céleste des gnostiques¹⁸. Charroux est encore plus explicite et les progrès de l'expansion cosmique qu'il promet à l'humanité se mesurent à l'aune de la sublimation spirituelle de l'homme : le potentiel divin, dispersé dans la Matière, passerait graduellement dans les hommes, qui seraient ainsi appelés à devenir l'expression suprême du Dieu oméga (on trouve une idée semblable dans certains textes du Gnosticisme, et Madame Blavatsky la formule on ne peut plus clairement)¹⁹.

Une première conclusion se dégage de ces comparaisons. L'évolution darwinienne a été intégrée, aussitôt après son invention, dans des cosmogonies occultistes d'inspiration gnostique, pour devenir une simple étape d'un long parcours cosmique des êtres. Dans la théorie théosophique, l'évolution de Darwin est précédée d'une descente des âmes dans la matière et prolongé, dans un hypothétique avenir, par une évolution ascendante qui devait se déployer non seulement au-dessus de notre globe, mais également au-delà de la matière. Le dänikenisme semble avoir retenu de cette tradition la partie limitée au seul parcours ascendant du cycle, où une évolution cosmique de l'esprit parachève l'évolution terrestre de la matière.

Née de l'hybridation d'un Gnosticisme teinté de spiritisme et d'un darwinisme amputé de ses idées essentielles, la conception théosophique de Dieu et de l'évolution cosmique trouve dans la théorie des Anciens Astronautes des analogies théologiques suffisamment nombreuses pour accréditer l'hypothèse qui veut voir dans l'occultisme blavatskien la cause matérielle du dänikenisme. Mais qu'en est-il de l'idée, consubstantielle au dänikenisme, d'extraterrestres créateurs de l'homme ? À la recherche d'une réponse, il faut se pencher

sur l'explication que Madame Blavatsky a donnée de l'origine de l'homme.

LES MAÎTRES VENUS DU CIEL

Au XIX^e siècle, l'ancêtre simien était le principal scandale du darwinisme. L'homme, qui se voulait l'œuvre de la création et se flattait d'être formé à l'image de Dieu, devint soudainement un descendant du singe, symbole même d'irréflexion, d'impudicité et d'animalité burlesque. Les arguments des évolutionnistes étaient toutefois puissants. Nombre d'Églises chrétiennes bon gré mal gré se sont résolues, parfois très tôt, à accepter la choquante théorie. Sous une condition cependant : il fallait admettre que le simien ne s'était pas simplement transformé en homme, mais qu'il avait été le substrat animal sur lequel une force divine aurait pu empreindre l'image de Celui Qui est Éternel²⁰. On parvenait ainsi à apprivoiser l'évolution darwinienne en limitant son action à la matière, ce qui conservait à Dieu la qualité de créateur de l'âme et permettait à l'homme de continuer à se targuer d'une origine noble. Par son corps, l'homme serait l'aboutissement de l'évolution naturelle ; par son esprit, il restait relié à la réalité divine. Le descendant du singe, certes, mais apparenté à Dieu.

Madame Blavatsky partageait avec les spirites l'attrait pour cette sommaire tentative de réconcilier l'évolution et la création. La Doctrine Secrète clame que l'homme est double et que seule son enveloppe matérielle résulte de l'évolution terrestre ; la longue succession des êtres que la nature a produits avait pour seul but de former le corps humain qui devait accueillir l'âme divine²¹. Ici s'arrêtent pourtant les analogies qui rapprochent la Théosophie des opinions répandues au XIX^e siècle. L'évolution terrestre, comme celle de l'Univers entier, est chez Madame Blavatsky guidée, contrôlée et animée par les séries infinies de Hiérarchies célestes qui sont elles-mêmes les agents des Lois Cosmiques²². Si l'homme divin habite la dépouille de l'homme matériel, c'est que l'un

et l'autre doivent leurs origines à l'action de forces célestes différentes. L'homme physique aurait été créé par des Démonstrateurs inférieurs, habitants de la Lune, qui surveillent l'évolution de la nature sublunaire ; la faiblesse de ces artisans mineurs de la création fit échouer leur tentative de munir l'homme d'un esprit immortel ; ils ne produisirent qu'une forme dépourvue de consistance et de conscience. Il fallut que les Démonstrateurs supérieurs, Seigneurs de la Sagesse, Anges Solaires, descendissent dans les limbes de la matière pour infuser à l'homme infirme une étincelle divine d'esprit²³. On reconnaît ici sans mal la double création dont parlaient les mythes gnostiques et qu'Irénée de Lyon immortalisa longtemps avant que la découverte des manuscrits de Nag Hammadi ne confirmât la popularité de diverses variantes de cette idée dans la pensée gnostique : le consciencieux résumé que l'évêque de Lyon donna de la doctrine de Saturnin parle d'anges ouvriers, chétifs démonstrateurs qui, voulant reproduire une image lumineuse entrevue dans le ciel, ne parvinrent qu'à façonner un homme imparfait, lequel se traînait sur le sol comme un ver, jusqu'à ce que, prise de pitié, une force divine lui transmitt une étincelle de sa puissance, élevant sa face vers le ciel²⁴. Madame Blavatsky a baptisé les anges subalternes du nom de Pitri qui, dans la mythologie brahmanique, désignait les ancêtres de la race humaine, résidents de la sphère lunaire. Les Démonstrateurs supérieurs, situés au sommet de la hiérarchie céleste et comparés aux archanges et séraphins incorporels, avaient pour nom le néologisme *Dhyani-Chohans* (terme forgé à partir de celui de *Dhyâni-Bouddha*, « Bouddha de méditation », fréquent dans quelques formes tantriques du bouddhisme et dans le lamaïsme). Mais cette mise en scène orientale ne trompe pas et le passage classique d'Irénée est bel et bien cité dans *La Doctrine secrète*²⁵.

Tandis que certains défenseurs de la Genèse biblique laissaient la formation du corps humain à l'évolution naturelle et conféraient à Dieu la tâche d'y infuser une essence spirituelle, la Théosophie blavatskienne, en remaniant le récit gnostique, attribua la création des corps aux Démonstrateurs lunaires, guides de l'évolution matérielle, et réserva la transmission du prin-

cipe supérieur aux Archanges solaires. Ces derniers, appelés aussi Seigneurs de la Flamme, étaient soit les pures émanations conscientes de la divinité, soit les êtres évolués ayant atteint le sommet de la sublimation spirituelle ; leur rôle consistait à gouverner l'ensemble des métamorphoses du Cosmos. Non seulement ils rendirent l'homme conscient et intelligent, en améliorant l'ouvrage des démiurges déficients, mais ils ont ensuite veillé sans répit sur les progrès du genre humain : ils furent autant nos véritables créateurs que nos infatigables et charitables guides. Certains d'entre eux quittent temporairement le monde supraterrrestre et s'incarnent sur notre planète pour éclairer ses habitants : Gautama-Bouddha, Jésus, Krishna furent du nombre, tout comme Moïse, Pythagore, Apollonius, Plotin, Confucius ou Platon²⁶.

Les occultistes du XIX^e siècle ne faisaient que reprendre et développer le traditionnel thème gnostique des « Illuminateurs » ou « Flambeaux », hommes parfaits investis d'une mission céleste, qui descendent sur Terre pour transmettre à l'humanité le message de la gnose²⁷. Les Sethiens étaient particulièrement attachés à cette idée, et ils soupçonnaient que Seth, le troisième fils de l'Adam biblique, ne fût en vérité le fils d'Adam céleste et le véritable géniteur de la race humaine. Envoyé comme rédempteur, il se serait manifesté parmi les hommes en s'incarnant, entre autres, en Zostrianos, Zoroastre, Melchizedech et Jésus-Christ²⁸. Les Manichéens rangeaient dans cette même catégorie Adam, Seth, Enos, Hénoch, Nicothée, Noé, Sem, Abraham et, plus particulièrement, les Messagers de la Vraie Religion : Bouddha, Zoroastre, Jésus et Mani, chacun de ces Révélateurs étant la réplique humaine et multipliée du Sauveur cosmique²⁹.

Il n'était pas rare que les gnostiques, en inversant la distribution des rôles dans le récit mosaïque de la Genèse, exaltassent le Serpent dont la Bible dit qu'il convainquit nos premiers parents de goûter au fruit de l'Arbre de la connaissance du bien et du mal. Puisqu'il contrecarrait ainsi le dessein de Yahvé – transformé ici en démiurge malfaisant –, le Serpent devenait un messenger de la Sagesse divine, chargé de révéler aux hommes la connaissance du Père transcendant et

de les inciter à la révolte contre la domination du créateur malveillant³⁰. L'assimilation gnostique du Serpent au Christ ou à d'autres Illuminateurs et Guides se retrouve également dans la Théosophie qui fait du Serpent de la Genèse l'artisan de l'homme véritable, supérieur au pâle prototype façonné par les Élochim pluriels³¹. Du Prince des Ténèbres, le Serpent se métamorphose en Porteur de la Lumière, et Lucifer – que les Pères de l'Église identifièrent au Serpent – devient la forme pure du Logos, non plus un ange maudit et foudroyé, mais l'ange qui éclaire, conformément à l'étymologie de son nom qui fit couler beaucoup d'encre depuis l'Antiquité³².

Bien que les Envoyés théosophiques voyagent en corps astral³³, tandis que les astronautes du dānikenisme utilisent des vaisseaux spatiaux, il est frappant de voir combien ceux-ci ressemblent à ceux-là. Les uns comme les autres descendent du ciel pour disséminer sur notre planète les germes de la conscience et veillent ensuite à ce que l'humanité commence son ascension vers les lumières de la raison, franchissant ainsi le premier pas sur la voie du salut qui conduira la conscience terrestre à la perfection d'une existence cosmique. Les anciens astronautes partagent avec les Guides théosophiques non seulement leur mission, mais aussi la patrie dont ils sont originaires. Madame Blavatsky fit venir de Vénus les Seigneurs de la Flamme. La justification en est limpide. Les Grecs donnaient à cette planète deux noms, *Hesperos*, étoile du crépuscule, et *Phosphoros*, étoile du matin, littéralement, porteuse de la lumière ; en traduisant en leur langue ce dernier mot, les Romains appelèrent Vénus *Lucifer*. Et puisque les Illuminateurs ont été assimilés à Lucifer, Madame Blavatsky jugea logique de localiser leur patrie sur Vénus, la planète luciférienne. Cela s'accordait par ailleurs aux croyances canoniques des spirites qui, souvenons-nous, peuplaient les planètes du système solaire d'humanités situées sur divers échelons de l'évolution spirituelle, la Terre y occupant une place inférieure à celle de Vénus. La Doctrine Secrète affirme que les esprits évolués établis sur Vénus ont « adopté » la Terre afin d'en stimuler les progrès ; une légende

indienne y est citée, dont je n'ai pu vérifier si elle est authentique, qui conte l'histoire de *Shukra*, le Brillant – divinité indienne associée effectivement à la planète Vénus – descendu jadis parmi les humains pour leur faire don de lois parfaites³⁴.

Les anciens astronautes du dänikenisme portent plus d'une marque qui les rapproche des Dèmiurges supérieurs de la Théosophie. Comme eux, ils nous observent et nous guident, selon Pauwels et Bergier³⁵. Comme eux, ils nous apportent les lumières de leur sagesse, d'après von Däniken. Ce n'est pas par hasard que l'auteur suisse s'attarde sur Lucifer : il commente l'étymologie de son nom, examine le rôle assumé au paradis par le Tentateur, le soupçonne d'avoir agi sur mission divine, et finit par appeler Lucifériens les extraterrestres créateurs de l'homme³⁶. S'il nous fallait encore d'autres preuves, on devrait se tourner vers l'œuvre labyrinthique de Charroux, dans laquelle bien des indices instructifs sont dispersés, et l'origine vénusienne de ses extraterrestres en est l'un des moindres. On pourrait encore attribuer à une coïncidence le fait que la liste des Grands Initiés, chez Charroux, associe de façon insolite Moïse, Pythagore, Platon et Jésus, qui ne se côtoyaient que parmi les Illuminateurs théosophiques. Il serait plus difficile d'expliquer par un concours de circonstances l'affirmation de Charroux qui souligne que Vénus est la planète luciférienne, que Lucifer est un Ange qui apporta aux hommes la lumière de la science divine, et que le même Lucifer, issu de Vénus, contribua à peupler la Terre. Il est un indice plus significatif encore : Charroux prétend que le premier vaisseau de Vénus a atterri sur Terre il y a dix-huit millions d'années, comme l'affirmeraient de mystérieuses « tables brahmaniques » ; il est probable que ces « tables » soient celles du *Livre de Dzryan* de Madame Blavatsky, car elle fut la seule à fixer l'apparition de l'homme à cette date fantaisiste, placée dans les profondeurs d'une préhistoire imaginaire où quelques scientifiques aventureux, contemporains de Madame Blavatsky, jugeaient pouvoir situer l'époque de la solidification de la croûte terrestre³⁷.

UNE PRÉHISTOIRE OCCULTE

Si la recherche de la cause matérielle du dänikenisme ne peut faire l'économie d'une comparaison exhaustive du prototype et de son dérivé, il m'est interdit d'oublier que la théorie des Anciens Astronautes dut son succès non seulement à ses ambitieuses spéculations métaphysiques, mais aussi aux nombreuses preuves apportées à l'appui de ses hypothèses. La différence est grande entre l'évanescent *Livre de Dzyan*, que Madame Blavatsky était seule à consulter, et les listes interminables de documents, de mythes et de monuments archéologiques que les dänikeniens présentaient scrupuleusement au lecteur avec force photographies, moyen documentaire réputé le moins suspect. Charroux et von Däniken se sont même faits globe-trotters et ont parcouru tous les continents pour rapporter une riche moisson de clichés : on y voit Charroux en pantalon de tergal bien repassé, muni d'une petite caméra, genre touriste du troisième âge, assis sur tel ou tel étrange mégalithe, tandis que von Däniken, plus dynamique, apparaît à côté de sa jeep, en chemise débraillée, style explorateur, occupé à prendre scientifiquement les mesures de pierres aux formes plus ou moins inattendues. Si la théorie des Anciens Astronautes a été qualifiée par ses adversaires de parascience, c'est justement à cause de son goût pour les preuves factuelles, qui la rapprochait des normes de l'enquête scientifique ; les chercheurs en furent très agacés, surtout les archéologues, dont les plates-bandes étaient singulièrement exposées aux incursions des dänikeniens. La théologie du dänikenisme a beau ressembler à celle des Théosophes, qu'en est-il de ses troublantes preuves auxquelles la théorie des Anciens Astronautes tenait au moins une partie de son attrait, et peut-être même de sa nouveauté ?

Au premier abord, ces preuves paraissent parfaitement adaptées aux hypothèses auxquelles elles servent de caution, si bien que certains commentateurs étaient tentés de penser que l'ambition première des dänikeniens était de rendre compte des faits archéologiques insolites. Le choix des données archéologiques aurait ainsi été plus ou moins aléatoire,

obéissant au seul principe de l'ignorance : le dänikenien n'aurait inscrit dans son répertoire de preuves que des phénomènes dont la correcte explication scientifique lui échappait. Une fois encore, la Théosophie peut nous aider à comprendre combien se sont trompés les experts ès dänikenisme, qui voulaient en faire un simple fruit de l'ignorance ou une science naïve, image caricaturale de la science académique. La logique qui a présidé au choix et à l'interprétation des preuves du dänikenisme ne se révèle pleinement qu'à la comparaison avec la Théosophie blavatskienne.

La Doctrine Secrète comporte en fait un vaste volet archéologique. Les visions inspirées de Madame Blavatsky et les enseignements des Mahatmas étaient censés dévoiler l'ensemble de l'histoire du Cosmos, où la préhistoire de l'humanité occupait une place considérable, car *Le Livre de Dzyan* accordait au genre humain, on l'a vu, une fantastique antiquité remontant jusqu'à dix-huit millions d'années. La chronologie biblique avait laissé à l'histoire de l'homme un espace modeste d'à peine quelques millénaires, et les doctes exégètes fatiguaient leurs plumes en essayant de décider si Adam fut créé le 12 septembre 3928 ou plutôt le 23 avril 4005 avant Jésus-Christ³⁸. La découverte de la préhistoire, au XIX^e siècle, a élargi cet horizon étriqué, mais ses datations restaient incertaines, et on jugeait encore trop audacieux de situer l'apparition de l'homme au-delà de quelques centaines de milliers d'années ; des échos parvenaient à Madame Blavatsky d'une discussion récente qui éclata après la découverte, dans des sédiments du Tertiaire, de douteux silex dont on ne parvenait pas à déterminer s'ils furent effectivement taillés par l'homme³⁹. Mais la science académique n'était pas pour Madame Blavatsky une source d'idées, tout au plus un réservoir de confirmations susceptibles d'accréditer les conceptions qu'elle se procurait ailleurs. Et il faut bien reconnaître que toutes les découvertes des préhistoriens pâlissaient comparées aux chronologies inconcevables de la Grande Année des Grecs ou à celles des *kalpas* et *yugas* des Hindous. La tradition qui se référait à ces calculs mythiques avait déjà nourri, durant des siècles, les spéculations chronologiques de

nombreux ésotéristes. Madame Blavatsky l'a adoptée comme sienne. La vision de la préhistoire humaine que ce choix entraîna est très particulière, aussi est-il nécessaire d'en faire un bref commentaire, destiné à rendre intelligible la préhistoire théosophique, à laquelle les dänikeniens pouvaient emprunter plusieurs topiques.

On touche ici à la partie sans doute la plus difficile – car la plus complexe – de la Doctrine Secrète, et mes brèves remarques ne pourront que laisser deviner ce terrifiant enchevêtrement d'idées auquel aboutit sur ce point la pensée, pourtant parfaitement ordonnée, de Madame Blavatsky. Un nombre infini de cycles, les uns emboîtés dans les autres, composent l'histoire de l'Univers. Celui-ci apparaît et disparaît périodiquement, au fur et à mesure que l'essence divine alternativement s'étend et se rétracte dans les durées incommensurables du temps cosmique ; cette alternance d'être et de néant, d'activité et de passivité, correspond aux jours et nuits de Brahman, ou à ses « respirs », dont parlera plus tard Charroux⁴⁰. Chaque Grand Cycle répète la même trame de l'histoire de l'homme. Les Monades humaines quittent la réalité divine sous une forme éthérée, descendent dans la matière et remontent ensuite vers le divin, après avoir acquis la conscience individuelle qui complète à la fin des temps leur spiritualité originelle, progressivement restituée. Mais ce simple schéma prend chez Madame Blavatsky un relief redoutablement contourné. Tout Grand Cycle est fait de sept « Rondes » ; durant chaque « Ronde » la vague de vie parcourt successivement sept globes, et cette « Ronde » se répète sept fois dans une même « chaîne planétaire », composée de sept planètes ; après quoi la « vague de vie » passe à une autre « chaîne » septénaire, qui sera parcourue sept fois à son tour ; il y a toujours sept « chaînes » dans chaque système planétaire. Nous en sommes actuellement à la quatrième « Ronde » de la chaîne dont la Terre fait partie et dans laquelle elle occupe le quatrième rang ; cette chaîne est également la quatrième de notre « système planétaire », et elle comprend deux autres planètes physiques, Mars et Mercure, plus quatre globes invisibles ($1 + 2 + 4 = 7$) ; la chaîne précédente est appelée

« chaîne lunaire », car seule la Lune la représente sur le « plan physique ». Inutile d'insister sur les détails de cette tentaculaire construction où une obsessionnelle loi septénaire ramifie tout à l'infini. On peut la comprendre, on ne peut se la représenter⁴¹.

La même rage de l'ordre et de la symétrie gouverne la vision de l'histoire de l'homme sur la Terre. Comme chaque globe, notre planète doit être occupée récursivement par une série de sept « Races ». Dans les limites de chaque race, il y a sept sous-races, et chaque sous-race se subdivise en sept rameaux de race. De même qu'une « Ronde » est une transposition, sur le plan d'un système planétaire, du grand scénario cosmique de la chute de l'homme dans la matière et de sa remontée vers l'esprit, de même la succession des sept « Races » transpose ce scénario sur le plan d'une planète : les premiers habitants humains possèdent toujours des corps éthérés, sont hyperspirituels mais dépourvus d'intelligence ; jusqu'au milieu du cycle leurs corps continuent à s'envelopper de matière et leur intelligence à croître, mais leur spiritualité diminue ; à partir de la race médiane, les corps commencent à se sublimer et la spiritualité augmente, sans que l'intelligence auparavant acquise soit perdue. Sur la Terre, les hommes de la première « Race » auraient vécu dans les forêts du Carbonifère ou du Silurien ; leurs corps gélatineux n'ont pu laisser aucune trace dans les sédiments géologiques. L'ère secondaire vit apparaître la deuxième « Race », gigantesque et monstrueuse, à l'anatomie plus solide, mais encore dépourvue de squelette. Les représentants de la troisième « Race » gardèrent de leurs ancêtres une posture colossale, mais leurs corps furent déjà fermes et leur intelligence développée ; ils vécurent parmi les dinosaures, au Jurassique, et leur souvenir nous est parvenu dans les légendes des géants. Avec la quatrième « Race », entre en scène une humanité qui nous est proche, mis à part une légère supériorité de leur taille et quelques extraordinaires propriétés anatomiques, comme la possession du fameux troisième œil ; ces hommes disparurent au Miocène. Il y a un million d'années naquit la cinquième « Race », dont nous faisons partie ; les Européens

en représentent actuellement la cinquième « sub-race », qui sera remplacée dans quelques siècles par la sixième « sub-race » qui germe déjà aux États-Unis⁴². Puis, la sixième « Race » s'affranchira des liens du corps, et la septième atteindra l'équilibre parfait entre l'intelligence et la spiritualité.

Aucun des dänikeniens n'a suivi Madame Blavatsky dans le labyrinthe de ses inimitables spéculations, mais les conséquences générales de celles-ci ne sont pas sans intérêt pour notre enquête. Or, l'existence de chaque « Race » blavatskienne s'achève par une grande catastrophe qui advient non pas par un malheureux concours de circonstances, mais en accord avec des lois inflexibles, afin de purifier la planète par le feu ou par l'eau ; cette idée est par ailleurs semblable à celle que l'Hermétisme a reprise à Platon : le monde vieillirait et les catastrophes cycliques doivent le revigorer et le ramener à sa beauté première⁴³. On rencontre dans la théorie des Anciens Astronautes des catastrophes similaires, sous la forme de déluges (eau) et de désastres nucléaires (feu). Pauwels et Bergier y verront une fonction hygiénique, Charroux en affirmera le caractère inéluctable et nécessaire, conforme aux lois de l'évolution⁴⁴.

Chaque « Race » théosophique périssait dans une catastrophe meurtrière qui n'épargnait que quelques survivants parmi les plus évolués, dont les descendants formaient ensuite une « Race » nouvelle ; chaque catastrophe anéantisait un continent où la « Race » condamnée s'était d'abord épanouie et avait ensuite dégénéré. Au XIX^e siècle, les débats scientifiques sur la distribution des espèces vivantes ont remis à la mode l'idée de continents engloutis : l'évolutionniste allemand Ernst Haeckel a suggéré l'existence, à une époque reculée, d'un pont terrestre reliant Madagascar et l'Inde, et l'a appelé *Gondwana* ; le zoologiste anglais Philip L. Slater a étendu cet hypothétique continent vers l'est, en lui donnant le nom de *Lémurie*. Madame Blavatsky, à l'affût des nouveautés scientifiques et toujours prête à tirer des conclusions extrêmes de toute innocente conjecture de naturalistes, multiplia la Lémurie par sept, en y ajoutant l'inévitable Atlantide de Platon, puis l'Hyperborée, patrie d'Apollon, ainsi que quatre

autres continents, dont deux devront encore émerger des eaux afin d'accueillir les « Races » futures. Quant aux « Races » disparues, la première vivait sur la « Terre Sacrée », dont la localisation reste floue ; la deuxième occupait l'Hyperborée, située entre le pôle Nord et les rives septentrionales de l'Asie ; la troisième habitait la Lémurie, submergée ensuite par les flots du Pacifique et de l'océan Indien ; la quatrième jouissait du climat clément de l'Atlantide, avant que ce continent, plus vaste que Platon pût l'imaginer, s'abîmât dans la mer⁴⁵.

Les continents engloutis ont resurgi des flots dans la théorie des Anciens Astronautes, les auteurs du *Matin des magiciens* ayant été les seuls à dédaigner ce thème, légendaire, déplo-raient-ils. Pourtant, même eux n'ont pas hésité à réemployer l'idée des catastrophes faisant table rase des terres habitées. Les cataclysmes des dānikeniens détruisaient périodiquement les civilisations hautement développées que l'homme avait eu le temps d'édifier avec l'assistance d'extraterrestres après avoir été réduit à la sauvagerie primitive par une calamité précédente. Comme les hommes, les civilisations des dānikeniens sont mortelles. Leur temps n'est pas linéaire, qui mènerait par une marche ascendante de la sauvagerie à la civilisation ; il est circulaire et cyclique. Les civilisations naissent, mûrissent et disparaissent, en épuisant peu à peu leurs forces vives ; les catastrophes mettent fatalement fin à leur vieillissement et l'humanité revigorée est reconduite chaque fois au point de départ de l'histoire culturelle pour recommencer à zéro l'invariable cheminement ; « C'est un axiome de la science sacrée, écrivait Robert Charroux, inéluctablement un déluge ou un cataclysme sismique clôt un cycle de civilisation⁴⁶. » La thèse des cycles de civilisations faisait espérer aux dānikeniens que des vestiges des cultures disparues avaient pu être préservés quelque part sur notre planète, témoins d'une abyssale préhistoire dont la découverte permettrait de confirmer la véracité de la théorie des Anciens Astronautes.

Madame Blavatsky partageait un espoir similaire. On voit défiler dans les pages de *La Doctrine secrète* les « Races » qui émergent de la sauvagerie paléolithique, passent par le stade

de la barbarie, atteignent le climax de la civilisation industrielle et retombent à nouveau dans la sauvagerie. L'évolution linéaire de la culture, à laquelle les anthropologues victoriens étaient si attachés, s'enroule ici sur elle-même pour former le cercle d'un éternel retour où le schéma de l'histoire évolutionniste se multiplie jusqu'au vertige, comme dans le troisième livre des *Lois* de Platon dont Madame Blavatsky salue au passage la lucide intuition⁴⁷. Les métamorphoses de la culture restent enfermées dans un cercle vicieux de cycles, tandis que celles de l'esprit suivent le double parcours de la chute et de la remontée. Seule l'histoire de la conscience et de l'intellect offre l'image d'un développement linéaire et ascendant : en dépit des vicissitudes des civilisations et de l'esprit, la conscience progresse constamment, depuis son inexistence originelle jusqu'à sa plénitude finale. On ne pouvait toutefois espérer découvrir un jour des traces matérielles du passé ni de l'esprit ni de l'intellect. Madame Blavatsky se tourna alors vers l'histoire des civilisations, et appela à la rescousse l'archéologie.

L'ARCHÉOLOGIE THÉOSOPHIQUE

Qu'attendait-elle de l'archéologie ? À n'en pas douter, Madame Blavatsky n'escomptait pas que l'archéologie l'instruisît sur le passé de l'homme. Ce passé, elle était certaine de le connaître dans les moindres détails et voulait que l'archéologie lui fournît docilement une confirmation de ses certitudes. Madame Blavatsky cherchait ses preuves archéologiques au loin, car les continents des « Races » disparues étaient éloignés de l'Europe. Elle s'intéressait aux symboles universels, car elle pensait y découvrir un reflet de l'Ancienne Sagesse occulte : les initiés de tous les peuples auraient partagé à l'origine la connaissance de la Doctrine, en transmettant ses vérités dans ce « langage des Mystères » qu'aurait été le « Symbolisme »⁴⁸. Elle s'intéressait aux ruines gigantesques, car les « Races » précédentes furent cyclopéennes et leurs édifices devaient l'être tout autant ; qui plus est, la stature, la

force et la science des Guides qui descendaient après les cataclysmes sur la Terre pour y répandre les lumières de la civilisation, ne pouvaient faire naître que des architectures splendides et monumentales où se reflétaient pathétiquement toute la puissance et la sagesse de leur créateurs ; Platon ne parlait-il pas de la perfection des édifices atlantes ? Hérodote n'admirait-il pas en Égypte les statues colossales des rois antédiluviens ?⁴⁹

L'archéologie théosophique n'apparut pas comme un *deus ex machina*. Madame Blavatsky a repris le flambeau d'une tradition cultivée dans les milieux ésotéristes du XIX^e siècle. Hargrave Jennings – pour ne citer qu'un seul exemple des spéculations archéologiques qui avaient alors cours – s'intéressait vivement aux constructions mégalithiques de tous les continents et croyait y reconnaître les réalisations d'une puissante confrérie sacerdotale qui aurait propagé à travers le monde un culte gnostique de l'Immortel et Ineffable Esprit-Lumière⁵⁰. Encore plus populaires étaient alors les conjectures sur l'énigme de l'Atlantide. La découverte de l'Amérique assura une deuxième jeunesse au mythe platonicien, car le continent englouti servit à expliquer l'origine des grandes civilisations américaines dont on refusait souvent de croire qu'elles fussent l'œuvre des indigènes ; on se contentait parfois d'un unique vocable mexicain, *atl*, pour affirmer que le sang de survivants atlantes coulait dans les veines des Mayas⁵¹. À partir de 1882, fit autorité en la matière l'important ouvrage du congressman américain Ignatius Donnelly. Durant huit ans, Donnelly consacra les loisirs de sa vie de parlementaire à une scrupuleuse analyse des similitudes entre les cultures du Nouveau et de l'Ancien Monde. Il arriva à la conclusion – et ce fut auparavant sa prémisse favorite – que partout où s'élevaient des « ruines remarquables », des deux côtés de l'Océan, s'établirent jadis des colonies atlantes après que leur continent natal eut été submergé par les eaux, il y a 11 542 ans avant Jésus-Christ⁵².

L'ouvrage de Donnelly, brassant une grande quantité de données factuelles, avait déjà les apparences d'une dissertation académique ; d'autres chercheurs inspirés sont allés jus-

qu'à répertorier et fouiller des sites archéologiques, non sans employer des méthodes que même les universitaires patentés trouvaient à l'époque acceptables. En fait, au XIX^e siècle, parallèlement à l'essor tout récent de l'archéologie académique, on voyait prospérer une véritable archéologie occultiste. L'Amérique latine était l'un de ses terrains privilégiés. En 1836, le prolifique Godfrey Higgins suggéra une antique influence méditerranéenne sur les Mexicains et compara leurs coutumes à celles des anciens Hébreux⁵³. L'abbé Étienne-Charles Brasseur de Bourbourg, après avoir servi comme administrateur ecclésiastique des Indiens de Rabinal, au Guatemala, consacra à l'Amérique centrale ses recherches érudites afin d'étayer l'hypothèse de Higgins. Il traduisit d'abord le *Popol Vuh*, un recueil de mythes mayas quichés, car il crut y déceler des preuves de l'origine sabéenne des Mexicains⁵⁴. Il décida ensuite de faire de l'Amérique le foyer de la civilisation dont les cultures méditerranéennes n'auraient été que les héritières ; il affirma que les mythes mayas parlaient de l'Atlantide. En identifiant deux glyphes mayas avec les lettres M et U, Brasseur de Bourbourg donna au continent submergé le nom de « Terre Mu », qui fera ensuite les délices des occultistes⁵⁵.

Augustus Le Plongeon marchait dans les pas de Brasseur de Bourbourg. Les historiens de l'archéologie américaine n'oublient pas son nom, parce que Le Plongeon fut le premier à explorer, décrire et photographier les splendides vestiges des cités mayas du Yucatán. Ses interprétations sont aujourd'hui moins célébrées que ses découvertes. Il datait les sites de Palenque, de Chichen-Itza, de Copan et d'Uxmal à cinq ou même dix mille ans avant Jésus-Christ, plaçait le berceau de la culture humaine au Yucatán et attribuait aux Mayas l'invention de la Doctrine Secrète ; des Mahatmas mexicains l'auraient ensuite enseignée aux Brahmanes indiens ; à cela s'ajoutaient la découverte d'une franc-maçonnerie pré-adamite chez les Mayas, la localisation de l'Atlantide et autres ingrédients coutumiers de l'archéologie ésotérique⁵⁶.

À l'instar des ésotéristes qui cherchaient dans les mythologies des traces d'une primordiale unité des religions, les

occultistes-archéologues, en scrutant les vestiges de l'architecture monumentale et les représentations jugées symboliques, désiraient découvrir une primordiale unité de la culture matérielle. Ces deux traditions ont livré à Madame Blavatsky à la fois un trésor d'idées toutes faites et le riche éventail de leurs illustrations archéologiques, qu'elle regroupa et commenta. Les dänikeniens du siècle suivant disposaient ainsi d'un considérable répertoire de monuments dont ils ne pouvaient que difficilement faire fi.

Il est frappant en effet que l'attention des dänikeniens se soit fixée sur bon nombre de sites archéologiques cités auparavant par Madame Blavatsky et situés exactement dans les régions du monde qui intéressaient depuis longtemps les archéologues-occultistes. Il n'y a que quelques légers décalages d'interprétation qui différencient l'archéologie dänikennienne de celle de Madame Blavatsky. En voici un choix d'exemples.

Chez les dänikeniens comme chez les Théosophistes, les pyramides mayas étaient à l'honneur et on les comparait invariablement aux pyramides égyptiennes. Seule leur interprétation se modifia. Pour Madame Blavatsky, elles attestaient une grande civilisation mondiale qui, dans une préhistoire immémoriale, cultivait les hautes sciences de la Doctrine Secrète ; sa métropole atlante aurait disséminé ses colonies des deux côtés de l'océan, à la fois au Mexique et en Égypte⁵⁷. Pauwels et Bergier se sont encore bornés, dans la pure tradition occultiste, à souligner les ressemblances entre les architectures maya et égyptienne, mais Charroux a déjà vu dans la pyramide de Monte Albán une aire d'atterrissage pour vaisseaux spatiaux, tandis que von Däniken imagina que les pyramides des deux continents furent construites en souvenir de la venue sur Terre de cosmonautes étrangers⁵⁸. Les monolithiques têtes olmèques, aux traits considérés comme africains, étaient pour Madame Blavatsky une preuve des contacts que l'Atlantide permettait d'entretenir entre l'Afrique et l'Amérique centrale ; Charroux et von Däniken, en négligeant les physionomies, ont fixé leur attention sur les heaumes qui coiffent ces têtes sculptées, et ont conclu qu'il

s'agissait de casques de cosmonautes⁵⁹. Dans les bas-reliefs de Palenque, Madame Blavatsky crut distinguer une figuration réaliste de phylactères juifs, à côté de la lettre *tau* et de la croix astronomique égyptienne, deux des symboles universels qui auraient servi à crypter les vérités de la Doctrine Secrète ; Charroux préférait y reconnaître le signe de la planète Vénus, patrie de ses astronautes, à quoi il adjoignait une représentation réaliste d'un cosmonaute aux manettes de son engin volant, interprétation reprise avec enthousiasme par von Däniken⁶⁰. En passant d'une théorie à l'autre, la liste convenue des sites archéologiques resta intacte et l'on se contenta d'y chercher des détails susceptibles de confirmer une idée fixe : alors que Madame Blavatsky avait vu partout des vestiges de la Doctrine Secrète, les dänikeniens ont cru voir partout des traces de cosmonautes extraterrestres.

La théorie des Anciens Astronautes partageait avec la Théosophie l'admiration pour les colossales constructions des Incas, qui frappaient l'imagination autant par leur gigantisme que par leur remarquable exécution. Déjà Garcilaso de la Vega, au XVI^e siècle, disait que ces murs mégalithiques paraissaient être un ouvrage de démons plutôt que d'hommes ; Madame Blavatsky décida de les attribuer à sa troisième « Race » des Cyclopes, lesquels auraient été instruits dans l'art de l'architecture par les Démonstrateurs supérieurs ; Charroux et von Däniken, tout en s'accordant avec Madame Blavatsky sur l'origine non humaine de ces édifices démesurés, inclinaient à les attribuer exclusivement aux visiteurs cosmiques, bien que l'hypothèse des géants ne fût pas exclue par von Däniken⁶¹.

Nous avons déjà vu l'importance pour la théorie des Anciens Astronautes des ruines de la Tiahuanaco préincasique ; il est temps d'ajouter que Madame Blavatsky s'y intéressait également et les interprétait comme un vestige de la « Race » cyclopéenne, comparant les statues du site bolivien à celles de l'île de Pâques, maintes fois décrites depuis que les premiers navigateurs européens y débarquèrent au XVIII^e siècle⁶². Les spéculations sur l'origine des monuments pasquans abondaient d'ailleurs depuis longtemps dans la littérature

occultiste. S'inspirant d'une légende orientale – qui contait la disparition d'une grande île étendue jadis entre la Chine et le Japon – Godfrey Higgins affirma que l'île de Pâques était l'un des sommets de cette terre engloutie, et les statues, les derniers témoins d'une grande civilisation qui y florissait autrefois. Louis Jaccoliot, se référant à des mythes hindous indéterminés, considérait que la plupart des îles de la Polynésie étaient les restes d'un vaste continent préhistorique dont les peuples, depuis la plus haute antiquité, bénéficiaient des lumières de la grande civilisation des Brahmanes⁶³. Aux yeux de Madame Blavatsky, ces monumentales sculptures ne pouvaient être laissées que par les habitants de la Lémurie, tardifs représentants de la troisième « Race » dont la taille devait égaler celle des statues⁶⁴. Quant aux dänikeniens, ils ont suggéré l'origine extraterrestre de mystérieux sculpteurs. Comme Madame Blavatsky, von Däniken insistait sur la ressemblance entre les sculptures pasquannes et celles de Tiahuanaco, tandis que Charroux, en citant une énigmatique tradition, parlait des transfuges du continent américain, lesquels auraient appartenu à la « troisième race » venue après les deux premières, aux « corps éthérés », référence indubitable à la doctrine théosophique⁶⁵.

La Grande Pyramide de Gizèh jouait un rôle important parmi les preuves de la théorie des Anciens Astronautes. La masse de littérature qui lui est consacrée semble non moins pyramidale que son objet : déjà Hérodote l'avait comptée parmi les sept merveilles du monde, et le torrent de commentaires et d'interprétations dont les ésotéristes de toutes obédiences inondent ce vénérable édifice reste intarissable. En 1867, C. Piazzzi Smyth, « professeur d'astronomie pratique » à l'université d'Édimbourg et Astronome Royal d'Écosse, publia un curieux ouvrage qui charma les occultistes : grâce à des calculs aussi savants qu'aléatoires, il prétendit avoir démontré que les proportions de la Pyramide dissimulaient un message chiffré qui dévoilait le système numérique et géométrique d'une ancienne science parfaite⁶⁶. Pour Madame Blavatsky ce fut la preuve que la Grande Pyramide avait été bâtie, avant un déluge, par les Atlantes qui

voulaient y consigner les principes de leur science. *La Doctrine secrète* prenait encore soin de signaler les descriptions qu'Hérodote et Pline l'Ancien nous avaient laissées des techniques employées par les bâtisseurs égyptiens ; les dänikeniens ont préféré refuser aux Égyptiens cet art, pour faire des pyramides l'ouvrage d'architectes extraterrestres ; ils ont pourtant continué à citer les calculs de Piazz Smyth. Charroux, fidèle à Madame Blavatsky, supposait que les pyramides étaient des balises capables de résister aux cataclysmes terrestres, des reliquaires où furent déposés les documents les plus précieux des antiques civilisations⁶⁷.

On pourrait poursuivre encore longtemps cette énumération comparative. Plus de 20 % des preuves archéologiques avancées par Pauwels, Bergier, Charroux et von Däniken se trouvaient déjà dans les livres de Madame Blavatsky. Toutefois, ce n'est pas tant leur nombre qui importe, mais plutôt leur nature. Les monuments archéologiques auxquels s'intéressait Madame Blavatsky, ceux que les dänikeniens lui ont empruntés, ou encore ceux qu'ils ont su dénicher eux-mêmes, n'étaient pas choisis au hasard et ils partagent tous quelques caractéristiques récurrentes. Ils sont colossaux, comme les pyramides, les statues pasquannes ou les mégalithes néolithiques. Leur exécution semble être parfaite et témoigne d'admirables performances techniques. Ils paraissent avoir parfois des formes universelles, comme c'est le cas de certains symboles ou des pyramides, si bien qu'on les pense disséminés dans toutes les parties du monde. Ces monuments peuvent enfin donner l'impression d'être incompatibles avec la prétendue sauvagerie de ceux auxquels l'archéologie officielle attribue la création : la finesse des représentations figuratives du paléolithique s'accorde mal à l'image convenue de l'homme des cavernes, et les imposants ouvrages de terre, découverts dans le Midwest américain, détonnent par rapport à la rusticité des cultures indiennes de la région⁶⁸.

Au XIX^e siècle, lorsque Madame Blavatsky écrivait ses livres, l'Occident cosmopolite cultivait la conviction d'incarner l'accomplissement parfait d'une longue histoire du progrès civilisateur dont les débuts disparaissaient dans les ténèbres d'une

sauvagerie tribale. La précision mathématique des œuvres grandioses et futiles, comme la tour Eiffel, contemporaine de *La Doctrine secrète*, était tenue pour l'apanage de la modernité qui affectait d'y voir se mirer la gloire de sa prééminence. Seule la civilisation industrielle du présent pouvait engendrer des ouvrages démesurés, précis, et les répandre partout sur la planète ; tout ce qui se trouvait dans le passé, à l'autre extrémité de l'axe du temps, devait être le contraire des qualités réservées à la civilisation : petit, rudimentaire, confiné dans un étroit espace tribal. Les monuments archéologiques qui ont piqué la curiosité de Madame Blavatsky étaient des anomalies par rapport à cette vision de l'histoire culturelle : d'une part, ils se situaient dans le passé, d'autre part, ils paraissaient tantôt titanesques, tantôt parfaits, tantôt universels, certains pouvant même réunir ces trois qualités. Découverts dans le passé, ces attributs prétendus de la modernité occidentale ne pouvaient, selon Madame Blavatsky, résulter de la lente évolution de la culture, et elle y voyait une marque manifeste des Dēmiurges supérieurs qui apportèrent la perfection parmi les sauvages, tels les Européens édifiant des ouvrages majestueux dans les « déserts culturels » de leurs colonies. Les anciens astronautes du dānikenisme ont repris le rôle des Illuminateurs théosophiques teintés d'imagerie coloniale, en conséquence de quoi ils pouvaient hériter également de leurs œuvres. La proximité entre la Théosophie et le dānikenisme, visible dans le choix des preuves archéologiques et dans l'imagerie ethnologique désuète, est solidaire des affinités de leurs cosmogonies respectives qui, l'une comme l'autre, laissaient une place à des Civilisateurs extraterrestres descendus parmi les rustres préhistoriques.

QUAND UNE MYTHOLOGIE EN INTERPRÈTE UNE AUTRE

Tout en obéissant à la logique de la doctrine théosophique, la théorie des Anciens Astronautes a réussi à élargir le répertoire des preuves archéologiques que Madame Blavatsky avait réunies. En revanche, l'inventivité des dānikiens est restée

plus modeste dans le choix et l'exégèse des textes mythiques, cette deuxième catégorie de preuves appelées à témoigner en faveur de leur théorie. Les mythes expliqués par les dänikiens se voient transformés en souvenirs déformés du séjour des extraterrestres sur notre planète. Cette interprétation sommaire renvoie inévitablement à la tradition associée au nom d'Evhémère de Messène, selon laquelle les dieux n'étaient que d'illustres mortels que la mémoire reconnaissante mais faillible avait fini par diviniser : Esculape aurait jadis été un pharmacien célèbre à Pergame, Vulcain se serait illustré en tant que forgeron inégalé à Lemnos, tandis que Vénus aurait tenu une maison de plaisir fort appréciée à Paphos. Chaque mythe contiendrait ainsi une part de vérité historique, déformée, obscurcie, voire délibérément dissimulée, mais positive, qui refléterait des événements réels du passé. Madame Blavatsky, comme beaucoup d'occultistes de son siècle, partageait cette conviction, tout en complétant une telle lecture historique des mythes d'une interprétation allégorique : les mythes ne seraient des fables que dans la mesure où nous les comprenons mal ; des vérités, dans la mesure où ils sont compris⁶⁹. Cette méthode d'analyse des mythes, qui pouvait passer encore pour respectable au XIX^e siècle, constitue le deuxième volet d'une anthropologie surannée dont le dänikenisme a pu hériter de la Théosophie. Mais ce qui frappe, c'est non seulement la similitude des procédés interprétatifs, mais aussi la sélection similaire de textes, ou plutôt de passages (il s'agit en fait de brefs fragments de textes mythiques) qui ont exercé la perspicacité d'abord de Madame Blavatsky, et ensuite des dänikiens.

L'Ancien Testament et ses pseudépigraphes furent très sollicités par la Théosophie et le dänikenisme, en dépit du dédain que les deux théories affichaient à l'égard de la tradition biblique. L'une comme l'autre y cherchaient autant la confirmation de leurs théologies que la corroboration de leurs visions de la préhistoire. Quelques exemples suffiront pour illustrer cette démarche.

Le nom pluriel Élochim, qui depuis l'Antiquité suscitait des commentaires embarrassés et divergents, a été attribué

par Madame Blavatsky à des Dēmiurges, tandis que Charroux et von Däniken en ont affublé les astronautes créateurs de l'homme⁷⁰. Le péché originel, dont la nature reste dans le livre de la Genèse si mystérieuse que le volume de ses gloses avait depuis longtemps dépassé celui de la Bible, a été interprété par Madame Blavatsky et par Charroux – lesquels ont fidèlement suivi sur ce point une tradition gnostique dont nous avons déjà parlé – comme une acquisition de la conscience et de l'intelligence prodiguées par des extraterrestres lucifériens⁷¹.

Le verset de la Genèse évoquant des fils de Dieu qui prirent pour femmes des filles d'hommes, était considéré par les théologiens comme l'un des plus difficiles passages de l'Écriture⁷². On identifiait les fils de Dieu tantôt à des anges célestes, en suivant la Septante, tantôt aux anges déchus du livre apocryphe d'Hénoch, qui exerçait une grande autorité malgré son exclusion du canon : il parle des anges séduits par la beauté des femmes, descendus du ciel pour s'unir avec elles et apportant aux hommes des arts, la magie et le secret de fabrication des armes⁷³. Madame Blavatsky choisit de voir dans le livre d'Hénoch la transcription d'un souvenir de la descente sur Terre des dēmiurges-civilisateurs ; les dānikéniens ont transformé ceux-ci en cosmonautes étrangers qui soumièrent des terriennes à une insémination, dans le but d'accélérer l'évolution biologique, et qui offrirent ensuite à leur progéniture améliorée le don de la culture⁷⁴.

La singulière vision du prophète Ézéchiél appartient au nombre des passages abondamment commentés, depuis l'Antiquité, par toutes les traditions exégétiques⁷⁵. Ses interprétations furent multiples. La troublante forme qui apparut à Ézéchiél dans une nuée de feu fulgurant fut expliquée comme le trône de Dieu, comme des anges, comme un pentacle ésotérique ou encore comme un symbole astrologique. Madame Blavatsky ne pouvait rester fidèle à sa logique sans mettre dans la nuée équivoque ses Seigneurs de la Flamme⁷⁶. Charroux et von Däniken les y ont remplacés, obéissant à l'un des principes fondateurs de leur théorie, par des extraterrestres. En se référant aux spéculations d'un ingénieur français, Char-

roux alla jusqu'à expliquer les détails de l'apparition comme une maladroite description de l'atterrissage d'un engin intergalactique ; von Däniken rendit ensuite cette interprétation célèbre, et elle ne tarda pas à être développée par un obscur employé de la NASA, dont le livre fit quelque bruit dans les années soixante-dix⁷⁷.

Les usages respectifs que Madame Blavatsky et les dänikiens ont fait des livres canoniques et des pseudépigraphes de l'Ancien Testament se plient à quelques règles communes. Le choix des passages et des épisodes suit une ancienne tradition exégétique, souvent ésotérique, qui opéra il y a longtemps un tri dans la riche matière des textes bibliques pour en retenir un nombre limité de thèmes considérés dorénavant comme plus significatifs que les autres. Tout en se confinant dans ces limites traditionnelles, la Théosophie, et à sa suite la théorie des Anciens Astronautes, ont manifesté une prédilection frappante pour les récits ayant trait à des êtres qui occupent une position intermédiaire entre le monde céleste et le monde terrestre : des créatures célestes qui descendent ici-bas et des terriens qui montent au ciel ; des anges déchus et des hommes supérieurs ; des messagers divins qui parlent aux hommes et des hommes qui écoutent la parole de Dieu. La situation de médiation cosmique était une caractéristique suffisante pour susciter la curiosité interprétative d'abord de Madame Blavatsky, ensuite des dänikiens ; ils étaient entièrement comblés si ces contacts transmondains semblaient accompagnés d'une influence civilisatrice, sous forme d'apprentissage ou de révélation. Cet intérêt commun n'a rien de surprenant : aussi bien Madame Blavatsky que les dänikiens cherchaient dans la tradition biblique des traces de la descente sur Terre de Civilisateurs extraterrestres, et ils pouvaient se contenter facilement des mêmes épisodes et des mêmes personnages mythiques tout en leur donnant des interprétations légèrement divergentes, car si la Théosophie s'attendait à l'arrivée des corps astraux des Seigneurs de la Flamme venant s'incarner sur la Terre, la théorie des Anciens Astronautes préférait les êtres supérieurs en chair et en os débarquant de leurs aéronefs : la splendeur lumineuse des

épiphanies bibliques était non moins facile à transformer en spectres astraux qu'en flammes de réacteurs de vaisseaux spatiaux.

Quelques autres motifs furent également dénichés dans l'Ancien Testament, qui servaient à confirmer tel ou tel point des théories théosophique et dänikenienne : le déluge mosaïque comme l'une des catastrophes globales ; les géants bibliques, Nephilim, comme la progéniture des Illuminateurs ou des extraterrestres ; des techniques modernes supposément décrites par l'Écriture, tels des paratonnerres sur le toit du Temple de Jérusalem ou l'Arche d'Alliance faisant office de condensateur électrique⁷⁸. Les catastrophes, les géants et les techniques modernes ont ensuite été répertoriés dans des corpus mythiques non-occidentaux, car la Doctrine Secrète et le souvenir de la venue d'astronautes étaient censés avoir une dimension planétaire et on devait s'attendre à en retrouver des vestiges dans toutes les cultures humaines, sur tous les continents. Aussi Madame Blavatsky affirmait-elle que les *Edda* islandaises et les mythes grecs conservaient des réminiscences de l'époque des géants, que le *Popol Vuh* mexicain, traduit par l'abbé Étienne-Charles Brasseur de Bourbourg, témoignait des catastrophes planétaires qui anéantirent les races plus spirituelles que la nôtre, et que le *Râmâyana* et le *Mahâbhârata* décrivaient des missiles destructeurs véhiculés sur des vaisseaux volants⁷⁹. Les dänikiens gloseront longuement sur ces aéronefs préhistoriques du *Râmâyana* et du *Mahâbhârata*, imaginant reconnaître des bombes atomiques dans les armes qui y sont mentionnées, alors que le *Popol Vuh*, détourné de son usage théosophique et qualifié de document le plus archaïque, leur servira à prêter aux anciens Méso-Américains de hautes connaissances astronomiques⁸⁰. Sans fournir la moindre citation, Charroux et von Däniken prétendaient que les machines volantes étaient fréquemment citées dans les livres tibétains « *Tantjua* » et « *Kantjua* » (von Däniken utilise en 1968 cette orthographe erronée qu'il a pu trouver chez Charroux), et tout porte à penser que les deux auteurs n'en avaient pas lu une seule ligne ; les ouvrages de Madame Blavatsky, qui cite le *Kanjur* et le *Tanjur* avec force

éloges, pouvaient être la seule source d'information de Charroux, lequel a été suivi par von Däniken⁸¹.

L'usage désinvolte que les dänikeniens ont fait du *Kanjur* et du *Tanjur* rapproche les livres tibétains de la catégorie des documents imaginaires dont le *Livre de Dzyan* offre incontestablement le meilleur modèle occultiste. En accord avec une tradition gnostique, le *Livre de Dzyan* a été imaginé comme un document provenant d'archives que les Illuminateurs auraient déposées dans un lieu secret pour que le souvenir de leur message soit préservé des catastrophes périodiques qui renouvellent la surface de la Terre et plongent cycliquement le passé dans l'oubli le plus total. Il est révélateur que Madame Blavatsky n'a pas omis de mentionner la croyance gnostique selon laquelle Seth, averti par Adam des catastrophes à venir et voulant sauvegarder pour la postérité la sagesse originelle, en grava les principes sur deux stèles indestructibles, dont l'historien juif Flavius Josèphe affirmait qu'elles existaient encore au pays de Seiris⁸². Le *Livre de Dzyan* était une sorte de version himalayenne des stèles de Seth. Le thème des documents secrets, des livres miraculeusement retrouvés et des archives capables de résister aux cataclysmes terrestres est ensuite devenu l'un des leitmotivs de la théorie des Anciens Astronautes. Pauwels et Bergier mentionnaient de mystérieux « livres de Neuf Inconnus », Charroux considérait les pyramides égyptiennes comme des abris d'archives antédiluviennes où furent cachés les documents les plus précieux des antiques civilisations, tandis que von Däniken se déclarait convaincu que les extraterrestres, avant de quitter notre planète, avaient dû déposer quelque part une sorte de capsule-reliquaire où étaient protégées à la fois les preuves de leur séjour sur Terre et les archives de leur science⁸³.

Il est frappant de voir l'obstination avec laquelle le topos antique de stèles ou de tablettes trouvées sur une montagne ou dans des souterrains revient dans la théorie des Anciens Astronautes, après avoir été retravaillé par la Théosophie. En 1967, Robert Charroux inventa de toutes pièces l'histoire de la découverte, dans une caverne des montagnes « Baian-

Kara-Ula », au Tibet, de tablettes dont les textes, déchiffrés par un fantomatique professeur chinois « Tsum Um Nui » de la non moins fantaisiste « Académie de Préhistoire de Pékin », seraient les archives des astronautes étrangers venus il y a douze mille ans sur notre planète⁸⁴. Cette affabulation, reprise aussitôt par von Däniken, n'a satisfait ni lui ni Charroux, et ils se mirent à parcourir le monde à la recherche d'une véritable bibliothèque des Civilisateurs extraterrestres. En 1972, Erich von Däniken fit sensation en affirmant avoir pénétré, au cœur de la jungle équatorienne peuplée d'« Indiens hostiles », dans de labyrinthiques souterrains qui abriteraient une bibliothèque où les cosmonautes de la préhistoire auraient laissé, inscrits sur des tablettes en alliage inconnu, le récit de l'origine de l'homme, l'exposé complet de l'histoire humaine et la description des grandes civilisations disparues⁸⁵. Les preuves palpables ne sont pas venues étayer ces déclarations fracassantes et l'intérêt des journalistes fut de courte durée. Deux années plus tard, Charroux a surenchéri en déclarant avoir découvert au Pérou les véritables archives des Initiateurs extraterrestres, sous forme de pierres gravées qui proviendraient de grottes de la vallée d'Ocucaje, dans les environs d'Ica. Cette fois-ci, les preuves étaient tangibles et les certitudes de Charroux ont résisté même à une visite chez un paysan d'Ica qui continuait à fabriquer des pierres gravées pour les vendre aux touristes ; aux yeux de Charroux, l'existence des contrefaçons ne pouvait qu'attester l'existence de modèles authentiques⁸⁶.

Les archives secrètes de la préhistoire que les dänikeniens cherchaient, découvraient et inventaient sans répit, ne manquent pas de traits qui les rapprochent du *Livre de Dzryan* : elles se trouvent dans des sanctuaires souterrains similaires aux bibliothèques himalayennes dont parlait Madame Blavatsky, aussi les cherche-t-on d'abord au Tibet, avant que l'intérêt des dänikeniens ne se fixe sur l'Amérique du Sud ; elles sont censées conserver le savoir sur l'origine de l'homme et sur l'histoire des civilisations disparues ; on attribue leur constitution aux Initiateurs extraterrestres qui cherchèrent à protéger de cataclysmes périodiques l'ancienne sagesse ; on y

attache une grande importance, car ces archives sont appelées à offrir à l'ensemble de la théorie la confirmation magistrale, plus puissante que ne le sont les preuves archéologiques, de même que le *Livre de Dzian* était la caution suprême de la théorie théosophique, au-delà des témoignages secondaires des monuments archéologiques.

LA DERNIÈRE ÉPREUVE

Je me suis borné jusqu'à présent à dresser la liste des similarités existant entre la Théosophie et le dänikenisme, dans leurs six dimensions essentielles – la théologie, la cosmogonie, l'origine de l'homme, l'histoire des civilisations, les preuves archéologiques et les preuves mythologiques – en prenant soin à chaque fois de montrer quelles ont pu être les modifications conceptuelles au moyen desquelles on pouvait transformer la Théosophie blavatskienne en théorie des Anciens Astronautes. Ma démarche pourrait être comparée à celle du paléontologue qui, voulant expliquer l'origine d'une forme vivante et ayant à sa disposition une hypothétique forme ancestrale fossile, similaire sous certains aspects seulement à son descendant, essaie d'imaginer les transformations anatomiques qui auraient pu conduire de la forme fossile à la forme moderne. Les paléontologues ont élaboré leurs propres méthodes, très sophistiquées, qui leur servent à vérifier si les similitudes morphologiques entre les organismes correspondent à leurs filiations généalogiques. En ce qui concerne les idées, le procédé le plus traditionnel que l'on emploie pour établir la filiation est la quête de citations directes, dans l'hypothèse où les « descendants » citent leurs « ancêtres ». En appliquant ce principe à notre cas, on pourra prétendre que l'hypothèse de la filiation est corroborée et que le dänikenisme a pu être formulé à partir de la Théosophie blavatskienne, si les similarités morphologiques déjà exposées s'avèrent accompagnées de citations directes.

Passons donc à cette dernière épreuve. Or la présence de Madame Blavatsky dans la théorie des Anciens Astronautes

est tout aussi discrète que constante. *Le Matin des magiciens* mentionne le *Livre de Dzryan* à trois reprises. La première fois en évoquant l'hypothétique existence d'êtres humains à l'époque des dinosaures. La deuxième, dans le chapitre sur les énigmes de la préhistoire, en parlant des maîtres venus jadis du ciel. La troisième fois, l'autorité de la Théosophie est rappelée avant que Pauwels et Bergier n'avancent l'idée de l'origine extraterrestre de la vie sur la Terre, et l'histoire de l'arrivée des « Seigneurs de Dzryan » est alors prudemment qualifiée de « légende indienne »⁸⁷. Quant aux livres de Charroux, le nom de Madame Blavatsky y apparaît furtivement au début, en 1963⁸⁸, et y brille ensuite par son absence tout au long d'une décennie, pour resurgir en 1974 à l'occasion de la découverte de la « bibliothèque » d'Ica. Le retour de Madame Blavatsky est alors triomphal et Charroux la présente comme une « véritable Initiée » visionnaire. Les conjectures blavatskiennes sur des cryptes souterraines abritant les bibliothèques préhistoriques seraient confirmées par la découverte des pierres décorées dans les grottes d'Ica. La « bibliothèque » gravée du docteur Cabrera serait un nouveau *Livre de Dzryan*, supérieur à son prototype occultiste, car visible et accessible à tous, sans l'assistance surnaturelle des Mahatmas ; Charroux conduisit fièrement Robert Laffont, son éditeur, et Francis de Mazière, directeur de la collection où paraissaient ses livres, en pèlerinage à Ica pour leur montrer *la preuve*⁸⁹.

Si Charroux a attendu jusqu'en 1974 pour rendre hommage à Madame Blavatsky, von Däniken l'avait déjà fait dans son deuxième livre, en 1969, où sont reproduits de longs fragments du *Livre de Dzryan*⁹⁰. En 1972, von Däniken renvoyait de nouveau au *Livre de Dzryan* et empruntait à *La Doctrine secrète* l'assimilation gnostique du Yahvé biblique au démiurge Sabaoth⁹¹. Dans le volume suivant, en 1974, von Däniken déclara que les enseignements théosophiques étaient confirmés par l'astrophysique de pointe⁹². Dix ans plus tard, à l'occasion d'un voyage en Inde, qui servit de prétexte à un nouvel ouvrage, les stances du *Livre de Dzryan* ont été rappelées *in extenso*, dans le but de remettre à l'honneur l'évolution cosmique de *La Doctrine secrète*⁹³.

Si un doute persistait encore sur la filiation entre la Théosophie et le dänikenisme, et sur le lien qui attache l'une et l'autre à une tradition ésotérique d'origine antique, une déclaration univoque de Charroux pourrait le faire disparaître, tout en montrant que les dänikeniens, malgré l'image high-tech qui semblait les rapprocher de la science-fiction futurologique, avaient conscience que leurs œuvres s'inscrivaient dans le droit fil d'une tradition millénaire. En commentant les découvertes d'Ica, Charroux écrivait :

« À vrai dire, depuis Sanchoniathon le Phénicien, qui avait découvert les écrits ammonéens relatant l'histoire ancienne de l'Égypte et du Proche-Orient, personne n'a donné les preuves qu'une authentique trouvaille de cet ordre ait été faite quelque part, à l'exception du docteur Javier Cabrera dont les pierres semblent appartenir à l'un de ces sanctuaires secrets, gardés longtemps et enrichis par une longue suite d'ésotéristes. Le docteur Cabrera a trouvé. Mme Blavatsky n'a jamais montré les documents dont elle s'inspira pour écrire *La Doctrine secrète*, mais la valeur incontestable de ses révélations milite en faveur de sa sincérité. Il appartient aux ésotéristes les plus inspirés de savoir s'il existe une correspondance effective entre les sanctuaires souterrains dont fait état *La Doctrine secrète* et les grottes d'Ocucaje où furent trouvées les pierres gravées du docteur Cabrera⁹⁴. »

Sanchoniathon ou Sanchouniaton, l'énigmatique prêtre phénicien dont Philon de Byblos (III^e siècle après J.-C.) et Eusèbe de Césarée (III^e-IV^e siècle après J.-C.) assurent d'avoir consulté les écrits, fut aux yeux de Madame Blavatsky le plus ancien des historiens ; sa cosmogonie, prétendument tirée des écrits secrets des Ammonéens, sources aussi mystérieuses que le *Livre de Dzryan*, présenterait des concordances non seulement avec les idées hermétiques et hindoues, mais aussi avec la théorie darwinienne⁹⁵. Robert Charroux, en se référant à Sanchouniaton, a utilisé l'orthographe anglaise de son nom (Sanchoniathon), telle qu'il pouvait la trouver dans la traduction française d'*Isis dévoilée*, et sa brève remarque ici citée montre bien comment un imaginaire antique, réfléchi dans le miroir théosophique du siècle dernier, se glisse dans la pensée d'un auteur de la seconde moitié du XX^e siècle⁹⁶. L'exemple

illustre en raccourci la vraie nature de la théorie des Anciens Astronautes : il s'agit d'une construction conceptuelle d'origine antique, parvenue à notre époque par l'intermédiaire d'une doctrine occultiste du siècle dernier et agrémentée récemment de quelques accessoires de l'âge de la conquête spatiale.



Notre puzzle historique commence lentement à faire apparaître une forme intelligible. De nombreux indices déjà réunis, et dont on pourrait encore allonger la liste – au risque de mettre la patience du lecteur à une plus longue épreuve – attestent que la théorie des Anciens Astronautes est un produit conceptuel dérivé de la Théosophie du ^{xix}^e siècle. La peine qu'il a fallu se donner pour le démontrer n'avait pas pour seul but d'établir une simple filiation d'idées, afin de dénier aux dänikeniens toute originalité ou d'élever Madame Blavatsky à la douteuse dignité de précurseur du dänikenisme. Le premier intérêt de l'entreprise, outre ceux dont nous pourrons plus tard mesurer l'importance, était d'expliquer la présence dans la théorie des Anciens Astronautes de caractéristiques qui pouvaient paraître mystérieuses dans une conception née au milieu du ^{xx}^e siècle. Un de ces traits frappants était la structure gnostique de la théologie et de la cosmogonie dänikeniennes, qui confère une fonction très déterminée aux civilisateurs extraterrestres, emblématiques de la théorie. On saisit mieux à présent l'un des mécanismes responsable de la persistance, jusqu'à notre siècle, de certaines conceptions du Gnosticisme antique : le dänikenisme, qui fut l'un de leurs véhicules modernes, s'est modelé sur le patron théosophique, lui-même constitué dans un contexte de changements culturels où l'Occident s'était trouvé déjà bien engagé au début du ^{xix}^e siècle. Durant ce siècle, des milieux relativement nombreux, qui cultivaient des doutes – ou même du dédain – à l'égard de l'orthodoxie chrétienne et de la science matérialiste, virent dans la tradition gnostique

une conception supérieure aux visions du monde dominantes, conception d'autant plus séduisante qu'ennoblie par les persécutions subies de la part de l'Église et illuminée par l'aura de sa prétendue antiquité. La découverte, à la fin du XVIII^e siècle, de deux textes originaux du Gnosticisme, *Pistis Sophia* et *Le Livre de Jeu*, ne fut pas sans raviver l'intérêt général pour cette pensée que l'on aurait alors pu croire sinon morte du moins marginale, et la fascination s'avéra la plus durable dans les cercles ésotéristes, déjà attachés aux différentes versions du Gnosticisme ou à leurs variantes plus tardives⁹⁷.

Si l'armature gnostique de la théorie des Anciens Astronautes s'éloigne sur plusieurs points de ses prototypes antiques, c'est qu'elle n'a jamais été figée. Constamment retravaillée et enrichie avant le XIX^e siècle, elle a ensuite connu l'influence de l'occultisme, du mesmérisme, du spiritisme, de l'analyse comparée des religions, de l'archéologie et de la théorie de l'évolution. Nous avons vu la forme complexe que ces échanges multiples ont donnée à la tradition gnostique à l'époque victorienne, sous la plume de Madame Blavatsky. Le dänikenisme est une expression moderne de cette tradition. Nous y avons retrouvé la même structure sous-jacente, qui s'enrichit constamment de nouveaux ajouts et à partir de laquelle se font et se défont des modifications. Ainsi, le dänikenisme semble être une théosophie qui a simplifié sa théologie et sa cosmogonie, tout en réduisant la doctrine des cycles et celle des émanations ; une théosophie qui parle peu de la descente de l'esprit dans la matière pour s'intéresser davantage à la remontée de la matière vers l'esprit ; une théosophie qui, dans son explication de l'anthropogenèse, substitue les extraterrestres aux Dēmiurges supérieurs et remplace les Dēmiurges inférieurs par l'évolution darwinienne, ce qui lui permet de continuer à nous attribuer une double origine, matérielle et spirituelle, terrestre et extraterrestre ; une théosophie qui conserve sa traditionnelle vision de la préhistoire extraordinairement longue, riche en cataclysmes, en continents engloutis et en civilisations disparues, mais où les cycles de l'évolution raciale laissent une place aux cycles de l'évolu-

tion culturelle ; une théosophie qui ne renonce pas à ses habituelles preuves archéologiques et mythologiques, mais qui complète leur liste, tout en leur donnant une interprétation légèrement décalée afin d'adapter aux transformations de la doctrine les arguments « factuels » qui sont censés la soutenir. Si le dänikenisme ressemble aux conceptions du Gnosticisme antique, c'est parce qu'il s'est coulé dans le moule d'une structure d'origine gnostique présente dans la Théosophie.

CHAPITRE 8

Des héritages obliques

Une courte halte s'impose après le parcours sinueux de la démonstration que les chapitres précédents nous ont fait suivre, en nous conduisant au travers d'un austère paysage historique où pullulaient dates, noms et titres d'ouvrages peu connus. Pour bien comprendre le sens de ce cheminement, il est nécessaire de se ressouvenir du point de départ de cette enquête : si la théorie des Anciens Astronautes m'a semblé digne de réflexion, c'est qu'elle m'avait d'abord intrigué par sa rebutante étrangeté. Elle me parut exceptionnelle, anormale, délirante, sans pareille dans son extravagance. L'extravagance s'oppose à la normalité comme l'individuel s'oppose au collectif. Isolé de ses antécédents historiques, le dänikenisme pourrait être facilement pris pour une accidentelle et passagère déviation qu'une crise quelconque aurait fait apparaître durant un bref instant, avant de la rejeter de nouveau dans le néant aussitôt que les circonstances reviennent à cette fantasmagorique norme dont on se garde si bien de préciser la nature. Les liens historiques que j'ai essayé de reconstituer font sortir le dänikenisme de l'isolement où le confinaient ceux qui croyaient y voir une conception singulière et

déviante. Ce qui semblait d'abord unique et exceptionnel s'avère récurrent ; ce qui paraissait éphémère s'affirme maintenant comme durable. Ainsi, le dänikenisme perd ses apparences d'une excroissance pathologique de la pensée occidentale : ne saurait être pathologique ce qui s'inscrit dans la norme par sa constance.

Mais ne hâtons pas les conclusions. Si le lecteur trouve désormais un air de famille à la théorie des Anciens Astronautes et s'il sait la relier à ses antécédents, alors les chapitres précédents auront rempli leur première fonction, car leur but était d'apprivoiser l'étrange en le replaçant dans le contexte de ses références multiples et dont certaines – telle l'imagerie de la science-fiction ou la pensée théologique – sont habituellement tenues pour moins excentriques que les conjectures des dänikeniens. À présent, la théorie des Anciens Astronautes est rétablie dans sa véritable dimension culturelle : non pas un produit de l'imagination déréglée de quelques individus, mais un fait de tradition qui se manifeste dans la longue durée.

Le constat d'une continuité historique, même s'il a le mérite d'atténuer la troublante singularité du dänikenisme, n'en offre pas pour autant une explication. La continuité n'explique rien, c'est elle qui devrait être expliquée. Il est en effet curieux qu'une même trame conceptuelle réapparaisse obstinément à des périodes éloignées et fort différentes les unes des autres, comme l'Antiquité tardive, l'époque victorienne, l'âge de la conquête spatiale. D'aucuns seront probablement tentés d'interpréter cela comme l'éternel retour d'une même théorie immuable dont l'archétype renaîtrait périodiquement en s'incarnant tantôt dans l'occultisme, tantôt dans la Théosophie, tantôt dans le dänikenisme. Les ésotéristes seront sans doute les premiers à vouloir épouser cette explication, tant elle correspond à l'idée qu'ils se font de l'unité fondamentale de toutes les théories occultistes qui seraient, selon eux, dépositaires d'une même vérité, inspirée d'un modèle unique de la sagesse primordiale.

L'ethnologue a plus d'une raison de se méfier des explications auxquelles adhèrent docilement ceux qu'il étudie. Notre

jeu de comparaisons nous a révélé non seulement des similitudes, mais aussi des différences. Les similitudes ne sont pas des traces d'une mystérieuse essence commune : elles témoignent des liens généalogiques entre les idées. Les différences ne sont pas des écarts incidents par rapport à un évanescent modèle unique : elles attestent des métamorphoses que les idées subissent en se transmettant à travers le temps et en passant d'un contexte historique à un autre.

Repérer le réservoir d'idées dont la théorie des Anciens Astronautes a pu être tirée au moyen de quelques transformations, n'équivaut pas encore à élucider la nature des liens entre l'héritage théosophique et le produit qui en dérive. Ces liens semblent être non seulement ceux d'une généalogie, mais aussi ceux d'une histoire. Le dänikenisme n'est pas un enfant qu'un « père fondateur » moderne aurait engendré avec feu Madame Blavatsky, pas plus qu'il n'est un produit du clonage des croyances théosophiques réalisé miraculeusement au milieu du xx^e siècle. Entre la Théosophie de l'époque victorienne et le dänikenisme de l'âge spatial il y a plus que le vide de l'oubli, et davantage que des modifications secondaires qui auraient donné une deuxième jeunesse à une théorie désuète. La Théosophie n'est pas au dänikenisme ce que la mère est au fils ou le modèle à la copie : l'un et l'autre sont deux points éloignés d'une chaîne des événements qui forment une véritable histoire où se rencontrent les déterminismes et les hasards. Il est temps de parler de cette histoire.

LES HÉRITIERS DE MADAME BLAVATSKY

Contrairement à de nombreux courants ésotériques qui n'ont pas survécu à l'épreuve de la disparition de leurs fondateurs, la Théosophie prospéra au-delà de la mort de Madame Blavatsky. Cette mort, survenue à Londres le 8 mai 1891, quatre ans après la publication de *La Doctrine secrète*, a certes ouvert une période d'âpres luttes de succession, mais la structure institutionnelle de la Société Théosophique était déjà suffisamment solide pour résister aux troubles prévisibles et

aux inévitables divisions. Madame Blavatsky trouva une héritière en la personne d'Annie Besant (1847-1933), ancienne militante de la triple cause athée, républicaine et socialiste, qu'une étonnante conversion fit passer sans heurts dans l'univers théocratique des Théosophistes. Éluée présidente en 1907, Annie Besant assura avec talent et dévouement sa fonction de dirigeante, en élargissant les assises organisationnelles de la Société et en développant l'enseignement occulte de Madame Blavatsky.

La doctrine théosophique continua à rayonner également à travers les ouvrages d'apostats qui, tout hétérodoxes qu'ils fussent, n'en conservaient pas moins, dans leurs théories, des pans entiers des conceptions blavatskiennes dont ils s'étaient imprégnés avant de quitter le giron de la Société. Le plus influent parmi eux fut sans doute Rudolf Steiner (1861-1925), secrétaire général de la section allemande de la Société Théosophique, lequel a entraîné dans la dissidence cinquante-cinq des soixante-neuf loges allemandes, pour en former, en 1913, la Société Anthroposophique. En s'appuyant sur *La Doctrine secrète*, Steiner entreprit d'explorer les voies d'un « ésotérisme occidental » tourné vers une réinterprétation du christianisme, où une originale théorie pédagogique finit par côtoyer des recommandations quant à la couleur bénéfique du mobilier de cuisine¹.

Aux États-Unis, l'influence de la Société Théosophique, alors à l'apogée de son développement, fit naître au début du siècle plusieurs mouvements se réclamant de l'héritage spirituel du rosicrucianisme allemand du XVII^e siècle, mais proposant en réalité des conceptions formées dans la matrice blavatskienne. Carl Louis von Grasshoff (1865-1919), ex-membre de la Société Théosophique, connu sous le pseudonyme de Max Heindel, fonda en 1911 *Rosicrucian Fellowship*, après avoir fait un pèlerinage en Allemagne où, dans un mystérieux château, des Frères Aînés rosicruciens – substituts locaux des Mahatmas himalayens – lui auraient communiqué l'Ancien Enseignement secret qu'il s'empressa aussitôt de divulguer dans un pesant et bavard volume où l'on discerne des marques indubitables de l'inspiration théosophique².

Harvey Spencer Lewis (1883-1939), qu'un similaire voyage initiatique avait conduit cette fois en France, à Toulouse, créa en 1915 l'AMORC (*Anticus Mysticus Ordo Rosae Crucis*) dont la doctrine, prétendument fondée sur d'antiques archives rosicruciennes qu'un romanesque vieillard lui aurait permis de consulter dans une tour improbable au bord de la Garonne, est une variation sur des thèmes classiques de la Théosophie³.

La Russie du début du siècle fut une autre patrie pour les nouvelles théories post-théosophiques. L'Église orthodoxe ne décourageait pas l'expérience mystique personnelle et, tout au long du XIX^e siècle, les divers courants ésotériques s'y alimentaient abondamment en spéculations bien étranges, exerçant une influence jusqu'à la cour impériale, avant que la Doctrine Secrète de Madame Blavatsky ne se trouvât sur les lèvres du tout « Saint-Petersbourg ésotérique ». Avec l'élargissement des libertés civiles après 1905, qui permit la légalisation des cercles théosophiques et d'autres groupements occultes réduits jusqu'alors à une existence semi-clandestine, il y eut un sensible regain d'intérêt pour l'ésotérisme ; les traductions d'ouvrages occultistes se sont rapidement multipliées et les textes théosophiques y étaient bien représentés⁴. L'un des plus avides lecteurs de ces publications, Peter Damien Ouspensky (1878-1947), autodidacte et épisodiquement commentateur politique d'un journal moscovite, échafauda sur le fondement théosophique une conception syncrétique qui se proposait de réunir l'idéalisme kantien, le bouddhisme et le mysticisme extatique des derviches musulmans. C'est à Moscou, en 1912, qu'il rencontra George Ivanovitch Gurdjieff (circa 1877-1949), de son métier marchand de tapis orientaux, mais qui se révéla un fin connaisseur de la littérature théosophique. L'homme impressionnait ; ses interlocuteurs le croyaient omniscient et omnipotent ; il clamait avoir étudié d'authentiques doctrines traditionnelles dans des monastères d'Asie centrale⁵. Gurdjieff élaborait sa propre variante de la Théosophie, qui incluait, parmi d'autres ingrédients, quelques éléments du mysticisme soufi.

Les prophètes russes ont innové en mettant à l'honneur

les traditions mystiques de l'islam, auparavant exclues de la synthèse blavatskienne qui privilégiait l'Inde et l'Égypte. Ces nouvelles conceptions, cultivées en Russie sur un terreau théosophique importé de l'Occident, parviendront à leur tour à l'Ouest, après que la révolution bolchevique aura poussé des occultistes russes à s'expatrier. Ouspensky choisit d'aller porter les lumières ésotériques en Angleterre, tandis que Gurdjieff fut amené à s'établir en France où il fonda, en 1922, à Fontainebleau-Avon, l'« Institut pour le développement harmonieux de l'homme », devenu le premier et probablement l'unique goulag de l'Ouest ; ses pensionnaires volontaires – quelques Slaves et force bourgeois anglo-saxons, Théosophistes dissidents pour la plupart – subissaient avec servilité les caprices de leur imprévisible gourou et se familiarisaient à la sueur de leur front avec une version occultiste de la théorie tolstoïenne du travail manuel en tant que voie royale du progrès spirituel.

Il serait vain de vouloir énumérer toute la descendance théosophique du début du siècle, tant furent nombreuses et variées les conceptions occultistes qu'inspira alors l'œuvre de Madame Blavatsky. En dépit de la diversité que ces élaborations offrent sur le plan théologique, on ne peut qu'être frappé par l'intérêt unanime qu'elles portent toutes aux problèmes de l'origine de l'homme et de la préhistoire, aux civilisations perdues et aux continents engloutis, leitmotive classiques de la spéculation théosophique.

Rudolf Steiner ne doutait guère de l'existence des cultures oubliées de la Lémurie et de l'Atlantide ; ses visions inspirées, durant lesquelles il croyait explorer les traces du passé préhistorique inscrites dans la Mémoire Cosmique, l'ont convaincu du rôle crucial que les Lucifériens extraterrestres, Anges Initiateurs, avaient joué dans la longue histoire de l'homme en assistant patiemment nos ancêtres jusqu'à la période gréco-romaine, époque où l'humanité serait enfin devenue autonome⁶.

Les révélations des Maîtres rosicruciens proclamées par Max Heindel suivaient encore plus fidèlement la trame de la préhistoire blavatskienne : il n'y manque ni les races théoso-

phiques, ni les continents engloutis, ni l'intervention d'Êtres cosmiques très avancés dans l'évolution spirituelle, avec cette notable différence qu'aux « Seigneurs de Vénus », « messagers des dieux », qui chez Blavatsky guidèrent nos ancêtres aux premiers stades de leur évolution, s'ajoutent chez Heindel des « Seigneurs de Mercure », extraterrestres supérieurs devenus tuteurs de l'élite spirituelle de l'humanité, futur vivier des rois et des héros de notre histoire⁷.

Une étrange préhistoire n'était pas absente non plus de l'enseignement de Gurdjieff, qui avait l'habitude de lire à ses disciples les extraits d'un *opus magnum* sur lequel il travaillait depuis les années vingt, mais dont le langage fantasque et le très dissuasif volume (plus d'un millier de pages) découragèrent pendant longtemps les éditeurs, jusqu'à ce que l'ouvrage paraisse finalement en 1950, aussitôt qualifié par la presse de « fantaisie paranoïaque » et de vaste « amas de non-sens »⁸. *Récits de Belzébuth à son petit-fils* est une manière de *Doctrine secrète* sous les apparences d'un stupéfiant roman de science-fiction. Les habitués de la littérature ésotérique y reconnaissent sans mal le genre convenu du dialogue d'un initié avec un novice. L'initié, en l'occurrence, n'est autre que Belzébuth, l'extraterrestre ange déchu, dont le vaisseau spatial regagne à présent l'« Empire central du Mégalosmos », après de longs éons d'éternité passés en exil dans notre Système solaire où il avait été condamné à séjourner avec sa suite pour expier le péché de la révolte contre le « Souverain Seigneur Éternel ». Durant ce voyage de retour, Belzébuth narre à son petit-fils l'histoire complète de l'univers, avec la théodicée, la cosmogonie et l'évolution de l'humanité, celle-ci surveillée par des anges extraterrestres, les envoyés des Hiérarchies célestes. Les spéculations historiques et théologiques, qui ne présenteront rien d'insolite pour qui connaît la littérature théosophique, avoisinent dans la somme gurdjievvienne un fatras de mièvres contes moraux, des divagations sur des événements imaginaires de l'histoire ancienne, des bribes de folklore oriental, d'incessantes critiques de la décadence de l'homme moderne et des remarques plutôt inatten-

dues sur la qualité du café servi dans divers établissements parisiens.

LES ARCHIVES ÂKÂSHIQUES ET L'ATLANTIDE

Graves, plaisants ou risibles, tous ces ouvrages imprimés et les enseignements oraux de leurs auteurs ont rempli un rôle important dans la transmission de l'héritage de Madame Blavatsky, en contribuant à propager, au début du siècle, l'idée des civilisations disparues et celle de l'intervention d'Illuminateurs extraterrestres dans l'histoire humaine. Toutefois, il ne faut pas sous-estimer le rôle joué parallèlement par la Société Théosophique dans la popularisation et l'enrichissement de la préhistoire blavatskienne. L'œuvre fondatrice de Madame Blavatsky proposait en effet une véritable « méthodologie occulte » de l'exploration du passé préhistorique, laquelle laissait une porte ouverte aux conjectures les plus hardies. *Isis dévoilée* et *La Doctrine secrète* expliquent que tous les événements dont l'homme est témoin en ce bas monde s'inscrivent à jamais, par leur « force magnétique », sur les ondes de la « lumière astrale », qui deviennent ainsi de gigantesques archives où se préservent éternellement les plus menues traces de chaque existence humaine et de chaque pulsation du Cosmos visible. C'est la Mémoire de Dieu, l'*Aether* des Anciens, le *Plérôme* des gnostiques, l'*Âkâsha*, cinquième élément de la philosophie hindoue. L'empreinte complète du passé, immortalisée sur les tablettes de la « lumière astrale », subsiste dans le présent, et l'esprit humain capable de se libérer temporairement des liens corporels est à même de consulter ces « annales âkâshiques », en s'instruisant ainsi sur les mystères des époques les plus reculées de l'histoire de l'homme⁹. Il suffisait dorénavant de se référer à cette théorie pour prétendre avoir lu dans la lumière astrale, et seule la pauvreté habituelle de l'imagination, doublée d'une tout aussi ordinaire soumission à l'autorité, peuvent expliquer pourquoi les nouveaux renseignements que les épigones et continuateurs tiraient des « archives âkâshiques », suivaient de si près les

grandes lignes des conceptions proposées par Madame Blavatsky.

Parmi ces continuateurs, W. Scott-Elliot (de son vrai nom W. Williamson), fut sans conteste l'un des plus inventifs, et c'est à juste titre qu'il passe aujourd'hui pour un auteur classique de la tradition théosophique. En 1896, dans un ouvrage publié sous le titre *L'Histoire de l'Atlantide*, il entreprit d'apporter des preuves et des précisions à la vision de la haute préhistoire esquissée seize ans plus tôt dans *La Doctrine secrète*¹⁰. À côté de données « positives », censées confirmer l'existence des continents disparus et empruntées massivement à des atlantomanes du XIX^e siècle, W. Scott-Elliot exposa longuement des révélations livrées par les études de la lumière astrale. Entre autres curiosités, on peut y admirer une série de cartes géographiques présentant les localisations exactes de plusieurs continents engloutis, depuis la première grande Atlantide d'il y a un million d'années jusqu'à la petite Atlantide, nommée *Poséidonis*, échappée d'une grande catastrophe il y a 80 000 années et détruite définitivement par un déluge qui s'y serait abattu 9 564 ans avant Jésus-Christ. L'auteur retrace l'histoire des habitants de ces terres disparues, décrit leurs institutions politiques, leur architecture, les arts et les sciences. Comme dans une véritable monographie ethnographique, genre littéraire devenu familier au public cultivé de la fin du siècle dernier, le lecteur trouve ici des chapitres sur l'agriculture des Atlantes, sur leur nourriture, le système d'éducation, la monnaie, la propriété, la famille, la religion. La lumière astrale a fourni également des informations très détaillées sur quelques inventions techniques de ce peuple hautement civilisé, parmi lesquelles il y a des bateaux aériens se déplaçant à cent miles à l'heure (une vitesse passablement vertigineuse pour l'homme de la Belle Époque)¹¹. Une bonne partie des révélations atlantidéennes de Scott-Elliot fut rapidement intégrée dans l'enseignement officiel de la Théosophie par Annie Besant¹².

Au début du siècle, les explorations théosophiques de la préhistoire ont commencé à s'éloigner de l'austérité prolixue qui distinguait les messages adressés à Madame Blavatsky par

ses Mahatmas himalayens, pour prendre progressivement la forme de véritables visions en technicolor, avec un luxe de personnages et d'intrigues romanesques. Un homme se trouvait derrière cette inflexion : Charles Webster Leadbeater. Ordonné pasteur en 1878, à l'âge de trente et un ans, Leadbeater adhéra à la Société Théosophique cinq ans plus tard, après avoir découvert la doctrine blavatskienne grâce au *Bouddhisme ésotérique* de Sinnett. Comme beaucoup de Théosophistes débutants, le pasteur désirait entrer rapidement en contact avec les mystérieux Maîtres qui détenaient la clé de la sagesse primordiale. Son initiation occulte s'avéra pourtant plus longue qu'il ne l'espérait, et les ordres de Madame Blavatsky l'ont conduit d'abord à Adyar et ensuite à Ceylan, où il fit parler de lui en devenant le premier prêtre chrétien converti au bouddhisme. Déjà à Adyar, Leadbeater commença à être hanté par des Maîtres invisibles, mais ses témoignages avaient peu de chances d'obtenir l'imprimatur de la Société tant que vivait Madame Blavatsky, soucieuse de garder le monopole des entretiens avec les mondes supérieurs. La disparition de Blavatsky, le retour de Leadbeater en Angleterre et sa rencontre, en 1890, avec Annie Besant, transformèrent l'ex-pasteur-bouddhiste en visionnaire vedette de la Société Théosophique. Leadbeater est devenu pour plusieurs années le chaste compagnon de la future Présidente ; il éprouvait une véritable répulsion à la seule idée de serrer la main d'une femme et s'intéressait davantage aux petits garçons, ce qui lui a d'ailleurs permis de découvrir le jeune Krishnamurti, pupille la plus célèbre des Théosophistes¹³.

La collaboration fut étonnamment fructueuse entre la gardienne de l'orthodoxie blavatskienne et ce conteur compulsif, pourvu d'une imagination inépuisable qui lui permettait d'improviser à volonté d'improbables récits fantastiques dont les enfants avaient été tout au début le seul public émerveillé. La caution que l'autorité d'Annie Besant apportait aux vaticinations téméraires de Leadbeater contribua magistralement à enrichir la doctrine officielle de la Société Théosophique. En recourant à des méthodes occultes, le tandem clairvoyant s'essaya à rectifier les erreurs de la géologie scientifique, à

révéler la véritable histoire du christianisme et à pénétrer les secrets ultimes de l'atome. Une place à part fut réservée à l'exploration médiumnique de la préhistoire humaine et à l'étude des civilisations oubliées. Un ouvrage réservé intégralement à ces questions livre une profusion de détails sur l'évolution de la vie sur Terre et invite à admirer une description circonstanciée de l'atterrissage sur notre planète, au centre de l'Asie, il y a six millions et demi d'années, des « chariots » flamboyants des Fils du Feu, Seigneurs de la Flamme, partis de Vénus pour venir donner à l'évolution de l'homme le premier stimulus. D'autres Envoyés extraterrestres suivirent plus tard ces premiers messagers et intervinrent lors des moments décisifs de la préhistoire humaine. À ces thèses convenues de la doctrine théosophique, s'ajoutent chez Besant et Leadbeater de pittoresques monographies des civilisations perdues, présentées dans un style proche de celui de Scott-Elliot (les Atlantes, les Toltecs imaginaires du Pérou, douze mille ans avant Jésus-Christ, une préhistorique civilisation chaldéenne, il y a vingt et un mille ans, etc.)¹⁴. Pour la première fois, cette préhistoire théosophique fut agrémentée de descriptions épiques de batailles, de vils complots et d'intrigues amoureuses, ayant pour acteurs les incarnations antédiluviennes des futurs héros, rois et dieux de l'Antiquité gréco-romaine, descendants présumés d'extraterrestres, tels Ulysse, Hercule, Jules César, Mars, Jupiter ou Pindare. Ces développements narratifs n'étaient pas sans rendre les théories théosophiques plus accessibles au grand public, les dégageant du carcan de la prose abstraite de Madame Blavatsky.

Ce même public pouvait alors rencontrer de nombreux thèmes de la doctrine théosophique dans l'abondante production littéraire consacrée exclusivement à l'Atlantide, la Lémurie et autres continents disparus. Une bibliographie de ce type d'ouvrages, laborieusement compilée et éditée en 1926 par les soins de deux érudits enthousiastes, répertorie déjà un nombre impressionnant de 1 340 publications¹⁵. Or, en 1926, les continents engloutis n'en étaient qu'au début de leur carrière littéraire moderne, qui a connu cette année-là deux événements marquants : la parution, à New York, du

premier livre de James Churchward, et la création, à Paris, de la Société d'études atlantidéennes.

Le livre du Britannique Churchward (1850-1936), ex-colonel d'un régiment de lanciers stationné en Inde, apporte un luxe de précisions sur le continent Mu, transformé sous la plume du vieux colonel en berceau de l'humanité et en foyer originel de la civilisation. Les révélations de Churchward sont présentées comme fondées, d'une part, sur des « tablettes immémoriales » consultées par l'auteur dans un temple indien, et d'autre part, sur des « tablettes antédiluviennes » découvertes au Mexique. En réalité, les tablettes « indiennes » sont parfaitement fictives, conçues à l'image du *Livre de Dzryan*, tandis que les tablettes mexicaines, cette fois bien réelles (on peut les admirer aujourd'hui à Harvard Peabody Museum) ont été confectionnées par d'astucieux Indiens mexicains et obligeamment vendues à l'ingénieur américain William Niven qui, comme plus tard le collectionneur des pierres d'Ica, le docteur Cabrera, eut la naïveté de les croire préhistoriques¹⁶. Les conceptions que Churchward pensait pouvoir inférer à partir de ces singulières sources, forment une compilation peu surprenante qui combine des idées empruntées principalement à Brasseur de Bourbourg, à Le Plongeon, à Donnelly et à la préhistoire théosophique, avec leur lot de symboles universels et des constructions mégalithiques allant des monolithes de Baalbeck aux statues de l'île de Pâques. Le livre fut un succès de librairie ; trois ouvrages similaires suivirent¹⁷.

Lorsque le premier livre de Churchward paraissait aux États-Unis, un groupe d'ésotéristes, réuni sous la houlette de Paul Le Cour à l'amphithéâtre Edgar-Quinet de la Sorbonne, fondait en France la Société d'études atlantéennes. Il s'en détacha l'année suivante le groupement des « Amis de l'Atlantide » qui, doté d'une revue, *Atlantis*, choisit comme objectif statutaire d'étudier « le foyer primitif de l'humanité pensante » que fut l'Atlantide ; cette Atlantide que les « Amis » voulaient chercher (et qu'ils cherchent encore aujourd'hui, car la revue continue à paraître) n'était pas seulement un continent disparu, mais aussi et surtout la « grande et vénérable Tradition

primitive faite de sagesse et de beauté¹⁸ ». Les œuvres de Paul Le Cour et les articles que publiait sa revue donnent à voir la superposition habituelle d'une théologie d'allure gnostique, de l'ésotérisme classique, de l'occultisme du XIX^e siècle et du spiritisme, une place de choix étant réservée à l'archéologie occulte et à ses civilisations techniques disparues dont les descriptions portent les traces bien discernables de l'influence théosophique¹⁹.

PEUT-ON RESSEMBLER À SA GRAND-MÈRE ?

Les faits historiques que je viens de résumer permettent d'élucider un étrange paradoxe, qui tient au fait que la théorie des Anciens Astronautes ressemble à la doctrine blavatskienne, alors que les dänikeniens ne trouvaient pas celle-ci à leur goût, comme c'était le cas de Pauwels, ou qu'ils ne s'y référaient pas, comme cela semble avoir été le cas de Charroux en 1963²⁰. On ne peut éviter de se demander si la Théosophie de H. P. Blavatsky, tantôt rejetée, tantôt ignorée, pouvait vraiment servir de matière première à la construction de la théorie des Anciens Astronautes ?

L'histoire des courants de pensée post-blavatskiens jette une lumière sur la nature de cette apparente contradiction. *Le Matin des magiciens* n'accordait aucun crédit à la doctrine de Madame Blavatsky ni aux écrits de Rudolf Steiner, d'Annie Besant, de Scott-Elliot et de James Churchward, même si Pauwels et Bergier les connaissaient et les citaient²¹. Ce rejet se comprend aisément quand on se souvient que Pauwels fut dans sa jeunesse fasciné par les conceptions de René Guénon, ce grand pourfendeur de la Théosophie, à laquelle il reprochait d'enseigner un ésotérisme faux et dénaturé, image en négatif de celui dont il croyait détenir lui-même les véritables principes. Mais ceux que l'ésotérisme attire n'échappent pas facilement à l'influence de Madame Blavatsky, et il n'en allait pas autrement avec Pauwels. La fascination pour Guénon et pour les « sagesse orientales » l'a conduit, au lendemain de la guerre, vers Gurdjieff. Le gourou russe, dit Pauwels, a semé

en lui un germe, une graine de philosophie éternelle²². Ce germe est bien visible dans *Le Matin des magiciens* : c'est celui de la Théosophie blavatskienne sur laquelle Gurdjieff a construit sa propre doctrine et dont Pauwels a repris des idées essentielles par l'intermédiaire de son nouveau mystagogue.

Le cas de Charroux est quelque peu différent, mais illustre en fait un mécanisme similaire de transmission indirecte de la tradition théosophique. Bien que Charroux, en préparant son premier livre, semble encore ignorer les travaux de Madame Blavatsky, il cite déjà Churchward, Scott-Elliot et plusieurs Théosophistes des années trente, liés à la branche hexagonale de la Société²³. Parmi ces derniers, Gabriel Trarieux d'Egmond (pseudonyme de Camille-Ludvic-Gabriel Trarieux) a été le plus important pour Charroux, car son *Prométhée*, publié en 1935 aux éditions théosophiques Adyar, présente un résumé simple et cohérent de la doctrine blavatskienne, où sont prises en compte non seulement les théories de fondateurs, mais aussi leurs développements plus tardifs, ceux des Théosophistes pur sang, des rosicruciens ou des « néo-occultistes » français (Papus, Stanislas de Guaïta). Qui plus est, dès 1963 Charroux se montre très au fait de la doctrine rosicrucienne de l'AMORC : il ne tarit pas d'éloges sur cet ordre qui serait le seul à détenir les véritables secrets de la sagesse originelle, et cite Harvey Spencer Lewis, fondateur de l'AMORC²⁴. L'œuvre de Le Cour n'était pas non plus inconnue de notre auteur : en 1969, il le gratifie du respectueux et éloquent « notre vieux maître Paul Le Cour », tout en citant à cette occasion la revue *Atlantis*²⁵.

Manifestement, il n'était point nécessaire, dans les années soixante, d'avoir subi l'épreuve de la lecture des livres de Madame Blavatsky pour être imprégné d'idées blavatskiennes et pour connaître sur le bout des doigts les thèses principales de la préhistoire théosophique. L'imagerie de *La Doctrine secrète*, remaniée et enrichie, imprégnait un vaste réseau international de communautés occultistes. Quiconque s'est frotté à l'ésotérisme, dans la première moitié du siècle, avait toutes les chances d'en sortir instruit de la création de l'homme par des entités extraterrestres, des continents engloutis, des civili-

sations perdues, des sites archéologiques mystérieux et d'une théologie d'inspiration gnostique. Si la Théosophie blavatskienne est la cause matérielle de la théorie des Anciens Astronautes, cette cause n'a pas engendré son effet à presque un siècle de distance. La Théosophie a agi par l'intermédiaire de sa descendance nombreuse, souvent infidèle, incessamment renouvelée, et qui n'a guère perdu de sa vitalité jusqu'au milieu de notre siècle. Si le dänikenisme ressemble à la doctrine théosophique, c'est uniquement dans la mesure où le petit-fils peut garder des traits de ressemblance avec sa grand-mère.

Les métaphores biologiques appliquées à la culture ont cependant leurs limites, et l'on pourrait trouver étrange que la théorie des Anciens Astronautes conserve des traces aussi marquées de ses lointaines affinités théosophiques en dépit des remaniements importants que la tradition théosophique a connus dans la période allant de la disparition de sa fondatrice à l'émergence du dänikenisme. C'est pourtant ainsi que se manifeste l'inertie des choses humaines, dont certains disent – non sans raison – qu'elle est la force majeure de l'histoire. C'est cette même force qui se montre capable d'entraîner soudainement une tradition, que le temps a déjà éloignée de sa source, à s'en approcher de nouveau. Erich von Däniken a nourri son premier livre de ceux de Pauwels-Bergier et de Charroux, ignorant probablement autant l'œuvre blavatskienne que la littérature post-théosophique du début du siècle. Cette ignorance ne l'a pas empêché, dans son deuxième ouvrage, de renouer directement avec *La Doctrine secrète* de Madame Blavatsky, comme s'il lui semblait naturel que la théorie des Anciens Astronautes empruntée à ses prédécesseurs français et la forme première de l'enseignement théosophique eussent formé un tout cohérent, l'une pouvant confirmer l'autre. La boucle s'est ainsi bouclée, qui menait de la Théosophie à la création de la théorie des Anciens Astronautes, et ensuite de la théorie des Anciens Astronautes à la redécouverte de la Théosophie. Nombreux ont été ceux qui ont parcouru ce chemin dans un sens ou dans l'autre, ou qui continuent à le faire encore aujourd'hui.

Les liens historiques qui jettent un pont entre une théorie

occultiste du XIX^e siècle et une théorie pseudoscientifique du XX^e méritent d'être rappelés non seulement pour retracer les cheminements suivis par la matière conceptuelle théosophique, qui a fini par alimenter la théorie des Anciens Astronautes, mais aussi pour élucider la façon dont les lecteurs occidentaux, qui furent des millions à acheter les livres des dänikeniens, avaient été préparés à la rencontre avec l'archéologie fantastique et avec les extraterrestres créateurs de l'homme. *Le Matin des magiciens* et les livres qui ont paru dans son sillage étaient tout sauf des révélations inattendues qui auraient dévoilé devant les yeux du public ébahi des thèses auxquelles personne n'avait jamais songé. La réalité de cette rencontre fut bien différente : des milieux déjà nombreux, organisés autour de traditions structurées, pouvaient trouver dans le dänikenisme des idées qu'ils s'étaient habitués à tenir pour hautement vraisemblables²⁶.

Cependant, il ne faut pas oublier que la majeure partie de ceux qui se sont précipités alors dans les librairies n'avaient probablement aucune connaissance des ouvrages occultistes. Si l'influence de la Société Théosophique et des mouvements post-théosophiques peut éclairer la fabrication de la théorie dänikenienne et sa réception dans les milieux proches de l'ésotérisme, il semble moins légitime de l'évoquer pour expliquer le grand succès populaire de la théorie des Anciens Astronautes. Le phénomène épidémique de la dänikenite se développera sur le terreau de la culture de masse et on ne saurait en élucider le mécanisme sans comprendre comment l'imagerie théosophique a quitté le ghetto de l'occultisme, pour se diffuser avec une étonnante vigueur dans l'ensemble de la culture populaire de l'Occident. Le roman fantastique, dont les lecteurs se comptaient au début du siècle par millions, joua dans cet épisode le rôle crucial.

LES FICTIONS VÉRIDIQUES DES OCCULTISTES

Il est bien connu que la frontière qui sépare la littérature de l'occultisme a toujours été extraordinairement perméable.

Au XVIII^e siècle, les pré-Romantiques partageaient souvent leur goût du roman « gothique » avec l'intérêt pour l'occulte. Au siècle suivant, de nombreux écrivains (Balzac, Hugo, Villiers de L'Isle-Adam, Huysmans, Maupassant et autres) espéraient trouver leur inspiration dans l'ésotérisme, alors que des occultistes s'essayaient à composer des nouvelles fantastiques²⁷. L'histoire de la Théosophie fournit plus d'une illustration de tels échanges.

Les détracteurs de Madame Blavatsky insinuent avec malignité que toute son œuvre appartient au genre fantastique, mais il n'est même pas nécessaire de donner à ce dernier terme une aussi large acception, débordant par trop le cadre de la fiction narrative, pour pouvoir chercher des affinités entre la Théosophie et la littérature fantastique de l'époque moderne. Que Madame Blavatsky se soit rendue coupable de quelques piètres romans de voyage, où le fantastique et l'occulte pointent le nez, n'est sans doute pas d'une importance excessive et indique tout au plus que les ficelles de l'écriture narrative ne lui étaient pas étrangères²⁸. Il est plus intéressant de noter la place que les écrits canoniques de la doctrine blavatskienne accordent au roman fantastique.

Un mot d'Edward George Bulwer-Lytton figure en exergue du premier chapitre d'*Isis dévoilée*, et la description que *She* de Rider Henry Haggard donne d'une imaginaire civilisation disparue, lui vaut dans *La Doctrine secrète* l'éloge d'être un rêve clairvoyant²⁹. Le nombre de motifs que Blavatsky aurait pu emprunter à Bulwer-Lytton (les bateaux aériens, les Supérieurs Inconnus, une ancienne race vivant dans des souterrains, le *vril* – force « primale » de la matière, etc.³⁰) est si grand que certains exégètes ont admis que la Théosophie n'avait été qu'une transposition occultiste des romans à succès de l'auteur britannique. Même si la richesse conceptuelle des théories théosophiques interdit de les réduire à un simple dérivé de la littérature fantastique, il est indéniable que celle-ci a nourri celles-là. Madame Blavatsky n'était point incommodée à l'idée d'inclure des œuvres de fiction dans la liste des références de son enseignement occulte, car elle affirmait, suivant une idée ancienne, « qu'il existe un fond de

vérité dans toute fiction³¹ ». Mais ce fond de vérité, Madame Blavatsky se gardait bien de le déceler dans n'importe quelle fiction, et ce n'était pas par hasard qu'elle tenait pour particulièrement « clairvoyants » Haggard, dont l'intérêt pour le spiritisme était bien connu, et Bulwer-Lytton, fervent ésotériste, Grand Patron de la *Societas Rosicruciana* anglaise et disciple de l'occultiste Éliphas Lévi³². Si la Théosophie a trouvé très tôt sa pâture dans la littérature fantastique, c'est sans doute parce que cette même littérature s'était déjà auparavant nourrie de l'occulte.

Le flirt avec la narration fantastique s'est transformé en passion chez les successeurs de Madame Blavatsky. La contribution de Charles W. Leadbeater fut encore une fois décisive et révolutionnaire. Les explorations des traces astrales du passé, combinées avec le dogme de la transmigration des âmes, avaient conduit Leadbeater à entreprendre une étude sur les vies antérieures des Théosophistes illustres, laquelle aboutit à la publication, dans la revue *The Theosophist*, d'un feuilleton d'histoire-fiction intitulé *Rents in the veil of time* (*Percées dans le voile du temps*)³³. Les percées que l'inventif explorateur déclare avoir su pratiquer dans « le voile du temps » grâce à ses dons médiumniques, lui ont permis de produire un déconcertant *soap opera* cosmico-préhistorique où les rôles clés sont tenus par un nombre restreint de Théosophistes, qui s'avèrent être les réincarnations de célébrités fort antiques capables de changer d'époque, de planète ou de sexe en passant d'une existence à l'autre. Ainsi, on apprend qu'il y a quarante-deux mille ans Leadbeater fut la femme d'Annie Besant (alors un homme) et que le futur Krishna était leur fils ; puis, il y a quatorze mille ans, Leadbeater épousa au Pérou Francesca Arundale – dans son actuelle incarnation une des riches mécènes de la Société – et engendra avec elle Alfred P. Sinnett ; à une autre époque, les liens du mariage unirent Jules César à Jésus-Christ. Et puisque les âmes migrent d'un continent à l'autre aussi facilement que d'une planète à l'autre, il est arrivé à Leadbeater d'être la fille d'Annie Besant sur Mars, et sa belle-mère dans l'ancienne Égypte³⁴. L'innovation de Leadbeater était toute relative, car

la transmigration avait été depuis longtemps l'un des grands thèmes de la littérature occidentale. L'usage que Leadbeater fit de cette vénérable tradition était conforme au goût de ses lecteurs : l'histoire théosophique des vies antérieures, où deux cents personnages évoluaient dans des intrigues rocambolesques, est tributaire à la fois des modèles du mélodrame, qui émouvait le public populaire de la Belle Époque, et des conventions non moins prisées du roman historique, dont l'action se déroule ici non plus entre les colonnades approximatives d'un *forum romanum* d'opérette, mais sur les vastes places d'une cyclopéenne cité atlante ou « toltèque ».

L'intrusion de cette narration pittoresque choqua certains occultistes habitués au langage plus hermétique et à la forme moins racoleuse des écrits canoniques de la Théosophie. Mais la Société a changé : ses membres étaient à présent légion et se recrutaient dans toutes les classes sociales. Ce public hétéroclite et majoritairement populaire avait besoin d'une pop-théosophie. Leadbeater l'a créée. Son feuilleton est rapidement devenu une sorte de carnet mondain – ou plutôt extra-mondain – de la Société, et tout Théosophe qui se respectait tenait à y figurer sous l'espèce de ses avatars préhistoriques.

La Théosophie s'est dès lors largement ouverte à la fiction narrative et les romans fantastiques n'ont pas tardé à influencer à leur tour les développements de l'occultisme post-blavatskien. Pour n'en prendre qu'un exemple, citons la revue théosophique *The Word* qui accueillit en feuilleton, dans les années 1909-1911, le conte antéhistorique *A Dream of Atlantis*, proposé par Alice Le Plongeon, veuve de l'archéologue-occultiste Augustus Le Plongeon. Alice avait partagé avec son époux les périls et peines de leurs explorations en Amérique centrale, et elle fut coauteur de son roman fantastique – écrit parallèlement aux ouvrages savants – qui contenait les péripéties tragiques de la reine Moo. Dans la plus haute antiquité, Moo règne sur l'antédiluvien empire mexicain de « Mayax », avant de s'exiler en Égypte et d'y fonder l'immémoriale civilisation dont les pyramides représentent aujourd'hui le dernier vestige³⁵. Les héros de cette fiction – très proche des théories

« scientifiques » d'Augustus Le Plongeon, officiellement acceptées par la Société Théosophique – se sont retrouvés par la suite incorporés à la théorie archéologique du colonel Churchward qui a présenté la romanesque reine Moo et son époux Coh comme des personnages historiques, de même qu'il tenait pour historiquement démontrée l'existence de l'empire « Mayax »³⁶. Le mécanisme de transmission que cet exemple illustre n'a rien d'exceptionnel : une théorie occultiste engendre d'abord un roman fantastique et celui-ci apporte ensuite une contribution à une autre théorie occultiste.

Le processus pourrait paraître paradoxal, car les deux genres qui s'interpénètrent sont quelque peu contradictoires : les théories archéologiques des ésotéristes étaient habituellement présentées comme fondées sur des données positives (des monuments et textes anciens, des observations géologiques, la mythologie comparée, l'interprétation de symboles, des indications de l'anthropologie physique ou de la linguistique), tandis que les récits ne se cachaient guère d'être les fruits de l'imagination. Maurice Maeterlinck, auteur versé dans la métaphysique occulte et connaissant bien la littérature théosophique, quoique prudent, prêtait un grand intérêt à l'œuvre de Madame Blavatsky, mais avait du mal à traiter avec la même indulgence les écrits de Leadbeater ou de Scott-Elliot : à la rigueur, il était prêt à accepter l'histoire de l'Atlantide et de la Lémurie décrite par Scott-Elliot, dans la mesure où elle lui semblait « rationnelle » et « scientifique » lorsqu'elle se référait à des textes historiques ou à des informations archéologiques, ethnographiques et géologiques, mais il lui refusait sa confiance lorsqu'elle évoquait des révélations médiumniques et qu'elle s'approchait trop des artifices du roman³⁷. La plupart des Théosophistes et des occultistes ignoraient ce dilemme. Ils croyaient que l'imagination littéraire et les raisonnements scientifiques étaient deux voies complémentaires et également sûres de la connaissance. Le romancier aurait autant de chances de dire vrai que le scientifique, car son imagination, loin d'être victime d'une fantaisie arbitraire et fallacieuse, pénétrerait jusque dans les archives

âkâshiques où sont déposées des connaissances incomparablement plus complètes que celles échafaudées par la science qui scrute exclusivement la réalité visible : il arriverait ainsi au romancier d'être un prophète qui s'ignore. Vu l'intérêt que les écrivains avaient à l'époque pour l'ésotérisme et l'usage fréquent qu'ils faisaient de ses thèmes classiques, l'occultiste n'avait aucune difficulté à reconnaître les auteurs « inspirés » et classait dans cette catégorie tous ceux qui cherchaient la matière première de leurs fictions dans l'imaginaire ésotérique.

Mais les interférences entre l'ésotérisme et les fictions narratives ne se limitaient pas à des emprunts réciproques. Certains occultistes choisirent de présenter leurs doctrines dans des romans hybrides, en panachant de spéculations métaphysiques de mélodramatiques intrigues. Dans la période post-blavatskienne, l'un des premiers à pratiquer avec succès cet art équivoque fut Frederic Spencer Oliver qui, sous le pseudonyme de Phyllos le Tibétain, publia vers 1900 *J'ai vécu sur deux planètes*³⁸, livre qui devint vite un classique de la littérature ésotérique moderne. Écrit à la première personne, prétendument en transe, le récit conte la vie du jeune habitant de l'Atlantide, Zaïlm, dont l'esprit, après avoir vécu des aventures extraordinaires sur le continent disparu, finit par s'incarner au XIX^e siècle en la personne de Walter Pierson, citoyen américain ; son nouvel avatar a la chance d'être initié à la Doctrine Secrète par un humble coolie chinois, en réalité un adepte mystique ; le Chinois l'introduit dans un refuge souterrain sous le Mont Shasta, en Californie du nord, où réside une Fraternité de Maîtres spirituels ; leur puissance permet à l'âme de Pierson de se détacher temporairement de son corps physique et d'aller visiter Vénus ; là, des Maîtres supérieurs lui révèlent les arcanes ultimes de la sagesse occulte. On trouve chez Phyllos le Tibétain un assemblage habituel d'idées théosophiques, bien que Madame Blavatsky n'ait manifestement pas été sa seule source et que ses sympathies bibliques et chrétiennes le distinguent clairement de l'orthodoxie théosophique.

On ignore si Frederic Spencer Oliver se croyait ésotériste

ou simple artisan de la littérature fantastique. On est en revanche mieux informé sur les mobiles du Théosophiste Guy Ballard qui, une trentaine d'années après Oliver, fit état de sa rencontre sur le même Mont Shasta avec un autre Maître spirituel, le Comte de Saint-Germain, personnage vénéré par les Théosophistes. Dans deux livres, parus respectivement en 1934 et 1935, Ballard expose, par la bouche de l'Initiateur, une cosmologie occulte dont l'origine théosophique ne laisse pas le moindre doute³⁹. Les moyens narratifs y sont largement mis à contribution, car Saint-Germain montre à son disciple les vies antérieures que celui-ci a vécues dans des royaumes fantastiques de l'Antiquité, et déploie devant ses yeux des scènes enchanteresses du passé et de l'avenir du monde ; à quoi s'ajoutent des voyages en Orient, des entretiens avec d'autres Maîtres (dont les Seigneurs vénusiens de la Flamme) dans les habituels souterrains, et de nombreuses péripéties secondaires qui ponctuent et égayent la fastidieuse présentation de la doctrine ésotérique. Cette fois-ci, le roman fantastique et son enseignement étaient destinés à devenir la pierre angulaire d'une nouvelle religion dont Guy Ballard se fit le pape ; en 1938, « *I AM Religious Activity* », comme le mouvement se baptisa, comptait déjà plusieurs centaines de milliers de fidèles. Quoique son succès fût éphémère, l'organisation de Ballard a survécu jusqu'à nos jours et possède aux États-Unis environ trois cents temples⁴⁰.

La transition est parfaitement graduelle entre les *Récits de Belzébuth* de Gurdjieff, roman fantastique composé d'une longue série de paraboles sans aucune prétention à la véracité de leur support narratif, les aventures de Phylos le Tibétain – lues tantôt comme une œuvre de fiction, tantôt comme un véridique récit d'expériences vécues – et les ouvrages de Guy Ballard lequel allègue avoir fidèlement consigné des révélations authentiques. Cependant, s'ils illustrent les interférences entre ésotérisme et récit fantastique, tous ces romans occultistes ne sont pas entièrement représentatifs de la littérature de science-fiction, avec ses vaisseaux spatiaux, ses savants fous, ses voyages interplanétaires et ses extraterrestres inquiétants. On pense souvent que la véritable science-fiction

– et en particulier ses variantes populaires, qui ont touché le grand public – ne devait rien à l’occultisme et se développait sous l’emprise d’un imaginaire technique fait de rêves d’ingénieurs et de fantasmes alors largement partagés d’un progrès matériel infini. Il suffit pourtant d’examiner quelques romans parmi les plus prisés au début de ce siècle, pour se convaincre que l’influence de l’occultisme n’y était pas négligeable.

L'OCCULTISME ET LA SCIENCE-FICTION MODERNE

Le héros imaginé par Gustave Le Rouge dans le roman *Prisonnier de la planète Mars*, publié en 1909, est un jeune ingénieur qui confectionne une fusée d’acier – une sorte de cercueil capitonné, conforme au design industriel de l’époque – et invente un « condensateur d’énergie » capable d’expédier son engin sur Mars. Ces éléments « scientifiques » et « techniques » du récit sont néanmoins solidaires des motifs empruntés à l’occultisme, car le « condensateur d’énergie » fonctionne à l’énergie psychique et, afin de se propulser vers Mars, notre ingénieur utilise la force spirituelle de « fakirs » rassemblés dans un monastère de l’Inde ; suivent des aventures sur la planète rouge, dans la veine du banal roman de voyage de l’ère coloniale (les Martiens sont des sauvages), avec toutefois la découverte des vestiges d’une grandiose civilisation disparue⁴¹. Dans *La Roue fulgurante* (1908) de Jean de La Hire, un « roman scientifique d’aventures » comme l’annonce son sous-titre, la force psychique est aussi employée pour voyager d’une planète à l’autre, et c’est par ce seul moyen qu’un savant peut se transporter sur Mercure, où il sauve quelques Terriens enlevés par des extraterrestres. Ledit savant, le docteur Ahmed Bey, est occultiste avant d’être scientifique ; il a pénétré le secret des voyages interplanétaires en découvrant, sous la Grande Pyramide, une inscription en « sanscrit hermétique » tracée sur une peau de vache ; le même secret a été conservé par des brahmanes indiens, peints par de La Hire à l’image des Mahatmas blavatskiens. Le docteur Ahmed Bey, laissant sa dépouille sur Terre, effectue le

voyage sur Mercure en corps astral, aussi ramène-t-il au retour uniquement les corps astraux des prisonniers libérés ; il ne reste qu'à leur trouver sur Terre de nouveau corps physiques qui remplaceront ceux qu'ils avaient été obligés d'abandonner sur Mercure⁴².

Dans ces romans d'« anticipation scientifique » du début du siècle, il y a de la science à petites doses et beaucoup d'occultisme. Les savants s'y distinguent à peine des mages et les progrès des connaissances à venir sont imaginés comme un retour à la sagesse originelle dont l'ésotérisme assure détenir les clés. La plupart des ingrédients de la science-fiction conventionnelle s'y trouvent déjà, mais sous une forme qui trahit encore leur provenance occultiste. Pendant longtemps, et jusqu'au milieu de notre siècle, les *pulps* américains réutiliseront massivement des thèmes traditionnels de l'occultisme, tels les esprits quittant le corps pour aller sur d'autres planètes, la métempsycose qui conduit les âmes à travers les chaînes planétaires, l'échange d'esprits entre Terriens et extraterrestres, des races avancées dont les esprits traversent le temps et l'espace pour explorer le Cosmos, les extraterrestres télépathes, la perception extrasensorielle, la télékinésie, la prémonition, le corps astral, la mémoire ancestrale, et j'en passe⁴³.

Si les traces de l'occultisme n'étaient pas rares dans les fictions qui évoquaient l'avenir de la civilisation technique, elles paraissent encore plus nombreuses dans les récits qui imaginaient un passé fabuleux de civilisations disparues, ces *alter ego* préhistoriques de l'humanité future. Ce fut même un genre littéraire à part, et il était particulièrement exubérant à la fin du siècle dernier et dans les premières décennies du nôtre⁴⁴. Les magazines de science-fiction ne désemplissaient pas alors des leitmotivs de l'occultisme, mis à la mode et systématisés par la Théosophie : des civilisations disparues et des vestiges cyclopéens de leurs architectures à l'île de Pâques, au Tibet, dans les Andes, au Mexique et en Égypte ; des survivants atlantes, lémuriens ou muviens s'abritant dans des cités secrètes ; d'innommables races, monstrueuses et inquiétantes, réfugiées dans des souterrains inaccessibles ; la sagesse

primordiale, cette union de la magie et de la science ; des inventions techniques des races anciennes qui connaissaient les voyages interstellaires et l'énergie nucléaire ; des confréries secrètes de savants-initiés vivant isolés dans des lieux mystérieux, etc.

Cette omniprésence des thèmes occultistes dans la science-fiction du début du xx^e siècle ne signifie pas que tous ses auteurs fussent ésotéristes. Les points de passage entre l'occultisme et la littérature fantastique étaient nombreux, mais les raisons de ces porosités pouvaient être diverses. À cet égard, Arthur Conan Doyle et Howard Phillips Lovecraft illustrent deux cas de figure contrastés et en même temps symptomatiques.

L'engagement personnel de Conan Doyle dans l'occultisme est bien connu et son érudite *Histoire du spiritisme* (1926) atteste clairement ses connaissances en la matière⁴⁵. Il n'est donc pas surprenant de découvrir dans ses récits fantastiques, que lui-même plaçait au-dessus de la série des Sherlock Holmes, des pans entiers empruntés à la littérature ésotériste. Dans *The Land of Mist*, l'ensemble de l'intrigue tourne autour du spiritisme, mais son roman d'inspiration occultiste le plus connu du grand public reste *Le Monde perdu sous la mer*, dans lequel un groupe d'explorateurs, guidé par le Dr Maracot, découvre au fond de l'Océan une cité atlante sauvée du déluge par l'un de ses princes qui, en prévoyant le désastre, l'a abritée sous un dôme protecteur⁴⁶. Hormis les composantes usuelles du roman atlantidéen, on trouve ici l'assortiment non moins convenu des pouvoirs paranormaux (télépathie, clairvoyance, magie, communication médiumnique avec des « esprits supérieurs »).

Un motif particulier, parmi tant d'autres qui sont banals, permet toutefois d'identifier avec certitude l'une des sources principales de Conan Doyle. À la fin de leurs aventures sous-marines, les héros du récit pénètrent dans un temple où ils doivent affronter son diabolique maître, le « Seigneur à la Face Noire » ; celui-ci, en pratiquant les sciences profanes afin d'acquérir des pouvoirs magiques extraordinaires et de les utiliser à des fins maléfiques, avait été jadis la cause de la corrup-

tion du peuple atlante qu'un déluge châtie aussitôt, de même que Sodome et Gomorrhe avaient été punies en raison de leurs péchés ; le Dr Maracot (auquel prête ses traits Jean-Martin Charcot, professeur à la Salpêtrière et spécialiste de l'hypnose) se mesure au démon dans une titanesque lutte hypnotique et parvient à le vaincre. Or la légende des « Seigneurs à la Face Noire » fait partie du folklore théosophique. L'idée que l'Atlantide a été ravagée à cause de la déchéance morale de ses habitants remonte en fait au récit fondateur du *Critias*⁴⁷, mais Madame Blavatsky a été la première à attribuer l'origine de ce péché aux « magiciens noirs », qu'une guerre aurait opposés aux Atlantes restés fidèles à la sagesse traditionnelle⁴⁸. Autour de quelques remarques laconiques de la fondatrice de la Doctrine, ses successeurs ont brodé d'une manière prolixe. Scott-Elliot précise que les sorciers versés dans la magie noire, abusant de leurs pouvoirs paranormaux et attirés par la puissance des joies matérielles, se révoltèrent contre l'« Empereur blanc » de l'Atlantide, représentant loyal de la « Hiérarchie occulte » ; une guerre s'ensuivit qui dura jusqu'à la destruction des sorciers et de leurs acolytes par les eaux⁴⁹. Dans les visions médiumniques qui ont alimenté *La Généalogie de l'Homme* d'Annie Besant, le récit s'allonge et se charge de détails : les vilains magiciens deviennent ici les « Seigneurs à la Face Noire », tentent de combattre les gentils « Seigneurs à la Face Éblouissante » et finissent par être anéantis au terme d'une longue guerre, dans un déluge qui couronne une attaque surprise digne de la *Guerre des Étoiles*⁵⁰. Ébauchée en 1877 et 1888 par Madame Blavatsky, développée en 1896 par Scott-Elliot et mise en intrigue en 1904 par Annie Besant, la légende théosophique des « Seigneurs à la Face Noire » fut incorporée dans un récit d'aventure par Arthur Conan Doyle en 1929. Sans être Théosophiste lui-même, le père de Sherlock Holmes connaissait les classiques de l'occultisme et aimait à leur emprunter des idées qui lui semblaient convenir au roman fantastique ; nous ignorons s'il croyait aux sorciers atlantes, mais il est certain que l'étude extralucide du passé, source officielle de la légende, lui paraissait tout à fait crédible. Peu importe d'ail-

leurs s'il y a cru ou non : l'essentiel est de savoir que la présence de thèmes occultistes dans son œuvre romanesque, qui les a fait connaître à d'innombrables lecteurs, tient à l'appartenance de l'auteur à un mouvement spirite et à son intérêt pour les théories paranormales.

Le cas de Howard Phillips Lovecraft est à la fois similaire et différent. Similaire, car les écrits de l'écrivain américain foisonnent d'idées sorties directement du moule occultiste. Différent, car Lovecraft n'a jamais épousé les théories ésotériques et affichait même un mépris hautain pour leurs adeptes. Tout Théosophiste pouvait néanmoins se sentir à l'aise dans l'univers lovecraftien où ne manquait aucun des repères posés par Madame Blavatsky. On y trouve des sorciers qui, par suite de la pratique de la magie noire, perdirent leur puissance et furent expulsés de la surface de la terre ; des métropoles cyclopéennes et leurs architectures monstrueuses oubliées dans des contrées inaccessibles ; de terrifiantes races antiques qui ont précédé l'homme sur Terre et qui y subsistent encore, réfugiées dans les abysses marins ; les Grands Anciens venus des étoiles, qui ont créé la vie terrestre ; les Initiés qui ont repris contact avec leurs créateurs ; des peuples dégénérés vivant dans les abîmes souterrains ; d'inconcevables formes futures de l'humanité ; les cycles de l'histoire cosmique ; des grimoires aussi vieux que le monde des « *Manuscripts pnakotiques* » et du « *Necronomicon* », avec leurs secrets incompréhensibles ; une préhistoire vertigineuse dont les mythes conservent un souvenir altéré ; les impitoyables cataclysmes qui dévastent périodiquement la surface de la Terre ; les civilisations géantes de la Lémurie et de l'Atlantis ; les migrations interplanétaires des esprits désincarnés. Cette accumulation de *topoi* théosophiques dans les fictions de Lovecraft n'est pas due à une coïncidence, et il identifiait lui-même comme leur source *La Doctrine secrète* de Madame Blavatsky, le *Bouddhisme ésotérique* d'A. P. Sinnett, ainsi que les écrits d'autres occultistes – tel Éliphas Lévi – qui faisaient partie de ses vastes et éclectiques lectures⁵¹. En dépit de la profonde connaissance qu'il avait des doctrines ésotériques, ou peut-être à cause d'elle, Lovecraft n'a jamais été tenté d'y

croire et les considérait, pour utiliser ses propres mots, comme un « culte de timbrés » et des « boniments pour des marginaux psycho-lunatiques »⁵². Mais si l'homme Lovecraft, rationaliste, restait réfractaire à la vision du monde que proposait l'ésotérisme, l'écrivain Lovecraft, amateur éclairé d'extraordinaire, était sensible à la puissance de l'imagerie occultiste : « Ma conception de la réalité, avouait-il, lorsque je parle sérieusement, est totalement opposée à celle – tout à fait fantastique – que je défends en tant qu'esthète [...]. Je pense que l'étrange et le surnaturel me fascinent d'autant plus que je n'en crois pas un mot⁵³. »

Conan Doyle et Lovecraft illustrent deux mécanismes différents qui ont été responsables de l'infiltration des idées occultistes dans la littérature fantastique. Ce transfert s'est opéré, d'une part, par l'entremise des auteurs qui utilisaient les conceptions occultistes car ils y adhéraient, et de l'autre, par l'intermédiaire des auteurs qui n'y croyaient pas mais qui en reconnaissaient les qualités romanesques. Ces qualités, dont la Théosophie ne s'était pas à l'origine trop soucieuse, on les doit au développement narratif que la littérature théosophique et occultiste a connu dans l'ère post-blavatskienne, et lequel a conféré à l'imagerie ésotérique la capacité de toucher un public plus large que les cercles des adeptes. Après en avoir vu l'influence sur des peintres, des poètes et des romanciers, nous pouvons maintenant en mesurer l'impact sur la culture populaire dont la littérature fantastique faisait partie dès les premières décennies de notre siècle. Avec le temps, la science-fiction – comme on appellera désormais de plus en plus souvent ce genre aux contours imprécis – deviendra plus autonome et, en relâchant ses liens avec l'occulte, pourra se référer à sa propre tradition ; cependant, il suffira à de jeunes écrivains de composer des récits « à la manière de Lovecraft » pour que la présence de l'héritage occultiste se perpétue dans la littérature populaire, sans que les auteurs, et encore moins les lecteurs, soupçonnent toujours la véritable provenance des thèmes qui font leurs délices.

RESSEMBLANCES ET DESCENDANCES

Le dänikenisme, malgré les analogies multiples et variées qui le rapprochent des théories de Madame Blavatsky, n'avait pas besoin de puiser directement ou exclusivement dans les ouvrages de la fondatrice de la Théosophie ; il pouvait tout aussi facilement trouver une riche pâture à ses spéculations chez les successeurs de Madame Blavatsky et dans la littérature fantastique, car leurs répertoires respectifs conservaient des réminiscences singulièrement abondantes de *La Doctrine secrète*. Les liens entre le dänikenisme du xx^e siècle et la Théosophie du siècle précédent, loin d'être ceux d'un « emprunt » ou d'une « influence », d'autant plus improbables qu'ils défient le temps, sont ceux de l'histoire. La Théosophie, ai-je dit, n'est pas un modèle dont le dänikenisme serait une copie ; la Théosophie blavatskienne et la théorie des Anciens Astronautes sont deux maillons dans une chaîne d'événements qui forment une véritable histoire ; les courants de l'occultisme post-blavatskien et la littérature fantastique des premières décennies du siècle appartiennent à cette histoire et y ont joué un rôle de premier plan. Les détails biographiques des inventeurs du dänikenisme en témoignent éloquentement. Souvenons-nous que Robert Charroux se fit d'abord connaître comme auteur de nouvelles à quatre sous, où il explorait un vaste échantillon de genres, du policier au fantastique, avec une prédilection pour les histoires à l'eau de rose. Sa *Cité du fond des mers*, qui date de 1944, atteste que les conventions du roman atlantéen à thèmes occultistes ne lui étaient pas alors inconnues⁵⁴. En 1947, trois ans après la publication de sa nouvelle atlantidéenne, on retrouve Charroux, reporter au journal *Point de vue*, relatant l'arrivée à Paris, à l'occasion d'un « Congrès spiritualiste mondial », d'un étrange quidam qui se prétendait le *Maha Chohan*, le grand chef de la Fraternité Blanche Universelle dont les Théosophistes croyaient qu'elle séjournait dans le royaume souterrain de l'Aghartha, en Asie ; tout en raillant celui qui lui semblait être un imposteur, Charroux se montrait bien informé des conceptions théosophiques et ne manquait pas

d'accompagner son avis sceptique sur le *Maha Chohan* d'opinions non moins réticentes de Paul Le Cour, de la revue *Atlantis*, et de Jinarajadara, à cette époque président de la Société Théosophique⁵⁵. On voit clairement que la littérature fantastique et l'occultisme post-blavatskien se côtoyaient chez Charroux déjà au milieu des années quarante, presque une vingtaine d'années avant la parution de son premier ouvrage « dänikenien ».

Le cas du tandem Pauwels-Bergier est encore plus révélateur à cet égard. D'une part, Louis Pauwels – mystique dans l'âme, quoique sybarite et carriériste – nourrissait un authentique intérêt pour les doctrines ésotériques et vénérât sincèrement Gurdjieff, l'un des nombreux successeurs spirituels de Madame Blavatsky. D'autre part, Jacques Bergier – plongé depuis son plus jeune âge dans l'univers de la littérature fantastique – avait une admiration sans bornes pour cet autre héritier de Madame Blavatsky que fut, en un certain sens, Lovecraft. Pauwels, formé par l'occultisme post-blavatskien, et Bergier, vouant un culte à la science-fiction d'inspiration théosophique : *Le Matin des magiciens* est né de leur rencontre. Cette rencontre pourrait être le symbole même de la genèse de la théorie des Anciens Astronautes, car le fantastique et l'occulte y ont renoué les liens qui avaient jadis été les leurs, et qui s'étaient distendus par la suite, sans disparaître pour autant. *Le Matin des magiciens* donna à cette vieille alliance un nouvel éclat, démontrant qu'elle était tout aussi fertile qu'autrefois, ou même davantage, puisqu'elle pouvait dorénavant se référer à un imaginaire avec lequel le grand public était familier, non seulement grâce à l'occultisme, mais aussi et surtout grâce à la littérature fantastique, devenue un phénomène de masse à l'échelle planétaire.

Dans les sciences de la vie, on considère depuis bien longtemps que la morphologie des êtres garde une empreinte du passé, et la paléontologie – qui est une discipline historique – a fait des progrès non négligeables après avoir admis qu'il était possible de reconstituer les liens généalogiques entre des organismes vivants en se servant des traces du passé que recèle leur anatomie, où des ressemblances côtoient des diffé-

rences. Les ressemblances et les différences entre la science-fiction et le dänikenisme sont susceptibles d'un examen similaire. Si on voulait utiliser le langage des taxinomistes, on pourrait dire que le dänikenisme et la science-fiction constituent deux « espèces » de constructions conceptuelles. Ces « espèces », tout en étant distinctes, partagent un faisceau de caractères communs très singuliers, qui autorisent l'hypothèse selon laquelle nos deux « espèces » sont *monophylétiques*, ce qui veut dire qu'elles descendent d'un même ancêtre et que leurs similitudes procèdent d'un héritage commun, en l'occurrence celui de la Théosophie, ou plus généralement, celui de l'occultisme du xix^e et du début du xx^e siècle. Les limites de cette rapide, trop rapide métaphore, tiennent à des différences, certes partielles, mais cependant importantes, entre les mécanismes de l'héritage culturel et ceux de l'héritage génétique. Les théories ne répugnent guère aux relations incestueuses, et plus elles sont apparentées, plus il y a de chances pour qu'elles se croisent de nouveau et engendrent ainsi une progéniture commune. Cela explique pourquoi la littérature fantastique et l'occultisme pouvaient se métisser si facilement et si fréquemment, en produisant une descendance hybride dont la théorie des Anciens Astronautes est l'un des meilleurs exemples.

CHAPITRE 9

Les fictions qui engendrent la réalité

La réalité se montre parfois impitoyable avec le fantastique. Non pas qu'elle le démente ; pire, elle le surpasse. L'abomination de la Shoah et les horreurs héroïques des batailles de la Seconde Guerre mondiale distancèrent tristement les prophéties avenantes des occultistes et leurs apocalypses de pacotille. Les réactions à la guerre furent diverses. Certains, comme Ouspiensky et Krishnamurti, ont déploré que les tourments matériels du présent eussent détourné l'attention des hommes de leur avenir spirituel ; d'autres, comme Gurdjieff, ont consacré leurs talents à percer les secrets bien exotériques du marché noir ; quelques-uns, comme les membres du mouvement « *I AM* », ont décidé de participer à l'effort de guerre en essayant de détruire télépathiquement les sous-marins allemands qui osaient s'approcher des rives sacrées de l'Amérique¹.

La fin du conflit mondial fit entrer les mouvements occultistes dans une ère nouvelle dont le contexte ne devait pas laisser intactes les conceptions établies. Le chapitre précédent s'achevait sur la suggestion que le contenu de la théorie des Anciens Astronautes pourrait s'expliquer comme le résultat

du remariage de l'occultisme post-blavatskien avec la science-fiction des premières décennies de notre siècle. À présent – selon l'usage auquel le lecteur a pu déjà s'habituer –, nous ferons ensemble un pas de plus, en montrant que ces conclusions provisoires, sans être fausses, sont néanmoins encore incomplètes. *Le Matin des magiciens* ne parut qu'en 1960, et il serait précipité d'admettre que les événements des années quarante et cinquante n'aient pas eu d'incidence sur la forme qu'allait prendre la théorie des Anciens Astronautes. En fait, celle-ci apparut sur une scène préparée par un multiforme héritage occultiste, mais où le dernier acte s'est joué dans les circonstances singulières de l'après-guerre. Il importe maintenant de présenter la chronique de ces ultimes épisodes.

La période de l'après-guerre confronta les occultistes à des phénomènes dont la troublante nouveauté apparaissait comme un défi lancé aux doctrines qui ambitionnaient d'offrir une connaissance complète de toutes les choses présentes, passées et futures. Il y eut d'abord la bombe atomique, puis la guerre froide, la conquête spatiale et aussi, bien sûr, l'apparition des soucoupes volantes. L'affaire des soucoupes volantes semble bien dérisoire sur cette courte liste de questions graves, et les commentateurs savants qui condescendent à en parler ont coutume de donner libre cours à une irrésistible envie d'ironiser et de batifoler. C'est pourtant par les soucoupes volantes qu'il convient de commencer la dernière partie de notre exposé historique, car dans la constitution de la subculture qui devait produire la théorie des Anciens Astronautes, les OVNI ont joué un rôle tout aussi important que les événements indéniablement plus épiques de l'histoire mondiale.

LES AÉRONEFS DES LÉMURIENS

Les soucoupes volantes ont aujourd'hui cinquante ans. Leur récent anniversaire a offert maint prétexte de conter, avec un faste de détails, les circonstances de leur invention. Tout a commencé le 24 juin 1947, lorsque Kenneth Arnold,

jeune patron d'une compagnie de matériel anti-incendie, pilotant son petit monomoteur à la recherche de l'épave d'un avion disparu un an auparavant, aperçut au-dessus du Mont Rainier, dans l'État de Washington, quelques étranges objets volants qui se déplaçaient à une vitesse impressionnante. Aussi extraordinaire qu'elle parût, l'observation ne présentait toutefois rien de plus que d'autres similaires qui alimentent depuis longtemps le folklore d'aérodromes ; l'événement aurait bien pu se clore par quelques banales discussions entre pilotes. Mais on était en 1947, et Arnold faisait partie de ces Américains inquiets, en proie au fantasme de l'invasion soviétique. Il se précipita pour avertir de l'apparition insolite d'abord le bureau local du FBI, puis la presse. Une dépêche redistribuée par le réseau d'Associated Press suscita un vif intérêt des journaux américains, qui reprirent l'information en première page². Le récit d'Arnold s'avéra contagieux et inspira d'autres témoignages semblables, que les journalistes ne tardèrent pas à relater. L'affaire fit boule de neige, et les soucoupes volantes ne devaient plus quitter le ciel américain. Aucune explication satisfaisante n'existe de l'intérêt initial que la presse accorda à l'affirmation d'Arnold, contribuant ainsi à transformer une expérience individuelle en fait social : on a le droit d'hésiter entre une explication convenue, passablement élevée, qui renvoie au climat de la guerre froide et au spectre de l'intrusion aérienne des Soviétiques, et une explication plus triviale, qui ramène tout à un épiphénomène de la période de canicule qui rend les journaux particulièrement friands d'informations inhabituelles ; la conjonction des deux causes n'est pas à exclure. Mais cette première vague d'intérêt fut suivie par d'autres, et la persistance du phénomène, amplifié par sa propagation au-delà des frontières des États-Unis, interdit de se contenter d'élucidations aussi rudimentaires, manifestement incapables de rendre compte de la fortune durable des soucoupes volantes.

Il est possible que les forces qui ont mis en marche la machine médiatique n'aient pas été responsables de son fonctionnement par la suite. L'intérêt soutenu de la presse semble avoir été assez bref ; quant aux autorités militaires améri-

caines, qui avaient pris soin de procéder à une enquête plus fouillée que celles de journalistes, elles ont conclu à des mirages optiques et se sont désintéressées de l'affaire³. Il y eut pourtant des gens qui crurent dès le début aux affirmations d'Arnold et qui n'eurent de cesse, des années durant, d'entretenir le débat sur les soucoupes volantes : pour eux, leur apparition en 1947 était prévisible et attendue.

L'un des premiers à manifester un intérêt inconditionnel pour le récit d'Arnold a été Raymond A. Palmer (1910-1977), rédacteur en chef du magazine de science-fiction *Amazing Stories*. Le 15 juillet 1947, trois semaines après que la presse eut relaté l'apparition des disques volants au-dessus du Mont Rainier, il envoya une lettre à Kenneth Arnold, se déclarant prêt à publier son témoignage. Quelques jours plus tard, une autre lettre suivit, dans laquelle Palmer ajoutait, mystérieux : « il y a plus dans cette affaire que les journaux et les "experts" n'en ont dit⁴ ». Qu'y avait-il de si intrigant pour Palmer dans l'apparition d'objets volants que l'on pensait alors venus plutôt de l'autre côté du Rideau de fer que du Cosmos ?

Pour le comprendre, il faut rappeler la singulière aventure dans laquelle Raymond Palmer s'est engagé au milieu des années quarante. Passionné de science-fiction dès la première heure, Palmer s'est vu confier, en 1938, la rédaction du plus prestigieux et du plus ancien des *pulp magazines*, *Amazing Stories*⁵. L'exercice de cette fonction l'a vite habitué à recevoir des missives peu ordinaires dont les lecteurs du magazine n'étaient pas avares, et il n'a pas vu d'inconvénient à publier, en 1944, la lettre d'un soudeur de Pennsylvanie qui prétendait avoir eu la connaissance du langage originel de l'humanité, le *Mantog*, conservé par des races archaïques qui auraient survécu jusqu'à nos jours réfugiées dans des souterrains. Trouvant l'idée suffisamment fantastique pour intéresser sa revue, Palmer demanda des détails. En réponse, son correspondant, signant du nom quelque peu lourd à porter de Robert Sharp Shaver (Robert Rasoir Tranchant), lui envoya un manuscrit intitulé « L'avertissement à l'humanité future ». Ce n'était pas l'un de ces récits dont raffolaient les

lecteurs d'*Amazing*, car ce n'était pas un récit du tout. Dans sa volumineuse épître, Shaver exposait gravement les messages que lui avaient communiqués des voix parlant dans sa tête. Les voix disaient que la Terre fut jadis peuplée de plusieurs espèces humaines dont les plus importantes étaient les Titans et les Atlans, créateurs des formidables civilisations de l'antique Lémurie, immortels tels des dieux. Avec le temps, le Soleil vieillissant commença à émettre des radiations nocives, obligeant les Lémuriens à s'abriter dans d'énormes cavernes souterraines qu'ils construisirent pour échapper au danger. Ce fut pourtant en vain, et ils finirent par se résoudre à quitter notre planète en dirigeant leurs vaisseaux spatiaux vers des soleils plus cléments du Cosmos. Quelques races d'humains primitifs restèrent pourtant sur Terre, et certaines, plus résistantes, évoluèrent vers l'homme moderne, tandis que d'autres descendirent dans les souterrains, où elles commencèrent à sombrer peu à peu dans la dégénérescence. Les descendants de ces bâtards résident encore dans des cités sous terre, manipulant des machines que les anciennes civilisations y avaient abandonnées ; toutes les misères qui affligent notre humanité supraterrestre, des grandes catastrophes ferroviaires jusqu'à la mise en circulation des chèques en bois, seraient dues aux rayons maléfiques projetés par les habitants des abysses. Le texte de Shaver portait quelques marques inquiétantes d'un délire paranoïaque, mais Palmer, ayant trouvé que ces idées pouvaient servir de trame à une bonne histoire de science-fiction, se mit lui-même au travail pour en faire un vrai récit, dans le style habituel des *pulps*.

Le texte parut en mars 1945, sous le titre *Je me souviens de la Lémurie*⁶. La nouvelle était certes racontée d'une manière usuelle, mais une particularité la rendait inédite : dans la préface, Shaver assurait que l'histoire lémurienne était véridique et déplorait qu'elle dût être rendue publique déguisée en fiction ; l'éditorial de Palmer accréditait cette prétention⁷. Jusqu'à aujourd'hui, le *fandom* se perd en conjectures pour savoir si Palmer y croyait vraiment. On l'ignore, mais on ne peut douter qu'il a tout fait pour que ses lecteurs crussent qu'il y croyait. Palmer connaissait mieux que quiconque la littéra-

ture fantastique et ne pouvait ignorer tout ce que Shaver devait à Lovecraft, Merritt et Wells. Qui plus est, comme beaucoup de *fans* de science-fiction à cette époque, Palmer était très au courant des textes classiques de l'occultisme, et les emprunts de Shaver à Madame Blavatsky et au colonel Churchward n'ont pas échappé à son attention⁸. Grâce aux occultistes, la Lémurie était d'ailleurs à la mode aux États-Unis depuis une dizaine d'années. Après les révélations des rosicruciens de l'AMORC, qui clamaient avoir rencontré des survivants du continent englouti réfugiés dans le gouffre du mont volcanique Shasta, une Association Lémurienne (*Lemurian Fellowship*) fut créée à Chicago, en 1936, par Robert Stelle qui prétendait avoir été contacté par la Fraternité lémurienne du même Mont Shasta ; sa relation fit quelque bruit après la parution, en 1940, du livre où l'aventure était contée⁹. Palmer suivait ces développements sans les juger étrangers à son domaine de prédilection et, dans les années quarante, il ouvrit les colonnes d'*Amazing Stories* à des publicités de l'Association Lémurienne ainsi qu'à des annonces de l'AMORC¹⁰. En mai 1940, il fit paraître dans son magazine une nouvelle fantastique dont l'action avait pour scène l'ancienne Lémurie¹¹. Ces faits en disent long non seulement sur les échanges entre la science-fiction et les milieux occultistes, qui se poursuivaient à cette époque dans des publications à grand tirage, mais aussi sur le caractère convenu des révélations lémuriennes de Shaver. Le peu d'originalité que présentaient ces allégations devint aux yeux de Palmer un véritable atout commercial. Les résultats de la décision ne se firent pas attendre et le tirage d'*Amazing Stories* monta en flèche. Des rumeurs difficiles à vérifier – comme beaucoup d'informations qui émanent du *fandom*, porté sur l'affabulation – veulent que grâce à Shaver les ventes du magazine soient passées de 135 000 à 185 000 exemplaires¹².

Le *fandom* fut outré. Les passionnés de science-fiction prenaient la fiction très au sérieux et ils ne voulaient pas pardonner à Palmer d'avoir osé délibérément brouiller la frontière entre imagination et réalité¹³. Un combat s'engagea par le biais des rubriques courrier d'*Amazing* et de son compagnon

Fantastic Adventures. Mais l'affaire Shaver s'annonçait fructueuse et Raymond Palmer n'avait pas l'intention de renoncer à exploiter un si bon filon. D'ailleurs, les contes d'inspiration occultiste, présentés comme la divulgation de vérités secrètes, ne sortaient pas entièrement de la réalité, car ils répondaient à une réelle demande d'une bonne partie du public. Les textes de Shaver, réécrits par Palmer, devaient donc continuer à paraître dans *Amazing* pendant plusieurs années. Et c'est là que l'affaire Shaver rejoint l'affaire Arnold.

En juin 1947, juste avant que Kenneth Arnold n'observât ses disques volants, Palmer publia un numéro spécial d'*Amazing Stories* consacré entièrement à Shaver¹⁴. Il s'agissait à la fois d'offrir aux lecteurs une nouvelle livraison d'aventures lémuriennes et de présenter des preuves qui pourraient convaincre les sceptiques de la véracité des informations transmises à Shaver par ses voix télépathiques. Jusque-là, les magazines de science-fiction ne se souciaient guère d'accompagner leurs récits de « preuves », mais la fiction véridique – ce genre nouveau pour lecteurs des *pulps*, réinventé par Palmer à partir d'un vieux modèle de la littérature occultiste – en avait manifestement besoin. De ces « preuves », la rubrique courrier d'*Amazing Stories* en débordait d'ailleurs depuis 1945. Certains lecteurs s'empressaient d'envoyer des descriptions de cavernes et de galeries souterraines dont ils avaient connaissance dans leurs contrées, et se souvenaient des on-dit (en fait, des croyances importées d'Europe ou empruntées au folklore indien) qui faisaient de ces lieux l'ancre de créatures mystérieuses, similaires à la race souterraine de Shaver¹⁵. D'autres, plus au fait de la tradition occultiste, reconnaissaient dans la préhistoire lémurienne des images familières et inclinaient à voir dans les messages de Shaver une confirmation de textes médiumniques plus anciens, tel l'*Oasphe*, épais volume retraçant l'histoire de l'humanité durant les soixante-dix-huit mille dernières années, communiqué télépathiquement au spirite new-yorkais John Ballou Newbrough (1828-1891) et publié pour la première fois en 1882. Les sites coutumiers de l'archéologie occultiste ont été également cités à cette occasion, montrant que *Amazing*

Stories pouvait désormais faire appel à un vaste fonds de connaissances d'origine ésotérique, qui avaient eu le temps de s'enraciner profondément dans la culture de masse. Le numéro de juin 1947 ajoutait à tout cela une révélation nouvelle : les Lémuriens, vivant aujourd'hui quelque part dans le Cosmos, visitent encore la Terre en la survolant dans leurs vaisseaux spatiaux ; les observateurs angoissés qui scrutaient le ciel des États-Unis durant la guerre, en attente des avions japonais, auraient remarqué des apparitions étranges qui ne pouvaient être attribuées à aucun engin terrestre¹⁶.

La confirmation des thèses de Shaver devait donc venir du ciel. À peine le numéro spécial d'*Amazing Stories* fut-il mis en vente, que l'observation de Kenneth Arnold se trouva à la une des journaux américains.

Palmer exultait. Le hasard ne pouvait lui offrir un plus beau cadeau. L'éditorial du numéro d'octobre 1947 annonçait la grande nouvelle : les vaisseaux aériens venus des étoiles et pilotés par les descendants des créateurs de l'ancienne civilisation de la Lémurie étaient de retour ; on les aurait vus au-dessus du Mont Rainier¹⁷. *Ergo*, Shaver disait vrai. Shaver lui-même acquiesça, tout en se demandant si les extraterrestres revenaient seulement pour récupérer les engins laissés autrefois dans les souterrains ou s'ils profitaient du déplacement pour acquérir les dernières inventions fantastiques de la technique américaine, surtout des réfrigérateurs et des machines à laver, avec l'intention de les revendre ensuite sur d'autres planètes¹⁸. Quoi qu'il en fût, le sort des soucoupes volantes était scellé : ni des bombardiers russes ni des armes secrètes de l'US Air Force, mais des vaisseaux extraterrestres pilotés par les anciens Maîtres de la Terre, débarqués tout droit de spéculations occultistes passées à la moulinette des *pulps*.

Kenneth Arnold s'est vu très vite enrôlé par Palmer et mis au service de cette thèse. Engagé d'abord pour mener une enquête sur une apparition d'OVNI signalée par un lecteur d'*Amazing Stories*, Arnold épousa ensuite l'interprétation extraterrestre de Shaver et finit par collaborer à un livre cosigné et édité par Palmer¹⁹. Quant à Palmer, il devait continuer à utiliser Shaver et abandonner progressivement la

science-fiction pour s'orienter vers la publication de magazines réservés aux phénomènes étranges et à l'occultisme²⁰. Des historiens du *fandom* pensent que Palmer a délaissé la science-fiction, fasciné par les mystères ésotériques découverts grâce à Shaver ; on prit l'habitude de rapporter que les visiteurs des bureaux d'*Amazing Stories* voyaient Palmer se cacher derrière sa machine à écrire afin d'échapper aux ondes maléfiques des créatures souterraines²¹. Palmer a certainement fait beaucoup pour accréditer ces rumeurs, mais on peut douter de sa sincérité ; le jeu de la « fiction vraie » a ses règles strictes et la mystification en fait partie. À la fin de sa vie Palmer avoua que, durant les années que son auteur fétiche prétendait avoir passées « dans les souterrains », Shaver avait en réalité séjourné à Ypsilanti State Hospital où on le soignait pour une schizophrénie²².

Depuis leur première manifestation dans le ciel américain, les soucoupes volantes ont donné lieu à une pléthore d'interprétations variées et divergentes, mais la thèse extraterrestre s'est curieusement montrée la plus puissante et la plus populaire. La conjonction des facteurs qui lui ont donné naissance fut sans doute plus extraordinaire que la thèse elle-même : l'observation d'un patriote américain qui voulait sauver son pays de l'invasion soviétique, le délire d'un schizophrène qui entendait des voix et qui cherchait à transmettre leur message, l'intuition d'un éditeur qui tenait à relancer les ventes de son magazine de science-fiction au moment où s'achevait la pénurie de papier provoquée par la guerre. Cette insolite et multiple rencontre pourrait servir d'argument à ceux qui pensent que l'histoire suit les seuls chemins du hasard. Épouser ce point de vue, ce serait oublier que la concomitance d'événements fortuits s'est produite ici sur la voie bien balisée de l'héritage occultiste, dans lequel les uns puisaient pour confectionner leurs conceptions, tandis que les autres s'y réfèrent pour juger de l'intérêt et de la plausibilité de ces mêmes conceptions. Comme cela arrive souvent, les coïncidences ont conflué en suivant le lit d'une structure rebelle au mouvement de l'histoire : les soucoupes volantes extraterrestres se sont faufilees dans notre ciel à travers la brèche

ouverte par l'occultisme. Dans cette histoire, le seul véritable mystère qui demeure intact, ce sont les raisons de la première réaction de la presse américaine dont la complicité a permis aux soucoupes volantes de circuler dans un espace incomparablement plus vaste que celui des sociétés ésotériques et du *fandom*.

LES RENCONTRES DU TROISIÈME TYPE

L'imagination humaine surprend moins par son exubérance que par la prévisible modestie de ses développements. Après que des centaines de Terriens eurent déclaré avoir vu des vaisseaux venus de l'Espace survoler notre planète, on pouvait s'attendre à ce qu'il s'en trouve fatalement d'autres pour prétendre les avoir vus atterrir. Cela ne tarda pas à arriver. Mais reprenons les choses dans l'ordre chronologique.

En 1948, Raymond Palmer a décidé de créer un nouveau magazine, *Fate*, réservé entièrement aux phénomènes mystérieux ; ses premiers lecteurs ont été recrutés grâce à une ancienne liste d'adresses des acheteurs du livre occultiste *Oashpe*²³. Le premier numéro arborait sur la couverture des soucoupes volantes, et la table des matières s'ouvrait sur un article de Kenneth Arnold²⁴. En mars 1951, *Fate* fit paraître l'article d'un obscur personnage qui prétendait posséder des photos de soucoupes extraterrestres. L'auteur, George Adamski (1891-1965), devait bientôt devenir célèbre. Adamski avait à l'époque cinquante-neuf ans et travaillait dans un bar situé sur le versant méridional du mont Palomar dont le sommet abrite un grand observatoire astronomique. Il disait s'intéresser lui-même à l'astronomie, observait le ciel et jurait d'avoir réussi à photographier des disques volants²⁵. D'ailleurs, les OVNI n'avaient pas de mystères pour lui, et il les aurait observés longtemps avant Arnold, en octobre 1946, durant une averse météorique. Il n'y avait rien d'extraordinaire dans le fait qu'Adamski ait réservé la primeur de ces informations à un *pulp magazine*, car il s'était déjà essayé lui-même à la science-fiction, en publiant en 1949 le roman *Pio-*

*neers of space*²⁶. Mais la célébrité d'Adamski tient à un autre exploit, plus tardif : il fut l'un des premiers terriens à affirmer avoir rencontré un passager de vaisseau spatial.

Depuis juin 1947, le nombre d'apparitions de soucoupes volantes ne cessait de croître. La présence d'extraterrestres se faisait de plus en plus visible. Adamski attendait impatiemment leur atterrissage. Le jeudi 20 novembre 1952, disant obéir à ses intuitions, il partit avec quelques amis dans le désert californien, aux environs de Desert Center. La rencontre eut lieu le jour même, sans que les compagnons d'Adamski eussent toutefois la chance et le privilège d'y assister. Resté seul, Adamski croisa un Vénusien d'une angélique beauté, descendu d'une soucoupe volante et qui lui fit télépathiquement une plaisante conversation sur des sujets métaphysiques. Puis il s'envola, non sans avoir songé à emprunter les pellicules photographiques où Adamski avait immortalisé cet entretien. Il lui laissa en revanche une trace palpable de sa venue, sous la forme d'un message codé en symboles secrets. La manière que le Vénusien employa pour communiquer ces symboles fut quelque peu inusitée, mais personne ne demande aux extraterrestres d'être conventionnels : le message se trouvait inscrit sur les semelles des souliers du Vénusien, et il s'imprima sur le sol du désert.

Les circonstances de ce premier tête-à-tête avec l'habitant d'un autre monde pourraient certes prêter à rire, mais il ne faut pas oublier que ses conséquences ont été on ne peut plus sérieuses, ce qui interdit de prendre leur cause à la légère. Le récit d'Adamski, en donnant à ces agaçants faits divers une véritable dimension théologique, devint le modèle qui conditionna les témoignages ultérieurs de contacts avec des extraterrestres. Sa publication a marqué un pas décisif dans la réintégration des soucoupes volantes dans le cadre des théories occultistes.

Il a fallu attendre neuf mois pour que la relation d'Adamski fût intégralement publiée, mis à part quelques brefs articles de journaux. En septembre 1953, l'éditeur londonien Wavney Girvan fit paraître le livre intitulé *Les Soucoupes volantes ont atterri*, signé Desmond Leslie et George Adamski. Cinq réim-

pressions se sont succédé avant la fin de l'année²⁷. À côté de la description détaillée de la rencontre avec le Vénusien, on y trouve une ambitieuse mise en perspective du phénomène des soucoupes volantes. Les récentes apparitions dans le ciel seraient le signe du retour des Seigneurs de la Flamme. Ces habitants de Vénus, nos frères aînés, descendirent sur notre planète pour la première fois il y a dix-huit millions d'années, avec la mission de transformer une antique race terrestre, monstres sans âme ni intelligence, en être pensant appelé Homme. Sous leur règne bienveillant qui s'étendait jadis à toute la Terre, l'humanité s'épanouit et édifia de grandes civilisations. La reconnaissance et l'amour que les Terriens portaient à ces Maîtres, gravèrent à jamais le souvenir de leur venue dans la mémoire héréditaire de notre espèce. Les légendes de toutes les cultures en conservent encore des traces : seul l'oubli œuvrait durant des millénaires à transformer les Illuminateurs cosmiques en dieux, ceux dont parlent aujourd'hui nos religions²⁸. Les Seigneurs de la Flamme, qui continuaient à observer la Terre après leur départ, y reviennent maintenant, car une nouvelle intervention dans l'histoire humaine est nécessaire au moment où les hommes, face au danger de l'autodestruction nucléaire, viennent de perdre le contrôle de leur destin²⁹.

Il est clair que les premières soucoupes volantes atterrirent dans un paysage théosophique. Leslie et Adamski ont agrémente chaque point de leur interprétation des soucoupes volantes de citations extraites du *Livre de Dzryan*, et la bibliographie de leur livre, à côté des classiques de la Théosophie, tels Blavatsky et Sinnett, mentionne les noms d'Annie Besant, de Charles Leadbeater, de Scott-Elliot, d'Alice Bailey, de James Churchward. Ces références ne sauraient surprendre, car le coauteur du livre, le Britannique Desmond Leslie, était Théosophe : pour expliquer le phénomène des soucoupes volantes, il n'a fait que déployer l'érudition propre à tous les membres éclairés de la Société. Par ailleurs, le livre était prêt avant que l'éditeur ne proposât à Adamski d'y apporter sa contribution, et celle-ci s'est bornée à ajouter au texte préexistant une courte description de la rencontre avec le

Vénusien, en guise de postface qui devait clore l'explication théosophique des soucoupes, imaginée par Leslie³⁰. Nulle difficulté ne s'est opposée à cette singulière collaboration, car les deux auteurs étaient manifestement faits pour s'entendre. Desmond Leslie s'est très vite convaincu qu'Adamski était un esprit extraterrestre incarné sur Terre pour éclairer ses habitants ignorants³¹. Quant à Adamski, les spéculations de son circonstanciel collaborateur n'avaient certainement rien qui pût le choquer. Adamski affectait de souligner son intérêt scientifique pour l'astronomie et se faisait appeler « professeur », mais son passé cachait des affiliations bien différentes. Ce fils d'émigrés polonais, après avoir servi dans un régiment de cavalerie à la frontière mexicaine, entre 1913 et 1919, s'est entièrement consacré à l'occultisme. Dans les années trente, il fonda une lamaserie à Laguna Beach, en Californie, avec une école ésotérique sous le nom d'Ordre Royal du Tibet. Il entendait y enseigner les arcanes de la « Loi Universelle ». Le titre de professeur lui a été octroyé, disait-il, par une école des hautes études de la Loi Cosmique, dans un monastère tibétain qui l'aurait accueilli durant six années³². Dès le début, l'enseignement d'Adamski comportait une forte composante théosophique. En 1947, il s'est contenté d'y intégrer les soucoupes volantes³³. La collaboration entre Leslie et Adamski, et le livre composite qui en est résulté, étaient peut-être le fruit d'un hasard, mais leur entente parfaite ne l'était pas, car les deux hommes avaient été formés par une même subculture.

Le récit d'Adamski et son interprétation théosophique, vite devenue canonique, ont donné une nouvelle jeunesse – sous une forme non moins nouvelle – à la doctrine théosophique et à sa trame gnostique. Leur propagation a été assurée autant par les écrits et les conférences publiques d'Adamski, que par les activités des groupes de sympathisants du prophète du mont Palomar, fondés dans plusieurs pays.

Adamski a immédiatement fait des émules. Les soucoupes volantes sont devenues omniprésentes et leurs passagers se montraient de plus en plus entreprenants. Privilégiant au début les solitudes arides des déserts et les profondeurs dis-

crêtes des forêts, les extraterrestres finirent par se manifester dans les villes. Il ne fallait plus être surpris d'en rencontrer un à la sortie d'un bar et d'être aussitôt invité à faire une croisière en soucoupe volante jusqu'à un vaisseau-mère où un entretien philosophique avec un Maître vénusien était d'usage ; celui-ci révélait au visiteur l'origine du Cosmos, la nature de Dieu, la vocation de l'Homme et le rôle joué par les extraterrestres dans son évolution, la mission des Maîtres vénusiens comme Moïse, Jésus, Bouddha et Mahomet, l'inquiétude récente du conseil intergalactique face à l'usage des armes nucléaires dont les explosions mettaient en péril l'existence de l'humanité et l'équilibre du Cosmos³⁴.

L'ampleur du phénomène était considérable. Une bibliographie (incomplète) d'ouvrages publiés uniquement par les premiers interlocuteurs d'extraterrestres, et pour la seule langue anglaise, répertorie 567 textes³⁵. Deux nouveaux magazines de Raymond Palmer, *Mystic* et *Fate*, ainsi que sa maison d'édition Amherst Press, ont rempli une fonction insigne dans la diffusion de ces témoignages. Aux livres et articles se sont rapidement joints des conférences publiques, des cercles de disciples, des écoles, des colloques, des fondations convenablement organisées et même un parti politique.

Il serait toutefois erroné de penser que la vague montante des contacts avec les Maîtres extraterrestres était le simple résultat d'une contagion provoquée par la réussite d'Adamski. Son cas semble plutôt avoir servi de catalyseur et a déclenché le processus conduisant à une nouvelle modification du vieux stock de croyances communes à tout un milieu occultiste. Si les messages transmis par les extraterrestres gardaient globalement une certaine unité, en dépit de nombreuses différences qui donnaient à chacun d'entre eux une couleur singulière, c'est qu'ils renvoyaient tous au patrimoine des théories occultistes qui avaient conditionné et formé les adeptes avant que ceux-ci ne soient entrés en contact avec les Frères de l'Espace.

Les aventures saugrenues des Terriens qui alléguaient avoir visité des soucoupes volantes et conversé avec leurs équipages, suscitent un flot intarissable de commentaires hilares

de la part des sceptiques qui n'ont aucun mal à moquer les aspects fantasques et naïfs des témoignages des contactés, mais qui se gardent bien d'accorder un intérêt à la dimension philosophique et théologique de leurs propos. Sous la plume des journalistes et de certains universitaires, les rencontres avec les extraterrestres se transforment en vulgaires affabulations, confectionnées exclusivement à partir de mensonges, de fraudes et d'impostures. On se plaît ainsi à rappeler que la soucoupe volante photographiée par George Adamski n'était qu'un banal humidificateur à tabac avec trois balles de ping-pong collées au-dessous ; on souligne sarcastiquement que l'Italien Eugenio Siragusa, qui affirme avoir été contacté par des extraterrestres en Sicile, le 23 mars 1952, a eu maille à partir avec la justice pour avoir obstinément essayé d'inséminer ses fidèles adeptes, animé, disait-il, du désir ardent d'engendrer un prophète du Nouvel Âge (une plainte fut déposée par l'une de ses disciples qui avait commencé à douter de la sincérité de Siragusa après avoir remarqué qu'il pratiquait le *coïtus interruptus*)³⁶. Même si ces faits sont bien réels et s'il n'est pas interdit d'en rire ou de s'en offusquer, les rencontres avec les extraterrestres ne sauraient s'y réduire. Méconnaître leur dimension religieuse revient à se priver de la possibilité de saisir une des raisons principales de la fascination que le phénomène exerce sur la majorité de ceux qui en sont les acteurs ou les admirateurs³⁷. Les hommes et les femmes que l'on croit passionnés de soucoupes volantes, se passionnent en réalité bien souvent non pas pour des apparitions étranges dans le ciel, mais pour le Message qu'ils espèrent obtenir des Êtres supérieurs qui seraient aux commandes des vaisseaux venus de l'Espace. Ce Message, lorsqu'il se faisait chair, prenait dans les années cinquante la forme d'une doctrine dont toutes les variantes s'édifiaient sur le socle du système théosophique. Les vaisseaux extraterrestres ramenaient sur Terre des Maîtres qui correspondaient fidèlement aux personnages des Illuminateurs himalayens de Madame Blavatsky. Seules les modalités de la communication avec le monde supérieur étaient neuves : après la transe magnétique des mesmérismes, les tables tournantes et l'écriture automatique des spirites, les

lettres en encre d'or des Mahatmas, les rencontres avec des Maîtres dans des châteaux solitaires, au fond de souterrains ou sur des montagnes, vint l'époque où les Envoyés célestes livrèrent leur message séculaire en invitant les élus à faire un tour en soucoupe volante. Ce fut une modification bien mineure dans un scénario dont les conventions étaient d'autant plus appréciées qu'elles ne s'éloignaient pas outre mesure du modèle consacré. La littérature théosophique continuait à propager une forme canonique de ces conceptions, mais il était dorénavant possible de les connaître fort bien en lisant exclusivement la littérature soucoupiste.

L'apparition des soucoupes volantes sur le Mont Rainier, le 24 juin 1947, a ouvert le dernier chapitre de l'histoire qui mène de la Théosophie à la théorie des Anciens Astronautes. Les répercussions de cet événement singulier – qui prit sens grâce à sa réappropriation par la tradition occultiste – ont été nombreuses et se ramifient à travers les entrelacs buissonnants de chaînes causales. Nous venons d'en parcourir quelques pistes importantes ; l'une d'elles se prolonge au-delà de l'affaire des soucoupes volantes et conduit directement à la théorie des Anciens Astronautes.

LES SECRETS SUR LES SEMELLES

Les soucoupes volantes n'avaient au début rien qui pût les prédestiner à prendre une place aux côtés des « monuments mystérieux » de l'archéologie occultiste. En mariant les OVNI avec la doctrine théosophique, Desmond Leslie a fait de ceux-ci une preuve de celle-là : les soucoupes volantes ont rejoint les monuments archéologiques sur la liste des attestations de la véracité des enseignements théosophiques. Leslie n'a pas manqué à cette occasion de gloser sur la venue d'extraterrestres sur Terre dans la plus haute antiquité ni de citer comme vestiges de leur passage sur notre planète la porte monolithique de Tiahuanaco, les constructions cyclopéennes inca, les pyramides mexicaines et égyptiennes, la terrasse de Baalbeck, les mégalithes de Stonehenge et les statues de l'île

de Pâques³⁸. Ce n'étaient pourtant que des lieux communs du discours théosophique et, dans la panoplie des « preuves », ils venaient simplement à l'appui des témoignages du *Livre de Dzryan* de Madame Blavatsky, des tablettes du colonel Churchward, d'*Oasphe* de Newbrough et des « livres secrets » des Rose-Croix³⁹. Ce trésor traditionnel de preuves – où l'on trouve aussi les inévitables textes védiques avec leurs *vimânas* – a été complété par Leslie d'une information inédite : plusieurs tribus indiennes de l'Amérique du Nord auraient conservé dans leurs mythes un souvenir d'une ancienne venue de soucoupes volantes ; la découverte avait été faite en 1952 par un certain George Hunt Williamson⁴⁰. Ce n'était que la première des contributions essentielles que G. H. Williamson allait apporter à ce qui sera plus tard appelé la théorie des Anciens Astronautes.

Williamson était le nom d'auteur choisi par Michel Obrenovic (1926-1986), l'un des enthousiastes qui ont accompagné George Adamski lors de sa mémorable escapade dans le désert californien où se produisit la première rencontre avec le Vénusien. De trente-cinq ans le cadet d'Adamski, Williamson représentait une nouvelle génération, aussi à l'aise avec les extraterrestres de Madame Blavatsky ou de Phyllos le Tibétain qu'avec ceux de *Buck Rogers* ou de *Flash Gordon*. Sa passion pour les extraterrestres et leurs soucoupes n'avait pourtant rien d'un ordinaire intérêt pour l'insolite : Williamson attendait que les Envoyés Cosmiques nous délivrassent un Message de la sagesse ultime. Les semelles vénusiennes en ont déjà offert les prémisses, ingénieusement interprétées par Williamson dans un livre édité par les soins de l'irremplaçable Raymond Palmer⁴¹. L'interprétation, qui annonçait « un grand message adressé aux peuples de la Terre », n'aurait pas été possible sans les enseignements complémentaires que les Intelligences extraterrestres avaient bien voulu transmettre à Williamson et à ses amis par voie télépathique⁴². Cette précieuse assistance aurait permis de comprendre que l'empreinte du pied droit résumait, en quelques signes ésotériques, l'essentiel du passé, du présent et de l'avenir de l'humanité, et attestait du séjour sur notre planète, il y a des

millions d'années, d'astronautes extraterrestres⁴³. George Hunt Williamson décida de se faire archéologue et de chercher sur terre les preuves palpables du message reçu du ciel.

Les résultats de cette quête, qui l'a conduit en Amérique du Sud, ont été publiés en 1959⁴⁴. Fidèle à la tradition théosophique, Williamson pensait que les anciens visiteurs cosmiques avaient laissé sur Terre des cités cyclopéennes dont les vestiges, accompagnés de légendes des géants, devaient être encore visibles quelque part dans le monde. Les ruines de Tiahuanaco, les murailles de la forteresse andine de Sacsayhuam, les statues de l'île de Pâques étaient du nombre, mais le mérite de leur « découverte » appartenait déjà à d'autres ésotéristes. Les explorations sud-américaines de Williamson l'ont mis sur la piste de nouveaux monuments mystérieux, dont la taille gigantesque suffisait à convaincre les occultistes qu'il était légitime de les ajouter à la liste des vestiges des Initiateurs extraterrestres. Premièrement, la plaine de Nazca et ses colossales figures décrites quelques années plus tôt, en 1947, et qui devaient être, selon Williamson, des signaux destinés à des vaisseaux spatiaux⁴⁵. Deuxièmement, le Chandelier des Andes, dont les majestueux contours, tracés sur une pente sablonneuse qui domine la baie de Pisco, auraient fait jadis office de panneau routier pour les aéronefs. La troisième trouvaille fut encore plus extraordinaire, et son histoire ne l'est pas moins. En 1905, dans une petite ville péruvienne, un érudit local, Pedro Astete (1871-1940), passionné de secrets anciens, aurait rêvé de la bibliothèque souterraine d'une race préhistorique de géants ; le rêve dut être jugé clairvoyant, car un ami d'Astete, Daniel Ruzo, se mit à la recherche de ladite bibliothèque. La quête fut couronnée de succès en 1952, lorsque Ruzo débarqua sur le plateau de Marcahuasi, au cœur du massif des Andes, à 3 600 mètres d'altitude : dans les environs du village San Pedro de Costa, il vit des roches dont les formes étranges ne pouvaient être, selon lui, produites par la nature ; il crut y reconnaître des fortifications surhumaines, de monstrueux autels, de grandioses silhouettes d'hommes et d'animaux, et même une sculpture cyclopéenne de la déesse égyptienne Theuris,

patronne des accouchements. Ces montagnes « sculptées », riches de milliers d'ouvrages, seraient des vestiges d'une immémoriale culture de géants et l'indice de l'emplacement de leurs archives souterraines dont la localisation exacte restait encore à découvrir. Conduit sur le plateau de Marcahuasi par Daniel Ruza, Williamson décida que les roches avaient été ouvragées par des cyclopes d'origine extraterrestre. Il a facilement agréé l'idée d'une bibliothèque souterraine, car il inclinait à penser que les visiteurs extraterrestres avaient habité sous terre et y avaient abandonné des grimoires décrivant l'histoire complète de l'Univers⁴⁶.

Archives secrètes, cités souterraines, visiteurs cosmiques, géants préhistoriques et leurs architectures cyclopéennes, tout cela appartenait au répertoire usuel de l'occultisme, mais Williamson eut l'ingéniosité d'allonger la liste des « preuves » archéologiques. Les dänikeniens ont ensuite unanimement adopté les innovations de l'Américain : les lignes de Nazca, le Chandelier des Andes et les « sculptures » de Marcahuasi sont devenus les preuves favorites de la théorie des Anciens Astronautes. Si le dänikenisme devait être caractérisé par son usage massif de « preuves » archéologiques, George Hunt Williamson en serait plus qu'un vague précurseur : il en serait le véritable inventeur. Dans son livre de 1959 – publié un an avant le *Matin des magiciens* –, la théorie des Anciens Astronautes, pourvue de l'ensemble de ses ingrédients canoniques, apparaît déjà présente dans toute sa splendeur archéologique.

Mais la contribution de Williamson ne s'est pas bornée à fournir aux futurs dänikeniens de nouvelles « preuves » archéologiques. Son goût des voyages allait de pair avec une solide érudition livresque, et la Bible n'avait pas pour lui plus de secrets que les *pulp magazines*. Williamson sut mettre à profit sa grande familiarité avec les textes de l'Ancien Testament pour y traquer les soucoupes volantes, aidé probablement dans cette recherche par quelques indications théosophiques. Il a été le premier à supposer que la vision d'Ézéchiel comportait une description de l'atterrissage d'un vaisseau spatial, et que Hénoc montait au ciel en soucoupe volante ; on sait déjà la fortune de ces arguments dans toutes

les versions ultérieures de la théorie des Anciens Astronautes⁴⁷. D'autre part, la découverte à Qoûmran des manuscrits des Esséniens (que les Théosophistes tenaient pour de Grands Initiés de la Doctrine Secrète), ne pouvait pas, selon Williamson, avoir eu lieu en 1947 par un pur hasard ; elle coïncidait trop bien avec l'apparition des premières soucoupes volantes pour que l'on ne fût pas tenté d'y voir un signe annonciateur de la réapparition programmée de tous les Manuscrits occultes, archives de la sagesse primordiale, dispersés dans des capsules temporelles et des cachettes souterraines par les anciens Initiateurs cosmiques. Une de ces bibliothèques extraterrestres se trouverait au Pérou, dans des souterrains protégés par une mystérieuse confrérie⁴⁸. L'idée plut à de nombreux ésotéristes sud-américains, et il est probable qu'elle ne fut pas sans influence autant sur le docteur Cabrera, dont la « bibliothèque prédiluvienne » d'Ica sera rendue célèbre par Charroux, que sur Juan Moricz, qui imagina une préhistorique bibliothèque de plaques métalliques cachées dans des souterrains sous la jungle équatorienne. Moricz procura ensuite à von Däniken l'argument principal de son troisième livre, et à l'écrivain Walter Ernsting, l'intrigue toute faite d'un convenable roman de science-fiction « véridique » qui, préfacé par von Däniken en personne, mettra en scène la théorie des Anciens Astronautes⁴⁹.

George Hunt Williamson a donc joué un rôle considérable dans la genèse de la théorie des Anciens Astronautes : premièrement, en dénichant de nouvelles « preuves » archéologiques et en initiant l'usage d'une enquête de terrain dans leur recherche ; deuxièmement, en proposant une nouvelle lecture de la Bible, conforme aux révélations d'Adamski ; troisièmement, en avançant sur un ton catégorique quelques hypothèses téméraires auxquelles l'imagination ou la naïveté de certains de ses lecteurs devaient apporter des confirmations que Charroux et von Däniken seront ensuite ravis de reprendre à leur compte. Les ouvrages fondateurs de Williamson résument un mécanisme important de l'élaboration de la théorie dänikenienne, en même temps qu'ils apportent un démenti aux explications qui voudraient en faire une

archéologie d'ignorants, le fruit d'une méconnaissance des savoirs académiques. Les cheminements de la pensée de Williamson, que ses ouvrages permettent de retracer avec une grande précision, montrent clairement que ses conceptions ne découlaient pas des investigations archéologiques. La relation de cause à effet était chez lui inverse, et son penchant pour l'archéologie est né d'une longue quête occultiste qui l'avait conduit à s'intéresser aux soucoupes volantes et aux communications médiumniques avant qu'il ne se consacrât à la recherche des monuments mystérieux. L'évolution personnelle de Williamson exprime en raccourci une des particularités du processus historique de la formation de la théorie des Anciens Astronautes : l'occulte y précède systématiquement les énigmes extraterrestres et les mystères archéologiques. Et l'occulte, en l'espèce, recèle une théologie et une gnose : le savoir salvateur de l'origine divine de l'homme, la connaissance de sa chute dans la matière et la promesse de l'ascension vers le divin à travers un long perfectionnement spirituel rendu possible par l'ancienne entremise de Messagers venus du ciel.

LORD ANGLAIS ET SCIENCE PROLÉTARIENNE

Les histoires que l'on conte ont besoin de héros, et l'Histoire avec un grand H ne les dédaigne pas non plus, en conséquence de quoi ses acteurs semblent peu nombreux et bien individualisés. Mais ces personnages choisis, que le souci de concision narrative ordonne de privilégier, dissimulent des multitudes agissantes et infatigables dont il est probablement impossible de détailler les actions. S'il a fallu rendre justice aux innovations ingénieuses de George Hunt Williamson, ce n'était pas pour le gratifier de la palme de la priorité après l'avoir confisquée à Pauwels et Bergier ou à un autre : derrière Williamson, on voit une masse bariolée de prédécesseurs, au-devant de lui, une foule non moins nombreuse de successeurs, car toute création, même la plus humble, est collective.

Cette dimension collective des œuvres humaines fait que

les inventions sont souvent reproductibles et que des créations similaires se produisent parfois indépendamment les unes des autres, au même moment de l'histoire, comme si leur genèse obéissait à des règles comparables à celles de la combinaison des éléments chimiques. En 1960, lorsque Gallimard publiait à Paris *Le Matin des magiciens*, l'éditeur londonien Neville Spearman faisait paraître le livre *Le Peuple du ciel* de Brinsley Le Poer Trench, qui proposait une conception étonnamment proche des conjectures de Pauwels et Bergier⁵⁰. L'auteur britannique réunissait toutes les compétences que se partageaient les autres artisans de la théorie des Anciens Astronautes : comme Pauwels, il connaissait fort bien la littérature occultiste ; comme Bergier, il était familier avec la science-fiction et les *pulp magazines* (en 1947, il a publié dans l'un d'eux une nouvelle-manifeste qui est l'une des premières interprétations théosophiques du phénomène des soucoupes volantes⁵¹) ; comme Williamson, il savait tout des OVNI (à la fin des années cinquante, il assumait les fonctions de rédacteur en chef de la plus grande revue soucoupolitique, *Flying Saucer Review*).

Brinsley le Poer Trench était le nom de plume de Brinsley Clancarty (1912-1995), huitième comte de Clancarty, cousin de Winston Churchill et membre actif de la Chambre des Lords. Respecté de ses pairs pour avoir défendu durant des années la cause des pauvres, des malades et des alcooliques, Lord Clancarty dévoila en 1979 ses activités parallèles et fit scandale en demandant au Parlement d'allouer des crédits spéciaux à l'étude des OVNI⁵². La parution de son premier livre, dix-neuf ans plus tôt, avait suscité moins d'écho, bien que l'ouvrage ne fût pas passé inaperçu⁵³. Toutes les composantes de la théorie des Anciens Astronautes y étaient mobilisées : quelques références à la littérature de science-fiction, les civilisations disparues, les continents engloutis, une archéologie fantastique avec ses monuments colossaux, les Initiateurs extraterrestres de la préhistoire, les OVNI d'Ézéchiel et d'Énoch, une théologie panthéiste, une doctrine du salut, des révélations sur l'avenir proche de l'humanité et un jugement sur son présent. La principale innovation de Lord

Clancarty consistait à exposer le mythe gnostique dans un langage modernisé et débarrassé de périphrases alambiquées que les ésotéristes avaient l'habitude d'affecter : l'omniprésence d'une réalité supra-matérielle n'est nullement mise en doute, pas plus que ne l'est l'existence d'un Dieu ineffable, mais les agissements des Dèmiurges extraterrestres sont présentés comme ceux de scientifiques, lesquels créent l'Homme Matériel par une manipulation génétique, dans le but très prosaïque de produire une sorte de métayer nécessaire à la réalisation d'une entreprise agricole sur Mars, que la Bible appelle Éden⁵⁴.

Si Clancarty et le duo Pauwels/Bergier ont pu formuler au même moment deux versions similaires de la théorie des Anciens Astronautes, c'est parce que le terrain avait déjà été préparé non seulement par un ancien héritage occultiste et par le livre récent de Williamson, mais aussi par des théories plus prestigieuses dont la presse du monde entier se faisait l'écho en 1959 et en 1960. On est frappé de voir dans presque tous les ouvrages des fondateurs de la théorie des Anciens Astronautes une profusion de références à des travaux de chercheurs soviétiques qui auraient scientifiquement prouvé bon nombre d'extravagantes hypothèses⁵⁵. Ces « découvertes », qui ont tant fasciné les dänikeniens, n'étaient pas un produit de leur imagination : l'Union Soviétique fut bel et bien un État dont des savants, engagés dans de curieuses spéculations, ont fini par échafauder l'une des premières versions de la théorie des Anciens Astronautes.

Dans sa livraison du 1^{er} mai 1959, le très officiel journal *Komsomolskaya Pravda* fit état de l'hypothèse de l'astronome moscovite I. S. Shklovski qui supposait que les satellites martiens *Phobos* et *Deimos* pussent être artificiels, placés sur l'orbite de Mars par une civilisation inconnue qui maîtrisait les mêmes techniques que celles qui avaient permis aux Soviétiques, deux années auparavant, de lancer le premier satellite artificiel de la Terre, *Spoutnik 1*. Depuis leur découverte en 1877, les satellites de Mars exerçaient constamment l'ingéniosité interprétative d'occultistes, au point que les Mahatmas blavatskiens jugèrent nécessaire d'intervenir dans

ce débat en déclarant dans une lettre que *Phobos* n'était nullement un satellite naturel⁵⁶. En 1959, ce n'étaient plus des Maîtres invisibles qui l'affirmaient, mais un véritable scientifique. La presse occidentale s'empressa de reprendre la sensationnelle information du quotidien soviétique, et la nouvelle a naturellement attiré l'attention des occultistes qui y ont vu une confirmation scientifique de leurs croyances⁵⁷.

Mais la contribution la plus remarquable de la science soviétique à la théorie des Anciens Astronautes fut celle du docteur ès sciences Modest Agrest. Au mois de janvier 1960, quelques mois avant la parution du *Matin des magiciens*, *Literatournaïa Gazeta*, l'organe officiel de l'Union des écrivains de l'U.R.S.S., présenta la théorie du docteur Agrest qui déclarait que des extraterrestres visitèrent dans le passé notre planète, anéantirent Sodome, édifièrent la dalle de Baalbeck et procédèrent à des expériences nucléaires dont les roches appelées tectites seraient un vestige⁵⁸. Quelques semaines ont suffi pour que la théorie d'Agrest achevât le tour du monde, reprise par la presse des deux côtés du Rideau de fer⁵⁹.

Il ne faut pas s'étonner outre mesure que des chercheurs soviétiques aient été les précurseurs d'une parascience occidentale. Enfermés par le régime dans un vase clos, coupés pour la plupart d'entre eux de la communauté internationale et privés du bienfait de l'impitoyable critique des pairs, ils étaient chargés d'édifier une « science prolétarienne », affranchie des mesquineries de la « science bourgeoise » du monde capitaliste ; les hypothèses chimériques étaient vivement encouragées, à condition d'être conformes à la doxa du Parti. Cette situation a été responsable d'un véritable foisonnement de théories fantasques, et cela depuis les années trente. Le lancement du premier *Spoutnik*, en octobre 1957, a encore jeté de l'huile sur le feu qui entretenait ce douteux bouillonnement intellectuel. La propagande utilisa alors de gros moyens pour transformer chaque événement astronautique en messe nationale où étaient célébrés la supériorité absolue de la technique russe, l'avenir radieux que promettaient les progrès de la science, et le bonheur, anticipé, de l'homme soviétique. Dans l'exaltation générale, on se plaisait à croire

que tout devenait désormais possible, bientôt, dans quelques années au plus tard : non seulement les vols spatiaux habités, mais aussi les voyages sur d'autres planètes, les expéditions vers des galaxies éloignées, l'exploration des confins de l'Univers et, inévitablement, une rencontre avec des civilisations extraterrestres.

L'appareil du Parti patronnait cette joyeuse ambiance. Le fait que des chercheurs russes allassent au-delà des limites que les scientifiques occidentaux préféraient ne pas franchir était pris pour un signe de la vitalité de la « science prolétarienne » et de sa supériorité sur la décadente science occidentale. La science prolétarienne s'est vite confectionné des héros fondateurs, exclusivement russes, pour asseoir l'axiome de sa suprématie mondiale. On a ainsi exhumé, pour en faire l'inventeur de l'astronautique, Konstantine Tsiolkovski (1857-1935), auteur de travaux sur l'aérodynamique et sur la propulsion par réaction. Le culte officiel a incidemment rappelé les travaux moins solennels de Tsiolkovski, notamment plusieurs écrits occultistes, car il s'avère que l'inventeur inspiré fréquentait des cercles d'ésotéristes dans sa ville de Kaluga, l'un des grands centres de la Théosophie russe. Nicolaï A. Rynine, ami de Tsiolkovski, a même avancé, dans les années trente, l'hypothèse d'une ancienne visite d'extraterrestres sur notre planète ; son inspiration théosophique est très probable⁶⁰. En se référant à Tsiolkovski et à Rynine, les spéculations de chercheurs soviétiques pouvaient obéir aux impératifs de la propagande et en même temps revisiter quelques théories fort peu marxistes, mais qui avaient l'avantage d'émaner de héros officiels de la science nationale⁶¹.

Le flirt avec l'occultisme interdit pouvait être accepté à condition d'être discret et de servir la cause de l'idéologie officielle. Le Kremlin, qui avait la maîtrise presque totale de l'information, ne décidait pas innocemment de donner une couverture médiatique à des théories de savants soviétiques. Si Agrest eut l'honneur des tirages mirobolants de la *Literatournaïa Gazeta*, c'est parce que ses idées insolites semblaient apporter une contribution à un combat idéologique contre la religion. Le Parti a clairement perçu les implications théolo-

giques de la théorie des Anciens Astronautes. Les savants soviétiques, qui ont été les premiers à en esquisser les contours, s'accordaient avec les occultistes occidentaux pour penser que les mythes des peuples primitifs et les textes sacrés des grandes religions parlaient de contacts entre terriens et visiteurs cosmiques, dont le souvenir mal interprété aurait d'abord donné naissance à la croyance aux dieux et, ensuite, à l'essor des religions. Mais là où les occultistes tentaient de découvrir un Dieu cosmique derrière les idoles des religions traditionnelles, en faisant des visiteurs extraterrestres ses Messagers, les Soviétiques, en affirmant que tous les textes fondateurs des grandes religions étaient réductibles à une signification matérialiste, se contentaient de faire de l'hypothèse des Anciens Astronautes une machine de guerre antireligieuse. La Bible fut naturellement l'objet préféré de cette exégèse, et tout y devenait le fait de cosmonautes étrangers ainsi évhémerisés, depuis la création de l'homme jusqu'à l'apparition de l'étoile de Bethléem⁶². Aussi les hypothèses d'Agrest ont-elles été utilisées par le régime comme arguments antireligieux, et c'est en cette qualité qu'elles ont pu accéder facilement à une grande visibilité médiatique. À l'instar de ses versions occidentales, la variante soviétique de la théorie des Anciens Astronautes comportait une composante métaphysique et théologique, mais sa théologie était singulière dans la mesure où elle visait à faire disparaître les dieux des religions – surtout le Dieu de la Bible – et à remplacer leur culte par la vénération de la Doctrine marxiste qui promettait à l'homme d'atteindre la béatitude eschatologique par ses propres moyens, sans l'aide des dieux ou de leurs messagers cosmiques⁶³.

Si les motivations d'un occultiste américain, d'un duo de journalistes français, d'un lord anglais et d'un chercheur soviétique n'étaient certainement pas les mêmes, il n'en reste pas moins qu'ils ont tous pu publier – à quelques mois d'intervalle, comme s'ils s'étaient donné le mot – la même théorie, dont les quatre versions ne divergeaient que sur les détails, bien que chacune fût formulée presque indépendamment des autres. L'histoire des idées connaît d'autres exem-

ples de telles inventions parallèles, attestant que l'innovation conceptuelle obéit à un étrange mécanisme qui rend les créations des hommes aussi reproductibles que les recettes de cuisine, un dosage convenable des mêmes ingrédients suffisant à confectionner le plat qui se distingue à peine des autres obtenus par le même procédé, quel qu'en soit le cuisinier. Pour ce qui est des idées, il ne tient qu'aux aléas de l'Histoire de décider du moment où tous les ingrédients nécessaires seront réunis.

ORIGINE OU GENÈSE ?

De même que la carte géographique ne peut être entièrement fidèle au terrain qu'elle représente, car une représentation parfaite nécessiterait que les montagnes et les fleuves y fussent dessinés aussi vastes que ceux du paysage, de même le récit historique doit abréger et condenser les événements dont il présente le déroulement, sans quoi il deviendrait aussi long et confus que l'histoire elle-même. Ainsi vais-je devoir passer sous silence maints hommes, idées et livres qui prirent part à l'histoire de la théorie des Anciens Astronautes et qui y laissèrent des traces facilement discernables. Si j'ambitionnais tant soit peu l'impossible exhaustivité, ne serait-ce que pour la seule France, il me faudrait parler de l'auteur de romans de science-fiction Jimmy Guieu, qui fut l'un des premiers à utiliser *Le Livre de Dzyan* pour expliquer le phénomène des soucoupes volantes, de Paul Misraki (auteur de l'immortelle rengaine « Tout va très bien, madame la Marquise ») qui sous le pseudonyme de Paul Thomas donna aux extraterrestres une place centrale dans un drame fantastico-gnostique, de Francis de Mazière et de son voyage à l'île de Pâques, conté dans un livre devenu best-seller, de l'ésotériste Denis Saurat et de sa fresque de la préhistoire hoërbigerienne, de Serge Hutin et de ses explorations érudites de l'archéologie occulte, de Jean Sendy et de sa préhistoire astrologico-ésotérique, de Guy Tarade et de son « invention » du cosmonaute de Palenque, et de toute une foule d'auteurs plus récents, sans

oublier les articles des revues *Atlantis* et *Kadath*, qui débattaient sans répit des questions de l'archéologie fantastique⁶⁴.

Mais les cartes les plus précises sont en même temps les moins lisibles, et notre histoire le deviendrait également si on laissait les faits proliférer à l'infini. Ceux que j'ai présentés, en esquissant l'histoire de quelques courants de la culture occidentale, depuis la réunion vespérale dans l'appartement new-yorkais de Madame Blavatsky, le 7 septembre 1875, jusqu'à la publication – presque un siècle plus tard – du *Matin des magiciens*, suffiront pour instruire le dossier et justifier une tentative, exposée dans le chapitre suivant, de donner une explication à la théorie des Anciens Astronautes. La valeur d'une explication se mesure par le nombre de faits qu'elle est capable de prendre en considération, sans être démentie par eux. Le lecteur qui voudrait faire l'économie de la connaissance de ces faits – souvent répétitifs et redondants, tout comme l'est l'histoire réelle, différente de la plaisante histoire narrée –, n'aura aucun moyen de porter un regard critique sur l'explication que je vais lui proposer, pas plus qu'il ne pourra comprendre en quoi celle-ci pourrait être plus satisfaisante que les interprétations dont la théorie des Anciens Astronautes était jusqu'à présent l'objet. Les projecteurs des médias sont restés braqués sur quelques-uns des représentants emblématiques du dänikenisme, l'importance desquels pouvait se traduire facilement par les chiffres de ventes. Il était donc inévitable que Pauwels, Bergier, Charroux et von Däniken aient occupé le devant de la scène. Les chercheurs, qui sont grands lecteurs de journaux et spectateurs assidus d'émissions télévisuelles, ont souvent pris la distorsion médiatique pour l'image fidèle du dänikenisme, ce qui les a conduits à expliquer l'émergence de la théorie des Anciens Astronautes comme si on la devait à quatre individus relativement isolés, évoluant en dehors de toute culture structurée, condamnés à puiser leurs idées dans la seule imagination, sinon à se plagier entre eux. La réalité était bien différente – nous l'avons vu –, car les composants du dänikenisme, avant que celui-ci n'acquière une existence médiatique, faisaient déjà partie du patrimoine culturel d'un milieu nom-

breux, convenablement organisé et fort d'une tradition séculaire. En 1960, *Le Matin des magiciens* n'est pas apparu comme un *deus ex machina*. Il fut l'un des multiples rejetons d'une vaste subculture occultiste qui se développe telle une plante à rhizomes dont les parties souterraines restent invisibles à un observateur non averti, lequel ne perçoit que les tiges superficielles, les croyant indépendantes les unes des autres, cependant qu'elles forment un ensemble solidaire.

Les rhizomes de la subculture occultiste composent un réseau riche et touffu, qui reste invisible seulement dans la mesure où notre société et ses écoles répugnent à nous le faire connaître, jugeant qu'il s'agit d'une forme de culture subalterne et honteuse. Les seuls échos nous en parviennent à l'occasion d'un suicide – scandaleux – de membres d'une « secte », ou après le succès commercial – suspect – d'un livre. La déformation de l'image qui résulte de cet intérêt sélectif et distrait que les médias portent aux milieux occultistes, exclusivement lorsqu'il s'agit de l'argent et de vies humaines, ces deux valeurs suprêmes de la culture laïque, conduit à voir l'existence de l'occultisme par le prisme du cliché gratuit du « retour de l'irrationnel ». Mais la subculture occultiste nous accompagne constamment, toujours vivante, changeante et créative à sa manière.

Les mécanismes qui gouvernent ses innovations peuvent paraître étranges, mais ils sont moins éloignés qu'on ne le pense – nous le verrons bientôt – de ceux qui opèrent dans les autres domaines de notre culture. La prolifération de différentes versions de la théorie des Anciens Astronautes, à partir de la fin des années cinquante, a été due au fait que la littérature théosophique, les témoignages de contactés soupouistes, les romans de science-fiction, réunis ensemble, offraient, dès cette époque, la théorie des Anciens Astronautes en kit, prête à être montée par quiconque connaissait les règles, propres à la subculture occultiste, de l'assemblage de ces éléments préfabriqués. George Hunt Williamson a été indéniablement l'un des premiers à en réussir la composition, mais ceux qui l'ont suivi n'étaient pas tous de vulgaires plagiaires. L'emprunt y était couramment pratiqué, mais la

Culture est faite d'emprunts, depuis les premiers mots que nous proférons au berceau et dont nous ne sommes pas les inventeurs. Toutefois, l'emprunt n'explique pas encore que les hommes, animés de mobiles divers, puissent se mettre à bâtir, laborieusement, durant des années, des constructions conceptuelles complexes et hétéroclites qui finissent par ressembler comme deux gouttes d'eau aux œuvres d'autrui. Quant au plagiat, qui n'est pas à exclure *a priori*, il est une explication peu crédible, car trop facile et souvent invérifiable, tout plagiaire en dissimulant les traces, ce qui tend à faire croire que l'absence de preuves du plagiat l'atteste le mieux. L'hypothèse de l'emprunt est donc évidente, mais insuffisante, tandis que l'hypothèse du plagiat est à la fois réductrice et trop efficace.

En présentant l'histoire de la théorie des Anciens Astronautes et de la culture qui l'a produite, je cherchais à illustrer une certaine vision de l'Histoire et une vision des mécanismes qui régissent la culture : le dänikenisme fut ainsi un prétexte servant à montrer que pour comprendre un phénomène culturel, il ne suffit pas d'en trouver une *origine*, réductible à un acte créatif unique ou à un simple emprunt, pas plus qu'il ne suffit d'en déterminer une *cause*, chronologiquement proche. Rendre un phénomène culturel intelligible nécessite plutôt d'en comprendre la *genèse*, c'est-à-dire retracer le long processus d'une création collective dont les étapes mènent lentement vers cette singulière configuration d'éléments préexistants dont la conjonction s'explique autant par leur passé que par leur contexte au présent.

La théorie des Anciens Astronautes, qui a vu le jour à la fin des années cinquante, trahit l'influence d'un double déterminisme : elle est reliée, d'une part, à une succession de théories occultistes antérieures et, d'autre part, au contexte historique des premières décennies de l'après-guerre, qui a contribué à mettre une touche finale au processus de transformations dont le dänikenisme est le résultat. Le dernier acte eut lieu sur une scène déjà construite, préparée par l'héritage occultiste. La théorie des Anciens Astronautes est le produit d'une longue chaîne causale, qui s'étend très loin dans le

passé, reliant des événements à travers le temps et l'espace : l'idéologie de la conquête spatiale et la propagande antireligieuse du régime soviétique faisaient appel à la sotériologie marxiste du XIX^e siècle ; les théologies de nombreux contactés américains se nourrissaient, en pleine guerre froide, de l'occultisme post-blavatskien d'outre-océan ; la littérature fantastique du début du XX^e siècle exploitait le patrimoine théosophique du siècle précédent ; la synthèse théosophique des diverses traditions occultistes marchait dans les traces de la recherche de la religion primordiale qui fascinait déjà le siècle des Lumières ; la théologie expérimentale des spirites puisait son inspiration dans le Gnosticisme de l'Antiquité tardive.

La réalité du présent s'incline souvent devant les fictions du passé, que l'imagination finit parfois par appeler à la vie, comme cela est arrivé aux soucoupes volantes, venues dans le ciel américain de la littérature fantastique et des spéculations de Théosophes. Il arrive ainsi que la réalité dont les hommes sont les auteurs, à chaque moment de leur histoire, soit anachronique, car elle peut être la réverbération de fictions qui lui sont bien antérieures.

CHAPITRE 10

La méthode et le marketing

« Un rationaliste, en définition bien comprise, est un individu borné, sous-évolué et physiquement dégénéré qui a tout de même assez d'astuce pour se revaloriser avec la théorie abusive du critérium de la raison. »

R. CHARROUX, *L'Énigme des Andes*¹.

L'histoire de quelques courants de l'ésotérisme moderne, esquissée dans les chapitres précédents, nous a livré des informations sans doute fragmentaires, mais néanmoins suffisantes pour justifier à présent la tentative de donner de la théorie des Anciens Astronautes une explication conforme aux principes dont j'ai décidé dans cette enquête d'accepter les contraintes.

Le détour historique était indispensable, car les processus qui façonnent les créations des hommes s'inscrivent dans la

longue durée, à l'image des puissances qui modèlent lentement le paysage, œuvre commune lui aussi de forces multiples qui se relayent en remaniant les formes préexistantes et s'en servant comme matériau de leur action, pour aboutir à la configuration géologique actuelle où les couches les plus récentes ne dissimulent pas toujours les plus anciennes, les unes composant avec les autres un enchevêtrement complexe où se reflète une histoire des sédimentations et des érosions successives.

Il est temps de revenir aux deux questions, essentielles, que je me suis posé au début de cette enquête et qui résument la visée de mon entreprise. Rappelons qu'il s'agissait de comprendre, face à l'étrangeté des croyances dänikeniennes, comment les hommes peuvent arriver à penser ainsi, et de déterminer les raisons de la popularité d'idées dont l'extravagance ne laissait nullement présager le succès. Les deux questions, habituellement confondues, ne doivent pas être traitées ensemble, car la première touche à l'élaboration de la théorie des Anciens Astronautes, tandis que la seconde concerne sa propagation ; une seule et unique réponse a peu de chances de résumer convenablement les mécanismes de ces deux processus distincts. Commençons donc par la première question.

OBSERVATIONS ET CONJECTURES

Comment peut-on en arriver à penser que des cosmonautes venus des étoiles ont créé notre espèce, bâti les pyramides et inculqué aux humains les croyances religieuses ? De nombreux scientifiques inclinent à répondre que le dänikenien, comme tout homme d'ailleurs, est avant tout l'observateur du monde, que son attention y est attirée par des faits plus ou moins insolites pour lesquels il s'efforce ensuite d'imaginer une explication inévitablement marquée par l'imperfection des connaissances fragmentaires que les aléas de son instruction lui ont permis d'acquérir. Ainsi, le dänikenien serait tout simplement un mauvais empiriste, intrigué par des monuments archéologiques et des textes mythiques quelque peu

singuliers, bien intelligibles pour les spécialistes, mais si déroutants pour le dilettante que seule l'intervention d'extra-terrestres semble à ses yeux pouvoir en élucider la genèse. Par conséquent, les « preuves » rassemblées par les dänikeniens seraient à l'origine de leur théorie : la maîtrise technique de bâtisseurs antiques, qui ne surprend guère l'archéologue, leur paraît digne d'extraterrestres hautement civilisés ; les coiffes rituelles d'une tribu africaine, dont l'ethnologue n'ignore pas la signification, deviennent une figuration maladroite des casques d'astronautes qui auraient séjourné jadis parmi les indigènes ; les symboles conventionnels qu'un rédacteur biblique utilisa pour représenter une épiphanie de la gloire divine, sont interprétés comme une description passablement réaliste d'un vaisseau spatial similaire à ceux de la NASA ; une théomachie védique est perçue, faute de connaître les symboles de la tradition indienne, comme le récit naturaliste d'une guerre nucléaire qui se serait déroulée sur notre planète dans la plus haute antiquité.

Cette explication du dänikenisme, tributaire du présupposé selon lequel l'homme ne peut spéculer et imaginer avant d'alimenter sa pensée d'observations positives, est peu convaincante : il serait tout aussi naïf de réduire la théorie des Anciens Astronautes à une interprétation malavisée de monuments archéologiques, que de ramener les apparitions de buissons ardents ou de roues fulgurantes, dont font état les prophètes de la Bible, à de gauches tentatives de rendre compte de phénomènes météorologiques insolites². Erich von Däniken, parfois plus lucide que ses doctes exégètes, note bien pertinemment qu'aucune théorie ne saurait être élaborée à partir de « preuves » factuelles invoquées en sa faveur, les vrais scientifiques ne procédant pas autrement lorsqu'ils avancent d'abord des conjectures, pour ne s'interroger qu'ensuite sur leur validité que les preuves viendront finalement attester³. Ce rôle subalterne accordé aux observations empiriques est d'ailleurs un trait commun de toutes les versions de la théorie des Anciens Astronautes. Les dänikeniens pouvaient être désinvoltes dans la multiplication des « preuves », mais en même temps renoncer de bonne grâce à celles dont

ils constataient les déficiences⁴. Pauwels et Bergier allèrent jusqu'à anticiper les reproches qu'on ne pourrait manquer de leur adresser, et déclarèrent sans la moindre réticence qu'il y avait dans leur livre « beaucoup de bêtises », mais cela leur importait assez peu, car l'intérêt de l'ouvrage tenait, selon eux, non aux preuves de la thèse, qui pourraient s'avérer défaillantes, mais à la thèse elle-même, dont ils ne doutaient point qu'elle résisterait à toute épreuve et ouvrirait des voies nouvelles à la pensée humaine⁵.

Une déclaration de von Däniken éclaire particulièrement bien le statut des « preuves » au sein de la théorie des Anciens Astronautes. En dressant une liste d'erreurs factuelles dont il s'est rendu coupable dans ses ouvrages parus avant 1985, von Däniken conclut : « J'ai reconnu mes méprises, mais cela n'a pas entraîné l'effondrement d'aucun des piliers principaux de ma construction conceptuelle⁶. » On ne saurait être plus explicite. Si la disparition des « preuves » n'ébranle pas les piliers de la conception, c'est que la conception ne repose pas sur ces « preuves ». On touche ici à un point que l'on peut qualifier, sans jeu de mots, de fondamental. Il est d'usage d'imaginer la théorie des Anciens Astronautes comme une sorte de pyramide qui s'élèverait de sa large base, construite d'une multitude de « preuves » factuelles, vers l'étroit sommet des thèses spéculatives auxquelles les « preuves » serviraient d'assise. En réalité, si pyramide il y a, elle est bâtie à l'envers, car sa pointe spéculative paraît en constituer le véritable fondement, soigneusement mis à l'abri du doute et qui soutient la large collection de « preuves » hétéroclites dont les dänikiens pouvaient, sans saper les assises de l'édifice, recomposer à souhait des pans entiers⁷. Le nombre de « preuves » que les partisans du dänikenisme se sont ingéniés à accumuler témoigne moins de la validité de leur théorie que de la conviction qu'ils mettaient à y croire. Ils n'étaient pas d'ailleurs les seuls à bâtir ainsi des pyramides à l'envers, car nul penseur ne se résigne à chercher les preuves d'une chose à laquelle il ne croit pas ; on appelle souvent conclusions les thèses qui ne découlent pas de nos raisonnements, mais qui en constituent le point de départ.

Pour comprendre comment la théorie des Anciens Astronautes a été édifiée, il faut donc s'interroger sur les idées spéculatives qui reposent à sa base, et dont les « preuves » factuelles ne sont que des compléments interchangeables et accessoires. Toutefois, on bute ici sur une nouvelle difficulté, qui tient au fait qu'une bonne partie des idées générales avancées par les dänikeniens varient aussi allègrement que les « preuves » factuelles. Charroux et von Däniken, en développant leurs vues dans les nombreux ouvrages dont les parutions consécutives s'étalent sur plus d'une décennie, ont chacun modifié leurs conceptions sur plusieurs points. La nature des cataclysmes universels, les vicissitudes des civilisations oubliées et le nombre d'interventions extraterrestres dans le cours de l'histoire humaine pouvaient changer considérablement d'un livre à l'autre sous la plume d'un même auteur. Ces modifications et hésitations ont été souvent considérées comme une illustration parmi d'autres de l'inconsistance de la théorie des Anciens Astronautes et de la légèreté avec laquelle ses auteurs avaient l'habitude de procéder. Mais les ethnologues voient les choses autrement. Ils savent qu'un même récit, fût-il mythe, fable ou narration historique, se transforme à chaque fois qu'on le conte. « On ne choisit pas entre ces versions, enseignait Lévi-Strauss, on n'en fait pas la critique, on ne décrète pas que l'une d'elles est seule vraie ou plus vraie qu'une autre : on les accepte toutes, et on n'est pas troublé par leurs divergences⁸. » Que le récit varie, ce n'est point le signe de son absurdité – car il arrive que la constance puisse être non moins absurde que son contraire –, mais un indice précieux de la logique qui gouverne la pensée des conteurs. Les ethnologues ont pu observer plus d'une fois qu'un même mythe, narré par différents indigènes, se métamorphosait et totalisait un grand nombre de variantes qui s'éloignaient les unes des autres. Les narrateurs, qui tenaient ces histoires pour vérité historique, n'étaient cependant guère perturbés par le foisonnement des versions divergentes et les accueillaient avec une confiance presque égale. Ils en percevaient bel et bien les contradictions, mais elles ne les gênaient aucunement : le message du mythe n'en était que plus clair,

non que les différences fussent négligeables, mais au contraire parce qu'elles en faisaient ressortir la signification⁹.

Si on regarde de cette façon les diverses versions de la théorie des Anciens Astronautes, on s'aperçoit que la constante fluctuation des « preuves » factuelles et d'une partie des conjectures ne fait que mieux apparaître la présence des idées dont les modifications sont minimales, et qui semblent former le pivot de la théorie autour duquel se drape ensuite un riche tissu de spéculations subsidiaires. Si ces dernières peuvent facilement varier, ou même être abandonnées, les idées pivots se distinguent par une grande constance. Les dänikeniens n'étaient prêts ni à y renoncer ni à transiger à leur propos. Tout porte à penser que l'élaboration des conceptions dänikeniennes commençait chez chaque auteur par l'adhésion à ce noyau dur. Afin d'élucider le déroulement de ce processus, il faut déterminer le contenu du noyau dur initial de la théorie des Anciens Astronautes, déceler les raisons de son acceptation, et comprendre la façon dont les idées pivots entraînent la production des inférences subsidiaires et des « preuves ».

MÉTAPHYSIQUES À LA CARTE

L'étude de la dimension théologique de la théorie des Anciens Astronautes nous a permis de constater que le noyau dur de toutes ses versions renferme une vision globale du monde, composée de conceptions métaphysiques portant sur la nature de Dieu, la création du Cosmos, la fonction de l'être pensant dans l'économie de l'univers, l'origine et l'histoire de l'humanité, le rôle des Envoyés extraterrestres, et l'évolution future qui conduirait l'homme, à la fin des temps, à réintégrer le haut lieu d'où est issue sa véritable essence. Derrière les différences d'opinion qui peuvent séparer les dänikeniens, on retrouve leur commune acceptation d'une sorte de gnose dont les arcanes sont censés révéler l'origine, la nature, la destinée et le salut de l'homme. La théorie des Anciens Astronautes se construit sur la base de ces certitudes, et la démarche des dänikeniens débute par l'adhésion aux idées

qui en forment l'armature. Comment s'opère cette première étape de l'élaboration de la théorie ?

Commençons par une remarque qui, au premier abord, pourra sembler une risible lapalissade : la plupart des êtres humains ont des idées, et telles idées plutôt que d'autres, parce que d'autres hommes, dans leur culture, les ont eues auparavant. Il était jadis des cultures où aucun choix de traditions ne s'offrait à ceux qui venaient au monde, car ils devaient suivre un chemin tracé d'avance, sans d'autres possibilités que celle de reprendre, et tout au plus de modifier, l'unique héritage laissé par leurs prédécesseurs. Mais la planète entière est devenue aujourd'hui multiculturelle, et les Occidentaux ne sont plus les seuls à jouir du privilège équivoque de pouvoir choisir, presque à la carte, entre plusieurs traditions antithétiques ou parallèles, dont chacune véhicule une conception globale du monde. Pourtant, même en Occident les possibilités de ce zapping métaphysique restent limitées, et notre siècle nous laisse le choix entre trois grandes classes de visions du monde. La première catégorie réunit les conceptions religieuses nées de la tradition judéo-chrétienne, où dominent les différentes variantes du christianisme. La deuxième catégorie est composée des visions « scientifiques » du monde, qui sont en réalité des métaphysiques à dominante matérialiste, codifiées par les philosophes des Lumières et dont la vulgate date de la seconde moitié du XIX^e siècle. La troisième catégorie englobe les conceptions appartenant à la tradition que l'on peut appeler ésotériste ou occultiste. À l'exception de l'islam, dont l'implantation en Occident est de date récente, les visions du monde empruntées aux religions extra-occidentales (orientales ou autres) ont été adoptées par des Occidentaux après avoir été filtrées par le prisme de la lecture occultiste qui les a accommodées aux croyances ésotéristes indigènes, ce qui nous oblige à les classer dans la troisième catégorie, quoiqu'il existe de rares adeptes qui se sont familiarisés avec ces doctrines directement à leurs sources respectives.

Or, tous les dänikeniens, avant de s'engager dans les spéculations sur les anciens astronautes, ont d'abord adopté la

vision occultiste du monde, tout en rejetant très explicitement celle de la science et celle des religions judéo-chrétiennes. Les voies qui les ont menés à ce choix étaient différentes. Pauwels y a été préparé par son éducation familiale. *Le Matin des magiciens* est dédié à la mémoire de l'homme qui l'a élevé, et qu'il appelle « mon vrai père », ouvrier tailleur et métaphysicien autodidacte qui lisait Hugo et Flammarion, parlait « comme Teilhard de Chardin » et affichait des conceptions où l'on devine une forte influence de doctrines spirites¹⁰. Puis vinrent des lectures, qui ont imprégné le jeune homme de la pensée ésotériste, notamment celle de René Guénon, avant que Pauwels n'ait rejoint les disciples de Gurdjieff et vécu parmi eux une expérience dont il devait par la suite répéter qu'elle avait été décisive¹¹. Von Däniken, quant à lui, a reçu une solide éducation catholique : son père était un homme pieux et il prit soin de placer son fils dans une école religieuse à la discipline stricte. Le rejet du catholicisme s'ensuivit, résultat que les institutions de ce type ont l'art de produire, à quoi s'est rapidement ajoutée la rencontre avec des conceptions ésotériques. La littérature fantastique a permis à von Däniken de découvrir leurs attraits, en orientant plus tard son attention vers des textes occultistes, entre autres théosophiques¹². Robert Charroux, bien qu'il affichât une grande réserve à l'égard de la Théosophie et dédaignât l'enseignement de Gurdjieff, a éprouvé très tôt un vif intérêt pour l'archéologie « traditionaliste » développée dans les théories occultistes des atlantomanes et des post-théosophistes de la mouvance qui revendiquait une origine « rosicrucienne » ou « templière »¹³. Quels que fussent les tâtonnements et doutes qui ont pu précéder ou suivre l'adhésion de nos auteurs à la tradition occultiste, il est certain qu'elle les a tous séduits avant qu'ils aient publié leurs premiers livres sur les anciens astronautes. Les cas de G. H. Williamson et de B. Le Poer Trench ne font que confirmer cette règle.

Si l'adoption de la vision occultiste du monde avait été un simple acte de foi, de par nature impénétrable à autrui, les idées des dänikeniens auraient dû être vues comme des croyances plutôt que comme une théorie, car leur socle eût

été établi sans que les opérations de l'entendement fussent mises en œuvre. Il paraît toutefois que leur adhésion à l'occultisme résultait d'une décision raisonnée, motivée par des mobiles philosophiques sur lesquels les indices laissés dans leurs publications renseignent suffisamment pour que l'on puisse essayer d'en reconstituer la trame.

L'occultisme est souvent considéré comme une tentative de réconcilier, sur le plan conceptuel, la science et la religion. Cette ambition avait été affichée par les occultistes eux-mêmes, avec tant de constance qu'elle est devenue un lieu commun que tout ésotériste moderne se croit obligé de respecter, sinon par conviction, du moins par fidélité aux artifices rhétoriques du genre littéraire qu'il pratique. Les dänikeniens ont également sacrifié à cette coutume, donnant la trompeuse impression qu'ils cherchaient à trouver un moyen terme entre science et religion. Les observateurs qui prennent ces déclarations à la lettre persistent à voir dans les doctrines occultistes des efforts naïfs visant à réaliser une impossible synthèse de la raison et de la foi ; n'importe quelle idée ésotériste s'en trouve du coup « expliquée », d'une part comme une révolte contre le prétendu désenchantement du monde par la science, de l'autre, comme une réaction à la mort – présumée – des religions traditionnelles. Mais les théories occultistes sont en réalité plus et autre chose que des superpositions syncrétiques de la science et de la religion, car elles appartiennent, on l'a vu, à une tradition originale et autonome dont le développement accompagne, depuis deux siècles au moins, les métamorphoses des religions judéo-chrétiennes et des sciences.

Les raisons qui ont convaincu les dänikeniens de préférer l'occultisme aux conceptions du monde proposées par la science et la religion, ne se dévoilent nulle part aussi bien que dans les critiques symétriques qu'ils adressent parallèlement à l'une et à l'autre.

Les vrais enjeux résident là. La science est perçue par les dänikeniens à travers les possibles implications philosophiques de ses théories, ce qui lui assure le statut de machine de guerre de l'athéisme et du matérialisme. Le matérialisme

est tenu pour sa prémisse fondamentale qui conduit inévitablement à rejeter l'espoir de retrouver, derrière la réalité visible, son envers spirituel, inaccessible à l'expérience des sens et réfractaire à la pénétration de la raison ; la science, censée éliminer tout ce qui échappe à son mode de connaissance, ne pourrait que mettre en doute également l'existence de Dieu. L'absence de Dieu fait disparaître du monde le plan divin, et tout s'y trouve voué au hasard. L'univers expliqué par la science est « une farce aléatoire et absurde », concluait amèrement Pauwels¹⁴. Par conséquent, l'Homme devient le produit des forces aveugles de la matière, appelé à une vie sans but, condamné à une mort sans signification. Son origine animale l'attache définitivement à ce bas monde, et son comportement se voit réduit aux lois inflexibles dont dépendent aussi les actions des animaux dépourvus de raison.

Cette représentation de la science est tissée de clichés, mais telle est la science vue par une bonne partie de nos concitoyens, non sans raison d'ailleurs, car nombre de chercheurs adoptent cette image d'Épinal comme la leur et la défendent dans leurs publications. Pauwels citait à titre d'exemple le psychologue américain John B. Watson, fondateur du béhaviorisme, tandis que von Däniken se référait à Jacques Monod, auteur du retentissant *Le Hasard et la nécessité* ; tous les dänikiens d'une seule voix abhorraient Darwin et l'idée de l'origine animale de l'homme¹⁵. Le rejet de la conception scientifique du monde était pour eux un choix délibéré et conscient, consécutif à leur refus d'admettre que l'espèce humaine fasse partie d'un univers purement matériel où le hasard règne en maître.

Si la science paraissait à nos auteurs inacceptable pour toutes ces raisons, pourquoi ne se sont-ils pas alors tournés vers l'une des religions chrétiennes, qui critiquent également la science et qui certainement ne souffrent pas des défauts dont les dänikiens faisaient grief à la science ? Elles parlent en effet de Dieu, associent l'homme à un principe transcendant, donnent à la création un plan, et adjoignent l'esprit à la matière. Malgré ces qualités, les religions chrétiennes

posaient à nos auteurs autant de problèmes que la science, mais pour d'autres raisons.

Le parcours de Louis Pauwels est ici singulièrement instructif. Sans renoncer à ses vieilles fascinations occultistes, il a fini par se convertir au catholicisme. Mais ce fut une drôle de conversion, que lui-même jugeait approximative, car le désir d'avoir un billet d'entrée dans la bonne société de droite – principale clientèle du Pauwels-journaliste d'alors –, n'y était pas pour rien¹⁶. Il a trouvé réconfortant de se sentir au milieu d'hommes qui ont la foi, mais la doctrine de sa nouvelle confession continuait à lui paraître partiellement irrecevable. « Je n'adhère pas franchement, avouait-il, aux articles du credo concernant la nature de Jésus, fils unique de Dieu, engendré par une vierge, crucifié et ressuscité pour le salut de l'humanité. En dépit d'efforts sincères et de fréquentes nostalgies, cette foi-là me demeure étrangère. Il m'arrive de le regretter, voire de le déplorer¹⁷. » Tout en assistant à la messe dominicale, Pauwels avait du mal à accepter l'enseignement de l'Église. Ce n'est pas que le Créateur n'existe pas, que les Dix Commandements doivent être rejetés, que la parole de Jésus-Christ soit inacceptable ou que le salut ne puisse pas être accordé à l'homme après la vie terrestre. La difficulté était ailleurs. Pauwels, ainsi que les autres dānikeniens, étaient de ceux qui avaient bien assimilé l'idée selon laquelle la culture occidentale, et la tradition judéo-chrétienne qui l'avait nourrie, n'ont aucun droit de revendiquer une supériorité quelconque par rapport aux autres cultures, position tenue en l'occurrence moins par respect pour les autres cultures que par méfiance à l'égard de la leur. Le christianisme, qui pouvait aspirer au statut de religion universelle dans le monde où il est né il y a deux millénaires, est aujourd'hui, aux yeux des dānikeniens, une petite religion tribale dont les dogmes sont étriqués, ou même désuets, comparés aux doctrines de certaines religions non-occidentales. L'autorité de la doctrine chrétienne doit faire face à l'idée, chère à beaucoup de nos contemporains, que l'intelligence des vérités ultimes n'est pas l'exclusivité d'une culture, mais constitue le fonds commun des cultures et des religions. « Si toutes les

religions, raisonnait Pauwels, sont dépositaires de l'essence de la vérité, la majeure partie du credo s'effondre. On ne peut plus parler d'un dieu unique, venu sauver tous les hommes. Le dieu chrétien serait un des aspects, une des expressions de la divinité. Il cesserait d'être le Dieu unique. Il deviendrait une sorte d'Avatar¹⁸. » L'Ancien et le Nouveau Testament ne sont pourtant pas écartés, mais seulement dégradés à un rang inférieur dans l'ordre des révélations. Il ne s'agit donc pas d'une simple incrédulité ou de la révolte contre la tradition religieuse judéo-chrétienne, car la négation serait alors totale. Il s'agit plutôt d'une volonté de dépasser cette tradition tout en sauvegardant certains de ses dogmes, afin de les intégrer dans une conception plus englobante. Les dānikeniens étaient prêts à accorder une certaine valeur aux textes des Écritures Saintes, mais ils les tenaient pour déformés à tel point que leur lettre occulterait la vérité plus qu'elle ne la révélerait ; Jésus-Christ pouvait être reconnu comme un Maître spirituel ou un Initié, mais non comme le fils du Dieu unique, Sauveur universel et hypostase de la Trinité¹⁹. Aux yeux des dānikeniens, la vision chrétienne du monde est incapable de combler l'homme du xx^e siècle, familier de théologies beaucoup moins anthropomorphiques, instruit de l'immensité de l'univers visible et fasciné par certaines découvertes de la science, pourtant si décriée. Pauwels en était persuadé : « Que l'initiateur du big-bang, le créateur de l'espace-temps et des galaxies, des tourbillons nucléaires et de l'ADN, ait signé un contrat d'exclusivité avec une tribu nomade du Moyen-Orient, vingt siècles avant notre ère, qu'il ait envoyé le Messie, le sauveur, son fils unique, sur cette petite planète des confins de la Voie Lactée, en ce lieu et à ce moment précis de l'histoire humaine, qui avait déjà derrière elle des dizaines de milliers d'années d'existence, je ne peux rationnellement m'y résoudre²⁰. »

L'adverbe « rationnellement » n'apparaît pas ici par hasard. Les dānikeniens n'étaient certainement pas les seuls, en notre siècle, à accorder leur foi sur condition, en voulant faire précéder l'acte de croire par un jugement rationnel. Non pas qu'ils aient vraiment désiré savoir au lieu de croire ; ils sou-

hantaient croire à ce qui leur paraissait rationnellement vraisemblable. Cependant, le domaine du vraisemblable rationnel, contrairement à ce que les dänikeniens pensaient, n'est pas délimité par une sorte de « sens commun » où l'humanité entière recueillerait les jugements que la nature inspire universellement à tout individu sain d'esprit. Est vraisemblable ce que notre culture nous apprend à considérer comme tel. La vraisemblance – dans cette acception relative du mot – de la science et de la religion a beaucoup souffert de polémiques qui opposaient l'une à l'autre durant les derniers siècles. George Hunt Williamson recourait à un poncif en affirmant que ni la science académique ni les religions traditionnelles ne savent plus satisfaire les besoins profonds de l'homme²¹, mais on peut se demander si cette insatisfaction tient à l'inadaptation grandissante de la science et de la religion à des besoins éternels et universels de l'humanité, ou si ce sont plutôt les besoins de l'homme occidental, ici et maintenant, qui ont changé sous l'influence conjointe de la science et de la religion engagées dans des débats meurtriers. Il est probable que les attentes dont on se plaint que ni la science ni la religion ne les comblent, soient suscitées justement par notre science et par notre religion, chacune insistant sur les besoins que le camp adverse est manifestement incapable de satisfaire.

Les dänikeniens, ainsi que les autres occultistes, se distinguent du reste de leurs contemporains principalement par une égale sensibilité aux arguments critiques de deux partis du conflit. Ils accusent la science des infirmités que la religion lui impute, et ils désavouent la religion car ses dogmes ne sont pas à la hauteur des découvertes de la science. Incapables d'abandonner la vision religieuse du monde et en même temps réticents à accepter celle de la science, nos auteurs ont choisi une troisième vision du monde, qu'ils n'avaient pas à inventer, puisqu'elle se trouvait déjà prête, à portée de main, position de repli séculaire pour ceux que les théologiens et les savants laissaient sur leur faim. L'acte fondateur qui devait déterminer le cheminement de la pensée des dänikeniens consistait donc à se détourner de la science et de l'orthodoxie

chrétienne (identifiée à la « religion » tout court) et à adhérer à la tradition occultiste, dont la structure conceptuelle était modelée sur celle du Gnosticisme antique. « Notre ambition – se souvenait Pauwels, trente-sept ans après la parution du *Matin des magiciens* – était de renouer avec la très vieille et toujours jeune pensée provenant du mystère même de l'être, et aspirant à d'autres horizons. L'homme n'est ni un produit manipulable et quantifiable ni un animal prosterné. C'est d'abord un voleur d'étincelle divine, un citoyen des altitudes. C'est certes un organisme fragile. Mais il dialogue avec l'éternité²². »

L'anthropologie est sans aucun doute au centre de cette vision du monde. Elle dote l'homme d'une essence qui est à proprement parler extra-terrestre. Sur cet article, la théorie des Anciens Astronautes, tout autant que l'occultisme dont elle dérive, sont proches à la fois du Gnosticisme et du christianisme²³. Mais l'occultisme se sépare du christianisme en adoptant le mythe gnostique de la double création de l'homme, matérielle et spirituelle, et il est suivi dans cette voie par les dänikeniens, qui remplacent toutefois les Maîtres Initiateurs – que les occultistes tenaient pour responsables de la création spirituelle – par des astronautes extraterrestres²⁴. Il ne faut pas néanmoins oublier que, pour nos auteurs, l'identification et le rôle de l'agent de la création spirituelle importent moins que les conséquences tirées par la tradition occultiste de cette conception des origines. Et ces conséquences sont les suivantes : l'homme, bien qu'il soit enchaîné au monde par ses racines matérielles, devient étranger au monde, et son destin véritable est de le quitter afin de rejoindre sa véritable patrie qui se situe au-delà de la réalité sensible. L'homme, disait Pauwels, « est un être d'en deçà et d'au-delà du temps. C'est pourquoi notre esprit aspire à sortir du temps, qui ne lui est pas naturel²⁵ ».

Il découle de cette thèse une doctrine du salut, qui s'oppose autant à l'héritage des Lumières qu'à celui du christianisme, mais non sans reprendre certaines idées à l'un et à l'autre. De la tradition positiviste, l'occultisme adopte l'idée de l'évolution conçue comme un incessant progrès. De la tradition

chrétienne, il conserve la conviction que l'homme ne peut être sauvé par une maîtrise grandissante du monde matériel, et que son seul espoir est d'en sortir pour atteindre la béatitude dans l'au-delà. L'originalité de l'occultisme réside dans la croyance selon laquelle c'est l'évolution ascendante, et non la seule mort précédée d'une vie pieuse, qui ouvre le chemin du salut. L'évolution biologique découverte par les naturalistes n'en serait qu'une première étape, menant de la matière presque brute à la conscience réfléchie dont l'homme est dépositaire. Resterait invisible à l'œil du scientifique le reste du processus évolutif qui, selon l'occultiste, conduit de la conscience individuelle, encore prisonnière de la matière, à la conscience pure, concentrée et affranchie de l'ego, destinée à retrouver son unité originelle au sein de la réalité divine. L'anthropologie dānikienne, à l'instar de celle des occultistes, reste donc intimement liée à une théologie, car le destin de l'âme humaine est solidaire d'une théogonie qui est en même temps une cosmogonie, puisque l'univers est le corps de Dieu. Comme autrefois pour les gnostiques, la connaissance de soi que les occultistes recherchent, implique pour eux la connaissance de toute une doctrine concernant Dieu, l'âme humaine et le monde. Se connaître, ici, c'est avant tout savoir qu'on n'est pas de ce monde, qu'on est de Dieu, et que, puisqu'on est de Dieu, on retournera à Dieu²⁶.

Les enjeux de cette vision sont plus amples qu'une simple réconciliation de la science et de la religion. Il est vrai que les dānikiens promettaient une réconciliation, mais c'était pour n'emprunter à la science et au christianisme que des opinions qui y étaient fort minoritaires, voire rejetées comme hétérodoxes, telle la théologie de Pierre Teilhard de Chardin dont l'ambition était de télescoper l'évolution darwinienne et une ascension spirituelle, dans la veine qui ne put qu'enchanter les occultistes et qui déplut à Rome ; ou encore, pour prendre un exemple du côté de la science, les théories de Sir Fred Hoyle, l'éminent astronome britannique qui, à la fin de sa vie, s'est lancé, en collaboration avec un astronome de confession bouddhiste, dans de curieuses spéculations sur l'intervention d'intelligences extraterrestres – intermédiaires

entre le Créateur et les humains – dans l'évolution de la vie sur Terre²⁷. Ce furent des conceptions de théologiens ou de savants, sans doute, mais non celles de l'Église ou de la communauté scientifique. Le dänikenisme pouvait trouver une pâture aussi bien dans la science que dans la théologie chrétienne, mais à condition que les bribes qu'il y choisissait voulussent bien se laisser intégrer à la structure de la doctrine occultiste.

La vision occultiste du monde adoptée par les dänikiens prend sa véritable signification en tant que sommet d'un triangle qui délimite l'espace où se déploie habituellement la spéculation métaphysique occidentale, et dont les deux autres sommets se nomment « science » et « religion ». L'occultisme aspire à se rapprocher de la science, en faisant sienne l'idée de l'évolution biologique, qu'il prolonge toutefois par une évolution spirituelle, et en acceptant le fantasme, partagé par quelques chercheurs, de la découverte imminente, au moyen des méthodes expérimentales, d'une réalité spirituelle. Mais la vision scientifique du monde soutenue par la majorité des savants s'oppose fondamentalement à l'occultisme, parce qu'elle ne s'intéresse qu'à la réalité sensible, ignore Dieu et introduit dans le monde l'horreur suprême de la contingence. Quant à ces trois points, l'occultisme se situe visiblement du côté de la « religion », c'est-à-dire du christianisme, et cette proximité n'a rien de surprenant étant donné les anciennes affinités entre la doctrine gnostique, source de l'occultisme, et quelques branches du christianisme primitif, dont certains spécialistes supposent, non sans bons arguments, qu'elles ont pu donner naissance au Gnosticisme²⁸. L'occultisme admet donc la thèse d'une réalité spirituelle, le déterminisme d'un plan divin, l'existence de Dieu. Il s'oppose en revanche à la tradition chrétienne en refusant de reconnaître Dieu dans le Yahvé de l'Ancien Testament, et son fils dans Jésus-Christ, trop humains à son goût, et que l'on identifie, conformément à la doctrine gnostique, l'un à l'artisan subalterne de la Création, l'autre à l'un des nombreux Veilleurs agissant parmi les hommes sur mandat divin. Une autre opposition par rapport aux religions judéo-chrétiennes est que l'occultisme, s'il

accepte volontiers l'idée de la création du monde et de l'homme par un agent transcendant, refuse de croire que cet acte ait pu s'accomplir par un *fiat* biblique et admet que la création est un processus immense, encore inachevé, qui s'étale sur la durée totale de l'existence de l'univers où l'homme aurait une mission à accomplir, celle de poursuivre la création, en sa qualité d'auxiliaire de Dieu, dieu en puissance lui-même²⁹.

C'est en se référant à l'opposition convenue entre « science » et « religion », et en usurpant dans cet espace la position d'élément médiateur, que l'occultisme définit son identité et séduit les dānikeniens. Mais la médiation n'est en réalité qu'apparente. La distance qui isole l'occultisme de la « science » est incomparablement plus grande que celle qui le sépare du christianisme. Pourtant, les hommes et les femmes qui choisissent l'occultisme ne sont nullement incommodés par cette asymétrie, et la vision du monde qu'ils adoptent satisfait leur demande métaphysique mieux que ne peuvent le faire la « science » et la « religion » : l'impression est gratifiante de rester en accord avec la prestigieuse science, mais seulement avec sa « frange d'avant-garde », tout en balayant d'un revers de main la rétrograde « orthodoxie positiviste » qui s'obstine à ignorer esprit, Dieu, création et mystère du plan transcendant ; il est non moins plaisant de se croire réconcilié avec la « religion », mais en remplaçant un ancien dieu, trop anthropomorphe pour être crédible, par le mystère d'un Dieu inflexible, et en substituant une omnipotente évolution à une création biblique un peu trop miraculeuse. Qui plus est, par sa conception de l'évolution spirituelle, l'occultisme devient pour beaucoup le synonyme de la quête de nouvelles formes de conscience, le garant de nos racines cosmiques, la promesse du développement de potentialités illimitées que l'être humain posséderait, le catalyseur bienfaisant de la créativité scientifique, artistique et philosophique. En attendant l'avènement d'un monde meilleur, annoncé dans l'avenir proche – car nous souffrons encore dans les douleurs de son enfement – l'occultiste se confère le statut privilégié de juste dont le rôle s'apparente, à la veille d'une grande transformation, à

celui du Sauveur gnostique, qui lance l'appel, éveille, enseigne, donne la connaissance, et ainsi sauve³⁰.

CONSTRUCTION DE LA THÉORIE

L'adhésion à la vision occultiste du monde a été le premier pas dans la démarche dont la théorie des Anciens Astronautes est l'aboutissement, et cette décision fondamentale résultait d'un choix volontaire et réfléchi, arbitraire sans doute, mais qui paraissait aux dänikeniens le plus approprié, compte tenu, d'un côté, des axiomes métaphysiques qu'ils voulaient préserver et, de l'autre, des visions du monde qui se trouvaient à leur disposition dans le prêt-à-penser de la tradition occidentale.

Bien que ce choix eût ses raisons, il peut étrangement ressembler à une abdication de la raison. On ne peut nier en effet que les principes généraux de la conception occultiste du monde ont été acceptés comme évidents, sans démonstration ni preuve. Ce fut un acte de foi, même s'il était précédé, ou suivi, d'une réflexion où intervenait un jugement raisonné. Il ne faut pas en conclure, pourtant, que cette première décision arbitraire a enfermé la pensée des dänikeniens dans la prison d'un dogme qui offrait une réponse préfabriquée à toute question. On a affirmé plus d'une fois que les dänikeniens sont de pauvres crédules, de ceux dont Chesterton disait que, lorsqu'ils ne croient plus en Dieu, ils croient en tout. Cependant, la capacité critique qui était la leur, ni plus grande ni plus modeste que celle de n'importe qui, sortait généralement indemne de la rencontre avec l'occultisme, à la différence près qu'elle ne s'appliquait plus aux principes généraux de l'occultisme, admis désormais comme axiomes ; dans ce domaine restreint, la suspension d'incrédulité était totale. On serait injuste en insinuant que les occultistes sont les seuls à suspendre ainsi leur faculté critique ; nul ne peut ni ne veut l'exercer partout et à plein temps.

Le choix d'axiomes, que toute pensée se cherche spontanément, est néanmoins lourd de conséquences. Ces postulats

deviennent aussitôt des prémisses de raisonnements dont les conclusions sont déjà en partie conditionnées par leur point de départ. Il n'en était pas autrement des raisonnements des dänikeniens. Ayant adhéré à l'occultisme, ils ne pouvaient qu'accepter, par exemple, l'idée de la création de l'homme par des Messagers divins venus du ciel. Cette certitude fixe un espace conceptuel où peuvent s'engendrer diverses hypothèses concurrentes, susceptibles d'être mises en débat, mais qui ne doivent pas s'opposer au postulat initial : on discute donc de la nature de ces créateurs, on s'interroge sur leur patrie, on conjecture sur le moyen de locomotion qu'ils ont pu utiliser ou sur la façon dont ils contribuèrent à l'origine de l'homme, sans s'autoriser toutefois à mettre en doute leur existence. Étaient-ils des intelligences pures ? Ou plutôt des êtres matériels plus évolués que nous ? Voyageaient-ils en corps astral ? Ou en aéronefs ? Se sont-ils incarnés en anthropoïdes primitifs, ou ont-ils concédé des accointances avec des femelles autochtones pour engendrer la nouvelle espèce ?

Les occultistes ont déjà gravement délibéré sur toutes ces éventualités. En 1968, longtemps après le premier *Sputnik* et le vol de Gagarine, au début du programme spatial Apollo qui allait aboutir, un an plus tard, au débarquement du premier homme sur la Lune, von Däniken n'avait plus grand mal à convaincre son public que des astronautes étrangers, voyageant en vaisseaux spatiaux, eussent pu nous rendre visite dans la préhistoire. Le noyau dur de l'ancienne doctrine occultiste ne se trouvait aucunement altéré par cette conjecture, alors que les apparences trompeusement nouvelles dont elle était parée la rendaient indéniablement plus « vraisemblable », c'est-à-dire plus adaptée à l'imaginaire du moment, si bien qu'elle pouvait séduire également des personnes qui n'adhéraient pas à l'occultisme. L'hypothèse des Anciens Astronautes, sous sa forme moderne, a donc été un théorème nouveau, déduit des axiomes séculaires de la doctrine occultiste et rendu « plausible » par une mise en scène conforme au goût du jour.

Pourtant, la théorie des Anciens Astronautes ne se réduit pas, nous l'avons vu, à la seule hypothèse d'une visite préhis-

torique d'extraterrestres sur notre planète. Il s'agit d'une construction conceptuelle très vaste dont toutes les thèses ne peuvent être déduites des axiomes de l'occultisme aussi directement que celle qui lui a valu l'intérêt du grand public. Sur le socle occultiste s'élève un édifice baroque de spéculations que les dänikeniens pouvaient échafauder de plus en plus librement à mesure qu'ils s'éloignaient des principes premiers de leur vision du monde. Ceux-ci servaient de fondement, mais ils ne constituaient pas un véritable dogme. Robert Charroux se faisait le porte-parole non seulement des dänikeniens mais aussi de l'ensemble des occultistes lorsqu'il déclarait : « Tout n'est pas à prendre au sens littéral dans la Tradition. Mais tout ne peut pas être gratuit ou faux³¹. » La Tradition, c'est naturellement celle de l'occultisme et de l'ésotérisme, et la règle dont parle Charroux signifie que la Tradition contient la vérité, mais que cette vérité reste cachée, dissimulée dans des allégories, voilée par des initiés, déformée par des conjurations. Celui qui prétend posséder la vérité est un imposteur ou un ignorant (les scientifiques sont classés dans cette deuxième catégorie). L'adepte de la Tradition cherche la vérité ; seul Dieu la détient : « Quant aux hommes, ils ne sont et ne peuvent être que d'éternels chercheurs³². » Les sociologues anglo-saxons parlent de *seeker's mentality*³³ pour désigner cette attitude qui distingue les occultistes des fidèles de la plupart des Églises chrétiennes. Celles-ci offrent à leurs ouailles des credo clé en main, tandis que l'occultiste, en théologien-bricoleur, conserve la liberté de se confectionner lui-même un credo, en partant des axiomes habituels de la « Tradition ».

Les dänikeniens ont amplement profité de cette liberté. Il est vrai que la « Tradition » a prédéterminé un répertoire de thèmes généraux auxquels les raisonnements de nos auteurs devaient s'attacher en premier lieu : Dieu, transcendance, mondes habités, Initiateurs extraterrestres, traces de leur séjour sur Terre, ancienne sagesse qu'ils nous ont léguée, civilisations oubliées, condition actuelle de l'homme, signes avant-coureurs de notre futur, etc. Mais dans ces larges cadres, les spéculations allaient bon train. Le nombre d'inter-

ventions d'astronautes étrangers se multipliait à volonté, les conjectures sur leur planète d'origine foisonnaient, on distinguait parmi eux de bons ou de méchants extraterrestres, selon qu'ils étaient subordonnés ou rebelles au Plan Cosmique. Le berceau de la première civilisation humaine – vertigineusement ancienne, comme il se doit – se transformait en berceau à roulettes, se déplaçant à grande vitesse d'Égypte au Tibet, du Tibet à Tiahuanaco, de Tiahuanaco à l'Atlantide, de l'Atlantide à la Terre Mu. Les soucoupes volantes modernes devenaient tantôt un délire de schizophrènes, tantôt une supercherie de faux prophètes, tantôt les authentiques aéronefs des Maîtres extraterrestres qui revenaient pour nous apporter une assistance nécessaire au difficile passage vers l'Ère du Verseau. Les dernières découvertes de la science, dûment résumées ou déformées, pouvaient être interprétées comme une réinvention perspicace de quelque révélation de l'ancienne sagesse, ou encore comme un sinistre signe attestant que les scientifiques, jouant imprudemment aux apprentis sorciers, préparaient une nouvelle apocalypse. Quant à la métamorphose future de l'homme, attendue comme nécessaire, fatale et souhaitable, puisqu'elle s'inscrivait dans le plan divin de l'ascension spirituelle, on se demandait si elle devrait s'opérer par l'hécatombe d'un cataclysme nucléaire qui n'épargnerait que les mutants supérieurs, germe d'une nouvelle race, ou si elle serait la création de l'ingénierie génétique, comme le prophétisait Jean Rostand en imaginant une « surhumanisation » de notre espèce, ce qui lui valut le pieux respect des dänikeniens français³⁴. On pourrait poursuivre longtemps cette énumération, et l'inventaire complet serait aussi long et bavard que le sont les ouvrages des dänikeniens.

Tout pouvait en effet alimenter la théorie des Anciens Astronautes. La tradition occultiste servait indubitablement de trésor principal, dans lequel les dänikeniens puisaient questions, hypothèses et arguments, mais ils n'étaient pas réduits à cette unique ressource. Nos auteurs avaient aussi l'habitude de scruter attentivement les ouvrages de vulgarisation scientifique où il arrive au chercheur de risquer quelques hasardeux rêves futurologiques, ne dédaignaient pas les

traités de théologiens hétérodoxes, s'intéressaient aux récits mythiques de toutes les cultures, collectionnaient de menues croyances du folklore rural et les rumeurs urbaines, raffolaient des faits divers insolites, interviewaient des voyantes et des inventeurs farfelus, citaient le courrier de leurs lecteurs à l'imagination enfiévrée, et n'hésitaient pas à donner la parole aux malades mentaux, non pas qu'ils eussent ignoré l'état de ceux-ci, mais parce qu'ils considéraient qu'une étincelle de vérité pouvait se dissimuler jusque dans les délires d'aliénés³⁵. Charroux avait le goût le plus prononcé pour les catalogues de l'insolite, mais ses confrères n'étaient pas sans partager cette inclinaison. Ils accumulaient tout et n'importe quoi car, dans l'atelier du bricoleur, tout peut servir. Le monde entier n'est-il pas l'immense réseau des messages qui constituent les pièces dispersées du puzzle de la Vérité ultime ? Les occultistes en sont persuadés. La nature est pour eux un Grand Texte où chaque chose contient une parcelle de vérité. Même les conceptions qui se contredisent peuvent être simultanément vraies ; se contredire sur l'accessoire, mais être vraies quant à l'essentiel. Il suffit de séparer le bon grain de l'ivraie.

C'est en accord avec ces présupposés que s'érigait, sur le socle de la vision occultiste du monde, une superposition de conjectures plus ou moins provisoires dont l'ensemble confère à la construction conceptuelle des dänikeniens cet air singulier qui lui vaut un nom à part dans le répertoire des théories occultistes.

LES PREUVES ET LES AXIOMES

Le Moyen Âge a donné le nom de « théologie naturelle » à l'examen rationnel des questions théologiques en dehors de toute référence à l'autorité de la Révélation. La théorie des Anciens Astronautes, dans sa partie la plus substantielle, correspond assez bien à cette définition³⁶. Les dänikeniens ne voulaient pas être des croyants. Ils voulaient comprendre. Et ils voulaient aussi démontrer : leur théologie aspirait non seulement à être raisonnée, mais aussi à être empirique. D'où la

recherche incessante des preuves archéologiques et textuelles, accumulées avec un effort considérable qui pouvait nécessiter non moins d'énergie que la quête des vérités métaphysiques.

Preuve est un mot presque magique. Ce furent les théologiens qui le léguèrent aux positivistes, et on est plus proche de la tradition religieuse que de la pratique de la science moderne lorsqu'on se figure que la preuve doit produire un changement d'état d'esprit chez celui à qui on l'administre ; elle est censée être l'agent et la cause suffisante de la conversion. En réalité, les preuves du dänikenisme, à l'instar des preuves de l'existence de Dieu, desquelles les théologiens s'ingéniaient autrefois à multiplier les variantes, n'ont jamais servi à convaincre les incroyants, mais à affermir la foi de la communauté qui était déjà acquise à la doctrine.

Bon nombre de preuves dont s'est ornée la théorie des Anciens Astronautes n'étaient pas neuves. Elles appartenaient depuis longtemps à la « Tradition » et ne pouvaient paraître plausibles qu'à ceux qui avaient auparavant été séduits par les axiomes de la vision occultiste du monde. Ce n'étaient pas les preuves qui suscitaient l'adhésion à la théorie ; c'était l'adoption de la théorie qui entraînait l'acceptation des preuves. Les dänikeniens ne se lassaient pas d'enquêter, de voyager et de compléter leur documentation, mais ils ne cherchaient pas à découvrir du nouveau ; ils s'employaient à démontrer le connu : la « Tradition ». Et celle-ci apportait à la fois les vérités à démontrer et les preuves pour démontrer.

Cela ne veut pas dire que la démarche de nos auteurs était entièrement dépourvue d'innovation. Ils ont su élargir le patrimoine des preuves laissées par la Théosophie. Mais l'enrichissement de l'héritage occultiste s'est fait par cooptation de preuves qui ressemblaient comme deux gouttes d'eau à celles dont la plausibilité avait déjà été décrétée par les prédécesseurs. Ce fut un véritable clonage des preuves à partir du modèle occultiste. Par exemple : les anciens astronautes ayant remplacé les Démonstrateurs supérieurs de la Théosophie, leurs constructions ont hérité des caractéristiques des monuments que la Théosophie attribuait aux Démonstrateurs ; il allait donc de soi, pour les dänikeniens, que les édifices bâtis jadis sur notre

planète par les extraterrestres étaient colossaux, que leur exécution devait être parfaite et attester d'admirables performances techniques, qu'ils possédaient des formes universelles et étaient répandus partout dans le monde, qu'on les retrouverait associés à des vestiges de techniques très modernes, incompatibles avec la sauvagerie de ceux auxquels l'archéologie officielle prêtait leur création. Les dänikeniens se montraient peu curieux de connaître ce que l'archéologie pouvait leur apprendre sur ces monuments ; il leur suffisait de savoir que les caractéristiques de ceux-ci correspondaient tant soit peu à cette poignée de critères formels établis par les occultistes, pour qu'ils se crussent autorisés à y soupçonner une intervention d'extraterrestres. Les exigences que la preuve devait satisfaire étaient donc très restreintes, ce qui permettait d'en accepter un grand nombre. Qu'un personnage figuré par un peintre préhistorique sur une paroi rocheuse eût une large tête et peu de cou, il devenait aussitôt un cosmonaute à la tête engoncée dans le casque de son scaphandre ; qu'un prêtre maya représenté sur un bas-relief ancien fût assis sur un autel aux formes insolites et tint à la main un objet dont la seule analogie connue de nos auteurs était le levier de vitesse de nos vieilles 4L, il se transformait sans tarder en extraterrestre aux commandes de son vaisseau spatial.

Les dänikeniens n'étaient pas dupes de la fragilité des hypothèses confectionnées avec tant de désinvolture. Ils n'avaient d'ailleurs cessé de dire et de redire qu'il s'agissait de simples conjectures et que beaucoup d'entre elles, quand on les aura vérifiées, se révéleront – le mot est de Pauwels et de Bergier – « délirantes »³⁷. La théorie des Anciens Astronautes était-elle délirante aux yeux de ses propres auteurs ? Que non ! Pourraient être « délirantes » certaines de ses preuves, ou quelques-unes de ses spéculations subsidiaires, mais jamais le socle dur de la doctrine occultiste. Charroux concédait que toutes ses reconstitutions de l'histoire des civilisations d'origine extraterrestre pouvaient être inexactes, mais il ne doutait pas que ces civilisations aient existé³⁸.

La précarité des conjectures et la nonchalance dans le choix des preuves semblaient aller de pair avec la confiance en la

validité des axiomes de la théorie, comme si la force des convictions compensait la faiblesse des preuves. La décision de substituer la quantité à la qualité des arguments pouvait parfois satisfaire les dänikeniens, mais l'espoir ne les quittait pas de trouver un jour une preuve cruciale et définitive, dont l'évidence impérieuse disperserait les dernières incertitudes et réduirait au silence les adversaires arrogants. Quand cette preuve tardait à se manifester, on pouvait alors en précipiter l'avènement. On se souvient du *Livre de Dzyan*, communiqué télépathiquement par les Mahatmas invisibles avec l'intention de confirmer par un texte venu de la nuit des temps la justesse de la reconstitution de la doctrine secrète que Madame Blavatsky avait esquissée dans *Isis dévoilée*. On sait aussi l'admiration que les dänikeniens affichaient pour le *Livre de Dzyan*, et leur rêve d'en découvrir un équivalent qui eût, en plus, l'avantage d'être manifeste et tangible, qualités refusées au livre peu accessible des Mahatmas. Tous les occultistes attendaient une telle preuve ; certains l'ont fabriquée.

C'est en marchant dans les pas de Madame Blavatsky qu'Erich von Däniken annonça, en 1972, la découverte des archives que des visiteurs extraterrestres auraient abandonnées, il y a des millénaires, dans les salles d'un labyrinthe souterrain qui s'étendrait au-dessous de la jungle dans la province de Morona-Santiago, à la frontière entre l'Équateur et le Pérou ; plusieurs milliers de plaques métalliques y seraient déposées, couvertes de signes d'un alphabet inconnu, dans une sorte de bibliothèque. Von Däniken affirmait qu'elle contenait les annales complètes de l'histoire humaine où étaient décrits le secret de nos origines, la préhistoire oubliée de l'homme et la disparition des civilisations fantastiques qui avaient existé sur Terre avant l'âge de la pierre. On pourra désormais, s'exclamait-il, « remplacer la croyance en la Création, par la connaissance de la Création »³⁹. Von Däniken assurait avoir vu ces plaques lors d'une visite dans les souterrains où il se serait rendu guidé par l'homme qui disait les avoir découvertes, Juan Moricz, Argentin d'origine hongroise, auteur d'un obscur livre sur le berceau américain des peuples d'Europe, thème classique de l'archéologie occultiste⁴⁰. L'af-

faire fit quelque bruit, bien que l'accès à la bibliothèque souterraine restât aussi difficile qu'au *Livre de Dzyan*. La presse interrogea von Däniken, mais celui-ci ne put donner que des réponses confuses, évasives et contradictoires ; on questionna alors Juan Moricz, qui affirma que von Däniken n'avait jamais pénétré dans les souterrains⁴¹ ; plusieurs expéditions d'enthousiastes, qui se rendirent sur les lieux, revinrent bredouilles.

La témérité et l'imagination dont avait fait preuve Madame Blavatsky manquaient à von Däniken, et il s'est contenté d'inventer la bibliothèque archaïque sans entreprendre d'en rédiger ne serait-ce qu'un volume. L'invention a sans doute été collective, car l'auteur suisse s'est probablement inspiré de confabulations de Moricz, tandis que Moricz lui-même avait brodé sur une vieille légende qui parlait de vastes souterrains où, après la conquête espagnole, les Incas auraient caché leurs fabuleux trésors ; d'ailleurs, le succès de cette légende auprès des occultistes ne date pas d'hier⁴². Il n'en reste pas moins que von Däniken, en clamant avoir visité les souterrains légendaires et vu les plaques métalliques, a commis une véritable fraude. Ce genre d'imposture inspire généralement une réprobation sévère et univoque. Mais les faussaires ne sont pas tous de vulgaires mystificateurs, animés du seul souci d'abuser leurs lecteurs. Aussi condamnable qu'il soit, le recours au faux appartient au vieux répertoire d'artifices littéraires dont les occultistes n'ont pas le monopole. À la fin du Moyen Âge, la confection de faux documents pouvait passer pour un acte pieux, et certains chroniqueurs paraissent avoir considéré que, pour rendre justice aux sujets sacrés dont ils traitaient, il fallait amplifier et dramatiser les faits réels⁴³. Érasme de Rotterdam, ce grand humaniste, pourfendeur du mensonge et de l'erreur, pour qui l'élimination des textes apocryphes était l'une des tâches majeures d'un humaniste chrétien, a inclus dans son édition des œuvres de saint Cyprien un traité, « retrouvé dans une très vieille bibliothèque », dans lequel saint Cyprien soutenait des thèses étrangement érasmiennes ; il y a plus d'une raison de suspecter qu'Érasme n'a pas découvert ce traité, mais qu'il l'a fabriqué

lui-même, parce qu'il souhaitait trouver dans l'Église primitive des arguments en faveur de ses propres conceptions théologiques, fût-ce au prix d'une falsification des textes de cette Église⁴⁴. L'exemple montre éloquemment que le faux peut être une entreprise intellectuelle dont le but est moins de tromper que d'étayer les thèses chères à l'auteur qui déborde par ailleurs de meilleures intentions. La liste est longue des penseurs éminents qui ont menti pour promouvoir des conceptions qu'ils considéraient comme des vérités profondes, respectables et oubliées.

Pour le faussaire, l'authenticité historique d'un document est secondaire par rapport à l'importance des thèses auxquelles il prête une valeur absolue ; les thèses métaphysiques ou philosophiques représentent une fin qui justifie les moyens, et la fraude n'est qu'un moyen. Madame Blavatsky était convaincue qu'une bible de la Doctrine Secrète avait jadis existé et qu'elle aurait dû avoir un contenu similaire aux stances du *Livre de Dzyan*. Si l'on se persuade ainsi que le faux se distingue à peine du vrai, la différence entre l'un et l'autre devient négligeable et le faux peut sans mal se substituer à l'original manquant. Pour von Däniken, une librairie souterraine renfermant le secret de nos origines devait se trouver quelque part, et si les descriptions de Moricz pouvaient ne pas être positivement vraies, elles étaient vraies en principe ; de toute façon, disait von Däniken à un journaliste, « l'essentiel est d'être sûr que le fond de la théorie est vrai⁴⁵ ».

L'INTUITION

Les certitudes des dänikeniens se montraient si fermes qu'elles pouvaient non seulement engendrer les preuves, mais aussi rendre la théorie résistante à toute épreuve. Nul argument et nulle erreur ne lui étant fatals, la théorie traversait sans grande éraflure les violents affrontements polémiques qui opposaient les dänikeniens aux nombreux adversaires dont certains ne manquaient assurément ni d'esprit ni d'érudition.

Cet attachement arbitraire aux thèses dont toute rivale était perçue comme insupportable (donc fausse), aspirait pourtant à s'appuyer autant sur une argumentation que sur la foi. À défaut de pouvoir trouver une justification suffisante dans les preuves matérielles fortes, les dänikeniens avaient coutume de faire appel à une singulière épistémologie dont le mot clé était « intuition ». La philosophie occidentale est riche en rêveries que ce vocable spécieux a inspirées à maints penseurs, peu troublés par le fait qu'il soit difficile d'en discourir sans en avoir au préalable supposé l'existence, l'étude de l'intuition ne pouvant apparemment se passer de son usage. Les occultistes ont vite emboîté le pas aux philosophes, et la voie des dänikeniens se trouvait déjà bien préparée lorsqu'ils se sont mis à élaborer leur étrange méthodologie.

Madame Blavatsky soutenait que les vérités ultimes échappent à la science, car les savants ne peuvent se reposer que sur les facultés du cerveau physique et des sens. Le savoir que les « yeux du corps » acquièrent par l'observation de la réalité sensible serait incomparablement modeste par rapport à la sagesse parfaite que les « yeux de l'âme » entreverraient en accédant aux archives complètes de l'histoire de l'univers, emmagasinées sur les ondes de la lumière astrale. Le Cosmos entier serait rempli d'*ākāsha*, fluide vital, pensée agissante de l'Âme du Monde qui dirige toutes les âmes particulières en leur permettant d'entrer en communication les unes avec les autres, à condition qu'elles parviennent à se libérer temporairement de l'enveloppe grossière du corps ; plus l'âme se dégage de son vêtement matériel par la contemplation, plus elle devient sensible au courant universel qui unit tous les êtres, visibles et invisibles, leur ouvrant les portes des « archives âkâshiques » qui représentent la Mémoire de Dieu, une manière d'*Unus Mundus* atemporel où sont imprimés de toute éternité les événements passés, présents et à venir⁴⁶. Ceux qui savent explorer les bibliothèques mystérieuses du fluide vital auraient donc accès à un Internet cosmique dont notre Web n'est qu'une pâle ébauche : le réseau âkâshique donnerait la possibilité à la fois de se connecter à tout être matériel ou spirituel, et de consulter une banque de données divine réu-

nissant des connaissances en tous points achevées et complètes. Il va sans dire que seule l'intuition assure à l'occultiste la certitude d'avoir pu accomplir cette fusion directe de son esprit avec l'Âme du Monde, et de ce fait seule l'intuition lui garantit la validité des connaissances qu'il prétend tirer de cette expérience.

Les dänikeniens ont unanimement agréé l'idée que le trésor de connaissances exhaustives se trouve à portée de toute personne capable d'actualiser son potentiel latent d'extralucidité. À partir de cette prémisse, plusieurs hypothèses ont été avancées, dont chacune donnait de l'idée blavatskienne un développement singulier. George H. Williamson parlait d'« archives de cristal » où l'histoire de l'Univers serait résumée dans un « champ magnétique » immuable, visible à ceux qui jouissent des dons paranormaux⁴⁷. Erich von Däniken pensait que les « mémoires cosmiques », source de la sagesse primordiale, ont imprégné l'homme au cours de son évolution et se trouvent à présent enfouies dans les profondeurs obscures de l'inconscient où peuvent les examiner les « esprits élus »⁴⁸. Pauwels et Bergier imaginaient une mémoire collective recelant une connaissance infinie, déposée à l'époque originelle dans nos gènes et nos chromosomes qui livrent aujourd'hui leurs secrets à quiconque parvient à y pénétrer mentalement pour vivre alors la foudroyante illumination de l'anamnèse totale⁴⁹. Charroux a développé une idée similaire : les chromosomes sont chez lui assimilés explicitement aux archives âkâshiques de Madame Blavatsky et comme celles-ci contiennent la connaissance totale accessible à l'adepte sachant mortifier son corps, exciter les régions mystérieuses du moi et renouer ainsi le lien ancestral avec l'essence divine dont son esprit serait issu et dont nos gènes porteraient une marque indélébile⁵⁰. Il y aurait par conséquent deux modes de connaissance : le scientifique est réduit à suivre la « voie extérieure » en exploitant les possibilités cognitives que lui offre la conscience capable d'observer le monde des apparences matérielles, alors que l'occultiste, pouvant solliciter au fond de lui-même les informations des « chromosomes-mémoires », avancerait sur la « voie intérieure ».

re » libre des blocages que la pensée consciente exerce sur la réflexion⁵¹.

Quels que soient le mécanisme prétendu de l'illumination et la localisation supposée des archives parfaites, la conséquence est la même : une fois posée l'existence d'une source de la « connaissance totale », le dänikenien peut se persuader y avoir puisé. « Je suis un vrai poète, donc un inspiré, un voyant », confiait Pauwels. « Je suis un visionnaire », lui faisait écho von Däniken⁵². Une telle conviction peut en raffermir beaucoup d'autres. Elle permet de rabaisser la gênante autorité de la science dont les officiants, satisfaits de la seule raison, s'interdisent les lumières suprêmes de la perception extrasensorielle, préférant s'appuyer, pour comprendre le monde, sur leurs maigres données empiriques⁵³. Elle aide à interpréter les monuments archéologiques qui laissent pantois les archéologues et que le dänikenien explique en bénéficiant de la certitude d'une intuition spontanée : pourquoi les figures de la plaine de Nazca seraient-elles des pistes d'atterrissage ? « Nous ne saurions le dire, répond Charroux, mais c'est la destination qui vient immédiatement à l'esprit...⁵⁴. » Le même principe justifie des emprunts à la science-fiction, car l'écrivain, en croyant imaginer un roman, peut puiser ses idées dans ses « chromosomes-mémoires » et deviner ainsi d'authentiques mystères du passé⁵⁵. La porte se trouve du même coup ouverte à l'acceptation d'un faux, et Charroux ne s'est pas gêné pour accueillir favorablement l'histoire des souterrains imaginaires de Moricz, puisque – expliquait-il – « si les récits de von Däniken et de Moricz ont été inventés de toutes pièces, il n'empêche que ces affabulateurs avaient du génie : celui d'imaginer une vérité qu'il leur était impossible de découvrir ». Imaginer et découvrir ne font donc qu'un, le produit de l'imagination pouvant avoir autant de valeur que la preuve matérielle, dans la mesure où l'un serait non moins capable que l'autre de dévoiler une même vérité cachée⁵⁶. Voici la principale et probablement la seule instance de validation qui soutient les hypothèses des dänikeniens et les axiomes formant le socle dur de leur théorie : l'intime conviction ! La méthode est certes extravagante, mais n'ou-

blions pas que nos tribunaux en reconnaissent la légitimité, en faisant de l'intime conviction la seule motivation des décisions du jury d'assises.

L'intime conviction des dänikeniens, en dépit de justifications fantastiques qu'elle se cherchait, peut avoir une explication très banale. Nos auteurs nourrissaient le sentiment, parfois sincère, de distinguer le vrai d'avec le faux grâce à l'eau vive d'anamnèse, puisée à la fontaine de la sagesse primordiale. Il est toutefois plus simple d'admettre qu'un tel sentiment naisse non pas de l'exploration d'improbables archives, mais d'une immersion prolongée dans une subculture tentaculaire dont la fréquentation régulière produit sur l'individu les effets que la sociologie reconnaît à tout groupe social. Au fur et à mesure que leurs recherches progressaient, les dänikeniens découvraient avec délectation qu'ils n'étaient pas vraiment isolés dans leurs convictions dont, au début, ils apercevaient très clairement l'aspect insolite et marginal, tout en ignorant l'omniprésence du courant occultiste de la culture occidentale : ils ne tardaient pas pourtant à prendre conscience que leurs publications les faisaient entrer dans une véritable communauté dont les membres parlaient la même langue, partageaient la même vision du monde et, s'ils n'étaient pas toujours d'accord les uns avec les autres, se comprenaient parfaitement. Les adversaires extérieurs à la communauté restaient certes dominants, détenaient le pouvoir, se retranchaient dans les universités, maîtrisaient les médias, mais, en fait, combien étaient-ils ? L'abondance de la littérature occultiste donnait à nos auteurs l'impression qu'ils faisaient partie d'une vague montante, d'autant plus puissante que ses composantes paraissaient solidaires. Ensemble, ils étaient trop nombreux pour être dans l'erreur. Une question revenait sans cesse, rassurante : comment se faisait-il que tant d'hommes et de femmes arrivaient, « spontanément » et « sans se concerter », aux mêmes conclusions ? Les livres des dänikeniens parlaient exactement des mêmes choses dont parlaient les autres. Ils se confirmaient mutuellement, donc ils étaient vrais. Le sentiment intuitif d'être dans le vrai peut

facilement accompagner de plus étranges errances, à condition qu'elles soient collectives.

LES « QUATRE CAUSES »

Le moment est venu de résumer les conclusions principales que l'enquête sur la théorie des Anciens Astronautes nous a permis jusqu'à présent de formuler. Souvenons-nous comment tout a commencé : au début, il y eut une labyrinthe biblothèque, ses recoins sombres, des livres saugrenus qui parlaient d'extraterrestres, l'écœurement d'une lecture distraite, l'impression de frôler une forme extrême de l'inintelligible, le défi relevé de comprendre cette stupéfiante pensée sans succomber à la tentation facile d'en fustiger la « folie » ou l'« ignorance ». Deux questions de bon sens s'ensuivirent : comment un homme peut-il arriver à penser ainsi ? à quoi tient le succès d'une théorie que cette pensée a engendrée ?

Commençons par la première question, que j'ai divisée en quatre parties correspondant très approximativement aux quatre causes aristotéliennes : à partir de quoi ? en fonction de quoi ? au moyen de quoi ? dans quel but ? En voici les réponses.

À partir de quoi ? La théorie des Anciens Astronautes est construite de matériaux conceptuels hétéroclites dont la partie essentielle dérive du patrimoine de la tradition occultiste. La littérature laissée par la Société Théosophique et par ses courants dissidents constituait, directement ou indirectement, les sources privilégiées des dänikeniens, à côté des récits de science-fiction d'inspiration occultiste, particulièrement importants pour Jacques Bergier et pour Erich von Däniken. Par l'intermédiaire de l'occultisme, lui-même héritier de la longue tradition de l'ésotérisme occidental dont l'âge d'or dura de la Renaissance jusqu'au XVIII^e siècle et qui contribua à transmettre à travers le temps la trame de théories formulées il y a presque deux millénaires dans les provinces orientales de l'Empire romain, la théorie des Anciens Astronautes reprit certains schèmes conceptuels du Gnosticisme

antique. La portée de cette conclusion historique ne se limite pas, comme on pourrait le croire, au seul constat de filiations et d'influences textuelles qui ne sauraient intéresser que les philologues traditionnellement friands de ce genre d'observations. Les liens entre le dänikenisme et la tradition occultiste nous instruisent sans doute sur son histoire, mais aussi sur sa forme. La troublante extravagance de cette forme devient compréhensible, jusque dans ses moindres détails, en tant que réactualisation de la structure conceptuelle du Gnosticisme antique retravaillée par l'occultisme du siècle dernier. Il importe de souligner ce fait pour s'inscrire en faux contre les explications hâtives qu'on a cru pouvoir donner de la théorie des Anciens Astronautes en présumant qu'elle correspondrait au « contexte de l'époque » : la conquête spatiale aurait fait naître l'idée d'une visite extraterrestre dans la préhistoire, les tensions de la guerre froide auraient éveillé la crainte d'une apocalypse nucléaire, l'effondrement des religions chrétiennes aurait poussé à remplacer Dieu par les cosmonautes étrangers, etc. Émile Durkheim recommandait jadis, comme moyen de démontrer qu'un phénomène est cause d'un autre, de comparer les cas où ils sont simultanément présents ou absents et de chercher si les variations qu'ils offrent dans ces différentes combinaisons témoignent que l'un dépend de l'autre⁵⁷. En suivant ce précepte, j'ai montré que l'idée d'une visite extraterrestre sur notre planète a précédé de loin le début de la conquête spatiale, que la crainte d'une apocalypse imminente faisait partie des doctrines occultistes à l'époque où l'Europe vivait, dans la deuxième moitié du XIX^e siècle, une période de paix et de prospérité, que le Dieu de l'Ancien Testament et son fils incarné en homme ont été destitués de leur dignité divine et identifiés à des visiteurs extraterrestres au moment où les Églises chrétiennes étaient encore prévalentes et où leurs temples ne désemplissaient pas.

Force est donc de reconnaître que les mêmes effets ont pu se produire sans être accompagnés de leurs prétendues causes, ce qui disqualifie ces dernières comme instances explicatives suffisantes. Cela ne veut pas dire que l'ambiance des années cinquante et soixante n'ait pas du tout influé sur

le contenu du dänikenisme. Il faut plutôt conclure que les circonstances nouvelles ont été perçues par le prisme de l'ancienne doctrine occultiste : les astronautes dänikiens évoquent plus les Demiurges supérieurs de la Théosophie que nos réels cosmonautes ; l'apocalypse nucléaire s'apparente davantage par ses effets à un cataclysme revigorant de l'histoire occultiste qu'à une guerre destructrice entre les puissances politiques modernes ; le Dieu des dänikiens, opposé aux créateurs de l'homme, est plus proche du ÇA gnostique ou occultiste, distinct des demiurges, qu'il ne l'est d'un Dieu confectionné expressément à l'usage de l'incrédule civilisation technique du milieu du xx^e siècle.

Les dänikiens ne créaient pas *ex nihilo*, ils poursuivaient une œuvre dont les fondations ont été jetées par les générations précédentes, ce qui explique de nombreux décalages entre la théorie des Anciens Astronautes et les circonstances qui ont coïncidé avec son essor. C'est là une des particularités déconcertantes de la pensée humaine : les hommes ne pensent pas ce qu'ils devraient penser étant donné les conditions actuelles de leur existence, mais ils pensent ce qu'ils ont appris à penser en s'imprégnant d'idées de leurs prédécesseurs, lesquels ont vécu dans d'autres circonstances, non sans cultiver alors des idées tout autant anachroniques. L'inertie est indéniablement une force historique majeure dont il est hasardeux de faire l'économie quand on tente de comprendre les ouvrages de l'homme : si les premières automobiles ressemblaient aussi minutieusement qu'inutilement aux voitures à cheval, et si nous peinons aujourd'hui, dans notre langage quotidien, à employer maladroitement et souvent à contresens des expressions empruntées au vocabulaire suranné de la cynégétique (« faire des gorges chaudes ») ou de l'armurerie (« faire long feu »), c'est parce que la culture est réfractaire au changement et que les hommes se contentent trop souvent d'en modifier exclusivement des détails, tout en caressant l'illusion d'accomplir de grandes innovations et d'opérer des révolutions destinées à effacer le passé. En fait, la pensée humaine s'avère peu capable, ou peu désireuse, de grands sauts, et son mode habituel de fonctionnement est de travail-

ler sur une matière préexistante dont elle remanie certaines composantes sans modifier les principes de leur organisation. C'est pourquoi les produits de la pensée évoluent presque comme des êtres organiques, se déployant en fonction des possibilités déterminées par leur structure interne. Sur cette structure, héritée du passé, agissent les stimuli externes, qui appartiennent au présent, et leur action est effective dans la mesure où ils peuvent induire des modifications de formes antérieures. Le contenu de la théorie des Anciens Astronautes s'explique donc comme l'aboutissement d'un long processus où des stimuli externes successifs – tels la découverte des religions orientales, le développement de l'archéologie, le conflit entre la science et les religions chrétiennes, la conquête spatiale, la menace de guerre nucléaire, les découvertes de la génétique, les rumeurs sur les soucoupes volantes, la popularité de la littérature de science-fiction, le mouvement de la contre-culture, etc. –, ont produit, à partir de la structure du Gnosticisme antique, une série de transformations conceptuelles. Dans ce jeu d'interactions entre présent et passé, entre forme statique et impulsions dynamiques, entre tradition et innovation, de petites causes contingentes pouvaient jouer les rôles de premier plan : de même que l'occultisme aurait été différent de celui que nous connaissons aujourd'hui sans cette mémorable réunion qui se tint dans l'appartement new-yorkais de Madame Blavatsky, de même les soucoupes volantes eussent pu rester dans les limbes des potentialités de l'imaginaire occultiste sans les divagations d'un schizophrène féru de science-fiction, secondé par un éditeur dont la plume habile assura à ce délire de malade l'intérêt de milliers de lecteurs. Toutes les innovations importantes que des individus, reliés par un réseau de rapports complexes, ont pu réaliser, étaient des infléchissements apportés au matériau conceptuel qu'ils ont choisi de modeler, et c'est la raison pour laquelle la cause matérielle constitue une partie importante de l'explication globale de la théorie des Anciens Astronautes.

En fonction de quoi ? La théorie des Anciens Astronautes a été élaborée selon un plan qui pourrait être sommairement assimilé à la cause formelle, bien que cette « forme » soit ici

indissociable de la matière. En adhérant à la tradition occultiste et à son patrimoine d'idées, les dänikeniens se sont dotés d'un outil conceptuel qui allait conditionner la façon dont ils percevaient le monde. Nous vivons tous plongés dans un flot d'informations variées qui nous parviennent de la réalité et auxquelles nous nous montrons peu attentifs, car elles produisent un bruit de fond dont le perpétuel bourdonnement nous paraît tout aussi banal qu'insignifiant. C'est dans ce flot – ininterrompu, épais, fuligineux – que nous plongeons le filet de notre vision du monde, et ses mailles y retiennent certains objets, événements, idées, relations, laissant en même temps échapper irrémédiablement toute autre prise au gabarit imprévu. Nos tentatives de comprendre le monde sont tributaires des caractéristiques de nos filets conceptuels, puisque la réflexion se nourrit habituellement des seules proies que notre filet préféré permet de remonter à la surface : c'est à partir de ces éléments épars que nous essayons ensuite de reconstituer le puzzle du monde, persuadés souvent d'en avoir rassemblé les pièces principales.

Les occultistes ne procèdent pas autrement. Leur vision du monde leur sert de filet conceptuel, les axiomes de celle-là formant le maillage de celui-ci. La façon dont ils parlent de ces axiomes en suggère le caractère secret, et les adeptes se plaisent parfois à imaginer qu'il s'agit de vérités ésotériques – c'est-à-dire cachées, impénétrables aux non-initiés –, ce qui pourrait ne pas être entièrement faux étant donné la persistante incapacité des étrangers à la communauté occultiste de saisir la nature de l'enseignement que celle-ci s'efforce de propager à grand renfort de moyens tout à fait exotériques : ainsi Umberto Eco, un herméneute patenté, qui a consacré à l'ésotérisme et à l'occultisme plusieurs articles savants et un roman populaire, assure cavalièrement que la thèse essentielle et secrète de l'ésotérisme serait que tout est secret et, en même temps, que le secret est vide, à l'image de la pensée ésotériste elle-même, qui serait une inépuisable dérive d'interprétations, un délire sémiotique tournant en rond autour d'une vérité inexistante, mais dont tout indice promet l'illusoire découverte avec son cortège de joies sublimes⁵⁸. Eco se

trompe. En réalité, au cœur de la vision occultiste du monde se trouve une triple doctrine théologique, anthropologique et sotériologique. L'occultiste pense qu'à travers le Cosmos Dieu nous donne à voir sa face visible, éclatée en existences multiples et matériellement imparfaites, mais pourvues d'indestructibles étincelles de conscience dont le destin est de se réunir de nouveau au sein de l'Ineffable qui les avait engendrées ; la condition humaine actuelle se définit par l'origine divine de l'esprit, par sa chute primordiale dans la matière, par son ascension progressive vers sa source spirituelle ; la promesse du retour est ici à la base de la conception du salut où l'entremise de Messagers venus du ciel est décisive. Ceci forme le filet conceptuel que l'occultiste emploie pour extraire de l'information pertinente et signifiante lorsqu'il lit les livres, feuillette les journaux, réfléchit sur l'histoire, observe ses contemporains, médite sur sa propre vie, s'interroge sur l'avenir. Sa pensée, sans suivre une voie tracée d'avance, sélectionne parmi les informations que la réalité lui livre avec trop de générosité celles surtout qui lui semblent pouvoir éclairer les questions découlant directement des axiomes de sa vision du monde. Il s'intéressera ainsi plus particulièrement aux phénomènes paranormaux, dont il espère qu'ils puissent l'instruire sur la réalité invisible ; à la cosmogénèse, qu'il identifie à la création divine ; à l'origine de l'homme, qui correspondrait aux commencements du cycle ascendant de l'évolution spirituelle ; aux grandes civilisations du passé, qui auraient pu être fondées par les Messagers célestes ; aux symptômes de la décadence moderne, qui seraient les signes avant-coureurs de la fin d'une époque de l'évolution cosmique ; aux coïncidences entre les théories des sciences modernes et les philosophies anciennes, ces dernières recelant, selon lui, un résidu de la sagesse primordiale dont la science moderne ne pourrait que confirmer les vérités définitives.

Mais avant d'être un instrument optique qui détermine le regard posé sur le monde et qui conditionne les interprétations confectionnées à partir d'informations sélectivement retenues, les axiomes de la vision occultiste du monde sont

par rapport aux théories qui en dérivent ce qu'un plan d'architecte est par rapport à une construction achevée : l'occultiste se sert du plan que les axiomes lui imposent pour bâtir une construction conceptuelle dont les détails ne dépendent que de son choix et dont il reste toujours prêt à modifier la disposition. Il peut même aller jusqu'à démolir l'ensemble pour recommencer le travail, à condition, bien entendu, de ne pas renoncer au plan lui-même, sinon il cesserait d'être occultiste. Tant qu'il ne transgresse pas cette limite extrême, sa pensée se développera *en fonction de* la vision du monde dont je viens d'énumérer les principes. La cause formelle de la théorie des Anciens Astronautes se distingue de celles que l'on discerne dans d'autres doctrines occultistes par la présence d'un axiome complémentaire, qui s'ajoute aux précédents et dont les conséquences ont ouvert aux dänikeniens un nouvel espace de conjectures : le jeu, ici, consiste à réécrire la métaphysique occultiste à partir de l'idée selon laquelle les Initiateurs divins étaient des cosmonautes extraterrestres.

Au moyen de quoi ? La théorie des Anciens Astronautes a été construite au moyen d'un certain nombre de règles méthodologiques qui ont guidé les raisonnements de nos auteurs. On peut parler à ce titre de rationalité. Il ne s'agit pas, bien entendu, de la rationalité idéale et unique, fondée sur des principes universellement admis, mais d'une rationalité locale, propre à une communauté particulière. On a trop souvent voulu voir dans la pensée des dänikeniens le fruit d'une raison détraquée, qui produirait des théories comparables aux « délires systématiques » décrits au début du siècle chez les patients diagnostiqués aujourd'hui comme paranoïaques⁵⁹. Comme autrefois les psychiatres, les pourfendeurs du dänikenisme mettaient l'accent plutôt sur le « délire » que sur la « cohérence », le premier ayant été fort arbitrairement défini, la deuxième passant complètement inaperçue. La différence essentielle entre les paranoïaques et les dänikeniens est cependant patente, car aucun des symptômes propres à cette terrible maladie ne trouble nos auteurs, qui se rapprochent des aliénés seulement dans la mesure où les uns et les autres cultivent des idées qui sont considérées comme extra-

vagantes par ceux qui ne les partagent pas. Qui plus est, les dänikeniens adhèrent à une tradition culturelle largement partagée, ce qui nous oblige, ou bien d'admettre l'existence, en Occident, d'une ancienne subculture de fous, ou bien de reconnaître que nous avons là affaire aux conceptions résultant – pour utiliser les termes dont se servent les philosophes pour définir la raison – d'une faculté directrice de la pensée réductible à un ensemble de principes. On ne peut hésiter à affirmer de la théorie des Anciens Astronautes ce que l'orientaliste allemand Max Müller, en citant Shakespeare, disait jadis de la doctrine de Madame Blavatsky : « Il y a une méthode dans cette folie ⁶⁰. »

J'ai montré qu'il était impossible de comprendre cette méthode en la ramenant à des principes empiristes : les dänikeniens ne pensaient pas ce qu'ils pensaient parce qu'ils avaient vu ce qu'ils croyaient avoir vu, mais ils voyaient ce qu'ils voyaient parce qu'ils croyaient à ce qu'ils pensaient. Leur démarche ne s'apparente pas à un maladroit empirisme que même les scientifiques ne revendiquent plus, mais à la méthode axiomatique des théologiens. Thomas d'Aquin priait deux types de disciplines : celles qui « procèdent de principes connus par la lumière naturelle de l'intellect, comme l'arithmétique, la géométrie », et celles « qui procèdent selon des principes connus par la lumière d'une science supérieure » ; la théologie, qui relevait de cette deuxième catégorie, était pour lui une science, car sa méthode axiomatique la rendait proche de la mathématique ⁶¹. « Notre doctrine, ajoutait-il, n'argumente pas pour prouver ses principes, qui sont articles de foi ; mais elle procède d'eux pour montrer quelque chose ⁶². » Il en va de même de la méthode des dänikeniens : les principes de la vision occultiste du monde sont pour eux des articles de foi dont on part pour en déduire d'autres thèses, lesquelles méritent par conséquent le nom de « théorèmes ». Produits en grande quantité, les théorèmes servent ensuite à interpréter les objets, expliquer les événements, reconstituer le passé, prévoir l'avenir, juger le présent. Comme dans beaucoup d'autres disciplines axiomatiques, on apprécie les théorèmes qui sont capables de résoudre les pro-

blèmes insolubles pour les théories rivales. Les dänikeniens étaient très fiers de pouvoir donner des réponses aux questions sur lesquelles la science ne peut pas se prononcer : existence de Dieu, esprit, miracles, extraterrestres, préhistoire oubliée, phénomènes paranormaux, évolution future de l'homme. La facilité de dissenter sur ces problèmes, dont les solutions étaient déduites à partir des axiomes de leur théorie, attestait, aux yeux des dänikeniens, la supériorité de leurs conceptions. Les discussions avec les scientifiques ne leur réussissaient pourtant pas, car chaque communauté avait ses propres critères d'évaluation épistémologique. Les scientifiques déploraient les liens fragiles qui unissaient les phénomènes dont les dänikeniens voulaient rendre compte et les explications qu'ils en donnaient, tandis que les dänikeniens tenaient davantage aux liens qui raccordaient ces mêmes interprétations aux axiomes de leur théorie. Les preuves matérielles, dont la recherche confère à la pensée dänikénienne une allure faussement empiriste, intéressaient nos auteurs comme une illustration secondaire de la validité des théorèmes dérivés des axiomes, et non pas comme un moyen de mettre à l'épreuve ces axiomes. Leur principale méthode de validation était de soumettre les idées au jugement de l'« intuition », critère prétendument mystique, vu la définition habituellement donnée de l'« intuition », et cependant purement social, vu le rôle joué dans cette démarche par la « Tradition », c'est-à-dire par la conformité à l'« opinion commune » de la subculture occultiste, qui décidait en dernière instance du degré de confiance qu'on voulait bien accorder à telle ou telle thèse. Les dänikeniens pouvaient avoir des échanges beaucoup plus gratifiants entre eux ou avec d'autres occultistes, mais ils débattaient alors principalement des raisonnements axiomatiques, ce qui en souligne bien l'importance. Le caractère axiomatique de la théorie des Anciens Astronautes ne la transformait pas en une doctrine figée. Ce fut une conception en mouvement constant. Ses axiomes fixaient un cadre général tout en offrant de multiples possibilités combinatoires dont l'exploration produisait des variantes diverses de la théorie, capables de satisfaire les goûts intellectuels sans doute très dif-

férents, tantôt d'un gérant d'hôtel suisse, tantôt d'un journaliste parisien, tantôt d'un chercheur soviétique, tantôt d'un lord anglais.

À la question : *au moyen de quoi ?*, il faut donc répondre que la pensée dänikenienne a été élaborée moyennant une méthode axiomatique, où des théorèmes sont dérivés de principes premiers et rattachés ensuite, fort sommairement, à des données d'observation, l'accent étant mis sur le lien entre axiomes et théorèmes et non sur celui entre théorèmes ou axiomes et données factuelles, alors que la validation s'y effectue par référence à l'« intuition », autrement dit au « sens commun » propre à la communauté déjà acquise aux axiomes de la théorie.

Dans quel but ? Le problème des mobiles et des buts poursuivis par les dänikiens est sans doute le plus difficile à résoudre, non qu'il soit impossible d'imaginer une solution, mais parce que l'on peut en imaginer trop. Les pourfendeurs du dänikenisme, plus désireux de juger que de comprendre, privilégient une seule de ces solutions : ayant associé la théorie des Anciens Astronautes au vice abject de l'irrationalité, ils tiennent à attribuer un mobile bas à ses auteurs et ne trouvent rien de mieux que la concupiscence, car l'irrationalité leur semble rimer avec cet objet prétendument honteux qu'est l'argent.

L'explication n'est pas dépourvue de quelque vraisemblance. Puisque les dänikiens ont gagné de l'argent en publiant leurs livres, on est tenté de conclure qu'ils les avaient écrits pour gagner de l'argent. Dire cela, c'est aller un peu trop vite en besogne et risquer de confondre la cause et l'effet : on peut aussi bien prétendre que le désir d'argent eut pour conséquence l'écriture des livres, qu'inverser la relation causale pour supposer que le désir d'écrire les livres eut pour conséquence une réussite pécuniaire. Opter sans preuves pour la première explication, c'est ignorer que l'association qu'elle propose entre la théorie dänikenienne et l'enrichissement paraît évidente puisque l'on ne se souvient que de ceux qui ont réussi, cependant qu'on oublie tous ceux, très nombreux, qui travaillaient avec ardeur à élaborer des théories très

similaires, mais dont les livres se sont mal vendus ou n'ont jamais trouvé d'éditeur. Erich von Däniken a failli connaître ce dernier sort, après que son premier manuscrit eut été refusé par plusieurs dizaines de maisons d'édition ; le succès que le livre a finalement remporté est loin de nous instruire sur les mobiles qui animaient l'auteur quand il consacrait ses brefs loisirs d'hôtelier à l'écriture de l'ouvrage.

Il est difficile de se satisfaire des explications qui reprennent inlassablement les schèmes usés du roman populaire, avec bons et méchants, les uns animés de vils desseins (paras-science), les autres raisonnables et vertueux (science). Les ressorts qui poussent les hommes à agir peuvent être multiples, complexes et contradictoires, autant que le sont leurs croyances, nourries de foi et d'incertitude. Une remarque intéressante de von Däniken permet, peut-être, de jeter un peu de lumière sur le cas particulier qui nous intéresse. Interrogé par un journaliste, l'auteur suisse avoua que lorsqu'il écrivait son premier livre, en 1966, il restait quelque peu sceptique quant à la véracité de l'hypothèse des Anciens Astronautes ; les recherches conduites pour préparer le deuxième ouvrage l'ont laissé encore dans le doute ; il n'a acquis la certitude définitive qu'autour de 1970, c'est-à-dire quatre ans après s'être remis pour la première fois au travail sur la théorie⁶³. C'est là l'un des paradoxes étonnants des croyances que les hommes cultivent : leur élaboration commence souvent comme un jeu, rarement pris au sérieux avant que l'on ne succombe à cette étrange fièvre connue de tous les joueurs qui ont consacré des années entières à une passion découverte par hasard et qui est devenue, avec le temps, plus qu'un jeu : une façon de vivre, pour le meilleur et pour le pire. Il y a eu une foule de dänikeniens qui ont su entretenir une passion semblable sans qu'un succès commercial de leurs écrits et l'admiration de lecteurs vinssent conforter leurs convictions. Pauwels, Bergier, Charroux, von Däniken devaient subir l'épreuve redoutable de la réussite. Mais von Däniken, en 1966, croyait à moitié à ce qu'il écrivait, Pauwels, en commençant sa collaboration avec Bergier, n'attachait pas beaucoup d'importance au *Matin des magi-*

ciens, Bergier lui-même classait l'entreprise dans la catégorie de la science-fiction, Charroux jouait avec des conjectures en faisant au lecteur maint clin d'œil. Puis vint le succès, et nos auteurs se mirent à s'attacher à leur théorie, à la développer avec fougue, à la défendre avec conviction au cours de polémiques passionnelles, à souffrir sincèrement du rejet des milieux académiques. Tout se passait comme dans ces repas familiaux – occasion formidable d'étudier les mécanismes de la pensée humaine –, où il suffit qu'une supputation timide et exprimée à mi-voix rencontre l'accueil enthousiaste des convives pour que son auteur se mette à y croire fièrement et à la chérir comme si sa fragrance lui était manifeste depuis toujours. Celui dont les idées lui renvoient l'écho du succès devient une sorte de fonctionnaire investi, par la société, d'une autorité à laquelle il est engagé à croire lui-même⁶⁴.

Au début, les *dänikeniens* caressaient l'espoir que les axiomes de la vision occultiste fussent tout au plus plausibles ; la réaction favorable que suscita la théorie inspirée de ces axiomes ne manqua pas de conforter cet espoir et de le transformer en foi. Cette foi n'était pas celle des fanatiques, prêts à y jouer leur vie. On peut l'imaginer plutôt à l'instar de celle qui anime beaucoup de militants de nos partis politiques, qui adoptent la phraséologie des programmes électoraux de leurs formations sans ressentir un besoin pressant d'en examiner la consistance logique et la conformité aux faits ; on croit aux thèses du programme de son propre parti en ce sens qu'elles semblent justes et respectables. Les articles de foi modernes sont davantage des postulats que des vérités prises à la lettre. Il est dans la nature des postulats de correspondre davantage à la réalité telle qu'elle devrait être qu'à la réalité telle qu'elle est, et leur acceptation tient souvent moins à la certitude qu'ils nous inspirent qu'à leur reconnaissance constatée chez autrui. L'homme n'est jamais isolé face à la réalité et face à sa pensée : l'individu façonne les théories, mais les convictions sont une œuvre collective.

Les *dänikeniens* ont fini par avoir des convictions, et il est peu probable qu'ils aient agi uniquement par intérêt. D'ailleurs, convictions métaphysiques et intérêt ne sont pas des

mobiles contradictoires. Rarement une quête spirituelle abolit l'intérêt pour l'argent, car nul n'ignore combien il est difficile de se consacrer aux choses de l'esprit sans jouir des loisirs d'une existence prospère. Les dänikeniens n'étaient pas des partisans de l'indigence et ils savaient calculer. Pauwels, tout dévoué qu'il fût à la mission de répandre les lumières de la « pensée nouvelle », mit pourtant un terme à l'édition de la revue *Planète* dès qu'elle cessa d'être rentable ; Charroux, devenu avec le temps très mystique, continuait néanmoins à déplorer la réticence des médias à participer à la promotion commerciale de ses livres ; quant à von Däniken, l'infatigable prosélyte de la théorie des Anciens Astronautes, son premier éditeur l'a caractérisé ainsi : « Je tiens Erich von Däniken pour un homme qui sait ce que tout Suisse est censé savoir : la valeur du franc⁶⁵. »

La question de la cause finale de la théorie des Anciens Astronautes reste donc ouverte et ces brèves remarques n'avaient d'autre but que de le souligner. Il faut en revanche recommander la plus grande méfiance à l'encontre des thèses qui tentent d'expliquer la nature de cette théorie en évoquant exclusivement la concupiscence de ses auteurs : on insinue ainsi que les dänikeniens ne croyaient point à ce qu'ils écrivaient et rêvaient surtout de s'enrichir en exploitant le goût du public avide de mystères de pacotille ; cela revient à supposer que la théorie des Anciens Astronautes, conçue dans un but purement mercantile, soit une superposition chaotique d'idées aberrantes et dépourvues de cohérence, du fait qu'elle limiterait ses ambitions à la seule tâche d'épater des lecteurs incorrigiblement crédules. La cause efficiente identifiée à la folie, et la cause finale réduite à la concupiscence, offrent deux explications symétriquement inverses du dänikenisme : les deux refusent d'admettre qu'il peut y avoir une méthode, mais tandis que la première confine le dänikenisme dans l'altérité absolue d'une démence inintelligible, la deuxième en nie toute altérité en lui prêtant un motif trop compréhensible ; le dänikenien serait tantôt un fou croyant à tout et à n'importe quoi, tantôt un cynique sans illusions qui raconte n'importe quoi, tout en croyant lui-même exclusivement à

l'argent. J'ai tenté de montrer que les dänikeniens n'étaient pas des malades mentaux et qu'ils croyaient non seulement à l'argent – la croyance la mieux partagée de nos jours –, mais aussi à autre chose, et que leur théorie s'enracinait dans une véritable rationalité obéissant à des règles précises.

ÉPIDÉMIES, MODES ET MARKETING

Après avoir résumé les conclusions portant sur l'émergence de la théorie des Anciens Astronautes, on peut passer maintenant à la deuxième partie de notre explication globale : quelles étaient les causes du succès remporté par cette théorie dans les années soixante et soixante-dix ?

On a souvent essayé de chercher une réponse dans les réactions du public séduit par les livres des dänikeniens, en s'interrogeant sur les besoins auxquels la théorie des Anciens Astronautes a pu correspondre. Le besoin du merveilleux ou celui du sens, universels à souhait, ont été les plus fréquemment cités. Si l'on voulait explorer cette piste, il faudrait commencer par remarquer que le public de la théorie des Anciens Astronautes était très diversifié, au point qu'il est très improbable qu'une seule et unique raison puisse rendre compte de la vogue du dänikenisme auprès d'occultistes, de lecteurs de science-fiction, d'ufologues, de passionnés d'archéologie, ou encore de simples acheteurs qui écumaient le rayon des « meilleures ventes » chez les libraires et dans les kiosques de gare.

La théorie des Anciens Astronautes a touché d'abord les milieux occultistes. Il est vrai que ses érudits avaient les estomacs trop raffinés pour digérer le plat insipide et rustique que les dänikeniens, occultistes débutants, avaient concocté dans leur ignorance des textes plus sophistiqués de l'ésotérisme occidental. Mais l'occultisme, à côté de son élite, avait aussi sa plèbe. Celle-ci a réservé un accueil plus favorable aux dänikeniens, qui s'adressaient justement à un lecteur peu instruit dont les modestes connaissances en matière d'ésotérisme correspondaient bien aux leurs. Qui plus est, certains livres, plus

réussis que d'autres, pouvaient satisfaire même les lecteurs exigeants : ainsi Rémy Chauvin, biologiste qui poursuit depuis des années une quête ésotérique parallèlement à ses activités de chercheur et d'enseignant, s'emballa pour *Le Matin des magiciens* et déclara que si le livre « est inexact dans les détails, il est essentiellement vrai dans son ensemble⁶⁶ ». Cette curieuse affirmation veut simplement dire que Chauvin reconnaît la « vérité foncière » des postulats de la vision occultiste du monde décelés dans le livre, tout en restant en désaccord avec certains de ses théorèmes et preuves. Les dänikeniens avaient auparavant adopté la même attitude à l'égard de la doctrine théosophique, douteuse dans ses détails, disaient-ils, mais néanmoins digne du plus grand intérêt car « vraie dans sa partie essentielle »⁶⁷. Cet insolite procédé critique, très fréquent chez les ésotéristes et qui permet d'apprécier une théorie même lorsqu'on en récuse la démonstration, facilita l'acceptation de la théorie des Anciens Astronautes par des esprits beaucoup moins ingénus que ceux de la majorité des occultistes.

À ce premier groupe, déjà fort nombreux, s'ajouta, dans les années soixante, le milieu du *fandom*, alors à l'apogée de son expansion. Ses réactions furent partagées, nous l'avons vu. Un certain nombre de passionnés de science-fiction, n'ayant pas apprécié que les dänikeniens se fussent servis de romans d'anticipation, ont entrepris de démolir leur théorie en dressant une liste de ses affinités avec les thèmes classiques de la littérature fantastique. Mais pour la majorité des simples lecteurs de la science-fiction, ces mêmes affinités devenaient non pas la preuve d'un coupable plagiat mais l'attrait principal du dänikenisme : n'était-il pas séduisant d'imaginer que l'univers fantastique s'entrecroise parfois avec le nôtre ? La littérature qui faisait leurs délices les avait déjà préparés à concevoir et à admettre cette idée, tout en les familiarisant avec les motifs principaux de la pensée occultiste dont ils découvriraient chez les dänikeniens une version alliant les agréments du fantastique aux mystères de l'ésotérique, le tout nappé de quelques apparences appréciées de scientificité qu'ils vénéraient sans en comprendre la nature.

En dehors de ces deux grands groupes, et abstraction faite de communautés plus restreintes d'ufologues et de mordus d'archéologie, les acheteurs de la littérature dänikenienne appartenaient à une masse hétérogène d'individus aux motivations les plus variées, allant d'intérêts métaphysiques à la recherche de distractions faciles. Quelque multiforme que fût cette foule, il ne faut pas oublier qu'elle évoluait, à partir de la fin des années cinquante, sous l'influence croissante et uniformisante des courants de l'underground culturel (dit « Nouvelle Gauche », Contre-culture, *Beat Generation* ou « mouvements de jeunes »), tous profondément pénétrés de croyances que l'on classe aujourd'hui dans la catégorie fourre-tout de « New Age ». L'idéal prêché par la Contre-culture se rapprochait sur plusieurs points de celui dont les occultistes avaient été au XIX^e siècle les fervents partisans : les uns et les autres préconisaient une existence « conforme à la nature », recommandaient le végétarisme, critiquaient la civilisation industrielle, se méfiaient de la science, recommandaient la vie en communauté, se passionnaient pour les religions orientales, cherchaient à élargir les facultés de la conscience par l'usage de drogues, rêvaient d'une évolution spirituelle et prônaient l'idée de « libération » avec des accents mystiques si prononcés que l'on n'hésite pas à qualifier ces mouvements du XX^e siècle de Gnosticisme séculaire⁶⁸. Aucun doute ne subsiste sur la puissante inspiration que la Contre-culture a trouvée dans l'occultisme du XIX^e siècle⁶⁹, et il est indéniable que le succès populaire de la théorie des Anciens Astronautes a été facilité par une diffusion préalable, dans le grand public, en dehors du *fandom* et du milieu occultiste, d'idées dérivées de la tradition ésotérique laquelle devait nourrir également les dänikeniens. Grâce à la vogue de la Contre-culture, le virus de la dänikenite a pu trouver un terrain favorable à sa foudroyante propagation.

Pourtant, la métaphore épidémiologique, fréquemment employée pour décrire les triomphes de la théorie des Anciens Astronautes, est sinon trompeuse, du moins peu féconde, car elle ne permet de saisir qu'une partie du phénomène. Que sont en réalité ces « épidémies » culturelles dont la vie quoti-

dienne nous livre chaque année des illustrations plus ou moins futiles ? On assiste, par exemple, dans la deuxième moitié des années quatre-vingt-dix en France, à un renouveau de l'intérêt pour la philosophie, avec plusieurs best-sellers, la multiplication prodigieuse de « cafés de philosophie » et un cortège d'« émissions philosophiques » sur les chaînes de télévision publiques et privées. L'explication ? Les gens ont besoin de philosophie, répond-on, ils éprouvent un « appétit gargantuesque de sens⁷⁰ ». Manifestement, ils en demandent parce qu'ils en ont besoin, et on sait qu'ils en ont besoin justement parce qu'ils en demandent. Mais on n'a pas seulement besoin de philosophie, en France de nos jours, parce qu'on y voit également se multiplier, fabriqués à la chaîne, les feuilletons télévisuels à héros féminins jouant un rôle masculin (gendarme, avocat, médecin, etc.). Comment comprendre cette nouvelle épidémie ? Pierre Grimblat, P-DG de Hamster et producteur de son métier, explique : cela « prouve bien qu'on avait besoin de ça⁷¹ ». On avait sans doute aussi besoin de dinosaures l'année de la sortie de *Jurassic Park* de Spielberg, comme en témoigneraient les entrées dans les salles, la vente de produits dérivés et la dinomania qui s'est alors répandue sur six continents avec la rapidité d'une traînée de poudre, de même qu'on aurait aujourd'hui besoin de Boys Bands, ces jeunes chanteurs qui répètent dans des salles de musculation, exhibent sur scène, devant des parterres de jeunes filles en transe, des torsos lisses, et battent des records de ventes chez les disquaires.

Il y a là peut-être des besoins, mais leur évocation est peu éclairante. Outre les besoins qui semblent rôder partout, on peut soupçonner aussi, derrière ces étranges « épidémies », la main invisible du marketing, ce grand et implacable ressort de la société moderne. Non pas que tout soit un complot ourdi par des marchands rusés. Les « épidémies » commerciales commencent souvent par hasard. Un premier succès, encore ponctuel, d'un nouveau type de produits indique aux entrepreneurs ingénieux l'existence d'un marché largement inexploité, susceptible d'engendrer des profits substantiels. La plupart des modes, remarque Stephen J. Gould en

commentant la dinomania⁷², ont été lancées à la suite de circonstances contingentes et imprévisibles : yo-yo, Houla-hoop, le cube de Rubic ou le look Brigitte Bardot ont été inventés avant d'être transformés, par amplification publicitaire, en produits de consommation populaire, propagés ensuite par l'action d'une sorte de contagion que l'on doit à la pression de la conformité sociale, la même qui engendre des réactions en chaîne au-delà d'une certaine masse critique et qui pousse le chaland à acheter les livres munis des bandes « Best-seller », « Déjà cent mille exemplaires vendus », « Vu à la télé ».

Tout porte à penser qu'un mécanisme similaire a été responsable du succès de la théorie des Anciens Astronautes. Ses premières versions, maladroitement mises en forme et dues à des auteurs qui s'adressaient principalement à la communauté occultiste, n'ont connu que peu d'échos. La théorie a quitté le ghetto ésotériste grâce au *Matin des magiciens* dont la réussite auprès du grand public devait énormément à la plume alerte de Pauwels et à son idée de panacher des genres afin de remplir le livre à la fois d'occultisme, de science-fiction, d'histoire, de science et de théologie. Dans le sillage du premier succès, la revue *Planète* tenta de sonder le marché dont le livre avait signalé l'existence. La stratégie de Pauwels, digne des meilleurs modèles de la promotion, avec une abondance de produits dérivés (collections de livres, conférences publiques au théâtre de l'Odéon, voyages organisés, colonies de vacances) qui renforçaient réciproquement leur impact sur le grand public tout en faisant naître chez les acheteurs potentiels une demande inédite, a contribué non seulement à exploiter un marché préexistant, mais aussi à susciter une demande qui n'existait pas auparavant ; cela s'appelle, en langage des conseils d'entreprise, créer « ses propres conditions de croissance⁷³ ».

La bonne fortune du *Matin* et de *Planète* a immédiatement attiré l'attention de grandes maisons d'édition généralistes. Les éditeurs, qui répugnent à faire des études de marché, agissent d'habitude empiriquement et ne s'aventurent à innover que lorsque le succès de livres déjà publiés

semble confirmer l'intérêt d'une voie nouvelle, à moins que l'approche d'un vénérable anniversaire ne les encourage à exploiter un thème dont le matraquage médiatique sera automatiquement garanti. Plusieurs maisons d'édition ont tâté le terrain en publiant quelques titres dans le « genre *Planète* » : c'est ainsi que Charroux a pu faire ses premiers pas, d'abord chez Fayard, ensuite chez Robert Laffont, où son *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans* s'est bien vendue en 1963. Entre-temps, Francis de Mazière, globe-trotter doublé d'occultiste, a réussi un véritable best-seller avec son récit de voyage à l'île de Pâques⁷⁴, ce qui donna à Robert Laffont l'idée de lancer la collection « Les Énigmes de l'Univers », où paraîtront tous les livres ultérieurs de Charroux et les traductions françaises des premiers ouvrages de von Däniken. L'année suivante, Laffont créa la collection « Les Portes de l'Étrange », consacrée aux écrits ésotériques, alors que « Les Énigmes de l'Univers » devaient accueillir des ouvrages sur l'« histoire mystérieuse », autrement dit, l'histoire vue par l'occultisme. Les deux entreprises se sont révélées lucratives, ce qui a rendu l'exemple encore plus contagieux. Les Éditions J'Ai Lu, spécialistes de la littérature populaire, s'engouffrant dans la brèche ouverte par *Planète* et « Les Énigmes de l'Univers », fondèrent en 1968 la collection « L'Aventure Mystérieuse ». La direction en fut confiée à Jacques Sadoul, expert en science-fiction et familier de l'ésotérisme sans en être un adepte, qui savait trier la littérature occultiste et y flairer les bonnes affaires : son premier titre publié, une réédition de la traduction française du *Troisième œil* de Lobsang Rampa, un conte pseudo-documentaire fait de resucées d'occultisme bien de chez nous mais aux allures de sagesse orientale, écrit par un plombier anglais se faisant passer pour un lama tibétain, se vendit à 580 000 exemplaires⁷⁵. En 1970, Albin Michel lança la collection « Les Chemins de l'Impossible », où trouveront leur place les livres de nombreux épigones du dänikenisme qui tentèrent leur chance inspirés par les réussites commerciales de leurs prédécesseurs. Dans toutes ces collections, la théorie des Anciens Astronautes côtoyait des textes plus ou moins apparentés à l'oc-

culte, souvent réédités après plusieurs décennies d'absence dans les librairies. Les livres sur les extraterrestres créateurs de l'homme restaient encore peu nombreux dans cette production, mais la masse de la littérature occultiste qui se déversait sur le marché préparait déjà la future propagation de la dänikenite. Le public et les médias étaient prêts.

C'est alors, en 1968, que parut l'ouvrage dont la principale qualité était de venir au « bon moment ». Le premier livre de von Däniken put profiter à la fois de l'intérêt déjà éveillé des lecteurs et de la complicité de la presse préoccupée d'offrir à ses clients les informations qui étaient censées les intéresser. La sortie d'*Erinnerungen an die Zukunft* fut accompagnée d'une promotion orchestrée où le magazine suisse *Weltwoche* joua le rôle crucial, en commençant à publier le livre en feuilleton deux jours après sa mise en vente. Le phénomène atteignit en 1968 la masse critique. La marchandise se vendait désormais d'autant mieux qu'elle était familière : elle n'avait plus à faire ses preuves et pouvait profiter des résultats cumulés de la publicité de tous les ouvrages précédents du même genre. L'effet de familiarité rassurait également les éditeurs étrangers, qui ne tardèrent pas à acquérir les droits de traduction. La théorie des Anciens Astronautes entraînait ainsi dans la phase d'amplification mutuelle de facteurs qui assuraient jusque-là séparément sa propagation. La conquête du marché américain s'opéra rapidement, à partir de 1970 ; en 1973, une émission consacrée à von Däniken sur la chaîne NBC fit vendre un quart de million d'exemplaires de son livre en quarante-huit heures. Ce fut l'apogée. Les ventes flambaient, les manuscrits affluaient chez les éditeurs, le nombre de titres publiés augmentait, les traductions et les rééditions se multipliaient afin de satisfaire la demande stimulée par les articles de journaux, interviews, émissions de télé, films documentaires, réactions du *fandom*, éloges d'occultistes, attaques de scientifiques et scandales. La courbe cumulative de toutes les éditions des livres consacrés en entier ou partiellement à la théorie des Anciens Astronautes (y compris les rééditions et les traductions⁷⁶) montre que cette production, au début stable mais

faible (entre une et trois publications par an), a commencé à croître à partir de 1968, pour connaître son climax en 1974, et diminua ensuite progressivement jusqu'au début des années quatre-vingts, quand elle est revenue à son niveau initial des années soixante ⁷⁷.

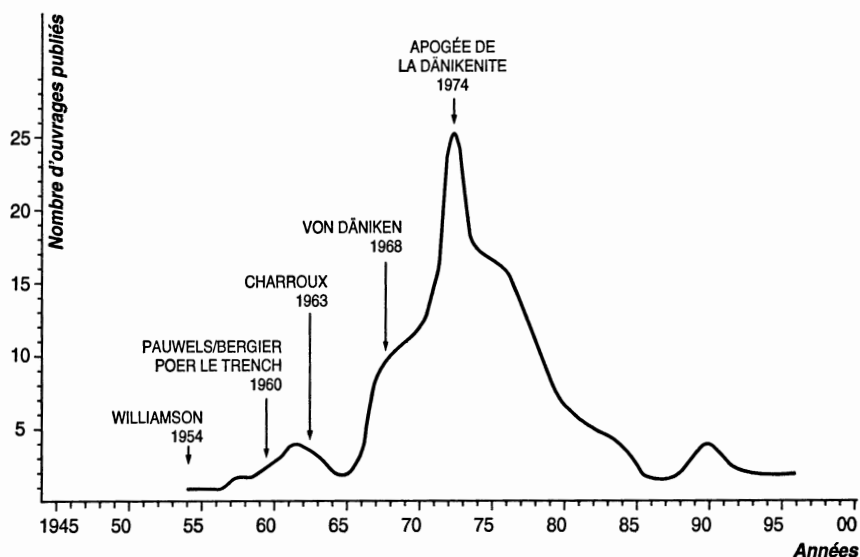


Tableau 1. La courbe cumulative de toutes les éditions des livres consacrés en entier ou partiellement à la théorie des Anciens Astronautes, depuis le premier ouvrage de G. H. Williamson, paru en 1954, jusqu'à 1996 (au total : 230 publications).

Cette courbe en cloche illustre un phénomène commercial classique : après l'expansion initiale durant laquelle le marketing stimule la demande, l'offre grandissante finit par saturer le marché, ce qui fait chuter la demande ; pour les produits qui ne peuvent se rendre indispensables à long terme, la saturation du marché signifie l'arrêt de la production de la marchandise devenue invendable ; la théorie des Anciens Astronautes, comme toutes les modes, a fait son temps.

Est-ce à dire que la théorie des Anciens Astronautes appartient définitivement au passé et qu'elle a rejoint cette vaste nécropole où reposent les chimères que les hommes

ne cessent d'engendrer, pour les vénérer brièvement, avant de s'en débarrasser et de laisser la place à d'autres ? Loin s'en faut. La théorie des Anciens Astronautes n'a pas plus disparu que la politique ne disparaît entre deux élections. Les conceptions des dänikiens font dorénavant partie intégrante du patrimoine ésotérique et persistent ne serait-ce que dans les spéculations que la communauté occultiste continue à façonner. De petites officines spécialisées persévèrent à imprimer les ouvrages où les innovations récentes des dänikiens côtoient les références aux classiques de la littérature théosophique et aux révélations des anges venus en soucoupes volantes⁷⁸ ; il circule aussi des textes photocopiés au contenu similaire, production artisanale qui témoigne de la vitalité de cette pensée populaire et de l'enthousiasme qui anime ses sympathisants⁷⁹. La théorie des Anciens Astronautes se voit intégrée dans les doctrines de certains groupes religieux, tel le Mouvement raëlien international qui s'est récemment signalé à l'attention des médias en annonçant la création de la « première compagnie de clonage humain »⁸⁰. Mais la théorie a été mise à contribution également par la culture de loisirs. On en trouve fréquemment des éléments dans la bande dessinée, où sa présence va d'allusions accessoires (par exemple dans *Vol 714 pour Sydney* d'Hergé) à de longs développements qui, loin de se contenter d'en faire la trame principale d'un récit d'aventures, insistent parfois sur ses implications théologiques⁸¹. Les jeux informatiques, en pleine expansion sur le marché et qui exercent une influence considérable sur les jeunes, n'ont pas manqué de recourir à l'imagerie du dänikenisme et de la préhistoire fantastique⁸² ; il en va de même pour de grandes productions cinématographiques, comme le *Stargate* de Roland Emmerich ou le *Cinquième élément* de Luc Besson. Dorénavant, la pérennité de la communauté occultiste n'est plus le seul facteur à assurer la conservation et la transmission de la théorie des Anciens Astronautes au moment où sa visibilité médiatique est moindre.

Le dänikenisme ne se trouve à présent dans le coma que

du point de vue marchand, et sa « renaissance », qui serait une simple réanimation commerciale, reste toujours possible. Ces dernières années, la popularité croissante de « mystères », d'extraterrestres, de soucoupes volantes et de « mages », thèmes habituels de l'occulte, signale l'amorce d'une résurgence de la subculture ésotériste sur la scène médiatique, retour dont certains journalistes, dans leur quête de sujets sensationnels, sont plus les responsables que les chroniqueurs. Le joyeux matraquage médiatique pousse aujourd'hui les vétérans à se remettre au travail, convainc les occultistes de sortir du ghetto, encourage les grandes maisons d'édition, fait naître des vocations chez de nouveaux auteurs, inspire les cinéastes : la boule de neige commence à se former. Le changement de génération, ainsi que l'oubli qui est son corollaire, revitalisent périodiquement le marché des idées, et l'occultisme en profite selon un rythme cyclique dont l'amplitude varie en fonction de l'avènement contingent d'un ouvrage capable de produire le stimulus décisif du premier grand succès. Le recours à l'explication par des besoins universels de l'homme ne peut élucider ni le retour périodique de la vogue de l'occultisme, ni l'insuccès des livres des premiers innovateurs, ni l'engouement pour les livres médiocres qui viennent au « bon moment », ni la courbe en cloche qui résume les ventes d'une phase entière du cycle. Le modèle commercial rend compte de toutes ces manifestations qui, en l'occurrence, cachent deux phénomènes distincts : le dänikenisme et la dänikenite. Le dänikenisme, ancré dans la tradition occultiste, était une création de métaphysiciens-bricoleurs qui ont élaboré une métaphysique populaire conforme au goût d'un milieu restreint. La dänikenite, rejeton de la société marchande, était une créature du marketing qui a su toucher le grand public. C'est cela, la théorie des Anciens Astronautes : d'une part, une métaphysique prêchée par quelques fervents à destination d'adeptes prêts de longue date à l'adopter avec flamme ; de l'autre, une marchandise offerte à la curiosité de badauds disposés à acheter toute camelote dont les calicots sauront leur vanter les mérites.

L'histoire de la théorie des Anciens Astronautes est double. Aucune de ses deux facettes ne s'explique par une puissante cause unique ; comme les causes à l'œuvre dans la grande Histoire, les siennes sont elles aussi multiples, et elles sont petites, en ce sens qu'elles n'ont pas la grandeur épique.

CHAPITRE 11

Des sciences insolites

« Vincent. – Et tu sais ce qu'ils mettent en Hollande, sur leurs frites, à la place du ketchup ?

Jules. – Non.

Vincent. – De la mayonnaise.

Jules. – Bon Dieu ! »

Q. TARANTINO, *Pulp fiction*¹.

Il est des voyages lointains dont le souvenir s'estompe dès qu'ils s'achèvent, tant l'exotisme d'un ailleurs paraît distant de la réalité familière vers laquelle le retour nous ramène et où rien ne ravive plus les impressions pourtant récentes, comme si l'altérité, paradoxalement, produisait à la longue un effet inversement proportionnel à l'intensité de sa cause. Par contre, entendre les gens qui habitent à quelques lieues de nos frontières parler notre propre idiome avec un accent saugrenu dépayse plus que les discours prononcés dans des

langues si étranges qu'elles sont pour l'oreille un simple bruit cadencé, presque attendu dans son inintelligibilité ; de même la fourchette maniée à l'encontre de nos règles choque davantage que les gestes de ceux qui, fidèles à leurs traditions, en dédaignent avec ostentation l'usage.

Il se peut que nos pérégrinations à travers la culture occultiste suscitent chez certains lecteurs une réaction conforme à ce mécanisme : oui, diront-ils, l'univers que nous venons de visiter est certes insolite, mais à quoi bon s'y attarder puisque, une fois revenus dans notre monde limpide que commandent la raison et la science, nous pourrions oublier tout ce que nous y avons vu, si grand est le fossé qui sépare nos belles certitudes des fantasmagories vacillantes des occultistes. En effet, qu'est-ce que l'analyse de cette singulière pensée pourrait nous apprendre sur la production des savoirs dans notre culture ? La communauté occultiste peut avoir, il est vrai, sa propre rationalité, moins arbitraire qu'on ne le croit, mais elle ne saurait être, imagine-t-on, rien d'autre qu'une grossière caricature de la véritable raison dont la pensée des scientifiques symbolise l'idéal, source des connaissances éprouvées que nous avons appris à respecter.

Une question embarrassante surgit pourtant dans ce contexte. Est-ce en vertu d'une évidence ou d'une illusion que nous sommes ainsi enclins à rejeter l'occultisme à l'écart de la rationalité des scientifiques ? Le dépaysement que le contact avec les parasciences procure ne serait-il pas un effet de la proximité escamotée entre leurs démarches et les pratiques de la pensée savante que nous tenons en estime sans en connaître toujours les ressorts ? La question mérite d'être posée de savoir si l'analyse de la théorie des Anciens Astronautes et de la subculture qui l'a fait naître nous instruit uniquement sur les ratiocinations maladroites de penseurs du dimanche ou si, au contraire, elle peut nous informer aussi sur des procédés insoupçonnés des professionnels du savoir, dont les conceptions nous semblent dignes à la fois d'intérêt et de confiance ?

Nous nous sommes habitués à penser que la « Raison » se manifeste pleinement dans l'usage qu'en font les scienti-

fiques. Il suffit pourtant de se pencher quelque peu attentivement sur ce que disent nos savants, pour se convaincre que leurs idées ne correspondent pas toujours à l'image de cette réconfortante rationalité que l'Occident appelle de ses vœux, méthodique, rigoureuse, prudente, méticuleuse. Quiconque a eu l'occasion de côtoyer des chercheurs au quotidien, sait combien ils peuvent être prompts à émettre des jugements hâtifs, se fier naïvement à leur « intuition », croire à de risibles rumeurs et se mêler de donner un avis sur les sujets auxquels ils n'entendent pas grand-chose. La désinvolture et l'ingénuité dont font fréquemment preuve ces hommes de l'art, réputés plus habiles que les autres dans l'usage de la *ratio*, paraît curieusement n'étonner personne : l'homme le plus rationnel et le plus savant – se rassure l'opinion commune – n'est jamais une pure machine à calculer et à raisonner ; derrière son laboratoire officiel, il cultive en secret un petit jardin privé, rempli de drôles de végétations métaphysiques dont les tiges, toutefois, ne dépassent jamais les murs de l'enclos élevé pour les confiner. Le chercheur pourrait donc être « irrationnel » dans sa vie quotidienne, lorsqu'il rêve ou parle sans réfléchir, mais il retrouverait une parfaite « rationalité » en franchissant le seuil du laboratoire où sa qualité d'expert ou d'érudit lui permet de distiller de la science pure et sûre.

On concède ainsi que l'esprit du savant reste ouvert à la science comme à la non-science, mais on tient à se persuader que l'une ne s'y mêle point à l'autre, à quoi la « théorie du petit jardin » est bien utile, car elle offre un espace-exutoire prêt à accueillir les conceptions qui détonneraient dans le sacro-saint laboratoire. Ce n'est pourtant là qu'un fantasme, qui donne de la pensée des scientifiques une vision certes réconfortante, mais peu fidèle à la réalité. Les chercheurs se dédoublent moins qu'on le prétend et, quoiqu'ils essaient souvent de séparer les convictions tenues à titre personnel des savoirs dont la production est leur métier, rares sont ceux qui y parviennent. Aussi les « petits jardins » se transforment-ils parfois en d'immenses latifundia dont les terres s'étendent à perte de vue, le laboratoire y occupant une parcelle étrange-

ment modeste qui, loin d'être un lieu à part, s'intègre fort docilement dans de bizarres paysages tirés au cordeau.

LES SCIENCES AUXILIAIRES DE L'OCCULTISME

Le XIX^e siècle, que les manuels scolaires continuent à peindre comme l'époque du triomphe de la raison positive, offre un bon exemple de l'équivoque qui mine la séparation convenue entre la science et l'« irrationnel ». Nombre de scientifiques s'intéressaient alors sérieusement à l'occultisme et croyaient à la télépathie, à la clairvoyance, à la précognition, à la lévitation et à la communication avec les esprits, tandis que d'autres, guère rares, faisaient de leurs recherches l'outil d'une quête métaphysique dont les ressemblances avec les préoccupations des occultistes sont frappantes. À titre d'illustration, suffiront deux noms glorieux de l'histoire des sciences, emblématiques de la rationalité savante car liés à la théorie de l'évolution qui fut alors l'une des plus téméraires et admirables innovations de la pensée scientifique.

Ernst Haeckel (1834-1919), professeur de zoologie à l'université d'Iéna, est aujourd'hui connu comme l'un des premiers partisans du darwinisme ; il est d'usage de rappeler qu'il a même devancé Darwin de trois ans en proposant avant le naturaliste anglais l'hypothèse de l'ascendance simienne de l'homme, à laquelle la théorie de l'évolution doit l'essentiel de sa sulfureuse renommée². Haeckel a formé de nombreux chercheurs et ses travaux spécialisés faisaient autorité dans les milieux académiques, alors que ses ouvrages de vulgarisation, dont les lecteurs appréciaient invariablement les agréments, ont magistralement contribué à populariser le darwinisme auprès du grand public. La mémoire collective conserve le souvenir d'un Haeckel athée, matérialiste, défenseur de l'évolution, militant de la raison. C'est pourtant une image trompeuse. Le naturaliste allemand s'est attelé à l'étude de l'évolution parce qu'il y voyait un processus cosmique à travers lequel se manifeste un dieu impersonnel qui imprègne la création. À l'inverse de Darwin, l'ambition d'Haeckel n'était

pas d'expliquer l'origine des espèces, mais de remplacer la vieille doctrine chrétienne par une « religion naturelle » fondée sur les découvertes de la science et affranchie du culte d'un dieu anthropomorphe. Cette nouvelle foi devait jeter les bases d'une éthique « purifiée », capable de rendre l'individu plus heureux et d'améliorer la société dans son ensemble. Mélangant la théorie de l'évolution, le panthéisme et le culte du soleil, Haeckel esquissa, en 1899, les principes du « monothéisme naturaliste », et son livre prophétique, *Die Welträtsel* (*Les Énigmes du monde*, un demi-million d'exemplaires vendus avant 1933)³, fut à l'origine du *Monistenbund* (Alliance Moniste) dont les groupes, aspirant au statut d'une organisation confessionnelle, attirèrent à la fois d'éminents scientifiques (par exemple le physicien Ernst Mach, le sociologue Ferdinand Tönnies, le chimiste et prix Nobel Wilhelm Ostwald, le psychiatre August Forel) et des occultistes (par exemple Rudolf Steiner)⁴. D'une religiosité profonde qui portait les marques du piétisme protestant, héritier de la tradition de la *Naturphilosophie* allemande, intéressé par les doctrines occultistes qui se propageaient alors en Allemagne, Haeckel fut moins l'« apôtre de Darwin », comme on se plaît à l'appeler, que le prophète d'une nouvelle religion aux accents ésotéristes, dont sa science de zoologiste n'était qu'une humble auxiliaire⁵.

Contemporain d'Haeckel, le naturaliste anglais Alfred Russell Wallace (1823-1913) doit sa célébrité à la formulation, parallèlement à Darwin, de la théorie de l'évolution par la sélection naturelle, mais il s'est illustré également par ses travaux, tout aussi inventifs, sur la distribution des espèces, qui lui ont valu le titre de père fondateur de la zoologie géographique. Darwin fut dépité en apprenant que Wallace n'avait pas l'intention de le suivre dans ses conclusions sur l'origine de l'homme et qu'il refusait d'expliquer l'émergence de l'intelligence humaine par l'action de la sélection naturelle dont ils supposaient pourtant tous les deux qu'elle régissait l'évolution de la vie sur Terre : les forces qui modèlent le monde animal, objectait Wallace, ne pouvaient être responsables de la formation de l'intellect humain qui fait de notre espèce un

phénomène à part dans le système de la nature. La prise de position de Wallace était d'autant plus inattendue qu'aucun argument empirique ni théorique ne l'obligeait à l'adopter. Mais Wallace avait ses raisons. Intéressé depuis son plus jeune âge par des phénomènes paranormaux, il s'initia très tôt au spiritisme, avec la même ouverture d'esprit que celle qui l'aidait, dans son travail scientifique, à ne pas écarter les hypothèses nouvelles et audacieuses. Les séances auxquelles il a participé et qu'il a même organisées avec la collaboration de médiums, l'ont convaincu de l'existence d'intelligences désincarnées qui communiqueraient avec les humains ; ce furent pour lui « des faits scientifiquement prouvés ». En adhérant au spiritisme, Wallace en a adopté la doctrine métaphysique. Ses axiomes l'ont poussé à circonscrire le champ d'action de la sélection naturelle et à admettre que l'homme était détenteur d'une quintessence surnaturelle issue d'un monde supérieur. Comme beaucoup de spirites, Wallace croyait que les êtres qui se manifestaient autour des tables tournantes formaient une hiérarchie d'esprits dont les échelons nombreux s'intercalaient entre l'homme et l'Intelligence Suprême, le Grand Esprit de l'univers ; il partageait également la conviction, commune aux milieux occultistes et qui possède des racines gnostiques, selon laquelle certains de ces agents spirituels furent à l'origine de l'essence spirituelle de l'homme, cependant que son corps matériel avait été façonné par des forces subalternes d'un autre genre. Wallace décida que la sélection naturelle avait dû créer l'« homme physique », mais il attribua la création de l'« homme spirituel » à des « intelligences supérieures », esprits purs chargés de superviser le stade décisif de l'évolution qui se déroulait sur Terre selon un plan céleste⁶. Il est impossible de séparer les conceptions « scientifiques » et « métaphysiques » de Wallace, car la sélection naturelle et les esprits, ceux-ci invisibles comme celle-là, mais néanmoins observables indirectement par les effets de leurs actions, constituaient pour lui les données fondamentales de la théorie de l'évolution où se trouvaient mises en jeu non seulement la question de nos origines, mais aussi celle de notre avenir, que Wallace imaginait en accord avec les prin-

cipes de son triple engagement de spirite, de scientifique et de socialiste⁷.

En remontant dans le temps, on pourrait aisément multiplier les exemples : Kepler, astrologue autant qu'astronome, Newton, passionné d'alchimie, Boyle, faisant de la construction d'une théologie naturelle la tâche principale de la science. Mais une accumulation de cas historiques, plus ou moins anciens, m'exposerait au reproche de vouloir délibérément brouiller les distinctions en mélangeant les époques et en comparant les parasciences modernes aux sciences d'autrefois ; s'il s'avérait que les premières suivent les secondes avec quelques siècles de décalage, ce douteux exercice conduirait immanquablement à effacer les différences entre « irrationalité » et « rationalité », l'une et l'autre ne pouvant être véritablement définies que dans leurs contextes historiques respectifs.

On peut accepter cet argument, bien que je ne sois pas entièrement persuadé qu'il était plus facile ou plus difficile au XIX^e siècle qu'il ne l'est aujourd'hui de croire aux esprits et de se sentir appelé à sauver le genre humain par une « métaphysique scientifique ». C'est d'ailleurs probablement pour cette raison que notre siècle ne manque pas plus que les précédents d'hommes très savants qui aspirent à dévoiler les secrets ultimes de la transcendance en tranchant le nœud gordien des vieilles controverses métaphysiques au moyen des « expériences » et de la « méthode scientifique ». Le colloque *Science et Conscience*, organisé en 1979 par France-Culture à Cordoue, en offre une belle illustration. La rencontre réunit un aréopage de scientifiques qui, plusieurs jours durant, s'employèrent à renouer les « liens rompus » entre la connaissance objective et les « intuitions spirituelles propres à de plus hauts états de conscience ». On a pu y entendre, entre autres, Brian D. Josephson, professeur à l'université de Cambridge et prix Nobel de physique, vantant les mérites d'une « nouvelle approche en physique » (inspirée de la tradition védique) et rapportant les résultats de ses recherches sur la « pure conscience » : il serait avéré que nous avons, à côté de nos corps physiques, un corps astral, étendu à travers l'espace-

temps et susceptible d'être étudié grâce à la *méditation transcendante*. Brian D. Josephson en a pénétré les arcanes en se procurant, dans le commerce, les cassettes des enseignements spirituels de Maharashi Mahesh Yoga, un guru de l'Iowa, dont les compétences avaient été attestées par l'autorité impériale de Mia Farrow et de Jane Fonda⁸. La science française fut représentée dans ce prestigieux cénacle par le physicien Olivier Costa de Beauregard, directeur de recherche au CNRS, qui disait avoir décelé une force spirituelle à l'œuvre dans l'évolution de l'homme et qui voyait dans la physique quantique un moyen sûr de démontrer l'existence des phénomènes paranormaux telles que la précognition, la psychokinèse et la télépathie⁹.

Les lecteurs des actes du colloque, fascinés mais aussi quelque peu désorientés par les impénétrables détails techniques des exposés, continuent à se demander comment interpréter cet inattendu rapprochement entre la science et l'occultisme. Une chose, au moins, est certaine : l'événement impose une révision de quelques certitudes coutumières selon l'alternative suivante : ou bien les dernières découvertes de la science confirment les idées défendues jadis par les occultistes, ce qui nous obligerait à élargir le domaine du rationnel pour y inclure ce qui passait encore hier pour irrationnel, ou bien il faut se résigner à admettre que la rationalité des chercheurs n'est pas ce que l'on croyait. Une rapide analyse de la pensée de deux célèbres savants de notre siècle, sur lesquels on est mieux informé que sur Josephson et sur Costa de Beauregard, va nous aider à y voir plus clair.

CARL GUSTAV JUNG

Carl Gustav Jung (1875-1961), psychiatre et psychanalyste suisse, est honoré par les encyclopédies comme l'un des « trois grands » – avec Sigmund Freud et Alfred Adler – dont les travaux révolutionnèrent la psychologie au début de ce siècle. Son nom est indissociablement lié au concept d'inconscient collectif, sa découverte la plus originale, dit-on. Jung doit sa

renommée de thérapeute à une nouvelle théorie des soins : l'état psychotique, selon lui, est une désunion interne causée par le conflit entre les impératifs du conscient, soumis à la culture, et les pulsions opposées de l'*ombre*, cet homme inférieur et primitif sommeillant dans notre inconscient et dont les forces, lorsqu'elles sont refoulées, constituent un danger latent, capables de sourdre dans un moment de crise et de submerger le moi conscient. L'homme ne peut éviter ce conflit funeste qu'en accomplissant l'*individuation*, c'est-à-dire en intégrant progressivement le contenu de son inconscient, afin d'établir un équilibre qui assure la coexistence harmonieuse de la personnalité consciente et de son *ombre* menaçante ; à l'issue de cette métamorphose, l'individu réalise son *Soi*, devient une unité autonome et indivisible, une totalité¹⁰. La réalisation du *Soi* passe par l'exploration des couches profondes de la psyché où résident les *archétypes* de l'*inconscient collectif*. Jung pensait que les états psychotiques, tout autant que rêves, illusions, fantaisies et visions mystiques, font surgir des abysses de l'inconscient les images primordiales que nous partageons avec l'humanité entière et qui sont un sédiment d'expériences vécues par notre espèce depuis ses origines les plus reculées. Ces images *archétypes*, inscrites dans la structure héréditaire du psychisme, se manifesteraient dans toutes les cultures comme produits individuels d'origine inconsciente et en même temps comme éléments constitutifs des thèmes et des symboles mythologiques universels dont le message ouvre la voie royale de l'*individuation*¹¹.

Les commentateurs des travaux du psychanalyste suisse n'ont pas manqué de souligner d'étranges affinités qui rapprochent sa théorie du Gnosticisme, d'autant plus faciles à déceler que Jung n'en a jamais fait mystère. Comme chez les gnostiques, l'homme est chez lui naturellement plongé dans l'*agnosia*, ignorance de sa véritable nature, et la thérapie, telle la gnose, aspire à le libérer du mal en lui révélant qu'il est double. La délivrance s'opère ici par la prise de conscience des potentialités cachées du *Soi*, processus comparable à la découverte de l'étincelle divine dont le gnostique se croyait

détenteur et qu'il cherchait à faire jaillir en lui dans une transmutation intérieure comparée par Jung à l'union de l'*homme charnel* et de l'*homme spirituel*¹². La confrontation de l'homme avec son côté sombre, laquelle s'impose comme indispensable dans la psychologie jungienne, s'apparente à la descente de l'Esprit dans la Matière, tandis que l'*individuation* est proche de l'éveil gnostique qui dévoile à l'initié sa véritable nature et extrait du chaos matériel sa « quintessence », sa parcelle d'esprit divin¹³. On se défend mal de l'impression que Jung s'est contenté de reprendre la trame du mythe gnostique pour le placer à l'intérieur de la psyché et offrir à ses patients, en guise de cure, une initiation ésotérique¹⁴.

Moins connues, mais tout aussi flagrantes, sont les analogies entre le jungisme et des théories occultistes du XIX^e siècle, en particulier la doctrine théosophique. Ainsi, par exemple, l'inconscient collectif, dont Jung disait qu'il conserve éternellement les traces de « toutes les vicissitudes de l'univers [...] et de sa formation durant les âges incalculables¹⁵ », rappelle irrésistiblement les archives âkâshiques de Madame Blavatsky. Le *conscient* de Jung correspond en fait fort bien au *cerveau physique* des Théosophistes, alors que l'*inconscient collectif* trouve son double parfait dans la *partie éternelle de l'âme* qui, selon *La Doctrine secrète*, pérennise non seulement les expériences les plus archaïques de l'espèce humaine, mais aussi les empreintes de l'histoire complète de l'univers¹⁶. À l'instar de Madame Blavatsky, Jung imaginait que ces archives du passé ancestral peuvent être explorées par des procédés visionnaires, à moins qu'ils n'affleurent dans des rêves ou des délires¹⁷. La technique psychothérapeutique d'*imagination active*, que Jung proposait à ses malades et qu'il pratiquait lui-même, suit fidèlement les prescriptions théosophiques qui recommandaient, dans le même but, de détacher la conscience de son support matériel pour l'immerger dans les profondeurs de la mémoire occulte où sont consignés les événements passés, présents et futurs¹⁸. Si l'*inconscient collectif* était une grande découverte de la psychologie moderne, comme l'affirment les admirateurs de Jung, le mérite en reviendrait à Madame Blavatsky, qui a formulé cette notion

une trentaine d'années plus tôt, en lui donnant le nom de « souvenirs collectifs » (« *collective recollections*¹⁹ »).

Il ne faut pas s'étonner que Jung ait été accusé plus d'une fois d'être un « métaphysicien » et non un psychiatre. De telles critiques le piquaient au vif et il ne se lassait pas de répéter qu'il était avant tout un homme de science, auquel il importait au premier titre de présenter et d'interpréter son matériel clinique²⁰. Ses théories, se défendait-il, provenaient entièrement des faits d'observation et n'avaient rien de déductions tirées de postulats métaphysiques. Si les images gnostiques y apparaissaient, c'est parce qu'elles se trouvaient déjà dans les rêves des malades : « C'est du point de vue des sciences naturelles – insistait-il – et non d'un point de vue philosophique que j'aborde les faits psychologiques. Dans la mesure où le phénomène dénommé religion recèle un côté psychologique considérable, je traite ce sujet d'un point de vue purement empirique, me bornant à l'observation de phénomènes, et m'abstenant de toute considération métaphysique ou philosophique²¹. »

Après avoir vu combien l'illusion d'être redevable à la seule observation est répandue dans les parasciences de facture occultiste, on ne sera que plus défiant devant les arguments que Jung a choisis pour répondre à ses détracteurs. Il n'est pas facile de croire que les conceptions du savant suisse découlaient de l'analyse minutieuse et objective d'un matériel clinique, sans aucune influence d'idées préconçues, lorsqu'on sait son intérêt précoce pour le spiritisme et la Théosophie. Dès 1895 Jung s'adonnait à des séances spirites, et il consacra sa dissertation doctorale aux performances médiumniques dont il avait à la fois une excellente connaissance livresque et une certaine expérience personnelle²². À côté de la littérature spirite, ses vastes lectures de jeunesse incluaient de nombreux ouvrages occultistes. Dans sa bibliothèque figurait une riche collection de textes théosophiques, parmi lesquels il y avait plusieurs livres de Madame Blavatsky, dont *La Doctrine secrète*, et les traductions en allemand de Leadbeater ; on y trouvait aussi dix-huit études sur le Gnosticisme, publiées par la Société Théosophique et écrites par George R. S. Mead

– secrétaire personnel de Madame Blavatsky – qui a voué sa vie à éditer les sources gnostiques dont il pensait qu’elles renfermaient des traces directes de la révélation primordiale²³. C’est grâce à la Théosophie que Jung s’est familiarisé avec le Gnosticisme antique²⁴.

La culture occultiste dont Jung s’était imprégné ne pouvait pas rester étrangère à l’évolution de sa pensée. À partir de 1913, avant qu’il n’écrivît ses travaux les plus importants, il se mit à entendre des voix et à s’entretenir en rêve, ou même en état d’éveil, avec des personnages qui lui semblaient parfois réels, dotés d’une vie propre. L’un d’eux, appelé Philémon, qui amena dans ses propos une tonalité gnostique en révélant à Jung les connaissances décisives sur l’âme humaine, devint pour lui ce que les « Mahatmas himalayens » avaient été pour Madame Blavatsky, un guide spirituel et un guru²⁵. Les idées forces de Jung-psychanalyste se dessinèrent pour la première fois dans une œuvre visionnaire qui exprima et résuma les enseignements dispensés par les voix venant de ce monde étrange que Jung imaginait situé quelque part entre l’inconscient abyssal et l’au-delà. En 1916, dans l’agitation et l’inquiétude qui lui faisaient croire que sa maison était hantée par des esprits, il composa un bref texte chargé d’allégories et d’énigmes ; signé du nom du gnostique alexandrin Basilius, le manuscrit circula ensuite parmi les proches de Jung sous le titre latin *VII Sermones ad mortuos* (*Sept sermons aux morts*)²⁶. À la fin de sa vie, en commentant ces étranges pratiques, familières à tout occultiste, Jung devait déclarer : « Je puis dire aujourd’hui que je ne me suis jamais éloigné de mes expériences initiales. Tous mes travaux, tout ce que j’ai créé sur le plan de l’esprit proviennent des imaginations et des rêves initiaux²⁷. »

On pourrait certes admettre que les études cliniques aient pu confirmer les observations intuitives faites par Jung lors des explorations de son propre psychisme, au cours desquelles il aurait découvert une imagerie de type gnostique. Mais il est également possible que Jung, sans avoir confirmé ses intuitions personnelles par une recherche clinique, se soit tout simplement rendu incapable de voir chez ses patients

autre chose que ce qu'il avait d'abord cru voir, sous l'influence de la littérature occultiste, en son for intérieur. L'hypothèse de l'inconscient collectif et des archétypes est censée avoir été confirmée par la présence de thèmes gnostiques dans les rêves et délires d'individus modernes qui n'ont jamais eu de contact avec la tradition correspondante ; ces images resurgiraient d'un fonds archaïque et héréditaire de la psyché, transmises depuis des millénaires par la nature et non par la culture²⁸. On peut croire Jung quand il rapporte avoir constaté chez ses malades des idées d'allure gnostique, mais la question est de savoir si ces images venaient de l'immémorial inconscient collectif des patients ou, au contraire, de leurs lectures préalables, toutes récentes ?

Jung, dont les rêves personnels peuvent s'expliquer également comme une réminiscence de ses abondantes lectures occultistes, a pris l'habitude d'assurer que « l'investigation la plus minutieuse n'a jamais révélé une possibilité que [mes] patients aient eu la connaissance de ce genre d'ouvrage ou aient eu quelque autre information sur de telles idées²⁹ ». Cette « investigation » consistait le plus souvent à noter que le malade était un homme ou une femme « simple », sans « éducation poussée », exerçant un métier vulgaire – garçon de boutique ou commis de bureau – ce qui ne laissait guère soupçonner, selon Jung, l'accès à des travaux érudits sur la gnose antique³⁰. Jung ignorait, ou feignait d'ignorer, que les doctrines occultistes et leur imagerie gnostique faisaient alors partie intégrante de la culture populaire, propagées par une littérature prolifique dont nous avons déjà vu la large circulation en Europe et dont l'impact sur le grand public se trouvait encore amplifié par l'utilisation des thèmes occultistes dans le roman fantastique. Il arrivait aux plus humbles des contemporains de Jung de lire les Théosophes, de s'intéresser aux théories spirites, ou de se laisser fasciner par les religions néopaïennes d'inspiration ésotérique. Chez ses patients qui – nous en avons aujourd'hui les preuves très précises – baignaient dans la subculture occultiste, le docteur Jung était émerveillé de découvrir les images dont la présence lui semblait conforter magistralement son hypothèse des couches

secrètes de l'inconscient ancestral, sans qu'il lui vînt à l'esprit que ses malades pouvaient en être instruits de la même façon que lui, par la littérature ésotérique qui s'étalait alors dans les vitrines de toutes les librairies³¹.

La terminologie confuse et opaque de Jung laisse perplexes même ses disciples : « l'intellect rigoureux se frotte les yeux et le principe d'identité perd son latin », reconnaît un jungien³². S'il en est ainsi, c'est parce que, dans cette théorie, l'« intellect rigoureux » a cédé la place aux visions inspirées du père-fondateur, auxquelles les matériaux cliniques, en réalité peu nombreux et documentés sommairement, servaient de simple confirmation. Ses conceptions ayant leur principale source dans une expérience mystique, Jung finissait toujours par répondre en mystique à ses adversaires, avec un argument irrésistible qui ne pouvait que clore tout débat : « Je suis persuadé que ceux qui critiquent mon point de vue, n'ont jamais eu une révélation divine authentique³³. » Ce fut ceci, la « révolution » que Jung opéra dans la psychologie moderne : « une révélation divine authentique », communiquée par l'intermédiaire de l'« inconscient collectif » qui ouvrait l'accès aux « vérités transcendantes » en contournant les dogmes des Églises chrétiennes et en faisant fi des scrupules tatillons de la méthode scientifique.

La psychanalyse jungienne était moins une thérapie ou une psychologie qu'une doctrine initiatique qui promettait la délivrance du mal par la régénération spirituelle, tout en annonçant la renaissance future de l'humanité sous la houlette d'une race supérieure d'artistes et de penseurs capables de parachever la métamorphose salvatrice de l'*individuation*. Carl Gustav Jung, seul exemple que la littérature jungienne nous donne de l'*individuation* entièrement accomplie, devenait ici le *theos aner*, l'« homme divin », prophète de la révélation suprême et guide spirituel de la nouvelle foi³⁴. Jung aimait à citer un article du fort sérieux *British Medical Journal*, dont l'auteur croyait pouvoir certifier que Jung est un empiriste d'un bout à l'autre (« les faits d'abord, la théorie ensuite ; c'est le principe de base de son œuvre³⁵ »), mais il était plus sincère et plus proche de la vérité lorsqu'il avouait, dans une lettre à

Hélène Kiener, que sa « science n'est qu'instrument et non but en soi. La psychologie analytique ne nous sert qu'à trouver le chemin qui mène vers l'expérience religieuse et qui nous permet de réaliser notre totalité [...]. La psychologie analytique peut nous apprendre à acquérir l'attitude qui peut favoriser une rencontre avec la réalité transcendante³⁶. »

MIRCEA ELIADE

Le 14 février 1976, à la solennelle remise du doctorat *honoris causa* dont la Sorbonne honorait Mircea Eliade (1907-1986), on célébra l'éminent historien des religions, le titulaire d'une prestigieuse chaire à l'université de Chicago, l'orientaliste qui avait étudié le sanscrit à Calcutta et s'était initié aux arcanes du yoga dans un ashram himalayen, l'auteur d'une œuvre prolifique où plusieurs dizaines de livres et des centaines d'articles érudits s'assortissaient d'une quinzaine de romans³⁷. On compte ses écrits parmi les plus importants du xx^e siècle, et des universitaires, préférant la vénération à l'analyse, consacrent à Eliade des colloques déférents pour rendre hommage à « l'un des principaux penseurs de notre temps », à « la personnalité de renommée universelle »³⁸.

Cette renommée, qui a largement dépassé les confins des milieux académiques, Eliade la doit principalement à ses travaux d'historien des religions, fruit d'un demi-siècle d'études consacrées à élucider la signification des mythes et des rites religieux dans les cultures non-occidentales. S'insurgeant contre le dédain des anthropologues du siècle dernier qui n'ont vu dans les manifestations de la vie religieuse des « primitifs » que des survivances du passé et des « stupidités » condamnées à être anéanties par l'inévitable progrès, Eliade fit le pari de traiter ces mêmes faits culturels comme s'ils révélaient une série d'affirmations théoriques composant une véritable philosophie, commune à l'ensemble de l'humanité prémoderne³⁹. Il aborda les mythes et les rites en tant qu'expression d'une ontologie que l'homme primitif aurait consignée dans le langage des symboles⁴⁰. D'une part, il y aurait donc

l'homme moderne, coupé de l'héritage de la pensée religieuse et incapable de déchiffrer le sens d'anciens symboles ; de l'autre, l'homme « archaïque », « traditionnel », l'authentique *homo religiosus* dont l'historien des religions eliadien se propose de comprendre l'univers mental, afin de le faire connaître à ses contemporains⁴¹.

Eliade prétend découvrir chez les « primitifs » l'omniprésence de la conception d'un monde dédoublé⁴². Quel que soit le contexte historique dans lequel il est plongé, l'*homo religiosus* croit toujours qu'il existe une réalité absolue, sacrée, qui transcende ce monde-ci, mais qui s'y manifeste et, de ce fait, le sanctifie et le rend réel⁴³. Les choses de la Nature, tout comme les objets façonnés par l'industrie de l'homme, ne trouvent leur réalité que dans la mesure où ils entretiennent des liens avec les modèles sacrés dont les mythes content la constitution, à l'époque originelle, par des êtres divins ou semi-divins. Le geste le plus ordinaire du labeur quotidien peut devenir *sacré*, dès lors qu'il est censé reprendre une action primordiale, et figurer ainsi une *hiérophanie* où se reflète une réalité transcendante⁴⁴. « Le monde qui nous entoure, dans lequel on sent la présence et l'œuvre de l'homme – les montagnes qu'il gravit, les régions peuplées et cultivées, les fleuves navigables, les villes, les sanctuaires – ont un archétype extra-terrestre, conçu soit comme un “plan”, soit comme une “forme”, soit purement et simplement comme un “double” existant précisément à un niveau cosmique supérieur⁴⁵. » Tout ce qui est dépourvu de prototype supraterrrestre, s'avère *profane*, insignifiant, et appartient au domaine du Chaos, symbolisant la modalité informe de l'existence d'avant la Création⁴⁶. Sur l'opposition entre sacré et profane, l'homme religieux d'Eliade projette la distinction entre deux types de temps. Essentiel est le Temps sacré, qui se présente sous l'aspect d'un temps circulaire, réversible et récupérable, une sorte d'éternel présent mythique que l'on réintègre périodiquement par le truchement des rites. Le temps profane, bien connu de l'homme non-religieux immergé dans le « présent historique », est celui qui passe inexorablement sans laisser de traces durables, le morne

temps linéaire, rempli d'événements dérisoires, futiles et accablants⁴⁷.

Les ethnologues, qui, pour leur part, ont abandonné depuis longtemps la condescendance avec laquelle les fondateurs de leur discipline avaient l'habitude de parler des mythes « primitifs », se sont montrés curieusement résistants aux charmes de la théorie eliadienne. Et pour cause : connaissant depuis longtemps les matériaux qu'Eliade citait à l'appui de sa conception, les ethnologues étaient bien placés pour savoir que l'illustre historien des religions travaillait souvent à la hache, découpant brutalement, dans le corpus ethnographique, des faits certes nombreux, mais isolés, voire exceptionnels, sans hésiter à défigurer les cultures dont il parlait et apparemment animé du seul souci de trouver à tout prix des confirmations aux thèses qui lui étaient chères. Les indianistes se sont montrés tout aussi insatisfaits de l'exégèse eliadienne, outrés par les généralisations abusives, les traductions contestables et les interprétations cavalières dont Eliade se rendait systématiquement coupable⁴⁸. Celui-ci a d'ailleurs eu l'ingénuité d'avouer ouvertement la grande liberté qu'il s'octroyait dans la manipulation des faits, déclarant que si l'on « veut aboutir à une compréhension adéquate du symbolisme religieux archaïque, on est obligé de faire une sélection », car « nos documents présentent nombre de fois des formes décadentes, aberrantes ou franchement médiocres »⁴⁹. En clair, cela veut dire que tout ce qui contredisait les convictions d'Eliade pouvait immédiatement se voir taxé de « décadent » ou de « médiocre », et être ainsi écarté de l'examen, l'intuition de l'auteur étant la seule instance habilitée à décider, sans preuve, ce qui était « aberrant » et ce qui ne l'était pas : en fait, seuls n'étaient pas aberrants les documents qui confortaient sa théorie. « C'est la théorie qui décide de ce que nous devons observer », ajoutait Eliade, en donnant une excellente définition de sa méthode⁵⁰.

Les lecteurs attentifs d'Eliade n'ont pas été longs à découvrir que ses démonstrations érudites tissaient une ambitieuse conception métaphysique à laquelle l'histoire des religions servait d'auxiliaire somme toute subalterne. On ne peut

qu'être frappé par les allusions incessantes au « message » que l'auteur se refusait d'annoncer trop ouvertement, aux « fils secrets » qui « faisaient la cohérence de sa pensée », à une « dimension cachée » qu'il voulait voir surgir de l'intégralité de son œuvre⁵¹. On est tout aussi intrigué par les multiples parallèles entre la théorie eliadienne et les conceptions occultistes. En devançant Eliade de plusieurs décennies, Madame Blavatsky supposait elle aussi que la pensée symbolique est un mode autonome de connaissance, maîtrisé jadis par les premières races terrestres et oublié par l'homme moderne⁵² ; elle pensait qu'il existait des symboles universels dont l'humanité archaïque se servait pour exprimer la première métaphysique, plus achevée que celles qui lui ont succédé⁵³ ; elle assurait que cette *prisca theologia* pouvait être reconstituée à travers une étude comparative des mythes et des symboles universels qui seraient les traces de ce précieux héritage originel⁵⁴.

Une différence semble pourtant exister entre Blavatsky et Eliade, que les disciples de l'historien des religions soulignent en voulant accorder à sa pensée une valeur plus grande que celle réservée habituellement aux conjectures occultistes : tandis que Madame Blavatsky, fidèle à sa foi, tenait l'hypothétique théologie originelle pour l'expression suprême de la sagesse parfaite, Eliade, avec une judicieuse réserve, se refusait à décider si les croyances de l'« homme archaïque » étaient autant de moyens d'évasion imaginaire du monde, ou si, au contraire, elles offraient « l'unique possibilité d'accéder à la véritable réalité du monde »⁵⁵. Il est cependant très probable qu'Eliade ait sérieusement envisagé cette deuxième possibilité et qu'il la mît sur un pied d'égalité avec la précédente, comme s'il s'attendait non seulement à ce que les mythes pussent réellement révéler une ancienne Doctrine Secrète, mais aussi à ce que cette Doctrine ait existé. C'est là l'une des ambiguïtés d'Eliade : d'un côté, il esquisse prudemment un choix possible pour éviter une solution unique qui sentirait le dogmatisme d'une conviction trop ferme pour ne pas paraître suspecte ; de l'autre, il fait tout pour ne pas laisser de doute sur la réponse qu'il voudrait que ses lecteurs privilégient et qu'il paraît adopter tacitement lui-même. En relatant les

croyances extra-occidentales, Eliade ne dit presque jamais, par exemple : « l'homme primitif *croit* que le monde possède un archétype extra-terrestre » ; il dit : « le monde possède un archétype extra-terrestre ». Parfois, il devient explicite : ainsi affirme-t-il que le mythe n'est pas une fable mais l'« intuition d'une vérité », et que l'activité mystique, aux antipodes d'une simple construction fantastique, constitue une « expérience concrète traduite en concepts »⁵⁶. C'est une franche invitation à voir dans son œuvre non pas une description des *croyances*, mais une révélation des *vérités* oubliées dont ces croyances recèleraient des traces. Il suffit d'accepter cette invitation et de lire comme une déclaration de foi sa « reconstitution » de la « religion archaïque », pour que l'étrange métaphysique eliadienne devienne intelligible, beaucoup plus proche des modèles occultistes qu'on ne pouvait l'imaginer, car il s'agit là en fait d'un développement à peine original du schème classique de la cosmologie occultiste⁵⁷.

Or Eliade présume que celui qui sait déchiffrer le message des mythes, à peine voilé par des allégories, acquiert la certitude que l'existence actuelle de l'homme dans le Cosmos résulte d'une chute primordiale⁵⁸. Ici-bas, expulsé de la réalité divine, l'homme s'immergea dans le temps irréversible et dans l'histoire qui l'entraîna toujours plus loin de sa véritable patrie : il se trouve à présent réduit à rêver du séjour originel en usant de sa faible imagination et échafaudant des idées approximatives que nous appelons religions⁵⁹. Ces rêveries gauches s'inspirent pourtant de lambeaux de souvenirs originelles qui demeurent dans l'inconscient dominé par le *logos* ou par le « trans-conscient », cette « partie anhistorique de l'être humain » qui porte, « telle une médaille, l'empreinte du souvenir d'une existence plus riche, plus complète, presque béatifique »⁶⁰. L'empreinte de ce *logos* gnostique donne à l'homme des sociétés traditionnelles la soif inextinguible pour le « réel » de la condition initiale, en même temps qu'elle lui inspire la terreur de s'égarer dans l'insignifiance de l'« existence profane »⁶¹. Si le « primitif » s'efforce, dans ses rites, de retrouver la réalité primordiale, c'est parce qu'il pressent que le monde profane est par excellence « irréel », appartenant au

néant dont il faut impérativement s'affranchir afin de renouer le contact avec la « réalité » divine. L'*Homo religiosus* eliadien est donc un nouvel avatar de l'homme du Gnosticisme, être d'origine céleste, tombé dans la matière, mais toujours possesseur d'une étincelle divine qui attise sa nostalgie du retour et le conduit à vouloir se fondre dans l'essence supérieure dont il est issu.

La vision qu'Eliade donne des religions non-occidentales est entièrement tributaire de cette anthropologie occultiste. Si les mythes « archaïques » sont des souvenirs défigurés de la béatitude de l'homme originel d'avant la Création, l'ensemble des rites – ajoute notre auteur – n'a d'autre objectif que de restituer l'état primordial. En imitant les modèles transcendants, l'« homme traditionnel » vise à réactualiser le Temps mythique, à restaurer l'« instant auroral des commencements », à s'immerger de nouveau dans « un continué présent »⁶². L'« homme primitif », ce gnostique universel, agit de la sorte parce qu'il « aspire et s'efforce de vivre tout près de ses dieux »⁶³, avant que le rite suprême, celui de la mort, ne lui ouvre l'entrée du « monde de l'esprit »⁶⁴.

L'« homme traditionnel » eliadien commence à suivre le chemin du salut dès son existence terrestre, car il détient la gnose, connaît son origine et sa destinée. Mais ce n'est pas à lui qu'Eliade s'adresse. Il parle à ceux que les gnostiques appelaient *logikoi*, terme désignant les hommes profanes qui vivent dans l'ignorance de leur vraie nature⁶⁵. Les hommes areligieux se trouvent tous classés dans cette catégorie. La non-religion équivaut, selon Eliade, à une nouvelle chute : la première a aveuglé spirituellement l'homme primordial, mais ne l'a pas privé du souvenir de son origine divine ni de la faculté de retrouver les traces de Dieu dans le Monde ; la deuxième chute éloigne encore davantage l'homme de ses racines et ensevelit son étincelle céleste dans les tréfonds de l'inconscient : c'est l'oubli total du *logos*, que les gnostiques et, plus tard, les occultistes tenaient pour le plus grand des péchés⁶⁶. L'homme areligieux se sépare du *vrai*, désacralise le monde, refuse la transcendance, cherche à devenir libre en tuant ses dieux, vénère l'histoire qui pourtant l'emprisonne,

se prépare le désarroi d'une insupportable existence dans un univers absurde et fantasmagorique dont il sera le seul artisan, tel l'orgueilleux démiurge⁶⁷. Ce sombre diagnostic de la condition moderne permet à Eliade de se sentir investi de la mission d'« Illuminateur », appelé à « “réveiller” cet inestimable trésor d'images » que l'homme porte en soi et qui offre « le point de départ possible de la rénovation spirituelle »⁶⁸. Le problème du salut, pour Eliade, c'est « le problème⁶⁹ ».

En panachant des motifs empruntés au Gnosticisme et au Tantrisme, la sotériologie eliadienne pose au salut de l'homme moderne deux conditions. D'abord, il lui faut comprendre l'« irréalité ontologique de l'Univers » où il vit en exil précaire⁷⁰. Mais avant de pouvoir accéder à la délivrance ultime, l'homme se doit, comme l'enseignent les textes tantriques, d'aspirer à la liberté ici et maintenant, dans le temps et sur cette terre⁷¹. Vivre à la fois dans l'histoire et participer à une réalité transcendante serait possible grâce aux images et symboles de la sagesse originelle dont la réactualisation, selon Eliade, rétablit l'homme dans sa primordiale condition paradisiaque⁷². Celui qui décide de séjourner dès à présent dans le monde parfait des archétypes, pourrait immédiatement rejoindre l'éternité, sortir de l'« humanité naturelle » et, comme les yogis, devenir « dieu » tout en restant homme⁷³.

Ce fut pour Eliade plus qu'une vue de l'esprit, et ses journaux et mémoires en témoignent éloquentement, depuis ses tentatives juvéniles de réduire dramatiquement le sommeil et de manger de la pâte dentifrice, du savon et des hannetons – pour « dépasser la condition humaine » –, jusqu'au travail forcené de l'ascète à l'âge mûr – pour transmettre le « message »⁷⁴. L'histoire des religions n'était qu'un outil de cette quête mystique, point une science académique empêtrée dans les exercices d'érudition, mais plutôt le germe d'un nouvel humanisme, la révélation du transcendant, une discipline « libératrice » exerçant une « action de réveil », « une nouvelle maïeutique » capable d'accoucher d'un homme nouveau plus authentique et plus complet⁷⁵. Il suffirait de changer, dans les textes d'Eliade, quelques termes récurrents, en substituant « initié » à « homme archaïque », « profane » à « homme moder-

ne », « adepte » à « lecteur », « maître » à « historien des religions », « révélation » à « mythe », pour obtenir une prose à peine distincte de certains traités occultistes du XIX^e siècle, qui se donnaient également les apparences d'ouvrages scientifiques en étalant une profusion de « preuves » hétéroclites et en encombrant de notes le bas des pages.

Les transformations historiques des religions, dont Eliade voulait reconstituer la trame depuis les origines jusqu'à nos jours, ont été imaginées par lui en accord avec la vision occultiste de l'histoire. On y retrouve, comme chez les Théosophes, l'idée d'une véridique théologie primordiale dont le souvenir s'amenuise progressivement sous l'effet de l'oubli, à mesure que se prolonge l'exil de l'homme dans la réalité matérielle. Aux commencements, il y aurait été la croyance en l'ineffable Créateur impersonnel qui laissa des traces dans la structure même du Cosmos⁷⁶. À la néolithisation, cette religion cosmique se serait obscurcie, remplacée par le culte de divinités mineures et personnifiées, comme les Grandes Déesse-Mères ou les génies de la fécondité⁷⁷. Puis vint le christianisme, qui renonça à la conception du temps cyclique et sacré⁷⁸. Lorsque les sciences, tout en reprenant l'idée du temps linéaire, rejetèrent au XVIII^e siècle l'héritage hermétiste qui les avait nourries jusqu'alors, ce fut le coup de grâce : désormais, désuni du sacré, l'homme vit dans « une durée précaire et évanescence qui mène irrémédiablement à la mort »⁷⁹. Pourtant, les premiers signes d'une renaissance spirituelle commencent à apparaître, à la fin du XX^e siècle, et annoncent une nouvelle alliance entre science et ésotérisme, en proposant un « cosmos vivant, fascinant et mystérieux, où l'existence humaine redevient signifiante et prometteuse d'une infinie perfectibilité⁸⁰ ». Seule la pudeur a interdit à Eliade d'inclure trop explicitement sa propre œuvre parmi ces précieuses manifestations du renouveau, parmi lesquelles il comptait, par exemple, la théologie de Teilhard de Chardin et la revue *Planète*, l'un et l'autre propageant, selon lui, « une science *salvatrice* : l'information scientifique en même temps que sotériologique »⁸¹.

Dissimulant une rudimentaire trame gnostique derrière un

décor érudit que certains trouvent admirable, mais auquel *Isis dévoilée* et *La Doctrine secrète* n'ont rien à envier, l'histoire des religions réécrite par Eliade nous apprend fort peu sur la richesse des conceptions religieuses connues des historiens et des ethnologues, mais en dit long sur la fascination que les schèmes de la pensée occultiste exerçaient sur Eliade. Devenu universitaire, Eliade s'est fait discret sur ses passions de jeunesse, mais les indices et les allusions disséminés dans ses écrits sont suffisants pour que l'on puisse retracer son véritable cheminement intellectuel. On apprend ainsi qu'Eliade-écolier se passionnait pour les civilisations extraterrestres imaginées par le spirite Camille Flammarion et par ses homologues roumains ; le jeune homme prit même l'habitude de s'entretenir, dans ses rêves éveillés, avec les êtres supérieurs de ces mondes imaginaires, en se figurant débattre avec eux de questions métaphysiques⁸². Il dit avoir alors cru fermement aux « mystères des Pyramides », à la profonde sagesse des Chaldéens, aux sciences occultes des mages persans, tout en nourrissant l'espoir de « parvenir un jour à la source secrète de toutes les traditions », autant de thèmes typiques de la tradition Théosophique qu'il connaissait, entre autres, par les publications de la branche française de la Société Théosophique⁸³. De cette époque datait son intérêt – qui s'avéra durable – pour l'ésotérisme, l'occultisme, l'alchimie et l'Orient⁸⁴. Au lycée, Eliade se lia d'amitié avec son professeur de latin, occultiste enthousiaste qui fut impressionné par la connaissance que le jeune élève avait des travaux de son auteur préféré, le Théosophe dissident et fondateur de l'Anthroposophie Rudolf Steiner⁸⁵. À l'université, ces inclinations d'adolescence ne se démentirent pas et Eliade décida de consacrer son mémoire de licence à la philosophie de Marsilio Ficino, Giordano Bruno, Tommaso Campanella et Giovanni Pico della Mirandola, penseurs fort estimés de Madame Blavatsky, chez lesquels Eliade cherchait « la magie, la mystique et l'occultisme⁸⁶ ». Selon la vulgate Théosophique, ces mêmes auteurs avaient contribué à ressusciter, en Europe, l'ancienne sagesse venue jadis de l'Orient, et ce ne fut pas par hasard qu'en travaillant sur la Renaissance italienne Eliade se crut

obligé de se documenter sur l'Inde⁸⁷. Le voyage en Inde, où il séjourna entre 1928 et 1932, devint un prolongement naturel de cette recherche sur l'ésotérisme occidental du xvi^e siècle, ce qui n'était logique que pour un partisan des théories occultistes : l'« Inde éternelle » qu'Eliade est allé chercher était celle, fantasmagorique, de Madame Blavatsky⁸⁸.

Eliade devait être très proluxe sur ses périples indiens et il ne manqua jamais de souligner le vif désir qui l'animait de plonger au cœur même des traditions indiennes pour s'imprégner de la religiosité orientale et pour la comprendre mieux que les Occidentaux n'avaient su le faire jusqu'alors. Mais on apprend avec étonnement que notre jeune explorateur dirigea ses premiers pas sur le sol indien vers Adyar, aux quartiers généraux de la Société Théosophique ; il fallait tout de même une foi particulière pour pouvoir espérer s'y informer sur la « religiosité orientale »⁸⁹. C'est également à Adyar, à la bibliothèque de la Société, qu'Eliade rencontra pour la première fois Surendranath Dasgupta, qui allait devenir son professeur de sanscrit à Calcutta. Dasgupta, auteur d'une monumentale histoire de la philosophie indienne en cinq volumes⁹⁰, passe pour un philosophe érudit, et il était accueilli et honoré comme tel par de nombreuses universités occidentales, mais certains de ses ouvrages portent des marques indubitables d'influence occultiste, en particulier théosophique⁹¹. On n'est pas surpris de découvrir l'existence des liens entre Surendranath Dasgupta et la Société de Madame Blavatsky. Ayant depuis son plus jeune âge la réputation de voyant extralucide doté d'une connaissance théologique infuse, le jeune Dasgupta, « enfant-dieu », prêchait régulièrement devant les foules rassemblées au siège de la Société Théosophique à Calcutta, où le conduisait son père, issu de la bourgeoisie bengali déjà coupée de la tradition indienne et fière de son rationalisme qui allait paradoxalement de pair avec une fascination pour les sciences occultes importées de l'Occident⁹². Il est significatif qu'en travaillant sur l'histoire de la philosophie indienne, Dasgupta venait consulter des ouvrages à la bibliothèque théosophique d'Adyar. C'est chez un tel philosophe

qu'Eliade commença son apprentissage de la « religiosité indienne », pour le poursuivre ensuite, fort brièvement, dans une retraite himalayenne, non loin de cette contrée qu'Eliade disait « légendaire »⁹³, mais qui l'était surtout pour les Théosophes qui la croyaient habitée par les invisibles Mahatmas, détenteurs de la sagesse primordiale. Au lieu des Mahatmas et de la sagesse, Eliade y trouva une passagère aventure avec une violoncelliste de Johannesburg, venue comme lui « en quête d'absolu »⁹⁴, à la suite de quoi il fut contraint d'abandonner ses ambitions d'ascète en herbe et de revenir à Calcutta, avant que d'autres impératifs ne le forçassent bientôt à retourner en Europe.

Puis vint la préparation d'un doctorat, une carrière universitaire, le succès des premiers romans. Avec le temps, Eliade prit quelques distances avec les occultistes, commença à railler leurs cupidité, fraudes et ignorance. Il n'en continua pas moins à les lire et il connaissait bien les ouvrages de Blavatsky, de Besant, de Leadbeater ou de Krishnamurti⁹⁵. Dans ses voyages à travers l'Europe, Eliade ne ménageait pas ses efforts pour rencontrer des occultistes éminents, spécialement parmi ceux qui avaient perdu la foi en la Théosophie mais qui continuaient de croire à l'occultisme, comme par exemple Alice Bailey, devenue célèbre grâce à ses contacts télépathiques avec des entités spirituelles « tibétaines » et « extraterrestres »⁹⁶. Les critiques et railleries d'Eliade ne s'adressaient en fait qu'à une certaine catégorie d'occultistes, portés sur les « mystères parfumés » et les « secrets accessibles », différents, selon lui, des « vraies révélations » annoncées par d'authentiques ésotéristes inspirés⁹⁷. Parmi ces derniers, Eliade comptait l'ex-Théosophe Gurdjieff, l'ésotériste italien Julius Evola (avec qui il correspondit tout au long de son séjour indien) et, surtout, René Guénon, occultiste français initié à maint ordre secret et qui tenait pour formes viciées, car trop « rationnelles », le spiritisme et la Théosophie. Aux yeux d'Eliade, Guénon était un « esprit savant et rigoureux »⁹⁸.

Si, dans les années soixante-dix, Eliade pouvait considérer que l'enseignement de Guénon renfermait une doctrine « considérablement plus rigoureuse et valable que celle des

occultistes et hermétistes du XIX^e et du XX^e siècle⁹⁹ », c'est parce que cet enseignement était proche du sien. Une bonne partie de la « science des symboles universels » eliadienne semble avoir été empruntée à René Guénon qui, en partant de l'hypothèse occultiste de la théologie primordiale exprimée en symboles, avait développé, à partir de 1925, une étrange exégèse des textes religieux, y consacrant toute une série d'articles publiés dans des revues occultistes¹⁰⁰. Guénon devait plus tard reprocher amèrement à Eliade de ne jamais le citer, à quoi l'illustre historien des religions répondit par un pauvre sophisme : selon toute vraisemblance il n'osait pas reconnaître que la mise en scène universitaire de sa propre œuvre ne l'autorisait plus à faire des références trop explicites aux ouvrages occultistes dont il persistait pourtant à enrichir sa pensée¹⁰¹. Eliade ne se privait pas en revanche de citer les auteurs très marqués par les théories occultistes, pourvu que ceux-ci aient occupé une situation officielle dans un organisme de recherche. Il n'a jamais manqué, par exemple, de se référer aux travaux d'Ananda K. Coomaraswamy (1877-1947) – géologue de formation, mais qui avait acquis la réputation de fin historien de l'art et de philosophe – lequel échafauda une baroque reconstitution de la *philosophia perennis*, une sorte de Doctrine Secrète primordiale se trouvant prétendument à l'origine de toutes les religions. Coomaraswamy a développé ses spéculations après avoir découvert, à la fin des années vingt, les écrits de Guénon¹⁰². Si Eliade jugeait l'ésotériste Coomaraswamy bon à citer, tout en préférant jeter le voile du silence sur Guénon dont Coomaraswamy reproduisait les idées, c'est parce que Guénon n'était qu'un autodidacte sans situation, alors que Coomaraswamy avait un diplôme, occupait un poste de conservateur au Boston Museum of Art, et publiait non seulement dans la revue occultiste de Guénon, mais aussi chez des éditeurs universitaires. Eliade, en choisissant de se travestir en historien des religions, prit soin de dissimuler la principale source vive de sa pensée. Son lecteur peut l'entrevoir toutefois, dans la mesure où certaines références savantes d'Eliade renvoient à des ouvrages et des auteurs qui, tout en appartenant officielle-

ment à la culture universitaire, restent reliés par des fils secrets à la subculture occultiste. Professeur à l'université de Chicago, Eliade poursuivait la tâche qu'il s'était assignée à l'époque de ses premières passions d'ésotériste, et dont il esquissa lui-même la substantielle définition : « donner à ma "vie secrète" les apparences d'une existence consacrée à la recherche scientifique¹⁰³ ».

LES THÉORIES SCIENTIFIQUES DU SALUT

Wallace, Haeckel, Jung et Eliade ne constituent guère des cas isolés et exceptionnels de savants qui, à l'époque moderne, ont travesti leur quête ésotérique en recherche scientifique. Il conviendrait un jour de dresser une liste plus complète des chercheurs qui se sont engagés dans cette voie, ne serait-ce que pour montrer au public, tout aussi crédule que déboussolé, que la science, loin d'avoir confirmé les conceptions occultistes, en devient parfois un banal prolongement, prêtant les accessoires symboliques de son autorité à des entreprises qui les emploient pour réaliser des objectifs métaphysiques entièrement étrangers à la science. Si les opinions de certains savants paraissent former un consensus autour des thèses occultistes, ce n'est pas du tout parce que l'observation du monde leur aurait permis de tirer les conclusions qui convergent vers une doctrine ésotérique, mais parce qu'ils ont décidé de pratiquer l'observation du monde en partant des postulats d'une telle doctrine, laquelle les empêche de voir dans la réalité empirique tout ce qui pourrait contredire leurs croyances. Ainsi, les parallèles entre les sciences occultes et certaines sciences académiques modernes devraient nous inciter à revoir non pas la vision scientifique du monde, mais plutôt la vision que nous nous faisons traditionnellement de la pensée des scientifiques.

Cette pensée, on l'aura compris, peut être fort éloignée de l'idéal dont elle s'enorgueillit. La science modèle est à la science réelle ce que la vie de couple est à sa forme exemplaire : dans un cas comme dans l'autre, la fidélité à l'idéal

reste parfois purement incantatoire. Certaines théories proposées par les scientifiques s'éloignent à peine de doctrines occultistes révélées jadis par la table tournante, les unes et les autres étant non seulement enracinées dans le patrimoine d'une même subculture, mais aussi élaborées conformément aux mêmes principes. En effet, la démarche de Jung ou d'Eliade, pour ne s'en tenir qu'à ces deux exemples, s'apparente étrangement aux procédés dont nous avons déjà pu constater l'omniprésence dans la pensée des dänikeniens. Comme la théorie des Anciens Astronautes, les conceptions de Jung et d'Eliade sont des pyramides bâties à l'envers, qui reposent non pas sur la large base des « preuves factuelles » invoquées en leur faveur, mais sur la fragile pointe des *a priori* métaphysiques. Les hypothèses, dans cette démarche, sont des articles de foi plutôt que des conjectures provisoires que l'on confronterait aux conceptions adverses. L'érudition savante n'y joue qu'un rôle ornemental, car les données empiriques, au demeurant soigneusement sélectionnées et embellies par quelques omissions sinon par des faux, au lieu d'être utilisées pour mettre les hypothèses à l'épreuve, servent davantage à obtenir du lecteur-adepte – séduit par une profondeur spirituelle de certaines thèses et en même temps attaché au prestige symbolique de la démonstration empirique – son adhésion à la fiction que déploie devant lui l'auteur-guru.

On sera sans doute tenté d'imaginer que cette démarche reste très exceptionnelle dans le domaine des sciences, et qu'elle est pratiquée exclusivement par les chercheurs qui ont succombé aux charmes de l'occultisme. Il n'en est pourtant rien. J'ai pu m'en convaincre en décortiquant, plusieurs années durant, les explications scientifiques de l'origine de l'homme et de la culture proposées dans la littérature spécialisée par des chercheurs appartenant aussi bien aux sciences naturelles qu'aux sciences sociales, tous résolument matérialistes et n'ayant probablement eu aucun rapport avec la subculture occultiste¹⁰⁴. On traquerait en vain dans leurs travaux la moindre trace de conceptions ésotéristes. Toutefois, la façon dont ils tentent d'expliquer l'origine de l'homme est

proche de celle que nous avons vue chez les dänikeniens ou chez les savants-occultistes.

De même que ceux-ci, les paléoanthropologues ont l'habitude de présenter leurs théories comme des conclusions tirées rigoureusement de données factuelles obtenues grâce à des recherches dont on se plaît à souligner qu'elles ont été aussi longues que minutieuses. Les données – crânes, mandibules, fémurs, outils en pierre – sont là, telles les « preuves » des dänikeniens, garanties visibles de la vérité des idées dont elles sont censées représenter à la fois la source et la justification.

Mais des idées, on n'en découvre pas en fouillant des sédiments préhistoriques et on n'en a jamais trouvé non plus en examinant des ossements. Il suffit de parcourir quelques échantillons de la littérature paléoanthropologique des quarante dernières années, pour constater que les vestiges fossiles y sont souvent évoqués uniquement dans la mesure où ils fournissent des accessoires utiles à illustrer les idées préconçues. Ainsi, de nombreux chercheurs semblent accepter la thèse, passablement métaphysique et jamais démontrée, selon laquelle l'origine des choses détermine leur « ordre naturel », cet ordre naturel n'apparaissant – croit-on – dans sa forme pure qu'à l'état primordial, non altéré encore par les vicissitudes de l'histoire dont les grandes lignes seraient d'ailleurs déjà inscrites dans les propriétés primitives des choses. On juge par conséquent légitime de soutenir que l'étude de l'origine de l'homme puisse nous instruire sur la nature humaine. Cette « nature humaine », prétendument formée au temps de la genèse, est censée déterminer l'ensemble du cours de l'histoire, et certains auteurs vont jusqu'à se prononcer prophétiquement sur l'avenir de notre civilisation, comme si l'origine renfermait un archétype dont la puissance commande toute l'évolution ultérieure. Entraînées dans la spirale de cette logique, les théories savantes de l'anthropogenèse s'érigent volontiers en narrations à moralité et veulent non seulement décrire le *comment* et expliquer le *pourquoi* des commencements, mais aussi dévoiler un *sens* de l'histoire humaine, son message, lequel nous serait livré par la révélation du secret de la nature humaine. Donnons-en quelques exemples.

David Pilbeam, titulaire de la chaire de paléanthropologie à la célèbre université d'Harvard, trouve normal d'émettre un avis sur un héritage primordial dont l'homme serait aujourd'hui porteur et qui expliquerait nos malaises actuels¹⁰⁵. L'homme, selon lui, n'a pas aujourd'hui de prise sur sa nature formée pendant de longs millions d'années durant lesquelles nos ancêtres, formant de petits groupes nomades, vivaient de chasse et de cueillette. Avec ses vieilles habitudes de chasseur, habitué à ne côtoyer que quelques proches, l'homme se retrouve, frustré et mal à l'aise, dans les jungles urbaines des gigantesques sociétés industrielles où fourmillent des masses humaines. Pour affronter les problèmes du monde moderne, il faudrait ajuster leurs solutions à la nature humaine dont l'origine révélerait le véritable caractère : l'anthropologie physique, poursuit Pilbeam, « peut jouer un rôle essentiel dans l'établissement d'un futur humain pleinement réussi ». Inutile d'ajouter qu'aucune donnée factuelle n'est avancée pour étayer la thèse du malheur fatal de l'homme civilisé et la vision idyllique de la vie de nos premiers ancêtres, prémisses essentielles du message salvateur de Pilbeam.

Prenons un autre exemple. Jusqu'à une époque récente, la plupart des conceptions scientifiques présentaient l'émergence de la culture comme le résultat d'une rivalité, tantôt entre l'homme et les animaux, tantôt entre les humains. Cette vision a perdu beaucoup de son attrait depuis le milieu des années soixante, non pas à cause de nouvelles découvertes, mais à la suite d'une transformation des croyances modernes. Le courant de la contre-culture a réactualisé, une fois de plus, la figure du bon sauvage, en attribuant l'agression et la guerre à la décadence de la civilisation. L'air du temps a voulu que les premiers hommes, presque des enfants-fleurs, n'eussent pas à lutter contre la nature, et celle-ci perdit ses caractéristiques effrayantes de marâtre pour devenir une véritable mère accueillant ses premiers enfants au sein d'un splendide et paisible jardin. La lutte n'est plus ici le moteur de l'anthropogénèse, ce qui implique que la référence à des adversaires omniprésents, humains ou animaux, devient superflue. L'homme est bon et se distingue de l'animal par sa faculté de

compassion, par son altruisme, par ses élans de fraternité et par sa disposition naturelle à tout partager avec ses proches. Dans la théorie du préhistorien Glynn Isaac, formé à Berkeley où il a passé la mémorable année 1968, le partage remplace le combat comme cause première de l'hominisation, devenant ainsi une prémisses capable d'expliquer l'origine de toute chose : la bipédie, la division sexuelle du travail, le langage, la vie sociale, l'usage des outils, etc.¹⁰⁶. Cette conception, que les données fossiles n'ont pu corroborer malgré les efforts soutenus d'Isaac et de ses disciples, est vite devenue très populaire, conforme qu'elle était au climat intellectuel des années soixante-dix.

À la même époque, les féministes se sont également opposées à la théorie traditionnelle des combats sanglants, pour une raison assez claire : le schème classique, en affirmant que nous sommes devenus humains grâce aux hautes luttes de l'époque originelle, faisait des mâles, seuls capables, assurait-on, de chasser et de guerroyer, les principaux héros du récit. Mais qu'en était-il, à l'origine, des femelles ? Eh bien, leur rôle dans cette vision se réduisait simplement à zéro ; elles n'avaient qu'à attendre passivement l'inspiration venant de leurs compagnons plus évolués. La femme aurait donc été, pour ainsi dire, un produit secondaire de l'hominisation, le mérite de cette révolution revenant entièrement aux mâles. Le ridicule de cette théorie était resté curieusement inaperçu jusqu'à ce que l'anthropologie féministe en fit, à juste titre, sa cible de prédilection. L'une des premières attaques fut menée par Adrienne Zihlman, primatologue, et Nancy Pace-maker Tanner, ethnologue, lesquelles, loin d'avoir été instruites en la matière par de nouvelles données, ont décidé, arbitrairement et en accord avec leurs *a priori* idéologiques, d'inverser la distribution des rôles dans le récit d'origine : la femme devint l'acteur principal de l'hominisation, tandis que le mâle se retrouva simple figurant¹⁰⁷. Ce n'est plus la chasse masculine, mais la cueillette féminine qui constitue la source principale de la subsistance originelle ; ce sont les femmes qui les premières adoptent la locomotion bipède, inventent les outils, partagent la nourriture, pratiquent la coopération et

établissent des liens sociaux durables. La raison d'être de cette nouvelle conception de l'anthropogenèse est claire : il s'agissait de démontrer la supériorité de la femelle sur le mâle, et d'illustrer le rôle moteur du beau sexe dans l'histoire de l'humanité. Une fois encore, aucune hypothèse concurrente n'a été envisagée, et les données factuelles, manifestement évoquées de manière très sélective, n'ont apporté à cette conjecture fantaisiste aucune confirmation sérieuse.

Un dernier exemple. Autres pays, autres fascinations : dans les provinces de l'empire soviétique, la vénération pour le marxisme, au début quelque peu forcée, est devenue avec le temps une habitude invétérée. L'idée du progrès civilisateur était l'un des axiomes de l'idéologie soviétique et, pour des raisons que l'on devine aisément, les anthropologues étaient peu enclins à le remettre en question. Mais il y avait chez les chercheurs soviétiques un élément qui complétait le schéma traditionnel. Friedrich Engels, dans son célèbre article « Le rôle du travail dans la transformation du singe en homme », supposait que le travail avait créé l'homme ; les auteurs soviétiques reprirent cette idée et firent du travail, dans leurs théories de l'anthropogenèse, non seulement la première condition de l'humanité naissante, mais aussi la permanente force motrice du progrès¹⁰⁸. Pour comprendre ce choix, il n'est pas inutile de rappeler que la notion de travail revêtait une importance cruciale dans la propagande du régime soviétique. Citons pêle-mêle quelques-uns de ses leitmotivs : la *bourgeoisie* maudite comme parasitaire, sous prétexte qu'elle serait dispensée du labeur, raison jugée suffisante pour justifier son extermination ; la devise léniniste « qui ne travaille pas ne mange pas » ; l'« éducation par le travail » dans les écoles ; le culte stakhanoviste des héros du travail ; la « resocialisation » dans les « camps de travail », comme on appelait pudiquement les goulags. L'image est claire : dans l'idéologie soviétique, le « travail » constituait le trait distinctif de l'homme, sa raison d'être et le gage de sa dignité. Les paléoanthropologues et les préhistoriens se sont empressés d'ajouter : le travail a aussi créé l'homme. Insister sur l'importance du *travail* dans le processus de l'hominisation revenait

à projeter les principes de la société soviétique dans les temps préhistoriques et à conférer ses lettres de noblesse à l'ordre politique du présent, qui en avait cruellement besoin.

Il ne serait que trop facile d'allonger ce court échantillon d'exemples. Ceux qui viennent d'être cités suffisent pour montrer que les conceptions de l'origine de l'homme échafaudées par des scientifiques ne doivent que fort peu de choses à l'apport de vestiges fossiles nouvellement découverts. Les chercheurs s'engagent sans la moindre réticence dans des raisonnements qui disposent un bizarre jeu de miroirs entre le passé, le présent et l'avenir, avec, dans le fond, une ambition très étrange : offrir à l'humanité un moyen de salut. Pour David Pilbeam, l'établissement d'un « futur humain pleinement réussi », auquel le paléoanthropologue promet de prêter son concours, tient à l'adaptation de nos sociétés à la « nature humaine » ; Pilbeam est sûr que notre futur ne doit pas s'opposer à nos origines, lesquelles auraient fixé une fois pour toutes ce qu'est l'homme. Chez Glynn Isaac, la nature humaine est consubstantielle au partage omniprésent et à la fraternelle coopération : ce fut un jugement, porté non pas sur nos ancêtres, mais sur la société occidentale d'aujourd'hui, fondée sur cette fantasmatique « course de rats » dont la contre-culture abhorrait le spectre. Le préhistorien suggère que notre société est mue par des forces totalement opposées à celles qui nous ont autrefois rendus humains, ce qui veut dire que le monde moderne nous pousse à franchir, une fois de plus, la frontière entre humanité et animalité, mais cette fois dans le sens inverse. La seule solution est de revenir à la fraternité primordiale. Pour les féministes, notre espèce quitta le monde animal car la domination des femelles, sociables, inventives et portées vers l'altruisme, eut raison de la bestialité des mâles incapables de s'affranchir de la cruauté propre à la nature. Mais nous voici, aujourd'hui, dans des sociétés gouvernées par la gent masculine dont le règne nous ramènerait en arrière sur le chemin déjà parcouru de l'hominisation, (ou plutôt, de l'efféminisation, car l'hominisation équivaut ici à l'efféminisation) ; ce mouvement ferait régresser l'espèce humaine tout entière vers la bestialité agressive, compétitive

et stérile, propre aux mâles. La rédemption future nécessite le retour aux valeurs féminines : si la femme est l'avenir de l'homme, c'est parce que la femme fut à l'origine de l'homme. La moralité du récit soviétique obéit à une dialectique similaire. Le travail, force originelle de l'hominisation, est de nos jours le seul moyen de rachat offert, par les camps de travail entre autres, à ceux qui ont outragé la nature humaine en sombrant dans l'infâme oisiveté, synonyme même de l'exploitation coupable des classes laborieuses ; l'avenir radieux appartiendra à la société qui saura soumettre tout être humain à l'influence humanogène du travail dont nos origines attesteraient la puissance éminemment bénéfique.

L'érudition et la rhétorique scientifiques ornant ces théories de l'hominisation dissimulent à chaque fois le même enjeu. Les auteurs croient – et le font croire aux lecteurs – que la nature humaine, ce bien précieux, est un bien acquis dont nous sommes devenus dépositaires à une lointaine époque des origines, mais dont la possession reste précaire : l'animal devenu l'homme peut glisser de nouveau dans la bestialité. L'histoire semble être régie ici par le vieux principe de l'usage et du non-usage : si l'outil de notre ascension évolutive tombe en désuétude, la chute dans l'animalité ne saurait tarder. La Rédemption passe alors par la découverte du secret de l'émergence de la nature humaine, et le scénario de l'hominisation est tenu pour le moyen le plus sûr d'une telle révélation. Comme dans les théories occultistes, il y a ici un état de béatitude placé aux commencements de l'histoire, une chute qui éloigne l'homme de sa véritable nature, un état actuel qui plonge l'homme dans le désarroi le plus profond, et un salut futur dont le savoir est l'instrument principal. On est loin de l'image convenue du savant qui emploie des techniques modernes d'analyse pour scruter les fossiles récemment mis au jour et en inférer rigoureusement des conclusions sur l'origine de l'homme. En fait, il est frappant de voir le refus, manifeste chez de nombreux chercheurs, de se fixer sur les données ou sur les reconstitutions d'événements que l'on induit de ces données : on observe plutôt une

tendance, assez générale, à en tirer une leçon cachée dont les événements et les données sélectivement choisis seraient une illustration. Les connaissances factuelles n'offrent à cette démarche qu'une matière première que l'on agence arbitrairement afin de dresser un écran sur lequel on projette ensuite les conclusions d'un prêt-à-penser idéologique : celles-ci sont acceptées d'avance et on ne demande aux données empiriques que de fournir des « preuves », c'est-à-dire des accessoires destinés à conférer une apparence de validité aux convictions inébranlables de l'auteur.

Et ces convictions, en l'occurrence, ne portent pas uniquement sur l'origine de l'homme. Les récits savants d'origine s'insèrent presque spontanément dans des constructions conceptuelles plus vastes et plus ambitieuses qui, toutes naturalistes et matérialistes qu'elles soient, s'apparentent bizarrement à l'idéal gnostique. Pourquoi gnostique ? La métaphore est à peine forcée. Car qu'est-ce que la gnose ? La quête gnostique – écrivait l'un des meilleurs spécialistes du Gnosticisme antique, que nous avons déjà cité – consiste à chercher la connaissance de « ce que nous sommes, d'où nous venons et où nous allons, ce par quoi nous sommes sauvés, quelle est notre naissance et quelle est notre renaissance. Essence, origine, destinée et salut de l'homme, voilà ce que révèle la gnose¹⁰⁹ ». L'ambition de certains paléanthropologues n'est pas moindre. Pour la réaliser, ils adoptent une méthode que rien ne distingue des procédés qui ont servi à échafauder cette autre conception de l'origine de l'homme qu'est la théorie des Anciens Astronautes. Les spécialistes de la préhistoire ont qualifié cette dernière de « stupide », nous l'avons vu. S'agissant de leurs propres théories de l'anthropogenèse, il n'est pas certain que le compliment ne puisse leur être retourné, du moins à certains d'entre eux, parfois illustres. Le principal contraste entre le dänikenisme et une partie des théories scientifiques de l'hominisation réside moins dans leurs méthodes que dans les patrimoines conceptuels qu'ils exploitent : alors que la théorie des Anciens Astronautes renvoie au trésor des conceptions occultistes, les paléanthropologues exploitent plutôt l'héritage de la pensée naturaliste. L'incapa-

cité à établir des liens solides entre les conjectures de l'imagination et les données d'observation est cependant tout aussi grande dans un cas que dans l'autre.

Faut-il croire qu'il est plus « rationnel » de gloser sur la *société*, la *coopération* ou le *travail*, que de parler de *démiurge*, de *corps astral* ou de *continents engloutis* ? En fait, si nous accordons,    crédit, un plus grand prestige aux premiers termes, ce n'est pas nécessairement parce qu'ils correspondent toujours à une réalité plus précise et mieux observable que celle désignée par les deuxièmes, mais plutôt parce que les premiers, rendus faussement évidents et trompeusement familiers par un usage aussi quotidien qu'irréfléchi, appartiennent à notre vocabulaire ordinaire. Ce dernier jouit d'un respect inconditionnel dont la puissance nous fait oublier, trop souvent, que la valeur des idées ne tient pas à leur allure vaguement « rationnelle », mais à leur capacité à tisser avec le réel des liens forts. Hélas, la *société* de certains chercheurs reste une pure idée, non moins détachée de la réalité observable et concrète que la notion de *corps astral*. On finirait presque par se demander si certaines sciences ne sont pas les principales forteresses des parasciences...

CHAPITRE 12

Rationalités

« Cerveau : l'organe au moyen duquel nous pensons que nous pensons. »

A. BIERCE, *The Enlarged devil's dictionary*¹.

La courte excursion que nous venons d'achever au pays de la science, précédée d'un long voyage à travers la vaste contrée de l'occultisme et des parasciences, suffisent pour illustrer l'embarrassante similarité des paysages que l'on peut observer des deux côtés de la frontière tracée pour séparer la glorieuse pensée scientifique de la rationalité inconsidérée des parascientifiques. D'une part, les conceptions parascientifiques, dont la théorie des Anciens Astronautes fournit un exemple typique, se sont avérées être tout sauf des croyances nourries de la seule ignorance, leurs inventeurs et fervents partisans se montrant même passablement érudits et très au courant des récentes découvertes de la science, bien que ces

dernières fussent méthodiquement sélectionnées et interprétées en accord avec la vision occultiste du monde, dans une démarche axiomatique où l'attachement aux postulats théoriques comptait plus que la conformité à la réalité observable. D'autre part, nous avons vu que des professionnels de la recherche ne répugnent pas à raisonner d'une manière analogue, en sacrifiant sans regret la curiosité pour la complexité du réel sur l'autel de la fidélité à des thèses spéculatives dont l'impact sur leur pensée ne change pas de nature du fait qu'elles sont tantôt occultistes, tantôt matérialistes.

Des historiens et des sociologues qui se penchent attentivement sur les pratiques de la recherche ont pu constater maintes fois que les savoirs scientifiques, loin de découler simplement de l'observation « objective » et « impartiale » du monde, comme on l'imaginait jadis et comme le grand public le croit encore aujourd'hui, restent en réalité fortement inféodés aux théories conjecturales qui peuvent devenir pour les chercheurs ce que les dogmes sont pour les croyants². Appelées parfois paradigmes, les théories de la science constituent autant de présupposés relatifs à la nature du réel. Ils définissent les problèmes à étudier, le type de données à observer, un vocabulaire autorisé pour les décrire, les critères au moyen desquels les solutions sont évaluées, les raisonnements considérés comme légitimes, les réponses attendues et jugées d'emblée acceptables. Le gros de l'activité scientifique, dite « science normale », semble se dérouler dans le cadre de tels paradigmes qui se trouvent à la base même des « écoles » où se regroupent, autour d'une *doxa* commune, des chercheurs peu soucieux de mettre en lumière des phénomènes nouveaux et qui se vouent plutôt à la quête de confirmations destinées à raffermir leur théorie favorite³. Il n'est pas rare que l'attachement à la théorie devienne si grand que l'on préfère plutôt rejeter les données défavorables que d'admettre les défaillances de la théorie. D'ailleurs, les données contradictoires passent souvent inaperçues car le regard, orienté et informé par la théorie, s'arrête longuement sur les phénomènes dont le paradigme a décrété l'importance et qui projettent autour d'eux une ombre capable de dissimuler des pans

entiers du réel. Comme dans la démarche des dānikeniens, la validation des paradigmes scientifiques mobilise fréquemment des quantités importantes de preuves empiriques, citées à titre de « confirmations », mais qui jouent en fait un rôle subalterne par rapport à l'« intime conviction » dont l'« intuition » est la vraie responsable. Cette fantasmagorique intuition est sollicitée moins par les preuves, souvent fragmentaires, confuses et ambivalentes, que par l'attrait qu'exercent des postulats métaphysiques auxquels les « preuves » ne sont reliées que par de grosses ficelles rhétoriques : si, pour ne prendre qu'un seul exemple, la théorie féministe de l'origine de l'homme fut acceptée avec enthousiasme par certains cercles universitaires, ce n'était assurément pas en vertu de la force de sa démonstration, dont les lacunes restaient sommairement dissimulées derrière un langage pseudo-savant, mais à cause des thèses idéologiquement correctes qu'elle était censée étayer et dont elle avait été en réalité déduite. Le cas est loin d'être exceptionnel et les sciences sociales ne manquent guère de théories qui, rudement contredites par des faits, continuent néanmoins à jouir d'un grand prestige en raison de leur conformité à tel ou tel axiome de l'idéologie contemporaine ; leur inexactitude n'intéresse presque personne : c'est le projet idéologique sous-jacent qui suscite l'adhésion⁴. Lorsque ces dogmes de la pensée savante finissent par s'effondrer, pour être remplacés par d'autres – expliquent des historiens et des sociologues –, c'est souvent à la suite de révolutions théoriques donnant aux chercheurs l'impression que des « écailles leur tombent des yeux », effet plus proche d'une conversion religieuse que d'un choix raisonné⁵.

Il s'est trouvé des philosophes aux inclinations iconoclastes, lesquels ont cru pouvoir tirer de ces analyses démystificatrices de la science des conclusions extrêmes, promises à être rapidement adoptées par le mouvement de la contre-culture, engagé, il y a une trentaine d'années, dans une guerre contre l'abominable *technocratie* dont la *connaissance objective* serait l'une des pierres angulaires⁶. La science, clamait ainsi Paul Fayerabend, n'est que la plus agressive et la plus dogmatique

des institutions religieuses, qui propose un système élaboré de croyances gratuites, nullement supérieures aux autres dans leur capacité à nous instruire de la réalité objective et dont la valeur tient exclusivement à la confiance que leur accordent les fidèles disposés à les adopter dans un élan de foi⁷.

Il va sans dire que les parascientifiques furent ravis d'apprendre qu'à défaut de ne pas être plus *rationnels* que les scientifiques, ils n'en étaient pas pour autant plus *irrationnels*, de l'avis même d'historiens et de sociologues qui l'affirmaient en porte-parole autoproclamés de l'institution académique. Depuis, on ne compte plus les ouvrages parascientifiques et occultistes qui parlent de *révolutions scientifiques*, de *changement de paradigme*, de *principe de Quine* (les faits sont toujours perçus par le prisme d'une théorie), de *caractère inévitablement fictionnel et narratif* des théories scientifiques, d'*approche symétrique*, d'*égalité des discours*, et de *relativité des connaissances*, jargon mis au goût du jour par le courant relativiste des sciences sociales et emprunté aussitôt par la subculture occultiste qui l'emploie afin de conférer à ses productions le statut gratifiant de théories scientifiques innovantes et révolutionnaires, momentanément rejetées par la communauté universitaire incapable de s'affranchir de ses dogmes périmés⁸. Chose curieuse, certains savants opinent du bonnet, et on a pu lire récemment, sous la plume d'Andrew Ross, professeur de littérature anglaise à l'université de Princeton et rédacteur de la revue américaine *Social Text* (rendue célèbre – plus célèbre que sa rédaction l'eût souhaité – par le récent canular d'Alan Sokal⁹), que la distinction entre la science et la pseudoscience est illusoire, arbitrairement établie par une poignée d'hommes arrogants qui se disent scientifiques, mais qui ne se distinguent des prophètes du New Age que par le pouvoir qu'ils détiennent de tracer les frontières impérialistes entre les savoirs légitimes et illégitimes¹⁰.

LA RATIONALITÉ PERFORMANTE

Les savants qui partent en croisade contre la science pour rabaisser les connaissances qu'elle a produites et les assimiler à de gratuites croyances, donnent un spectacle curieux qui pourrait convaincre l'observateur malavisé que la science a raison exclusivement lorsqu'elle se flagelle et que le chercheur, quoi qu'il fasse, reste prisonnier de son imagination d'où émergent des visions fantastiques et incertaines dont aucune méthode ne peut déterminer la pertinence, à moins que l'on ne les juge en évaluant le nombre de leurs partisans et le pouvoir qu'ils ont à imposer leurs opinions. La tentation est en effet grande de remplacer l'opposition convenue entre *rationalité scientifique* et *irrationalité parascientifique*, par l'idée d'une irrationalité fatale et omniprésente dont nous serions tous, chercheurs ou non, victimes en même temps que serviteurs.

J'ai déjà dit mon scepticisme à l'égard de l'ardeur avec laquelle on substitue, à l'image béatement bucolique de la science pourvoyeuse de certitudes absolues découvertes par une caste de moines entièrement voués à la Raison, une vision tout aussi naïve d'une science faite de dogmes arbitraires imposés à la foule crédule par je ne sais quel complot d'une fantasmagorique conjuration professorale jalouse de ses privilèges et hostile aux innovateurs. Ce n'est pas que les scientifiques n'aient rien à se reprocher et que leurs procédés ne s'apparentent jamais à ceux des parasciences : nous en avons vu des exemples parlants. On ne peut nier non plus que certains chercheurs, aussi éloignés que possible de toute créativité et n'ayant jamais su dépasser dans l'exercice de leur métier un modeste niveau artisanal, se résignent trop souvent à mener une patiente et inutile collecte de données servant exclusivement à confirmer les théories de leurs patrons et maîtres à penser. De ceux-ci, les fidèles disciples finissent parfois par instaurer un culte, tels les apôtres se sentant investis de la mission de propager la bonne parole, s'organisant en chapelles, opérant de pitoyables schismes et s'adonnant à l'exégèse – interminable et vaine – de l'œuvre fondatrice, sans

éprouver le moindre besoin de chercher des idées plus fertiles ou de s'interroger sur l'existence des données qui pourraient contredire les thèses devenues pour eux des articles de foi. Mais le fait qu'une partie des chercheurs, rémunérés par des institutions scientifiques, se conduisent de la sorte – ce qui les rend pareils aux parascientifiques –, ne signifie pas encore que tous les chercheurs en fassent autant. Il est vrai que la frontière trop nettement tracée entre les sciences et les parasciences dissimule des porosités d'autant plus inquiétantes que la séparation institutionnelle, traduite par le privilège de bénéficier de salaires et de crédits prélevés sur le contribuable, ne correspond pas toujours à la maîtrise d'une méthode dont la rigueur et l'originalité pourraient justifier le traitement avantageux que nos sociétés réservent encore aux chercheurs scientifiques, tout en le refusant aux chercheurs des vérités occultes. Néanmoins, les applications pratiques de découvertes scientifiques sont si nombreuses et si variées que c'est seulement avec la plus mauvaise foi que l'on peut contester la capacité de toutes les démarches scientifiques à produire des connaissances reflétant la réalité objective avec une certaine fidélité. Si les greffes d'organes sont aujourd'hui possibles et couramment pratiquées, sauvant des milliers de vies, ce n'est pas parce que les médecins y croient bêtement et qu'ils ont inculqué cette « croyance » à leurs patients pour les manipuler et les dominer socialement, mais parce que les sciences biologiques ont expliqué le fonctionnement de l'organisme vivant de manière suffisamment adéquate pour rendre ces opérations réalisables et viables.

On pourrait multiplier les exemples à l'envi. En vertu du principe éprouvé selon lequel *the proof of the pudding is in the eating*, la science a démontré, par ses réalisations, l'efficacité de ses démarches, ou du moins l'efficacité de certaines de ses démarches, ce à quoi la tradition occultiste ne s'est jamais montrée apte, en attestant par là même que sa rationalité – car rationalité occultiste il y a – est moins performante que celle de la science. Les occultistes glosent sur les armes nucléaires, nous mettent en garde contre les vaccins, conjecturent sur les usages possibles du clonage ou réinterprètent la

théorie du Big Bang, mais ils n'ont découvert ni les armes nucléaires, ni les vaccins, ni le clonage, ni la théorie du Big Bang. Certes, bon nombre de scientifiques passent leur existence paisible de fonctionnaires à ne rien découvrir non plus ; pourtant, il y en a aussi qui parviennent à innover et à faire progresser les connaissances de façon tangible, en démontrant ainsi que leur *rationalité* (c'est-à-dire l'usage qu'ils font de la *ratio*) atteint un niveau supérieur d'efficacité.

Il y aurait donc, dans notre culture, non pas différents types, mais plutôt différents niveaux de rationalité, parmi lesquels on peut distinguer, d'un côté, une rationalité hautement efficace, maîtrisée par certains scientifiques et qui laisse apparaître ses qualités à travers les accomplissements pratiques auxquels la science a contribué ; de l'autre, une rationalité peu performante, répandue dans la tradition occultiste et dans ses dérivés parascientifiques, mais visible également dans les démarches d'un grand nombre de chercheurs. Les réussites spectaculaires de la science, ainsi que leur modestie dans la tradition parascientifique, autorisent à supposer que la rationalité occultiste est plus ou moins indigente et qu'il vaut mieux chercher des exemples de la *rationalité performante* chez les scientifiques. Toutefois, si l'on veut s'instruire sur la nature de cette rationalité rare, il ne suffit pas de se tourner vers la « pensée scientifique » prise dans son ensemble, car celle-ci est extrêmement hétérogène et la rationalité indigente y est presque aussi répandue que la *rationalité performante*. Comment alors distinguer l'une de l'autre, si le seul critère institutionnel (« la bonne rationalité est celle des scientifiques en titre ») s'avère insuffisant ? Faudrait-il se tourner vers l'histoire des sciences afin d'y chercher des renseignements sur les raisonnements qui ont conduit aux « grandes découvertes » ? Les réponses ainsi obtenues risqueraient une fois de plus d'être douteuses, pour la simple raison que nous ne pouvons jamais avoir de certitude – les critiques de la science le soulignent avec insistance – sur le sort que l'avenir réserve aux idées tenues aujourd'hui pour de « grandes découvertes », ces dernières pouvant un jour se révéler sinon entièrement fausses, du moins assez éloignées de cette réalité à laquelle

nous n'accédons qu'à travers elles, sans être capables de percevoir les défaillances de nos théories avant d'en avoir de meilleures.

C'est pourquoi, si l'on souhaite comprendre les règles de la *rationalité performante*, il est plus sûr de se tourner vers la psychologie cognitive qui, depuis bien longtemps, étudie les procédés cognitifs d'individus que des expériences de laboratoire forcent à résoudre des énigmes similaires aux problèmes scientifiques par le caractère des opérations qui y sont mobilisées, telles que formulation de questions, invention d'hypothèses, collecte d'observations ou confrontation de solutions conjecturales à des données factuelles¹¹. L'avantage du recours à la psychologie cognitive est manifeste : tandis que les victoires de la science sont toujours provisoires et incertaines, car nous n'avons jamais l'assurance que les chercheurs aient réussi à résoudre correctement les énigmes que la Nature présente à leur sagacité, le psychologue, inventeur lui-même des énigmes utilisées lors de l'expérience, connaît d'avance leur solution et sait parfaitement qui, parmi les sujets observés, parvient le mieux et le plus rapidement à la réponse correcte. L'historien ou le sociologue des sciences est comme le lecteur d'un roman policier à qui l'on demanderait de juger les performances des enquêteurs sans lui laisser le loisir de connaître le dénouement du chapitre final, alors que le psychologue, auteur à la fois de l'intrigue et de l'énigme, apprécie les progrès de l'enquête en sachant dès le début quel devrait être son aboutissement. Les travaux des psychologues complètent d'ailleurs très utilement les conclusions que l'on peut tirer de la seule analyse des sciences et des parasciences.

Or la *rationalité indigente* paraît être toujours liée à l'incompréhension foncière de la façon dont les savoirs s'élaborent. Aussi bien les gens ordinaires que les scientifiques qui se montrent peu performants, ceux-ci dans la résolution des énigmes d'expérimentateurs, ceux-là dans leur travail de recherche, pensent soit que les connaissances résultent directement d'une accumulation de données d'observation recueillies indépendamment de toute hypothèse, soit qu'elles sont de simples opinions que chacun choisit arbitrairement selon

ses dilections ou caprices que nul argument ne saurait influencer. Nous avons très clairement vu des convictions similaires chez les dänikeniens. D'une part, ils se plaisaient à citer un nombre considérable de « preuves » factuelles en assurant que leur théorie en découle avec l'évidence devant laquelle tout esprit non prévenu devrait s'incliner. De l'autre, invités à s'expliquer sur les erreurs et les lacunes de leurs raisonnements, ils s'empressaient de revendiquer le droit d'avoir des opinions subjectives, non sans souligner que ces opinions sont tout aussi valables que les théories de la science, à leur avis les unes ne pouvant être « démontrées » davantage que les autres. Dans un cas, on procède comme si la réalité nous parlait directement en livrant ses secrets par l'intermédiaire des faits observables, dans l'autre, comme si elle n'était qu'un écran sur lequel nous pouvons projeter tout ce qui nous convient. Sur ce point, la *rationalité performante* se singularise clairement, offrant un moyen terme par rapport à l'empirisme et à l'apriorisme : elle accorde un intérêt égal aux données d'observation et aux conjectures spéculatives, mais les premières l'intriguent en tant qu'elles résistent ou s'accordent aux secondes, et les secondes lui importent en tant qu'elles peuvent être mises à l'épreuve des premières. Ne parvient facilement à résoudre les énigmes ni celui qui reste persuadé que les solutions sont déjà inscrites, toutes prêtes, dans le livre du Monde, ni celui qui pense pouvoir les y inscrire par le seul acte de sa volonté ou de sa foi ; l'efficacité est l'apanage de celui qui imagine librement les solutions et qui, en même temps, prend le soin de consulter le Monde pour évaluer leur résistance.

L'étendue de la liberté que la pensée s'octroie en spéculant sur les solutions d'un problème est le deuxième critère important qui différencie la *rationalité performante* de la *rationalité indigente* (d'ailleurs, l'appellation de *circonscrire* conviendra davantage à cette dernière, à cause des restrictions dont elle accepte la contrainte). L'exemple des dänikeniens illustre fort bien les limites que s'impose délibérément la démarche axiomatique assujettie à des principes non négociables, auxquels on refuse de renoncer coûte que coûte. Une telle attitude

réduit considérablement le champ des possibles, et si la bonne réponse ne se trouve pas dans l'espace ainsi délimité, elle restera à jamais hors de portée de la *rationalité circonscrite*. Il ne faut toutefois pas oublier que les théories scientifiques, dans leur rôle de paradigmes, exercent parfois une influence non moins obstructive, cependant que les conceptions occultistes ont pu remplir, au XIX^e siècle, une fonction inverse en ouvrant à l'exploration conceptuelle des bourgeois victoriens les territoires où la pensée orthodoxe n'osait jusqu'alors s'aventurer : il est probable que les conceptions ésotériques, avec leur vision de la Nature en constant devenir des métamorphoses prescrites par un plan divin, aient aidé Alfred R. Wallace à construire sa théorie de l'évolution des espèces et facilité à Haeckel l'adoption du darwinisme. Si les divers courants de l'occultisme ont pu, au siècle dernier, stimuler la pensée de quelques naturalistes, l'intransigeance de leur asservissement à un certain nombre de thèses axiomatiques de la tradition ésotérique a vite imposé des limites à leur réflexion ; la science, malgré le dogmatisme de ses paradigmes, ne fait pas de ceux-ci des principes immuables, et accorde un prix certain à l'innovation, tandis que l'ésotériste tient la fidélité à la Tradition pour une vertu cardinale. Les certitudes occultistes ont rapidement borné la réflexion de Wallace et lui ont interdit de rendre sa théorie de l'évolution aussi riche et sophistiquée que celle de Darwin, lequel s'autorisait une plus grande liberté d'imaginer les hypothèses dans ses recherches sur les transformations des espèces. Les théories, avec leur lot inévitable de rigidité doctrinale, sont des béquilles utiles à la marche de la pensée lorsqu'elles gardent leur statut de vérités provisoires et partielles ; devenues des certitudes axiomatiques, elles se transforment en chaînes qui attachent la réflexion à un espace exigu où elle a toutes les chances de piétiner.

Tenant ses convictions pour l'œuvre de l'imagination faille et non pour des révélations définitives qui émanent de la Nature ou de la transcendance, la *rationalité performante* se distingue non seulement par son refus de leur accorder une valeur absolue, mais aussi par le recul systématique qu'elle

essaie de prendre à l'égard de toute explication du monde. Les idées explicatives sont pour elle avant tout des conjectures, destinées davantage à un examen critique qu'à une contemplation admirative et enthousiaste. La *rationalité circonscrite* se fie excessivement à l'intuition, en augmentant ainsi le risque de rester prisonnière des lieux communs qui, par effet de familiarité, ne manquent pas de paraître plus convaincants que les innovations. La *rationalité performante*, au contraire, préfère juger les idées à l'aune de leur conformité aux données d'observation. Ce dernier principe semble évident, mais l'évidence n'est qu'apparente : si toute pensée cherche à établir des liens entre ses spéculations et le réel, il ne s'agit pas toujours des mêmes liens.

D'innombrables expériences indiquent qu'en observant le monde nous manifestons tous un curieux penchant à y choisir uniquement les faits qui confortent nos convictions, tout en nous montrant étrangement aveugles devant ce qui pourrait les infirmer : la pensée de Jung et d'Eliade ne l'atteste pas moins que celle des dänikiens, sans même parler des camionneurs qui jugeaient les femmes prétendument incapables de tenir le volant – on s'en souvient. Ce n'est pas que les confirmations ne nous instruisent jamais sur le Monde : le fait que chaque matin se confirme la règle selon laquelle le lever du soleil met un terme à la nuit, permet de prévoir avec une grande probabilité que demain il n'en sera pas autrement ; de même, le nombre et la qualité des confirmations que l'observation de divers phénomènes physiques apporte à la théorie quantique, y compris la vérification des chiffres prévus avec une précision allant jusqu'à la septième décimale¹², rend incroyablement improbable la possibilité que cette théorie puisse se révéler erronée de part en part. Toutefois, une fixation immodérée sur la quête des confirmations, principe fondamental des parasciences et des sciences dogmatiques, est la façon la plus assurée d'augmenter les chances de manquer la solution correcte des énigmes. Il n'existe pas en effet une idée assez aberrante pour qu'elle ne trouve au moins quelques faits qui semblent l'étayer, mais ce ne sont pas ceux-ci qui peuvent nous permettre de comprendre ses défauts.

lances. Seul le soin apporté à cerner les faiblesses de nos idées peut nous aider à en chercher d'autres, plus satisfaisantes. La Théosophie, la théorie des Anciens Astronautes, la psychanalyse jungienne, l'histoire des religions d'Eliade, ou encore le Monisme de Haeckel, faisaient montre d'une inclination commune à accumuler les « confirmations » et à négliger cavalièrement les données embarrassantes. La *rationalité performante*, quant à elle, manifeste un intérêt égal pour les faits incommodes et pour les « confirmations ». Si Jung était indéniablement plus instruit que Madame Blavatsky, et Eliade plus érudit que René Guénon, cela ne signifie pas que ces savants raisonnaient plus habilement que leurs homologues occultistes : la rationalité de la pensée ne se mesure pas par le nombre, mais par la diversité des faits qu'elle accepte de manier.

Cependant, pour pouvoir se défaire des idées erronées, il ne suffit pas – comme le croyait jadis Karl Popper – de rester attentif aux données susceptibles d'infirmer nos hypothèses et nos convictions. Il est rare qu'une conception, même fortement démentie par l'expérience, soit abandonnée avant qu'on en trouve une meilleure. L'homme choisit entre des idées et, dans ses choix, à défaut de disposer de vérités parfaites qui expliqueraient tout et ne poseraient aucun problème, il se contente des théories qui ont l'avantage d'être les moins défaillantes. Les données d'observation ne nous disent pas quelle conception est vraie et laquelle est fausse ; les données ne font que s'accorder à certaines théories mieux, ou moins mal, qu'à d'autres. La *rationalité performante*, libre de l'illusion de détenir les vérités ultimes, que nul d'ailleurs ne connaît, penche en faveur des idées auxquelles l'observation de la réalité apporte le maximum de suffrages favorables et le minimum de témoignages défavorables : dans cette démarche, on ne met pas seulement les idées à l'épreuve du réel, mais on les compare en même temps à d'autres idées.

Pour juger ainsi de la pertinence des idées, il faut d'abord avoir le choix entre des conceptions concurrentes, ce qui est bien évidemment difficile dans le monde de la pensée unique que privilégie la *rationalité circonscrite*. Celle-ci se garde bien

de prendre en compte des conceptions concurrentes à ses thèses de prédilection. Les dänikiens débattaient longuement les questions relatives à la planète d'origine des visiteurs extraterrestres et au nombre de leurs interventions dans l'histoire humaine, mais ne doutaient pas de leurs visites sur Terre et n'admettaient pas que l'archéologue puisse se passer de cette hypothèse dans ses recherches sur les civilisations anciennes ; Eliade s'interrogeait gravement sur l'époque dont datait la « religion cosmique », mais excluait l'éventualité qu'elle pût ne pas avoir existé ; Jung s'ingéniait à dresser une liste complète des archétypes primordiaux, mais répugnait à imaginer que les rêves récurrents de ses patients pussent avoir une source plus prosaïque. En explorant inlassablement le maigre échantillon d'éventualités concevables dans les confins délimités par les axiomes dont elle avait d'abord accepté l'autorité, la *rationalité circonscrite* refuse d'examiner les idées qui se trouvent au-delà de ce cadre étriqué.

La différence est très grande entre cette pensée et celle, plus téméraire, de Darwin par exemple, qui, durant la vingtaine d'années consacrées à construire la théorie de l'évolution, n'a cessé d'inventer les hypothèses les plus divergentes et parfois même les plus extravagantes, pour les démanteler aussitôt au moyen d'arguments factuels sévères : rude ordalie à laquelle ne résistaient que les conjectures les plus solides¹³. Il fallut presque un quart de siècle à Darwin pour échafauder sa théorie, à travers un long processus d'essais et d'erreurs, dûment corrigées ; von Däniken compila la sienne en quelques mois et passa ensuite un quart de siècle à en divulguer les versions successives qui ne variaient que sur des détails. La liberté de choisir et de douter, dont jouit la *rationalité performante*, rend ses opérations lentes et ses produits changeants, mais cette lenteur et cette flexibilité sont les meilleurs garants de son efficacité.

La psychologie expérimentale et l'histoire des sciences, chacune à sa façon, s'accordent à conclure que la *rationalité performante* est bien éloignée de la démarche axiomatique dont nous avons pu observer les principes chez les dänikiens ou, plus généralement, chez les parascientifiques et

– nous l'avons vu aussi – chez certains savants. À l'inverse de la thèse défendue par les parascientifiques et les relativistes, nul homme n'est condamné fatalement à une rationalité infirme qui serait à l'origine de tous les savoirs et de toutes les manières de les produire. Notre réflexion peut être plus ou moins performante, et elle gagne en efficacité, premièrement, quand elle réalise que les connaissances sont fabriquées et non pas « découvertes » ou « révélées » ; deuxièmement, lorsqu'elle refuse la soumission aux certitudes inflexibles et s'accorde par conséquent la liberté de spéculer et d'imaginer, mais sans oublier pour autant que l'imagination ne vaut que si ses fruits variés sont confrontés à un éventail diversifié de données d'observation ; troisièmement, quand elle admet que la confrontation au réel, pour être fertile, nécessite une compétition d'idées, donc un effort préalable de l'imagination, source unique des conjectures spéculatives sans lesquelles la réalité ne pourrait nous livrer que très peu de renseignements intelligibles.

En dépit des différences qui séparent la *rationalité performante* de la *rationalité circonscrite*, l'une ne s'oppose pas à l'autre comme la lumière à l'obscurité : nous sommes tous rationnels, mais pas tous au même degré et pas en toute circonstance, car l'être humain peut se rendre plus ou moins rationnel, par la liberté qu'il prend à imaginer les idées et par la rigueur qu'il met à les trier.

LA RATIONALITÉ CIRCONSCRITE À L'ŒUVRE

Arrivé là, plus d'un lecteur se demandera si la *rationalité circonscrite* mérite vraiment de porter ce nom péjoratif qui en suggère sinon l'infirmité absolue, du moins l'infériorité relative ? La *rationalité circonscrite* est-elle toujours infirme et inférieure ? Faudrait-il taxer de peu rationnel le savant qui refuse de confronter sa conception à des hypothèses alternatives, et qui manque d'ardeur dans la recherche des contre-preuves, alors que cette même conception, aussi fausse ou imparfaite qu'elle puisse être, lui a valu une chaire prestigieuse, l'estime

de ses pairs, les honneurs d'une carrière brillante et l'admiration du public ? Fallait-il s'attendre à ce qu'Eliade, au sommet de sa gloire, décidât de s'infliger les affres du doute en remettant en question cette histoire des religions dont il avait passé sa vie à prôner la mission salvatrice ? C'eût été un spectacle inattendu, preuve d'une lucidité sans doute admirable, mais si étrange et psychologiquement si invraisemblable qu'on hésiterait à la qualifier de rationnelle. Car la rationalité ne se manifeste pas seulement dans la construction des savoirs destinés à refléter le monde objectif, mais aussi dans l'action qui porte sur le monde social, dans lequel les savoirs deviennent parfois non pas une fin en soi, mais un simple moyen, une sorte de capital symbolique que l'on accumule pour en tirer ensuite les dividendes. Sont innombrables les grands penseurs et les savants que le succès a condamnés à devenir les rentiers de leurs propres théories, en mettant fin à l'usage qu'ils pouvaient auparavant faire de la *rationalité performante* et en les poussant à se muer en gardiens d'une orthodoxie qu'ils avaient construite sur les décombres d'autres orthodoxies. Accepter les limites de la *rationalité circonscrite*, après avoir réussi à innover grâce à la *rationalité performante*, équivaut, en l'occurrence, à abandonner l'efficacité cognitive au profit d'une efficacité sociale. Il n'y a que dans un monde idéal et malheureusement inexistant, où la vie sociale serait fondée sur les savoirs éprouvés, que la *rationalité performante* pourrait devenir une valeur absolue et inviolable.

Par ailleurs, même si l'on faisait abstraction du statut ambigu de la *rationalité performante* dans les sociétés dont l'attachement aux savoirs rigoureux n'est trop souvent qu'incantatoire, il ne faudrait pas oublier que la *rationalité circonscrite* donne plus d'une preuve de son utilité dans l'exploration du réel et qu'elle devient parfois un instrument de connaissance passablement satisfaisant. Il suffit de sentir une seule fois que le feu brûle et qu'il n'est pas bon d'y mettre la main, pour que la conclusion générale, épistémologiquement injustifiable, que nous nous autorisons à tirer de cette observation unique et aléatoire, nous épargne à l'avenir d'autres expériences déplaisantes du même genre. Serait-il bien raison-

nable, comme les principes de la *rationalité performante* le préconisent, de répéter l'expérience afin de disposer d'un échantillon d'observations plus représentatif, de tester des hypothèses concurrentes en utilisant divers types de feu, de vérifier si l'effet pénible produit d'abord sur la main est tout aussi douloureux lorsqu'on soumet à l'épreuve tantôt la plante du pied tantôt l'oreille ? Assurément non, et on n'a pas toujours tort d'être aussi peu tatillon dans la validation des inférences induites d'observations incomplètes. Avant de songer à établir des conclusions définitives et convenablement vérifiées, il est parfois nécessaire de prendre des décisions en fonction d'hypothèses à l'évidence approximatives, voire partiellement fausses, mais qui ne nous égarent pas outre mesure, tout en nous donnant sur la réalité une prise suffisante pour que nous puissions éviter certains dangers létaux et satisfaire plusieurs besoins élémentaires : la *rationalité circonscrite* n'est pas déficiente au point de nous être toujours inutile, et les situations de la vie quotidienne qui le prouvent sont légion.

Prenons un autre exemple de l'intérêt que pourrait offrir la *rationalité circonscrite*. La plupart des maris se plaisent à penser que leur épouse leur est plus ou moins fidèle. Ce n'est pourtant qu'une hypothèse *a priori*, admise sans preuves et établie comme axiome de raisonnements dont l'importance ne saurait être sous-estimée car ils déterminent l'attitude générale que l'on adopte dans les rapports avec son conjoint : à partir de la prémisse hypothétique de la fidélité sont interprétés les plus menus faits de la vie quotidienne, tels les lettres, les coups de téléphone, les absences, les disputes familiales, les rencontres avec d'autres hommes. Si le mari voulait obéir aux règles de la rationalité rigoureuse, il lui faudrait, au lieu de privilégier une thèse unique, prendre systématiquement en considération des hypothèses concurrentes (un amant, plusieurs amants, une amante, une bigamie régulière, etc.). Ensuite, il conviendrait de mener une enquête pour chercher les confirmations et les infirmations factuelles de chacune de ces conjectures, ce qui reviendrait à passer la vie de l'épouse au peigne fin, lire ses lettres, écouter ses conversations télé-

phoniques, la suivre dans la rue, la soumettre, enfin, à un interrogatoire en bonne et due forme, autrement dit, rendre la vie conjugale tout aussi détestable qu'impossible. Le choix est donc simple : soit on se résigne à adopter la démarche axiomatique de la *rationalité circonscrite* et à préserver son couple, quitte à courir le risque de se tromper et d'être trompé, soit on cherche à substituer une connaissance vérifiée à la certitude illusoire de la confiance, et on est quasiment sûr de détruire le couple. À n'en pas douter, il est parfois rationnel de ne pas être trop rationnel, car il existe des circonstances où la *rationalité performante* ressemble étrangement à la paranoïa.

Le trésor de la pensée philosophique recèle encore d'autres arguments, plus solennels, pouvant servir à plaider la cause de cette singulière rationalité, appelée ici *circonscrite*, qui impose à ses propres explorations des limites tracées par l'autorité d'axiomes arbitraires. L'un des arguments les plus classiques consiste à souligner que la connaissance bâtie avec le souci constant de s'ajuster au réel, finit inexorablement par déclarer indécidables une foule de questions auxquelles il est impossible d'apporter des réponses vérifiables, mais dont l'homme désire à tout prix connaître les solutions tant elles lui semblent nécessaires et vitales. Amitié, amour, droiture, bonheur ne sont pas des phénomènes expérimentalement démontrables, qui mèneraient une existence indépendante de notre volonté de les rendre réels ; il faut d'abord y croire, si l'on veut ensuite en faire l'expérience. Même les sceptiques qui abandonnent joyeusement l'idée d'un cosmos divinement ordonné dans lequel tout reçoit une signification transcendante, ont la plus grande peine à ne pas percevoir leur propre vie comme un destin, leurs réussites comme des récompenses et leurs malheurs comme des punitions, tout cela en vertu d'une « intuition » impérieuse que l'expérience du monde observable ne saurait fortifier. Si l'on récuse aisément la formule théologique *credo ut intelligam* (« je crois afin de comprendre »), on renonce plus difficilement à son substitut laïque : « je crois afin de savoir comment vivre ». Car, en vérité, les constructions conceptuelles ne nous servent pas

seulement à nous représenter le monde, mais aussi à définir une manière d'y vivre ; la *rationalité performante* remplit assez bien la première fonction, mais semble peu utile à la deuxième.

L'argument est recevable, il est peut-être même convaincant. Ceux qui l'acceptent poussent parfois le raisonnement jusqu'à conclure que la préoccupation de construire des connaissances empiriquement contrôlables est louable dans certains secteurs, comme l'industrie, la médecine ou les transports aériens, tandis qu'ailleurs on pourrait se contenter de connaissances arbitraires dont chacun choisirait les axiomes à sa convenance, en accord avec ses intuitions. La religion et la philosophie, mais aussi – curieusement – l'histoire et la politique, voire l'économie (les fameuses « solutions politiques des problèmes économiques »), sont parfois citées comme autant de domaines où les convictions seraient plus importantes que la fidélité au réel et plus essentielles que les réserves à l'égard de l'indécidable.

En tenant ce langage, on consent à oublier que la *rationalité circonscrite*, par les contraintes axiomatiques qu'elle adopte et par le droit qu'elle se donne d'en pousser jusqu'au bout les conséquences, est un instrument à double tranchant, non seulement susceptible de combler l'homme en le guidant dans un monde rendu ordonné et signifiant, mais capable aussi de le précipiter dans un chaos de certitudes funestes et terrifiantes.

Tous se souviennent encore des suicides collectifs dont la troublante série a récemment défrayé la chronique : d'abord les adeptes de l'Ordre du Temple Solaire, cinquante-trois en octobre 1994, au Canada et en Suisse, seize en France, au mois de décembre 1995, cinq autres en mars 1997, au Québec, ces derniers, une semaine plus tard, suivis dans la mort par trente-neuf membres du groupe californien Heaven's Gate (Porte du Ciel). Les journalistes, pratiquant l'étrange métier de commenter les événements sur lesquels ils ont rarement le temps de s'informer et dont l'intelligence leur échappe, ont ressorti le cortège de poncifs consacrés : contagion suicidaire, lavage de cerveau, folie collective, effondre-

ment des idéologies séculières, déclin des Églises historiques, ruptures éducatives, gourous maléfiques manipulant des esprits naïfs et tourmentés¹⁴. En réalité, s'il y avait un rapport – mise à part une partielle coïncidence chronologique – entre les fins tragiques de l'Ordre du Temple Solaire et de la Porte du Ciel, ce fut avant tout celui-ci : les disciples des deux mouvements, au même titre que leurs leaders, s'étaient depuis longtemps nourris de subculture occultiste, avec son lot de motifs empruntés à la Théosophie, aux théories post-théosophiques, aux croyances soucoupistes et à la science-fiction¹⁵. Les doctrines des deux groupes, aussi différentes qu'elles fussent l'une de l'autre, comportaient la plupart des axiomes classiques de l'occultisme du siècle dernier : une théologie panthéiste d'allure gnostique, la quête d'une secrète sagesse primordiale, des révélations transmises télépathiquement par des habitants d'autres planètes, la transmigration planétaire des âmes, les continents disparus, des monuments archéologiques laissés par des initiateurs extraterrestres, les interventions de Maîtres invisibles dans le cours de l'histoire régie par la Loi des Cycles Cosmiques, les catastrophes purificatrices qui parachèvent l'évolution de chaque éon, la Grande Œuvre multimillénaire qui prépare l'avènement final de l'« homme véritable ». La ferme et souvent ancienne adhésion à ces certitudes a rendu les adeptes très réceptifs à l'enseignements des maîtres de l'OTS et de la Porte du Ciel, qui annonçaient des fléaux terribles dont le châtement, au crépuscule imminent de notre cycle cosmique, allait s'abattre sur l'humanité déjà en phase de putréfaction, signe qu'il était grand temps de quitter des corps voués à la destruction et d'aller porter un germe de vie sur une autre planète, où les âmes devaient retrouver les « corps de gloire » et donner naissance à une humanité nouvelle, libre des vices qui souillent à présent la Terre. On parlait de la venue proche d'une soucoupe volante qui transporterait les adeptes sur Jupiter, leur nouvelle demeure. L'heure vint. « Appartenant depuis toujours au Règne de l'esprit – explique le testament spirituel de l'Ordre du Temple Solaire –, nous incarnant sans rompre le lien subtil qui unit la Créature au Créateur, nous rejoignons notre Demeure » ;

« parce que nous savons qui nous sommes, d'où nous venons, où nous allons, conscients de notre futur, nous concrétisons aujourd'hui les conditions d'un Plan préétabli en d'autres temps. Nous quittons cette terre pour retrouver, en toute lucidité et en toute liberté, une Dimension de Vérité et d'Absolu, loin des hypocrisies et de l'oppression de ce monde, afin de réaliser le germe de notre future Génération¹⁶. » Les adeptes de la Porte du Ciel, eux aussi désireux de passer à un niveau supérieur de l'évolution spirituelle, attendaient l'arrivée d'un vaisseau spatial qui devait s'approcher de la Terre dans le sillage de la comète Hale-Bopp, accueillir leurs âmes extraites des coquilles corporelles désormais inutiles et les mener vers une planète que la Loi Cosmique réserve à une humanité supérieure. Ils choisirent la mort, mais pour eux, ce fut une victoire ultime de la vie. Et, horreur suprême pour les convictions rustiques de notre bon sens, ils se donnèrent la mort dans la joie.

Il ne s'agit pas de porter un jugement sur ce geste fatal, et encore moins de condamner ces malheureux « chercheurs de la vérité » qui ont misé sur une hypothèse incertaine. Les médias les ont aussitôt calomniés, en attestant par cette réaction hostile que le suicide, dont nous avons appris à pardonner la décision à ceux qui ne trouvent aucun sens à leur vie, nous semble toujours révoltant et inacceptable chez ceux qui trouvent un sens à leur mort. Mais qui aurait le droit de leur jeter la première pierre ? Les chrétiens, qui croient à l'existence d'un autre monde, un monde de l'esprit, un monde de vérité et de paix, vers lequel la mort ouvrirait le passage ? Ou les nihilistes athées qui détestent le monde tel qu'il est, car ils ont définitivement rejeté l'espoir de le rendre meilleur ? Les « chercheurs de la vérité », qui voulaient fuir le monde abhorré par les nihilistes pour retrouver le monde rêvé par les chrétiens, n'ont fait que tirer les conclusions radicales de convictions largement partagées par leurs concitoyens, en se bornant à corser le mélange de quelques axiomes de la tradition occultiste. Avant de préparer leur ultime cocktail d'alcool et d'analgésiques, ils en ont distillé un autre, à base d'idées,

mixture mortelle, car les idées, en vérité, peuvent tuer, plus implacablement encore que le poison.

En méditant sur l'utilité de la *rationalité circonscrite*, il ne faut pas oublier une maîtrise comparativement plus grande que les principes de la *rationalité performante* donnent sur la conduite de la pensée. Ce n'est point un avantage anecdotique, même s'il reste relatif : le maniement des idées est tout sauf un privilège réservé aux doctes raisonneurs qui passent leur vie à couper le cheveu en quatre et dont les subtiles apagogies ne passionnent que leurs semblables. Les idées sont des outils que nous employons tous dans notre vie quotidienne, au même titre que les cartes bancaires et les voitures, mais avec cette différence notable que nous sommes mieux préparés à conduire les voitures que les raisonnements. Astreints à suivre des cours pour apprendre à maîtriser un véhicule, nous restons bizarrement peu préoccupés de la maîtrise de notre pensée. Sur l'homme qui pense, la *rationalité circonscrite* peut avoir le même effet que l'alcool sur le conducteur : aussi euphorisante que la boisson, elle ne provoque pas toujours des accidents, mais elle en augmente sensiblement le risque. La voiture tue, des statistiques affligeantes nous le rappellent incessamment ; mais les idées, qui sait quel est le nombre de leurs victimes ?

Au moment où les journaux lançaient les foudres de l'indignation bien pensante contre l'Ordre du Temple Solaire et la Porte du Ciel, quelques rares voix pondérées se sont fait entendre pour rappeler que la spéculation sur les vérités ultimes présente certainement des risques, parfois graves, mais qu'il serait inconséquent de vouloir en condamner la pratique, alors que nous admirons le courage des alpinistes ou des pilotes de courses qui eux aussi s'exposent volontairement au danger de la mort.

L'objection pourrait en effet être de mise, du moins lorsque les aventuriers de la pensée ne mettent en danger que leur propre vie. Ce n'est pas toujours le cas, car il en va des accidents de la spéculation comme des accidents de la circulation dans lesquels les conducteurs les plus prudents peuvent périr par la faute d'un chauffard. Les collisions dangereuses d'idées

sont parfois autrement plus dramatiques que les plus effroyables des carambolages, et on ne peut en ignorer les périls à la fin du siècle qui s'est illustré en enrichissant du mot génocide le lexique de l'abominable. Avant de s'incarner dans les programmes politiques d'hommes d'action, avant d'enivrer les masses, avant de justifier l'extermination de millions d'êtres humains, les doctrines meurtrières de notre époque ont été conçues dans le silence des bibliothèques, selon les procédés coutumiers de la *rationalité circonscrite*. Ceux qui imaginent aujourd'hui avoir extirpé une fois pour toutes les idéologies inhumaines qui firent tant de ravages, mésestiment la profondeur de leurs racines, dont le réseau touffu se prolonge par un système de rhizomes jusqu'au cœur même de la *rationalité circonscrite*. Celle-ci, après avoir engendré les doctrines infâmes de notre siècle, a survécu à leur effondrement et continue, de nos jours, à guider la pensée ordinaire tout autant que la pensée savante. Et puisque la méthode perdure, il ne faudrait pas s'étonner qu'elle continue à porter ses fruits habituels. Un bref retour aux ouvrages labyrinthiques de Robert Charroux – un exemple parmi d'autres – suffira pour montrer qu'il ne s'agit pas là d'un danger imaginaire.

Sous la plume de Charroux, la théorie des Anciens Astronautes fut émaillée d'affirmations que l'on pouvait croire définitivement disparues. Il y est dit que les Noirs sont intellectuellement inférieurs aux Blancs, et que leur cerveau, quoique « identique au nôtre dans ses composants », a « beaucoup moins de cellules en activité »¹⁷. On y lit que le peuple juif est animé d'un « rêve de domination satanique, basé sur la force, la haine, l'esprit de supériorité raciale et le concept du peuple élu », les Juifs ayant été, selon Charroux, les véritables précurseurs d'Hitler¹⁸ ; d'ailleurs, « le plus coupable des criminels de guerre fut Albert Einstein [de parents juifs de sang pur, signale Charroux¹⁹] qui convainquit les présidents des U.S.A. Roosevelt et Truman de faire usage de la puissance nucléaire contre le Japon et, au besoin, contre l'Allemagne²⁰ ». Puis, dans la même veine, suivent des généralisations : non content d'affirmer que « le racisme est la loi

dominante des civilisations et de tous les grands événements historiques », Charroux va jusqu'à clamer que « le racisme est la loi majeure du monde organique et le péché est de n'être pas raciste »²¹.

Inutile de multiplier les citations intolérables. L'ethnologue est parfois exposé à une rude épreuve quand il s'attelle à l'étude d'une pensée qui n'a rien pour le séduire, mais à laquelle il serait imprudent de ne réserver que le dédain, puisqu'il y va de la compréhension de notre culture dont certains ressorts seraient difficiles à expliquer si l'on ne prenait pas en compte aussi leurs turpitudes. Les idées abjectes de Charroux circulaient dans les livres qui ont séduit des centaines de milliers de lecteurs, en France et à l'étranger. Même si une partie du public de Charroux pouvait être fascinée principalement par l'archéologie fantastique ou par les mystères de l'occultisme, il ne faut pas oublier que le racisme et l'antisémitisme s'inscrivaient harmonieusement dans ce cadre conceptuel et en tiraient une nouvelle apparence de crédibilité. En accord avec une tradition séculaire, l'idée de l'inégalité des races y était accompagnée de la thèse polygéniste selon laquelle tous les hommes ne sont pas originaires d'une même souche : Charroux, qui croyait les Blancs infiniment supérieurs, leur donnait pour ancêtres les cosmonautes extraterrestres qui avaient procréé avec des femmes indigènes, alors que les « Noirs, les Jaunes et les Rouges » représentaient pour lui des races autochtones qui n'auraient jamais bénéficié d'apports génétiques d'êtres supérieurs²². Les Blancs, appelés par Charroux Aryens, selon la terminologie désuète qui a connu il y a un demi-siècle un sinistre succès, auraient essaimé à partir de la légendaire Hyperborée nordique pour porter à travers le monde le flambeau de la culture. La « semence quasi divine des hommes venus d'une autre planète²³ » aurait rendu les Aryens capables d'édifier les civilisations, et toutes celles qui ont vu le jour sur Terre auraient été leur œuvre, cependant que les « autochtones terrestres », en Afrique, en Australie et en Amérique, restaient plongés dans un engourdissement bestial, inaptés à se hisser au-dessus de leur sauvagerie native²⁴. Pour Charroux, les « autochtones terriens » s'apparen-

tent davantage aux bêtes qu'aux hommes, puisqu'ils seraient dépourvus de toute « étincelle d'esprit » d'origine céleste. Leur confinement dans l'animalité peut pourtant être aboli, si les Blancs condescendent à se métisser avec eux, devenant pour eux ce que des extraterrestres ont été pour les Blancs, des initiateurs plus évolués et des géniteurs prêts à faire don de leur « semence divine »²⁵. Mais Charroux redoute un terrible péril auquel les Aryens exposeraient leur race s'ils voulaient ainsi « élever au rang d'hommes » des êtres inférieurs, car le métissage ne manquerait pas d'altérer la pureté de leurs gènes extraterrestres où, dans les *chromosomes-mémoires* – version moderne des archives âkâhsiques –, se trouvent les connaissances occultes qui assurent aux Blancs leur supériorité intellectuelle, morale et spirituelle²⁶. Et puisque la Loi Cosmique veut que l'homme tende « de tout son possible à son exhaussement physique, intellectuel et psychique », la race supérieure doit « garder le sang pur, exempt de contamination, pour que se réalise le programme naturel du destin de l'humanité »²⁷. D'où l'éloge du racisme que Charroux exalte comme principe fondateur de l'évolution universelle et dont le non-respect serait un « péché mortel »²⁸. Certains peuples l'auraient commis. Parmi les accusés, en première place figurent les Juifs, jadis de « purs Aryens », qui auraient selon Charroux trahi leur haute mission et se seraient rendus coupables d'« unions dégradantes » avec des « races bestiales ». Ils auraient annihilé par là même la noblesse de leur sang et sombré dans la déchéance morale et culturelle : désormais, animés « d'un rêve satanique » de domination mondiale, ils professeraient « des idées de mégalomanie, néfastes à la paix et à la morale » et contribueraient à plonger toutes les sociétés où ils vivent dans « le chaos social »²⁹. La race blanche, dont seuls certains Nordiques auraient conservé intact le patrimoine ancestral de la « semence quasi divine », serait aujourd'hui menacée, à la fois par le complot juif, par la montée de la puissance des Jaunes et des Noirs, par la décadence d'une vie oisive dans les sociétés d'abondance, par la détérioration de leurs gènes sous l'influence conjointe de l'alcool, du tabac, de l'oxyde de carbone, des transfusions sanguines, des pro-

duits pasteurisés et des « chansons stupides ». Charroux désirait la création d'un « sanctuaire secret où pourraient survivre des représentants de la race blanche » et où se conserverait le patrimoine génétique précieux dont l'évolution est promise à faire apparaître un jour le surhomme, précurseur d'une humanité nouvelle³⁰.

Rien ne manque dans cet insupportable florilège. Pour en découvrir les analogies les plus précises, il faut se reporter à ces deux grands best-sellers du Troisième Reich que furent *Mein Kampf* d'Adolf Hitler et *Le Mythe du xx^e siècle* d'Alfred Rosenberg. On retrouve là aussi les origines séparées des races inégales ; la noble race aryenne d'ascendance hyperboréenne ; le sang pur, cette « sève sacrée », « essence divine de l'homme » ; l'ancienne mission des Nordiques appelés à civiliser certains sous-hommes et à les sortir de leurs bestialité naturelle ; la hantise du mélange racial qui conduirait à la déchéance morale, à la régression intellectuelle, voire à la disparition complète de la civilisation ; l'obsession de préserver la pureté du sang devant le péril omniprésent de la dégénérescence raciale dont la vie oisive serait, à côté de la mixité, l'une des causes principales ; le racisme comme loi inscrite dans l'ordre de la nature ; la guerre impitoyable des races et la menace de bâtards dangereux issus d'unions avec les Juifs et les Noirs ; la figure du Juif maléfique qui ourdit des complots sataniques afin d'imposer à tous les peuples sa suprématie ; l'attente du surhomme que la souche supérieure de l'humanité ferait naître³¹.

Les dernières éditions des livres de Charroux, publiées dans une collection de poche, datent du début des années quatre-vingts. Avant qu'une quarantaine d'années se fussent écoulées depuis le suicide de l'auteur de *Mein Kampf* et de l'exécution par pendaison, à Nuremberg, de l'auteur du *Mythe du xx^e siècle* (« homme de talent », disait Charroux³²), leurs idées, revêtues d'habits neufs, se vendirent de nouveau dans les librairies et les kiosques de gare, sans qu'une voix se levât pour s'en inquiéter, cependant que la « génération Mitterrand » s'adonnait aux célébrations médiatiques d'un antiracisme d'opérette³³.

Les idées hideuses, telles les monstres des contes de fée qui, réveillés par un aventurier imprudent, abandonnent les antres où ils restaient plongés dans une torpeur léthargique et reviennent à la surface pour semer la terreur, ces idées-là peuvent aussi resurgir on ne sait d'où, se propager et s'emparer des esprits, en provoquant des conséquences d'une gravité difficile à prévoir mais que l'histoire récente nous a appris à craindre. Dire que ces idées sortent on ne sait d'où, est une façon de parler dont abusent ceux qui traquent de timides allusions dans les propos de tel ou tel universitaire négationniste – lequel resterait à jamais ignoré si ses détracteurs ne se chargeaient pas de lui faire la réclame sur la place publique –, mais qui ne daignent pas s'intéresser à des affirmations mille fois plus drastiques et dangereuses qui abondent dans des livres vendus par centaines de milliers, sous prétexte que ces derniers « ne comptent pas » puisqu'ils font partie de la vile « culture populaire ». Rien ne prouve pourtant que les idées produites par les savants aient un impact plus grand sur les esprits – et sur le cours de l'histoire – que celles des dilettantes. N'oublions pas que la doctrine raciale du nazisme s'était déjà nourrie non seulement de très officielles conceptions scientifiques et philosophiques, mais aussi, et peut-être davantage, de savoirs parallèles élaborés patiemment par la subculture occultiste. Alfred Rosenberg admirait l'Inde aryenne des Théosophes et, peu instruit qu'il était des progrès de la recherche, se montrait bien informé de la doctrine anthroposophique de Rudolf Steiner ou des écrits d'Annie Besant³⁴. On connaît aussi l'intérêt, plus discret, qu'Hitler portait à l'occultisme³⁵. Le nazisme ne fut pas, bien évidemment, le résultat d'un complot occultiste, comme les occultistes ont coutume de le prétendre³⁶. Il n'en faut pas pour autant sous-estimer le rôle que la subculture occultiste a joué dans la préparation des conditions d'émergence et de succès de la doctrine raciste du national-socialisme. Avant la naissance de la Ligue Moniste haeckelienne et de la société ésotérique de Thule où Haeckel côtoya plusieurs futurs dignitaires du Troisième Reich, l'Allemagne a connu, dans les années 1880-1910, un foisonnement de groupuscules occul-

tistes, réunis aujourd'hui sous l'étiquette commune de *Renaissance occultiste germanique*³⁷. Influencés à des degrés divers par l'héritage théosophique, la plupart de ces mouvements ont souscrit à la doctrine blavatskienne des races, où avaient déjà point les conceptions racistes et antisémites dont on chercherait en vain, au XIX^e siècle, une formulation aussi radicale et complète dans les travaux scientifiques des plus âpres partisans de la raciologie, tenus habituellement pour les principaux fournisseurs du national-socialisme en conceptions racistes. Les historiens ignorent souvent que la subculture occultiste était l'un des premiers athanors où l'étrange alchimie de la *rationalité circonscrite* fit prendre corps à une théorie cohérente qui réunissait des idées déjà connues à l'époque, voire répandues, mais encore souvent éparées : l'origine hyperboréenne des Aryens blancs ; l'étincelle d'esprit transmise à la race élue par les Illuminateurs divins ; la marche civilisatrice des Aryens à travers le monde où ils ont dispersé les vestiges grandioses de leur haute culture ; le contact avec les races dépourvues d'essence supérieure ; les unions dégradantes qui ont altéré la pureté du sang de certains Aryens ; le retour à la sagesse perdue et la renaissance imminente de la race des seigneurs ; l'avènement du surhomme qui régnera sur la nouvelle ère ; l'antisémitisme farouche, dans la tradition du gnosticisme antique, dirigé contre le peuple censé servir le dieu haïssable de l'Ancien Testament, démiurge subalterne et pervers qui, par l'intermédiaire des Juifs, voudrait soumettre à son règne toutes les nations³⁸.

Si la pensée nazie partageait avec la tradition occultiste certaines idées, elle s'en approchait encore plus par sa logique. Les doctrines du national-socialisme n'étaient pas le fruit de la « déraison » ou de la « destruction de la raison », comme le répète avec emphase le discours de l'indignation. Le nazisme fut rationnel, mais sa rationalité était particulière, proche des procédés classiques de la *rationalité circonscrite*. Préférant la « vérité intérieure » à la « logique froide » des méprisables « vérités scientifiques », persuadé que la véritable connaissance repose dans le « tréfonds le plus reculé de notre mémoire »

raciale, Hitler développait sa pensée dans des raisonnements déductifs construits à partir d'axiomes auxquels son intuitive « certitude intime » conférait l'essentiel de leur prestige. Rosenberg, croyant la volonté plus forte que la raison, prônait une sorte de « réalisme fantastique » pauwelsien avant la lettre, guidé par la conviction que « les plus grands rêveurs sont les plus grands réalistes »³⁹. On sait quels étaient ses rêves, et il n'y avait malheureusement rien dans ses syllogismes qui pût le dissuader d'en tenter la mise en pratique. La réalité observable, qui fait de son mieux pour opposer une résistance aux idées aberrantes, n'était pas d'un grand secours aux nazis qui s'obstinaient à y voir uniquement des confirmations de leurs certitudes. La haine antisémite que nourrissait Hitler pouvait-elle fléchir lorsqu'on lui a appris que *Les Protocoles des sages du Sion*, dont la lecture l'avait tant impressionné dans sa jeunesse et qui passaient pour la preuve suprême du complot mondial des Juifs, étaient un vulgaire faux fabriqué de toute pièce ? Que non ! Même faux, *Les Protocoles* restaient vrais aux yeux d'Hitler, car s'ils étaient inauthentiques en tant que document historique, ils demeuraient pourtant vrais au « sens absolu » de leur « vérité intrinsèque » (« *die innere Wahrheit* »), dans la mesure où la thèse que le faux illustrait devait, selon Hitler, être forcément vraie⁴⁰. À la même époque, l'occultiste italien Julius Evola, approuvé dans son jugement par René Guénon, avançait un argument identique pour défendre *Les Protocoles*, en distinguant entre leur « authenticité », difficile à soutenir mais prétendument anecdotique, et leur « véracité », la seconde étant jugée plus importante que la première, puisqu'elle touchait, selon lui, à la « vérité profonde et absolue » du texte⁴¹. Nous avons vu que des raisonnements similaires furent échafaudés pour préserver le prestige des faux qui ponctuent l'histoire de la subculture occultiste, depuis *Le Livre de Dzyan* jusqu'aux « archives primordiales » des pierres d'Ica ou à la bibliothèque souterraine des extraterrestres de von Däniken, « positivement faux, mais vrais dans le principe ».

Le nazisme fut un phénomène historique singulier, et le lien entre ses théories et l'occultisme n'était pas celui de cause

à effet. La plupart des nazis n'avaient qu'une idée vague de l'occultisme et la majeure partie des occultistes n'a jamais adhéré à l'idéologie du national-socialisme. Il n'en reste pas moins que la subculture occultiste, par sa puissante influence sur toutes les classes sociales, a contribué magistralement à vulgariser, jusque dans les couches les moins instruites, les idées qui allaient devenir l'un des pivots de la doctrine raciale du Troisième Reich⁴², avant que l'imaginaire occultiste, par le biais de la bande dessinée et du roman populaire, ne fût mis à contribution dans la propagande nazie⁴³. Les théories insolites que le XIX^e siècle vit fourmiller dans la littérature occultiste, étaient comme un œuf de serpent dont la coquille membraneuse laissait dès le début transparaître les contours abominables de la bête qui allait en sortir. Aujourd'hui, les livres loufoques, dont la multitude bariolée s'étale dans nos librairies, ne devraient peut-être pas nous inspirer la même dérision insouciance et les mêmes clins d'œil compréhensifs que nos aïeux instruits du siècle dernier croyaient devoir réserver à ce type de littérature ; c'est là que l'on observe parfois la naissance des songes qui ébauchent notre avenir.

LES « DÉFENSEURS DE LA RAISON » ET LES « GOUROUS MALÉFIQUES »

Le nazisme est bien mort et sa renaissance semble improbable, en dépit des vociférations bruyantes de quelques épi-gones. Toutefois, les nouveaux fléaux que couve l'humanité, à défaut d'être identiques aux précédents, leur ressemblent souvent, car la plupart de nos innovations conceptuelles se produisent par des modifications superficielles d'idées anciennes auxquelles un contexte nouveau donne une apparence d'originalité. En témoigne la doctrine de *The Nation of Islam*, mouvement de Noirs américains dont le symbole est désormais la marche très médiatisée d'un million de Noirs que l'appel du leader du mouvement, Louis Farrakhan, a réuni à Washington le 16 octobre 1995. Présentée souvent comme une branche américaine de l'islam, l'organisation de Farrakhan se fonde sur un dogme qui est en fait un patchwork

de thèmes empruntés à l'islam, à l'occultisme, à la science-fiction et à l'archéologie fantastique, auxquels s'ajoute l'influence explicite des versions tardives de la théorie des Anciens Astronautes. Dans cet étrange islam *made in USA*, l'Allah noir supervise l'histoire humaine en planant au-dessus de notre planète dans un vaisseau spatial, et l'enseignement de ses anciens prophètes se voit complété par les instructions que les soucoupes volantes transmettent de nos jours aux terriens. Farrakhan, qui prétend posséder, implantés dans son cerveau, les livres sacrés de la sagesse ésotérique, profite également des leçons que lui prodigue un Maître désincarné, l'Honorable Eliah Muhammad, de son vivant un itinérant prêcheur baptiste, converti ensuite à l'islam⁴⁴. Cette théologie pittoresque dissimule pourtant une face plus sombre de la doctrine. La race supérieure des Noirs y remplace les Aryens blancs, et l'Égypte africaine s'y substitue à l'Hyperborée nordique comme berceau immémorial de la civilisation, ses premiers maîtres négroïdes ayant eu le privilège d'être créés par la divinité, alors que les Blancs sont le produit d'une expérience avortée que des scientifiques Noirs de la plus haute antiquité ont eu l'imprudence d'avoir risquée. Ce n'est plus la pureté du sang, mais la teneur de l'épiderme en mélanine qui décide de la supériorité raciale, et c'est elle qui confère aux hommes à la peau noire une prééminence morale et spirituelle ainsi qu'un potentiel paranormal des pouvoirs mentaux ; ceux-ci furent à l'origine maîtrisés par les détenteurs africains de la sagesse primordiale. À présent, la nourriture carnée, l'alcool, le tabac et la drogue feraient peser sur les Noirs la menace de la dégénérescence, alors que la conjuration blanche travaille à les détruire en leur inoculant le virus du Sida. La hantise de la pureté raciale réapparaît, et avec elle la phobie du mélange : on préconise de punir par la peine capitale les rapports sexuels avec les représentants des races inférieures à la peau claire. La fin proche de ce monde est annoncée, que le « peuple noir de l'Islam » doit attendre en se préparant à l'extermination définitive des « diables aux yeux bleus » et au triomphe final de la nouvelle race des seigneurs⁴⁵.

Dans les quartiers déshérités de Washington, de Detroit ou de Los Angeles, on ne s'étonne plus de voir « les patrouilles islamiques » de vigiles, veste noire et nœud papillon, sillonner les rues d'où ils ont parfois réussi, mieux que la police, à chasser la drogue et l'insécurité. Il est pourtant difficile de se sentir rassuré par la foi qui les anime. Leurs convictions s'appuient sur ce qu'ils croient être un savoir, étayé par une pléthore de preuves fallacieuses et codifié dans une prolifique littérature dont les auteurs prétendent être des scientifiques, ou – pire – le sont vraiment. La *Black science* prend aujourd'hui la place de la « science aryenne ».

Plus consternante que le retentissement et le succès de ces publications est la réaction complaisante d'une bonne partie des milieux académiques⁴⁶. Les universitaires pourfendent volontiers les parasciences classiques, le créationnisme protestant, le fondamentalisme juif ou le racisme blanc, mais se gardent bien de stigmatiser les idées parascientifiques, créationnistes, fondamentalistes ou racistes lorsqu'elles émanent d'une « minorité ethnique » qui, en vertu de sa qualité de « victime », revendique le droit à un traitement privilégié. Et il n'est pas rare que la tolérance frivole et conformiste se prolonge par une coupable sollicitude.

On voit ainsi des universitaires qui, en s'appuyant sur les principes du relativisme post-moderne, clament que la *Black science* produit des savoirs qui valent les autres, chaque vérité ne pouvant être jugée que du point de vue de sa pertinence sociale, politique ou idéologique. Au nom de l'« égalité des discours », on propose d'accorder une bénédiction à n'importe quelle chimère défendue avec n'importe quels arguments, pourvu que la thèse générale qui leur sert d'assise soit juste dans le principe (ne convient-il pas de soutenir la cause des Noirs américains qui subissent encore les conséquences d'une oppression pluriséculaire ?). Les savants qui tiennent ce discours, honnêtes hommes de gauche pour la plupart et animés des meilleures intentions, ne se doutent pas toujours qu'ils prônent les principes méthodologiques qui avaient jadis Adolf Hitler pour ardent défenseur. Lui aussi était fermement convaincu que le savoir est exclusivement un outil de pouvoir,

que « le slogan de l'«objectivité scientifique» n'est rien d'autre qu'un argument inventé par les chers professeurs », que « la science n'est qu'un phénomène social », que la valeur des théories scientifiques ne se mesure pas par la solidité de leur démonstration mais par les « avantages qu'elles procurent à la communauté ou les dommages qu'elles lui causent », qu'il « ne peut y avoir de science que par rapport à un type humain précis, à une époque déterminée »⁴⁷. Ce sont ces convictions qui ont conduit Hitler à exalter une science nordique et national-socialiste, opposée à la « science judéo-libérale ». Un relativisme similaire conduit aujourd'hui certains universitaires à défendre la *Black science* et à l'opposer à la « science impérialiste ».

Cette apparente tolérance, prônée au nom de l'« égalité des discours » auxquels on prête exclusivement une valeur instrumentale et parmi lesquels chacun devrait choisir selon ses préférences sociales, ethniques ou nationales, nous laisse singulièrement désarmés face aux idées dangereuses.

Il n'est toutefois pas certain que nous soyons mieux protégés par la vigilance des « rationalistes militants » qui luttent sans discontinuer contre l'« irrationnel ». Situés aux antipodes du relativisme post-moderne et regroupés dans des mouvements antiparasciences et antisectes, ils mènent inlassablement une croisade contre tout mouvement ou doctrine appartenant à la subculture occultiste⁴⁸. Les « sectes » sont la cible privilégiée de leurs attaques, car l'existence de ces mouvements à caractère religieux est perçu comme un défi lancé aux sociétés « laïques » et « rationnelles ». Les titres des livres parus ces dernières années en France sont éloquentes : *Le Grand décervelage*, *Sectes : les manipulations mentales*, *Gare aux gourous*, *Les Sectes à l'assaut de la France*, *La Mafia des sectes*, *L'Enfer des sectes*⁴⁹. Le soupçon et l'inquiétude ont également inspiré le rapport sur les « sectes » préparé par la commission d'enquête de l'Assemblée nationale et voté à l'unanimité en 1995⁵⁰. Les « sectes », pour la plupart liées à des doctrines issues de la tradition occultiste, y sont présentées comme de dangereuses associations de malfaiteurs qui, sous des masques philosophiques, religieux ou thérapeu-

tiques, dissimulent « des objectifs de pouvoir, d'emprise et d'exploitation des adeptes »⁵¹. Leurs agissements criminels seraient multiples : fraude fiscale, travail clandestin, escroquerie et abus de confiance, exigences financières exorbitantes, manipulation et déstabilisation mentales, mauvais traitements, coups et blessures, viol et abus sexuel sur mineurs, diffamation, violation de la vie privée, infiltration des pouvoirs publics.

On ne manque jamais d'étayer ces accusations par des faits incontestables. C'est là que le raisonnement des « défenseurs de la raison » rejoint celui dont ils s'efforcent de combattre l'« irrationalité ». En effet, à l'instar des occultistes, ils se contentent de chercher exclusivement les confirmations des thèses auxquelles ils croient fermement. Les « défenseurs de la raison » méconnaissent, premièrement, qu'il ne suffit pas de prouver que telle « secte » embauche au noir, que telle autre a commis une fraude fiscale ou encore qu'un viol eut lieu dans une autre, pour prétendre avoir démontré que toutes les « sectes » se rendent coupables de ces forfaits. Deuxièmement, ils pensent fallacieusement que mettre le doigt sur les infractions à la loi commises dans certaines « sectes », équivaut à prouver qu'il existe quelque chose dans la nature même de ces organisations qui favoriserait les agissements illégaux ou criminels. En réalité, partant de la tenace conviction que les « sectes » sont dangereuses, leurs pourfendeurs s'intéressent exclusivement aux méfaits qui s'y produisent, sans prêter beaucoup d'attention aux mouvements ou à ceux de leurs membres qui ne sauraient être accusés du moindre délit. La logique qui préside aux attaques contre les « sectes » est identique à celle employée par les « sectes » elles-mêmes, lorsqu'elles tentent d'apporter des « preuves » de leurs doctrines en s'intéressant uniquement à leurs possibles confirmations, mais en excluant d'avance de l'examen toute donnée contradictoire.

Les militants de la « raison » conduisent leur offensive anti-sectes en suivant les principes de la même démarche. Pour s'en prendre aux « sectes », on monte en épingle les cas d'adeptes déçus qui ont quitté leur communauté et qui en

gardent le pire souvenir, mais on se refuse de consulter ceux qui y restent et qui en sont ravis. Pourtant, bien qu'il existe des personnes qui vivent mal leur rencontre avec les « sectes », on sait également que d'autres – très nombreux – y trouvent un milieu accueillant, se structurent psychologiquement, abandonnent l'usage de drogues, réussissent à réduire leur détresse névrotique et deviennent plus sensibles envers autrui. De même, s'il est certain qu'on y trouve des doctrines qui favorisent certains délits ou même des crimes, il est vrai aussi qu'une bonne partie des « sectes » n'en commettent aucun⁵².

La stratégie de la confirmation raffermi les militants de la « raison » dans la répulsion que les « sectes » leur inspiraient déjà avant qu'ils ne commençassent leurs enquêtes condamnées fatalement à parvenir à des conclusions trop prévisibles. Les détracteurs semblent étrangement peu attentifs au fait que les maux dont ils accusent les « sectes » sont extrêmement répandus en dehors d'elles, et peut-être même surtout en dehors d'elles. Sur presque six mille viols et abus sexuels sur mineurs enregistrés par la police et la gendarmerie chaque année en France, seuls deux ou trois ont lieu dans des « sectes ». Les mauvais traitements, les coups et les blessures ponctuent la vie quotidienne de nombreuses familles que rien ne permet d'associer aux « sectes ». Personne ne songe à blâmer les grandes chaînes de télévision dont la plupart recourent à cette forme insidieuse de la manipulation mentale qu'est la publicité commerciale, ô combien plus habile que les rudimentaires techniques mises au point par la plupart des « sectes ». L'art de violer la vie privée et de diffamer ne se pratique pas plus dans les « sectes » que dans nos tabloïdes. La maîtrise de l'escroquerie et de l'abus de confiance a atteint des sommets dans quelques entreprises de vente par correspondance, tandis qu'en matière d'exigences financières exorbitantes pour des services incertains ou illusoire la prestigieuse psychanalyse garde toujours la palme. Les « sectes » ne sont pas non plus les inventrices du travail au noir, et ce ne sont assurément pas elles qui en tirent les plus grands bénéfices. Quant à la fraude fiscale, on ne peut que laisser tomber sur ce délicat sujet un voile pudique, pour ne pas faire rougir tant de braves

pères de famille qui, d'ailleurs, pourraient être tentés de porter l'accusation d'« exigences financières exorbitantes » à l'encontre d'autres institutions que les « sectes », tel le fisc lui-même. Une chose est sûre : les « sectes » sont devenues le bouc émissaire qui, sur le plan imaginaire, doit incarner les maux dont les symptômes, sur le plan réel, se manifestent de manière diffuse dans l'ensemble du corps social. Mais ces maux, on se refuse de les diagnostiquer ; on préfère les exorciser. C'est la raison pour laquelle on se plaît tant à associer leur omniprésence à l'emprise prétendument grandissante des « sectes » : « les sectes, annonçait lugubrement un grand hebdomadaire français, sont partout, dans chaque département français, étendant leur toile jusqu'aux plus petits villages ⁵³ ». Le spectre du complot satanique resurgit, et les gourous maléfiques remplacent les « Sages de Sion » dans le rôle des agents du mal qui pénètrent dans nos pures et innocentes sociétés pour les soumettre à leur sinistre suprématie. Les preuves manquent-elles ? Ça ne fait rien, la commission d'enquête de l'Assemblée nationale a cru devoir s'alarmer de l'infiltration des pouvoirs publics par les « sectes », même si elle avoue ne pas en avoir trouvé aucun indice tangible ⁵⁴.

MODUS VIVENDI

Les pourfendeurs des parasciences et des « sectes » se veulent souvent le dernier rempart dressé devant le fléau apocalyptique de l'« irrationalité » ⁵⁵. Mais pour l'essentiel, ils marchent dans les traces de leurs adversaires : les uns comme les autres sont persuadés que notre siècle ne va pas bien, croient avoir identifié la source du mal, et assurent en avoir trouvé la panacée. Les opinions ne divergent que sur l'accès : tantôt une fantasmagorique « raison objective » promet de nous sauver du péril imminent de la « déraison », tantôt une « intuition infaillible » veut assurer notre rédemption en s'opposant à la puissance inhumaine de la « raison froide ». Au-delà des antithèses, se dessinent la même incompréhension des mécanismes régissant la production des savoirs et la

même désinvolture à l'égard du réel, toutes les deux propres à la *rationalité circonscrite* qui substitue la force des convictions à la solidité des démonstrations. En dépit des différences qui les séparent, les « parascientifiques » et les « défenseurs de la raison », les prophètes des nouvelles révélations occultistes et leurs détracteurs, restent soumis au même type de rationalité dont les deux camps ne perçoivent manifestement pas l'indigence. Qu'on prêche la tolérance à l'égard de tous les discours ou qu'on exalte les axiomes d'une pensée unique, qu'on mette la science sur un piédestal ou qu'on porte aux nues l'initiation ésotérique, on encourt le même risque de raisonner maladroitement et de rester prisonnier de convictions arbitraires auxquelles l'observation n'apporte qu'un soutien illusoire. Si l'exercice de la pensée présente des dangers, nul n'en est à l'abri, car aucune idéologie, philosophie ou vision du monde ne nous prémunit automatiquement contre les pièges de la *rationalité circonscrite*.

Est-ce à dire qu'il faille se libérer de la *rationalité circonscrite*, comme on voulait se défaire de l'« irrationalité » ? Il serait plus que naïf de placer des espérances dans une telle sotériologie, qui ne se distinguerait des précédentes que par une nouvelle identification du mal métaphysique dont notre salut exigerait l'abolition définitive. Il nous faut comprendre que la *rationalité circonscrite*, loin d'être une condamnable perversion de l'esprit, constitue le mode ordinaire du fonctionnement de notre pensée, et nous lui devons notre capacité à nous mouvoir dans le monde des objets quotidiens, notre faculté de tisser des liens dans le monde social, nos émois artistiques, nos fascinations philosophiques ou nos ferveurs religieuses. Qu'importent à un amateur des belles lettres les faiblesses de la *rationalité circonscrite*, si elle a néanmoins pu alimenter de ses inventions l'œuvre admirable de Jorge Luis Borges, lecteur enthousiaste du rosicrucien Yeats, du théosophe Lugones et du rêveur Lovecraft ? La *rationalité circonscrite* nous éveille parfois, nous accompagne presque toujours.

Et c'est justement parce que nous ne pouvons nous affranchir de cette singulière rationalité, qu'il nous faut vivre avec elle en bonne intelligence et connaître non seulement les ser-

vices qu'elle nous rend ou les agréments qu'elle nous procure, mais aussi les embûches qu'elle nous tend. La *rationalité circonscrite* ne devient dangereuse que lorsqu'on la manie sans en connaître les insuffisances et les pièges.

Les principaux dangers sont au nombre de trois. Le premier, auquel les occultistes succombent massivement, consiste à élever les raisonnements axiomatiques, fondés sur une vague intuition, au rang de forme suprême de la connaissance, et à clamer, comme Hölderlin, que « l'homme qui songe est un dieu, celui qui pense un mendiant ». Le deuxième, auquel s'exposent les défenseurs ingénus de la « raison », tient à adjoindre la rhétorique de la science aux procédés classiques de la *rationalité circonscrite*, en imaginant que l'usage de mots et de formules qui sonnent « rationnellement » est le gage d'une lucidité et d'une rigueur supérieures. Le troisième danger, qui guette particulièrement les relativistes post-modernes, est de comprendre l'incertitude et la fragilité des savoirs que la *rationalité circonscrite* produit, mais de refuser d'admettre qu'il existe d'autres manières, plus fiables, d'élaborer et de fonder des connaissances. Dans le premier cas, on prend les faiblesses de la *rationalité circonscrite* pour ses qualités ; dans le deuxième cas, on en perçoit fort bien les défauts, mais seulement chez l'Autre ; dans le troisième cas, on en accepte les imperfections comme une fatalité à laquelle aucun savoir n'échappe.

L'adhésion à l'une de ces trois certitudes suffit pour conférer à la *rationalité circonscrite* le statut hégémonique d'unique régime possible de pensée. Et c'est justement l'hégémonie accordée à ce mode de pensée – un parmi d'autres – qui le rend potentiellement dangereux. Se persuader que l'on peut comprendre le monde soit en se fiant à une intuition, soit en étayant ses convictions par des confirmations, soit en déterminant les critères de vérité en fonction d'un projet politique, conduit à se barricader dans un univers clos de certitudes que la confrontation au réel ne peut ébranler pour cette simple raison qu'on interdit au réel d'intervenir véritablement dans la production des savoirs. Privé de repères extérieurs qui pourraient fléchir ses convictions, l'homme se retrouve

dépourvu de moyens de maîtriser les idées. Cela est sans doute anodin lorsqu'il s'agit de conceptions que nous échafaudons pour nous distraire, nous consoler ou faire passer le temps, et que nul engrenage fatal ne relie à la réalité de notre vie. Mais il arrive aussi que l'exercice de la réflexion devienne un enjeu vital, pour celui qui pense ou pour ceux qui doivent subir les implications de ses cogitations. Les idées peuvent alors devenir une arme redoutable entre les mains d'hommes et de femmes qui ne connaissent pas le doute et qui ne savent pas déceler les défaillances de leurs propres raisonnements. Il y a une grande différence entre ceux qui savent qu'ils croient, et ceux qui croient savoir.

On peut ne pas aimer le monde tel qu'il est, on peut refuser la réalité – qui est confuse, banale et cruelle –, mais il est dangereux de sombrer dans la certitude absolue qu'au-delà de cette réalité réfractaire se dissimulent des arrière-mondes fantastiques, des lendemains qui chantent et des apocalypses rédemptrices, auxquels on espère accéder en sacrifiant sa propre vie ou celle d'autrui sur l'autel des conjectures prises pour des évidences. La subculture occultiste n'est malheureusement pas l'unique à cultiver la haine du monde accablant de la quotidienneté – le seul qui existe –, et l'amour d'une humanité régénérée, c'est-à-dire inexistante. Le fantasme de purifier le monde réel dans le sang d'une « solution finale » ou d'une « lutte finale » a marqué notre siècle, et la main des bourreaux n'a pas tremblé, car leurs convictions étaient inébranlables. D'autres croyances, aux formes difficiles à prévoir, viendront les remplacer, mais il est à craindre qu'elles ne soient accompagnées de la même inaptitude au doute et à l'incertitude. Ce qui s'oppose le plus au savoir ce n'est pas l'ignorance, mais la certitude de savoir. Le sentiment d'avoir pénétré les ultimes secrets de la marche du monde est la plus effrayante des convictions.

L'homme mérite sans doute le titre de *sapiens* que les taxinomistes lui donnent, mais il devrait être conscient que cette redoutable qualité fait de lui non pas le maître de la création, mais un pauvre mammifère égaré dans une jungle de syllogismes et d'hypothèses. La *rationalité circonscrite*, qui

nous permet parfois d'y retrouver notre chemin, peut aussi nous conduire à notre perte. Les réussites relatives des raisonnements quotidiens du bon sens sont trop rassurantes pour nous servir de leçon ; les grandes doctrines inhumaines sont trop exceptionnelles pour qu'on sente pleinement leur improbable menace. En revanche, les produits apparemment insignifiants de la subculture occultiste, dont la troublante présence traverse de part en part nos sociétés, illustrent bien les innocents appâts en même temps que les dangers extrêmes de la *rationalité circonscrite*. On pourrait penser que pour l'honneur du genre humain il conviendrait d'effacer jusqu'à leur souvenir les idées que nous avons ici étudiées. Il le faudrait, peut-être, pour son honneur, mais non pas pour son instruction. L'esprit humain, remarquait jadis Fontenelle, est moins capable d'erreur dès qu'il sait et à quel point et en combien de manières il en est capable. On n'étudiera jamais trop l'histoire de nos égarements⁵⁶.

Cambridge, juillet 1994 – Montgeron, juillet 1998

Notes

Quelques aveux, en guise d'introduction

1. R. Queneau, *Les Enfants du limon*, Paris, Gallimard, 1993 (1^{ère} éd. 1938), p. 312.

2. « Si j'entreprends l'analyse structurale d'une œuvre littéraire, je choisis un poème de Baudelaire, non les paroles d'un chansonnier [...]. Le rock et les BD n'ont point d'attrait pour moi – je parle par euphémisme » ; C. Lévi-Strauss & D. Eribon, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 228-229.

3. *Ibidem*, p. 106.

4. Voir par exemple M. Augé, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Aubier, 1995 ; G. Althabe, D. Fabre & G. Lenclud, éd., *Vers une ethnologie du présent*, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 1992.

CHAPITRE 1 : Prolégomènes plus ou moins savantes mais nécessaires

1. P. Veyne, *Le Quotidien et l'intéressant*, Paris, Les Belles Lettres, 1995, p. 190.

2. D. Boy & G. Michelat, « Croyances aux parasciences : dimensions sociales et culturelles », *Revue française de sociologie*, vol. 27, 1986, p. 175-204 ; D. Boy & G. Michelat, « Premiers résultats de l'enquête sur les croyances aux parasciences », dans *La Pensée scientifique et les parasciences*, éd. M. Cazenave, Paris, Albin Michel / Cité des Sciences et de l'Industrie, 1993, p. 209-223. La même ambiguïté apparaît dans les statistiques amé-

ricaines : G. H. Gallup Jr & F. Newport, « Belief in paranormal phenomena among adult Americans », *Sceptical Inquirer*, n° 15, 1991, p. 137-146.

3. D. Boy & G. Michelat, « Les Français et les parasciences », dans *SOFRES, l'état de l'opinion*, Paris, Seuil, 1994, p. 202-217.

4. B. Singer & V. A. Benassi, « Occult beliefs », *American Scientist*, vol. 69, 1981, p. 49-55.

5. R. Galbreath, « Explaining modern occultism », dans *The Occult in America : new historical perspectives*, éd. H. Kerr & C. L. Crow, Urbana, University of Illinois Press, 1983, p. 11-36.

6. K. Popper, *La Logique de la découverte scientifique*, Paris, Payot, 1973 (1^{ère} éd. autrichienne 1934). Plus tard, Popper a nuancé sa conception, en prenant en compte les imperfections habituelles des théories scientifiques, K. Popper, *Unended quest*, Glasgow, William Collins, 1976, p. 42-43.

7. Par exemple M. Polanyi, *Knowing and being*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1969.

8. Voir le résumé succinct de cette conception dans B. Latour, *La Science en action*, Paris, La Découverte, 1989, p. 297.

9. Par exemple B. Barnes, *Scientific knowledge and sociological theory*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1974 ; D. Bloor, *Knowledge and social imagery*, Londres, Routledge & Kegan Paul, 1976.

10. H. M. Collins & T. J. Pinch, « En parapsychologie rien ne se passe qui ne soit scientifique », dans *La Science telle qu'elle se fait*, Paris, Association Pandore, 1982, p. 248-289 (traduction de l'article paru en anglais, en 1977) ; l'opinion similaire est défendue dans un livre plus récent de B. Barnes & D. Bloor, *Scientific knowledge*, Londres, Athlone, 1996, p. 141.

11. H. M. Collins & T. J. Pinch, 1982 / 1977, *op. cit.*

12. G. E. R. Lloyd, *Pour en finir avec les mentalités*, Paris, La Découverte, 1993 (1^{ère} éd. anglaise 1990), p. 70.

13. M. Pierssens, « Novation astray », *SubStance*, n° 19, 1990, p. 157-168.

14. B. Le Bovier de Fontenelle, « De l'origine des fables » (1^{ère} éd. 1724), dans *Œuvres complètes*, Paris, Fayard, 1989, vol. III, p. 187.

CHAPITRE 2 : L'histoire d'une épidémie

1. E. von Däniken, *Présence des extraterrestres*, Paris, Robert Laffont, 1969 (1^{ère} éd. allemande 1968) ; E. von Däniken, *Chariots of the gods ?* Londres, Souvenir Press, 1969.

2. E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 47-48.

3. *Ibidem*, p. 49.

4. *Ibidem*, p. 166.

5. *Ibidem*, p. 58, 174.

6. *Ibidem*, p. 130.
7. *Ibidem*, p. 127.
8. *Ibidem*, p. 63-66.
9. *Ibidem*, p. 103.
10. *Ibidem*, p. 103.
11. *Ibidem*, p. 101, 105, 115.
12. *Ibidem*, p. 102.
13. *Ibidem*, p. 53.
14. *Ibidem*, p. 53, 60, 69, 70, 72.
15. *Ibidem*, p. 73-75.

16. Les informations sur l'histoire du livre proviennent principalement de la confrontation de deux sources : la biographie de von Däniken par son ami autrichien P. Krassa, *Disciple of the gods. A biography of Erich von Däniken*, Londres, W. H. Allen, 1978 (1^{ère} éd. allemande 1976), p. 75-76 ; et l'ouvrage antidänikenien de R. Story, *The Space-gods revealed. A close look at the theories of Erich von Däniken*, Londres, New English Library, 1976, p. 2-3.

17. T. Ferris, « Playboy interview : Erich von Däniken », *Playboy*, août 1974, p. 51 ; K. L. Feder, « Cult archaeology and creationism : a coordinated research project », dans *Cult archaeology and creationism. Understanding pseudoscientific beliefs about the past*, éd. F. B. Harrold & R. A. Eve, Iowa City, University of Iowa Press, 1987, p. 44-45.

18. — 1968 : *Erinnerungen an die Zukunft*, Düsseldorf, Econ-Verlag, 1968 (trad. française : *Présence des extraterrestres*, Paris, Robert Laffont, 1969 ; trad. anglaise : *Chariots of the gods ?* Londres, Souvenir Press, 1969).

— 1969 : *Zurück zu den Sternen*, Düsseldorf, Econ-Verlag, 1969 (trad. anglaise : *Return to the stars : evidence for the impossible*, Londres, Souvenir Press, 1970 ; publié aux États-Unis sous le titre *Gods from outer space*, New York, Putnam, 1971 ; trad. française : *Retour aux étoiles, arguments pour l'impossible*, Paris, Robert Laffont, 1970).

— 1972 : *Aussaat und Kosmos*, Düsseldorf, Econ-Verlag, 1972 (trad. anglaise : *Gold of the gods*. Londres, Souvenir Press 1973 ; trad. française : *L'Or des dieux : les extraterrestres parmi nous*, Paris, Robert Laffont, 1974).

— 1973 : *Meine Welt in Bildern*, Düsseldorf, Econ-Verlag, 1973 (trad. anglaise : *In Search of the ancient gods : my pictorial evidence of the impossible*, Londres, Souvenir Press, 1974 ; trad. française : *Le Monde fabuleux des grandes énigmes*, Paris, Robert Laffont, 1974).

— 1974 : *Erscheinungen : Phänomene die die Welt erregen*, Düsseldorf, Econ-Verlag, 1974 (trad. anglaise : *Miracles of the gods : a hard look at the supernatural*, Londres, Souvenir Press, 1975 ; trad. française : *Le Livre des apparitions*, Paris, Albin Michel, 1975).

— 1977 : *Beweise*, Düsseldorf, Econ-Verlag, 1977 (trad. anglaise : *According to the evidence. My proof of man's extraterrestrial origins*, Londres, Souvenir Press, 1977 ; paru aux États-Unis sous le titre *Von Daniken's*

proof, New York, Bantam, 1978 ; trad. française : *Mes preuves : cinq continents témoignent*, Paris, Albin Michel, 1978).

— 1979 : *Prophet der Vergangenheit*, Düsseldorf, Econ-Verlag, 1979 (trad. anglaise : *Signs of the gods ?* Londres, Souvenir Press, 1980).

— 1981 : *Reise nach Kiribati*, Düsseldorf, Econ-Verlag, 1981 (trad. anglaise : *The stones of Kiribati : pathways to the gods*, Londres, Souvenir Press, 1982).

— 1982 : *Die Strategie der Götter*, Düsseldorf, Econ-Verlag, 1982 (trad. anglaise : *The Gods and their grand design : the eight wonder of the world*, Londres, Souvenir Press, 1984).

— 1983 : *Der Tag an dem die Götter kamen. 11 August 31 114 v. Chr.*, Munich, C. Bertelsmann Verlag.

— 1985 : *Habe ich mich geirrt ? Neue Erinnerungen an die Zukunft*, Munich, C. Bertelsmann Verlag, 1985 (trad. française : *Preuves des civilisations extra-terrestres*, Monaco, Editions du Rocher, Paris, France Loisirs, 1987).

— 1987 : *Wir alle sind Kinder der Götter. Wenn Gräber reden könnten*, Munich, C. Bertelsmann Verlag, 1987.

— 1989 : *Die Augen der Sphinx. Neue Fragen an das alte Land am Nil*, Munich, C. Bertelsmann Verlag, 1989.

— 1990 : *Die Spuren der Außerirdischen*, Munich, C. Bertelsmann Verlag, 1990.

— 1991 : *Die Steinzeit war ganz anders*, Munich, C. Bertelsmann Verlag, 1991.

— 1992 : *Der Götterschock*, Munich, C. Bertelsmann Verlag, 1992.

— 1993 : *Auf den Spuren der Allmächtigen*, Munich, C. Bertelsmann Verlag, 1993.

— 1994 : *Botschaften und Zeichen aus dem Universum*, Munich, C. Bertelsmann Verlag, 1994.

— 1995 : *Der jüngste Tag hat längst begonnen – die Messiaserwartung und die Ausserirdischen*, Munich, C. Bertelsmann Verlag, 1995 (trad. anglaise : *Judgement day has already begun*, Londres, Element Books, 1996).

— 1997 : *Ausgabe*, Taufkirchen, Magellan Consulting Neue Medien GmbH.

— 1997 : *Zeichen für die Ewigkeit — das Rätsel Nazca*, München, C. Bertelsmann Verlag.

19. Cf. K. L. Feder, 1987, *op. cit.*, p. 44-45.

20. K. L. Feder, *ibidem*, p. 45 ; P. Krassa, 1978 / 1976, *op. cit.*, p. 40-41 ; M. Goran, *Fact, fraud, and fantasy. The occult and pseudosciences*, New York, A. S. Barnes and C°, 1979, p. 67 ; J. R. Cole, « Cult archaeology and unscientific method and theory », dans *Advances in archaeological method and theory*, éd. M. B. Schiffer, vol. III, New York, Academic Press, 1980, p. 2. Les estimations de von Däniken ont été rendues publiques sur son site Internet ([www. access. ch/mow](http://www.access.ch/mow)).

21. Il n'existe que des bibliographies très incomplètes et limitées aux éditions parues en une, deux ou trois langues : T. C. Clarie, *Occult biblio-*

graphy. *An annotated list of books published in English, 1971 through 1975*, Metuchen, N.J., The Scarecrow Press, Inc., 1978 ; T. C. Clarie, *Occult / paranormal bibliography. An annotated list of books published in English, 1976 through 1981*, Metuchen, N. J., The Scarecrow Press, Inc., 1984 ; C. N. Kies, *The Occult in the western world. An annotated bibliography*, Londres, Mansell Publishing House, 1986 ; T. McIver, *Anti-evolution. A reader's guide to writings before and after Darwin*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1992 (1^{ère} éd. 1988), J.-B. Renard, « Religion, science-fiction et extraterrestres », *Archives des sciences sociales des religions*, vol. 50, 1980, p. 143-164.

22. Voici la bibliographie complète des ouvrages relatifs à la théorie des Anciens Astronautes, publiés par Charroux chez Robert Laffont :

— 1963 : *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*.

— 1965 : *Le Livre des secrets trahis*.

— 1967 : *Le Livre des Maîtres du monde*.

— 1969 : *Le Livre du mystérieux inconnu*.

— 1971 : *Le Livre des mondes oubliés*.

— 1973 : *Le Livre du passé mystérieux*.

— 1974 : *L'Énigme des Andes. Les pistes de Nazca, la bibliothèque des Atlantes*.

— 1977 : *Les Archives des autres mondes*.

— 1985 : *Le Livre des livres* (compilation posthume d'extraits des ouvrages précédents).

23. R. Charroux, *Phantastische Vergangenheit*, Munich, Herbig-Verlag, 1966 ; R. Charroux, *Verratene Geheimnisse*, Munich, Herbig-Verlag, 1967.

24. P. Krassa, 1978 / 1976, *op. cit.*, p. 67-70.

25. P. Krassa, *ibidem*, p. 70.

26. Quatre livres de Charroux ont été traduits en anglais, entre 1972 et 1974.

27. Selon les informations rendues publiques par les Éditions Robert Laffont.

28. R. Charroux, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, Paris, Robert Laffont, 1966 (1^{ère} éd. 1963), p. 65-68.

29. G. Veraldi, *Pauwels ou le malentendu*, Paris, Grasset, 1989, p. 184.

30. G. Veraldi, *ibidem*, p. 214 ; E. Morin, « Planète et anti-Planète », *Le Monde*, 1^{er} juin 1965, p. 1.

31. R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 32 et 62.

32. L. Pauwels & J. Bergier, *Le Matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1975 (1^{ère} éd. 1960), p. 247, 257-259, 475, 570.

33. *Ibidem*, p. 218, 242-4, 237, 247, 254, 257, 475.

34. *Ibidem*, p. 233, 243, 254, 333, 254, 151, 258, 475, 320.

35. B. Thiering & E. Castle, éd., *Some trust in chariots : sixteen views on Erich von Däniken's "Chariots of the gods ?"*, Folkestone, Bailey Brothers and Swinfen Ltd, 1973.

36. P. White, *The Past is human : ancient mysteries explained*, New York, Taplinger Publishing C°, 1976 ; R. Story, 1976, *op. cit.* ; voir aussi les

chapitres concernant von Däniken dans *Science confronts the paranormal*, éd. K. Frazier, New York, Prometheus Book, 1986.

37. J.-P. Adam, *L'Archéologie devant l'imposture*, Paris, Robert Laffont, 1975 ; J.-P. Adam, *Le Passé recomposé. Chroniques d'archéologie fantasque*, Paris, Seuil, 1988.

38. Voir surtout H. Broch, *Le Paranormal. Ses documents, ses hommes, ses méthodes*, Paris, Seuil, 1985 ; H. Broch, *Au cœur de l'extraordinaire*, Bordeaux, Horizon chimérique, 1991.

39. R. Charroux, *L'Énigme des Andes. Les pistes de Nazca, la bibliothèque des Atlantes*, Paris, Robert Laffont, 1974.

40. E. von Däniken, 1977, *op. cit.*

41. J.-P. Adam, « La supercherie de la Bibliothèque des Andes », *Science et Vie*, n° 715, 1977 ; J.-P. Adam, 1988, *op. cit.*, p. 109-119.

42. T. Ferris, 1974, *op. cit.*, p. 56.

43. En 1985, 21 % des Français interrogés pensaient que les extraterrestres nous ont visités dans le passé : cit. d'après J.-B. Renard, *Les Extraterrestres. Une nouvelle croyance religieuse ?* Paris, Cerf, 1988, p. 49 (les résultats d'un sondage de la SOFRES ont été publiés dans *Sciences & Avenir*, n° spécial 56, 1986). Huit ans plus tard, au début de 1993, 18 % des Français déclaraient croire aux « passages sur Terre des extraterrestres » : D. Boy & G. Michelat, « Premiers résultats de l'enquête sur les croyances aux parasciences », dans *La Pensée scientifique et les parasciences*, éd. M. Cazenave, Paris, Albin Michel / Cité des Sciences et de l'Industrie, 1993, p. 209-223. Aux États-Unis, 27 % des adultes croyaient, en 1991, aux visites d'extraterrestres dans l'Antiquité : G. H. Gallup Jr & F. Newport, « Special report, Gallup poll : belief in paranormal phenomena among adult Americans », *Skeptical Inquirer*, n° 15, 1991, p. 137-146. Parmi les jeunes Américains, le nombre de partisans des anciens astronautes peut aller de 24 % (au Texas) à 40 % (dans le Connecticut) : L. Hudson, « East is East and West is West ? A regional comparison of cult belief patterns », dans *Cult archaeology and creationism. Understanding pseudoscientific beliefs about the past*, éd. F. B. Harrold & R. A. Eve, Iowa City, University of Iowa Press, 1987, p. 49-67 ; voir aussi K. L. Feder, « Irrationality and popular archaeology », *American Antiquity*, vol. 49, 1984, p. 525-541.

44. R. Charroux, *Le Livre des livres*, Paris, Robert Laffont, 1985.

45. E. von Däniken, *Chariots of the gods ?* Londres, Souvenir Press, 1989 (1^{ère} éd. anglaise 1969). Cette réédition a été suivie de deux autres : E. von Däniken, *Signs of the gods ?* Londres, Souvenir Press 1995 (1^{ère} éd. anglaise en 1980) ; E. von Däniken, *According to the evidence. My proof of man's extraterrestrial origins*, Londres, Souvenir Press, 1996 (1^{ère} éd. anglaise 1977).

46. *Planète*, Éditions du Rocher, 1996. Il s'agit de l'article de M. Agrest, « Des cosmonautes dans l'antiquité », paru dans *Planète*, n° 7, 1962, p. 39-45.

CHAPITRE 3 : La quête des causes

1. G. Tachard, *Second voyage du père Tachard et des jésuites envoyez par le Roy au royaume de Siam*, Paris, Daniel Horthemels, 1689, p. 175, 183-184.
2. J.-P. Adam, *Le Passé recomposé. Chroniques d'archéologie fantasque*, Paris, Seuil, 1988, p. 17, 225-226.
3. *Ibidem*, p. 225.
4. T. C. Clarie, *Occult bibliography. An annotated list of books published in English, 1971 through 1975*, Metuchen, N. J., The Scarecrow Press, 1978.
5. G. Windhola & L. Diamant, « Some personality traits of believers in extraordinary phenomena », *Bulletin of the Psychosomatic Society*, n° 3, 1974, p. 125-126.
6. A. Ellis, « The case against religion : a psychotherapist's view », dans *Counselling and psychotherapy : classics on theories and issues*, éd. B. Ard, Palo Alto, Cal., Science and Behaviour Books, 1975, p. 440.
7. Par exemple, P. Kurtz, *The Transcendental temptation : a critique of religion and the paranormal*, Buffalo, Prometheus Press, 1986.
8. M. Goran, *Fact, fraud, and fantasy. The occult and pseudosciences*, New York, A. S. Barnes and Co, 1979, p. 68.
9. W. L. Pilette, « Magical thinking by impatient staff members », *Psychiatric Quarterly*, vol. 55, 1983, p. 272-274.
10. P. Auger, « Préface », dans *Le Crépuscule des magiciens. Le réalisme fantastique contre la culture*, éd. Y. Galifret, Paris, Éditions de l'Union Rationaliste, 1982 (1^{ère} éd. 1965), p. 13-14.
11. R. A. Eve & F. B. Harrold, « Pseudoscientific beliefs : the end of the beginning or the beginning of the end ? », dans *Cult archaeology and creationism. Understanding pseudoscientific beliefs about the past*, éd. F. B. Harrold & R. A. Eve, Iowa City, University of Iowa Press, 1987, p. 146.
12. G. J. Holton, *Science and anti-science*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1993, p. 147.
13. S. K. Engler, « ETs, rafts, and runestones : confronting pseudoarchaeology in the classroom », dans *Cult archaeology and creationism. Understanding pseudoscientific beliefs about the past*, éd. F. B. Harrold & R. A. Eve, Iowa City, University of Iowa Press, 1987, p. 91-98.
14. T. Gray, « Educational experience and belief in paranormal phenomena », dans *Cult archaeology and creationism. Understanding pseudoscientific beliefs about the past*, éd. F. B. Harrold & R. A. Eve, Iowa City, University of Iowa Press, 1987, p. 21-33.
15. J.-B. Renard, *Les Extraterrestres. Une nouvelle croyance religieuse ?* Paris, Cerf, 1988.
16. J. F. Schumaker, *Wings of illusion. The origin, nature, and future of paranormal belief*, Cambridge, Mass., Polity Press, 1990, p. 5, 95 ; H. Broch, *Le Paranormal. Ses documents, ses hommes, ses méthodes*, Paris, Seuil, 1985, p. 164.

17. P. Rank, *Will therapy, truth and reality*, New York, Knopf, 1945 (1^{ère} éd. 1936), p. 251-252.

18. C. Glymour & D. Stalker, « Winning through pseudoscience », dans *Philosophy of science and the occult*, éd. P. Grim, Albany, State University of New York, 1982, p. 75-86.

19. J. Needleman, « The new religions : a call for thoughts », *Journal of Popular Culture*, n° 5, 1971, p. 655-659.

20. É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1973 (1^{ère} éd. 1895), p. 124.

21. H. Tincq, « Un entretien avec Tony Anatrella », *Le Monde*, 2-3 avril 1995, p. 11.

22. D. Boy & G. Michelat, « Croyances aux parasciences : dimensions sociales et culturelles », *Revue française de sociologie*, vol. 27, 1986, p. 175-204.

23. D. Stuppel, « Mahatmas and Space Brothers : the ideologies of alleged contact with extraterrestrials », *Journal of American Culture*, n° 7, 1984, p. 131-139.

24. M. Eliade, *Modes culturelles et histoire des religions*, Paris, Gallimard, 1978 (1^{ère} éd. américaine 1976), p. 22.

25. E. Morin, « Planète et anti-Planète », *Le Monde*, 1965, 1^{er} juin, p. 1 ; 2 juin, p. 10 ; 3 juin, p. 9-10.

26. R. Story, *The Space-gods revealed. A close look at the theories of Erich von Däniken*, Londres, New English Library, 1976.

27. J.-B. Renard, « Religion, science-fiction et extraterrestres », *Archives des sciences sociales des religions*, n° 50, 1980, p. 143-164 ; J.-B. Renard, *Bandes dessinées et croyances du siècle*, Paris, PUF, 1986a ; J.-B. Renard, « La croyance aux extraterrestres », *Revue française de sociologie*, vol. 27, 1986b, p. 221-229 ; J.-B. Renard, 1988, *op. cit.* ; J.-B. Renard, « La sacralisation de la science », dans *Nouvelles idoles, nouveaux cultes*, éd. C. Rivière & A. Piette, Presses de l'Université de Montpellier, 1990, p. 82-98 ; la conception explicative de Renard est fortement similaire à celle de T. Peters, *UFO's : God's chariots ?* Atlanta, John Knox Press, 1977.

28. J.-B. Renard, 1986a, *op. cit.*, p. 179 ; J.-B. Renard, 1990, *op. cit.*, p. 94 ; R. Story, 1976, *op. cit.*, p. 119.

29. J.-B. Renard, 1986b, *op. cit.*, p. 226.

30. J.-B. Renard, *ibidem*, p. 227 ; J.-B. Renard, 1988, *op. cit.*, p. 113-115.

31. R. Story, 1976, *op. cit.*, p. 118.

32. J.-B. Renard, 1986b, *op. cit.*, p. 95-96, 228.

33. J.-B. Renard, 1988, *op. cit.*, p. 114.

34. R. Story, 1976, *op. cit.*, p. 130, C. Sagan, « Preface », *ibidem*, p. xiii.

35. J.-B. Renard, 1988, *op. cit.*, p. 116 ; J.-B. Renard, 1990, p. 95-96 ; R. Story, 1976, *op. cit.*, p. 118-119.

36. E. von Däniken, *Présence des extraterrestres*, Paris, Robert Laffont, 1969 (1^{ère} éd. allemande 1968), p. 92-95 ; E. von Däniken, *Return to the*

stars : evidence for the impossible, Londres, Corgi, 1972 (1^{ère} éd. allemande 1969), p. 168.

37. E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 95.

38. *Ibidem* ; R. Charroux, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, Paris, Robert Laffont, 1966 (1^{ère} éd. 1963), p. 394-397 ; R. Charroux, *Le Livre du passé mystérieux*, Paris, Robert Laffont, 1973, p. 253.

39. Par exemple : E. von Däniken 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 92 ; R. Charroux, *Le Livre du mystérieux inconnu*, Paris, Robert Laffont, 1969, p. 75 ; L. Pauwels & J. Bergier, *Le Matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1975 (1^{ère} éd. 1960), p. 15, 503.

40. Des statistiques américaines portant sur la place que les médias consacraient au nucléaire montrent que la fin des années soixante, où la théorie des Anciens Astronautes jouissait d'une grande popularité, correspond à une remarquable baisse d'intérêt pour la menace atomique ; S. R. Weart, *Nuclear fear. A history*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1988, p. 387, fig. 2.

41. E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 183.

42. L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 610-611.

43. R. Charroux, *Le Livre des secrets trahis*, Paris, Robert Laffont, 1973 (1^{ère} éd. 1965), p. 326 ; R. Charroux, 1969, *op. cit.*, p. 382.

44. R. Story, 1976, *op. cit.*, p. 119.

45. E. Norman, *Gods, demons and space chariots*, New York, Lancer Books, 1970 ; E. Norman, *Gods and devils from outer space*, New York, Lancer Books, 1973 ; Anonyme, « The devil was an astronaut », *National Enquirer*, 27 mai 1975, p. 5.

46. R. Charroux, *L'Enigme des Andes. Les pistes de Nazca, la bibliothèque des Atlantes*, Paris, Robert Laffont, 1974, p. 374, 383.

47. E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 93 ; E. von Däniken, *Signs of the gods ?* Londres, Corgi, 1981 (1^{ère} éd. allemande 1979), p. 248-250.

48. L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 469 ; E. von Däniken 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 192, R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 220-221 ; R. Charroux, 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 197.

49. R. Charroux 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 365 ; R. Charroux, *Le Livre des Maîtres du monde*, Paris, J'Ai Lu, 1980 (1^{ère} éd. 1967), p. 343.

50. Seuls Pauwels et Bergier ont timidement supposé, au détour d'une phrase, que les extraterrestres puissent encore aujourd'hui nous observer et nous guider ; *op. cit.*, p. 625.

51. L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 53 ; E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 180-183.

52. R. Story, 1976, *op. cit.*, p. 119.

53. R. Charroux, 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 118.

54. E. von Däniken, 1981 / 1979, *op. cit.*, p. 245-246.

55. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Flammarion, 1977 (1^{ère} éd. anglaise 1959), p. 206.

56. C. Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage*, Paris, Plon, 1962, p. 51.

CHAPITRE 4 : Pérégrinations au pays de la science-fiction

1. Le lecteur intéressé trouvera une histoire détaillée de la science-fiction américaine dans l'excellent livre de J. Sadoul, *Histoire de la science-fiction moderne (1911-1984)*, Paris, Robert Laffont, 1984 ; l'histoire du *fandom* est bien décrite par J. Siclari, « Science fiction fandom. A history of an unusual hobby », dans *The Science fiction reference book*, éd. M. B. Tynn, Mercer Island, Wash., Starmont House, 1981, p. 87-129.
2. H. Delmas & A. Julian, *Le Rayon de science-fiction. Catalogue bibliographique de science-fiction*, Toulouse, Éditions Milan, 1985, p. 21-25.
3. H. Delmas & A. Julian, 1985, *op. cit.*, p. 133-135.
4. On trouvera des informations sur l'histoire de la S-F française de la période d'après-guerre dans J. Sadoul, 1984, *op. cit.*, H. Delmas & A. Julian, 1985, *op. cit.* ; L. Murail, *Les Maîtres de la science-fiction*, Paris, Bordas, 1993 ; D. Guiot, J.-P. Andrevon & G. W. Barlow, *La Science-fiction*, Paris, MA Éditions, 1987.
5. F. Rottensteiner, « German SF », dans *Anatomy of wonder. A critical guide to science fiction*, éd. N. Barron, New York, R. R. Bowker Company, 1981, p. 381-454 ; M. Nagl, *Science Fiction in Deutschland. Untersuchungen zur Genese, Soziographie und Ideologie der phantastischen Massensliteratur*, Tübingen, Tübinger Vereinigung für Volkskunde E. V., vol. XXX, 1972 ; R. Krämer, *Die gekaufte « Zukunft ». Zu produktion und rezeption von science fiction in der Bundesrepublik Deutschland nach 1945*, Frankfurt am Main, Buchhändler-Vereinigung, 1990 ; S. Pukallus, R. M. Hahn & H. Pukallus, « "Perry Rhodan" as a social and ideological phenomenon », *Science Fiction Studies*, vol. 6, 1979, p. 190-200.
6. P. Barshofsky, « Une nuit préhistorique » (1^{ère} éd. américaine 1936), dans *Les Meilleurs récits de Wonder Stories*, éd. J. Sadoul, Paris, J'Ai Lu, 1976, p. 108-131.
7. A. C. Clarke, *Les Enfants d'Icare*, Paris, Gallimard, 1956 (1^{ère} éd. française 1954).
8. A. C. Clarke, 2001, *l'Odyssée de l'espace* (d'après le scénario original de S. Kubrick et A. C. Clarke), Paris, Robert Laffont, 1968 (1^{ère} éd. américaine 1968).
9. A. C. Clarke, « La sentinelle » (1^{ère} éd. américaine 1951), dans *Histoires d'envahisseurs*, éd. H. G. Klein, G. Goimard & D. Ioakimikis, Paris, Le Livre de Poche, 1982, p. 317-331 (la première traduction française a été publiée dans *Planète*, n° 32, 1967).
10. Voir la préface de L. Guillaud dans *Les Mondes perdus*, éd. J. Goimard, Paris, Presses de la Cité, 1993, p. III-XXIII.
11. J. Sadoul, 1984, *op. cit.*
12. H. R. Haggard, *King's Solomon's mines*, Londres, Cassel, 1885 ; H. R. Haggard, *She. A history of adventure*, Londres, Longmans, Green and Co, 1887 (trad. française par J. Hillemarcher, *Elle*, Paris, G. Grès, 1920).

13. A. Merritt, *Le Gouffre de la Lune*, Paris, J'Ai Lu, 1975 (1^{ère} éd. américaine 1918).

14. A. Merritt, *Le Visage dans l'abîme* (*The Face in the abyss*), Paris, Albin Michel, 1974 (1^{ère} éd. américaine 1923) ; A. Merritt, « Les Êtres de l'abîme » (« The people of the pit », paru dans *All-Story Weekly*, en janvier 1918, repris dans *Amazing Stories*, avril 1926), dans *Les Meilleurs récits de Amazing Stories*, éd. J. Sadoul, Paris, J'Ai Lu, 1974, p. 9-23.

15. H. P. Lovecraft, « Les montagnes hallucinées » (1^{ère} éd. américaine 1931), dans *Œuvres de Howard Phillips Lovecraft*, vol. I, éd. F. Lacassin, Paris, Robert Laffont, 1991, p. 317-405 ; sur l'œuvre de Lovecraft, voir *Cahier de l'Herne : H. P. Lovecraft*, éd. F. Truchaud, Paris, Éditions de l'Herne, 1969.

16. H. P. Lovecraft, 1991 / 1931, *op. cit.*, p. 337.

17. J. Moselli, *La Fin d'Illa*, Paris, Éditions Rencontre, 1970 (1^{ère} éd. 1925).

18. A. Armandy, *Rapa Nui*, Paris, Calmann-Lévy, 1923 ; A. Armandy, *La Cité oubliée*, Paris, J. Tallandier, 1931.

19. E. Cox, *La Sphère d'or* (*Out of silence*), Paris, Librairie des Champs-Élysées, 1929 (1^{ère} éd. américaine 1925) ; R. Barjavel, *La Nuit des temps*, Paris, Presses de la Cité, 1968.

20. Le lecteur intéressé trouvera quelques éléments de bibliographie dans la préface à une excellente anthologie « atlantidienne » : L. Gauillaud, « Le cercle de l'éternel déluge », dans *Atlantides. Les îles englouties*, éd. L. Gauillaud, Paris, Omnibus, 1995, p. III-XXXIII.

21. L. Pauwels & J. Bergier, *Le Matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1975 (1^{ère} éd. 1960), p. 241.

22. H. R. Haggard, *She*, Hertfordshire, Wordsworth, 1995 (1^{ère} éd. 1887), p. 93, 98, 134-136.

23. H. P. Lovecraft, 1991 / 1931, *op. cit.*, p. 350-351.

24. Voir A. E. Rothovius, « Lovecraft et les mégalithes de la Nouvelle-Angleterre », dans *Cahier de l'Herne : H. P. Lovecraft*, éd. F. Truchaud, Éditions de l'Herne, 1969, p. 334-345.

25. H. P. Lovecraft, « Le livre de la raison » (note datant de 1923), dans *Œuvres de Howard Phillips Lovecraft*, vol. I, éd. F. Lacassin, Paris, Robert Laffont, 1991, p. 1064.

26. E. Hamilton, « Across space », *Weird Tales*, septembre / novembre 1926, cité d'après J. Sadoul, 1984, *op. cit.*, p. 94.

27. F. Carsac, « Tache de rouille », *Fiction*, n° 7, 1954, p. 3-14.

28. L. R. Johannis, *C'era una volta un pianeta*, Milan, Arnoldo Mondadori, 1954 ; L. R. Johannis, *Quando ero aborigeno*, Milan, Arnoldo Mondadori, 1955 ; les deux romans furent réédités en un seul volume en 1976, à Bologne, par Libra Editrice.

29. On trouvera des informations biographiques sur L. Rapuzzi dans : G. Montanari, « Italian SF », dans *Anatomy of wonder. A critical guide to science fiction*, éd. N. Barron, New York, R. R. Bowker Company, 1981, p. 455-462 ; V. Curtioni, *Le Frontiere dell'ignato*, Milan, Editrice Nord,

1977, p. 73-76. Voir aussi J. Cremaschi, *Cosa leggere di fantascienza*, Milan, Editrice Bibliographica, 1979.

30. P. Kolosimo, *Terra senza tempo*, Milan, Sugar Editore, 1964 (trad. française : *Terre énigmatique*, Paris, Albin Michel, 1970). Entre 1966 et 1975, Kolosimo publiera encore six ouvrages consacrés à la théorie des Anciens Astronautes ; tous seront traduits en français et en anglais dans les années soixante-dix.

31. G. Veraldi, *Pauwels ou le malentendu*, Paris, Grasset, 1989, p. 168.

32. F. Carsac, *Ceux de Nulle Part*, première édition en 1954, publiée avec la préface de Bergier en 1970, et rééditée sous cette forme en 1988, par NÉO, Paris.

33. *Les Chefs-d'œuvres de l'épouvante*, éd. J. Bergier, J. Sternberg & A. Grall, Paris, Éditions Planète, sans date ; *Les Chefs-d'œuvres du fantastique*, éd. J. Bergier, J. Sternberg & A. Grall, Paris, Éditions Planète, sans date.

34. Cit. d'après J. Sadoul, 1984, *op. cit.*, p. 428-429.

35. J.-P. Vernant, « La formation de la pensée positive dans la Grèce archaïque » (1^{ère} éd. 1957), dans J.-P. Vernant & P. Vidal-Naquet, *La Grèce ancienne*. Vol. I : *Du mythe à la raison*, Paris, Seuil, 1990, p. 210 ; L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 67, 488-491.

36. Dans le chapitre consacré aux civilisations oubliées, *Le Matin des magiciens* reproduit le texte intégral de deux nouvelles de S-F : « Les neuf milliards de noms de Dieu », d'A. C. Clarke, et « Un cantique pour saint Leibowitz », par W. M. Miller ; *ibidem*, p. 229-236, 267-301.

37. J. Bergier, préface dans H. P. Lovecraft, *La Couleur tombée du ciel*, Paris, Denoël, 1954.

38. J. Bergier, *Les Extra-terrestres dans l'histoire*, Paris, J'Ai Lu, 1970, p. 15, 96-97.

39. Sur la S-F russe et soviétique, voir L. Heller, *De la science-fiction soviétique. Par-delà le dogme, un univers*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1975 ; J. Lahana, *Les Mondes parallèles de la science-fiction soviétique*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1979 ; A. F. Britikov, *Ruskii sovetskii nautshno-fantasticheskii roman*, Leningrad, Nauka, 1970.

40. A. Kazantsev, « Une incroyable découverte. Un calendrier vénusien dans les Andes », *Planète*, n° 1, 1961, p. 136-138.

41. A. Kazantsev, « L'explosion », *Vokrug Svieta*, n° 1, 1946. On trouvera la traduction du récit de Kazantsev, sous le titre « Le messager du Cosmos », dans *Le Messager du Cosmos. Récits d'anticipation scientifique d'auteurs soviétiques*, éd. anonyme, Moscou, éditions en langues étrangères, sans date, p. 70-103 ; voir L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 475-476 ; R. Charroux, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, Paris, Robert Laffont, 1966 (1^{ère} éd. 1963), p. 169 ; E. von Däniken, *Présence des extraterrestres*, Paris, Robert Laffont, 1969 (1^{ère} éd. allemande 1968) p. 198.

42. E. von Däniken, *Return to the stars : evidence for the impossible*, Londres, Corgi, 1972 (1^{ère} éd. allemande 1969), p. 105.

43. R. Charroux, *L'Énigme des Andes. Les pistes de Nazca, la bibliothèque des Atlantes*, Paris, Robert Laffont, 1974, p. 115 ; cf. I. Efremov, « Zvozdnye korabli » (1^{ère} éd. russe 1947), dans *Biblioteka sovremennoi fantastiki*, vol. I, Moscou, 1965.

44. E. von Däniken 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 22.

45. R. Charroux, *Trésors du monde. Enterrés, emmurés, engloutis*, Paris, Fayard, 1962.

46. Voici la bibliographie des textes de fiction de Charroux, dans l'ordre de leurs parutions :

— 1942 : R. Charroux, *La Sirène de la roche Mauve. Histoire d'amour*, Paris, Éditions A. B. C.

— 1942 : R. Saint-Saviol, *L'Île des mers du Sud. Histoire d'amour*, Paris, Éditions A. B. C.

— 1942 : R. Saint-Saviol, *La Chanson dans la nuit*, Paris, Éditions A. B. C.

— 1943 : R. Saint-Saviol, *Équation à onze inconnues. L'étrange crime de l'Ermitage*, Paris, Éditions A. B. C.

— 1944 : R. Saint-Saviol, *La Cité du fond des mers*, Paris, Éditions A. B. C.

— 1945 : R. Charroux, *Le Livre qui tue*, Paris, Éditions Mazarine.

— 1945 : R. Saint-Saviol, *La Déesse de l'île aux Seringas*, Paris, Éditions Mazarine.

— 1946 : R. Saint-Saviol, *La Voyageuse du train bleu*, Paris, SAGEDI.

— 1946 : R. Saint-Saviol, *La Fille qui jouait avec le feu*, Paris, SAGEDI.

— 1946 : R. Saint-Saviol, *L'Homme et la Chimère*, Paris, SAGEDI.

47. R. Saint-Saviol, *La Chanson dans la nuit, op. cit.*, p. 4.

48. La traduction française du roman d'Agatha Christie parut en 1927, et Charroux put s'en inspirer : A. Christie, *Le Meurtre de Roger Ackroyd*, Paris, Librairie des Champs-Élysées, 1927.

49. R. Saint-Saviol, *La Cité du fond des mers, op. cit.*

50. A. Conan Doyle, « Le monde perdu sous la mer », dans *Les Exploits du Pr Challenger et autres aventures*, éd. F. Laccasin, Paris, Robert Laffont, 1989 (1^{ère} éd. anglaise 1929), p. 485-570.

51. Par exemple : R. Charroux, 1974, *op. cit.*, p. 169, 190 ; R. Charroux, *Les Archives des autres mondes*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 366.

52. R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 62 ; J. Nocher, « Mars ou l'Automatisation », dans J. Nocher, *En direct avec l'avenir*, Paris, Éditions Mondiales, 1962, p. 47-64 ; R. Gau, *Un Roman de Tanger. La guerre nouvelle*, Tanger, Tip. Hispano-Arábica, 1951. Chez Jean Nocher, l'homme est d'origine extraterrestre, mais les civilisations oubliées n'apparaissent pas ; chez René Gau, les extraterrestres civilisent les Atlantes, mais ne sont pas à l'origine de l'homme.

53. P. Krassa, *Disciple of the gods. A biography of Erich von Däniken*, Londres, W. H. Allen, 1978 (1^{ère} éd. allemande 1976), p. 108-109, 130.

54. *Ibidem*, p. 120.

55. *Ibidem*, p. 120 ; voir aussi M. Nagl, 1972, *op. cit.*, p. 183-184 ; F. Rottensteiner, 1981, *op. cit.*, p. 382.

56. E. von Däniken, 1972 / 1969, *op. cit.*, p. 92.

57. E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 30-35, 131 ; E. von Däniken, *According to the evidence*, Londres, Corgi, 1978 (1^{ère} éd. allemande 1977), p. 264-271 ; E. von Däniken, *Habe ich mich geirrt ? Neue Erinnerungen an die Zukunft*, Munich, C. Bertelsmann Verlag, 1985 (cité d'après une traduction polonaise, *Czy sie mylilem*, Varsovie, Wydawnictwo Prokop, 1994, p. 64-67).

58. *Encyclopédie visuelle de la science-fiction*, éd. B. Ash, Paris, Albin Michel, 1979 (1^{ère} éd. anglaise 1977), p. 341-342.

59. Voir par exemple J. Brunner, « Science fiction and the larger lunacy », dans *Science fiction at large*, éd. P. Nicholls, New York, Harper & Row, 1976, p. 75-103.

60. L'article « Hétéroclites », dans P. Versins, *Encyclopédie de l'utopie, des voyages extraordinaires et de la science-fiction*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1972, p. 415-419.

61 Voir L. Murail, 1993, *op. cit.*, p. 16.

CHAPITRE 5 : De la science-fiction à la gnose

1. L. Pauwels & J. Bergier, *Le Matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1975 (1^{ère} éd. 1960), p. 31.

2. J. Klaynman & Y. Ha, « Confirmation, disconfirmation and information in hypothesis testing », *Psychological Review*, vol. 94, 1987, p. 211-228 ; P. C. Watson, « On the failure to eliminate hypotheses... – a second look », dans *Thinking. Readings in cognitive science*, éd. P. N. Johnson-Laird & P. C. Watson, Cambridge University Press, 1977, p. 307-314.

3. Voir l'analyse des deux premiers livres de von Däniken par le Révérend G. Stephens, « Memories of the future », dans *Some trust in Chariots : sixteen views on Erich von Däniken's "Chariots of the gods ?"*, éd. E. Castle & B. Thiering, Folkestone, Bailey Brothers and Swinfen Ltd, 1973, p. 39-43.

4. C. Ginzburg, *Le Fromage et les vers, l'univers d'un meunier du XVI^e siècle*, Paris, Aubier, 1980 (1^{ère} éd. italienne 1976).

5. E. von Däniken, *Miracles of the gods : a hard look at the supernatural*, Londres, Corgi, 1977 (1^{ère} éd. allemande 1974), p. 78.

6. E. von Däniken, *Présence des extraterrestres*, Paris, Robert Laffont, 1969 (1^{ère} éd. allemande 1968), p. 92.

7. *Ibidem*, voir aussi E. von Däniken, *According to the evidence. My proof of man's extraterrestrial origins*, Londres, Corgi, 1978 (1^{ère} éd. allemande 1977), p. 210.

8. E. von Däniken 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 92.

9. E. von Däniken, 1977 / 1974, *op. cit.*, p. 146, 152 ; E. von Däniken, *Gold of the gods*, Londres, Corgi 1974 (1^{ère} éd. allemande 1972), p. 232-233.

10. E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 71.

11. P. Krassa, *Disciple of the gods. A biography of Erich von Däniken*, Londres, W. H. Allen, 1978 (1^{ère} éd. allemande 1976), p. 82-83.

12. E. von Däniken, *Return to the stars : evidence for the impossible*, Londres, Corgi, 1972 (1^{ère} éd. allemande 1969), p. 168.

13. E. von Däniken, 1974 / 1972, *op. cit.*, p. 229.

14. E. von Däniken, 1977 / 1974, *op. cit.*, p. 149.

15. E. von Däniken, 1974 / 1972, *op. cit.*, p. 229-230 ; E. von Däniken 1977 / 1974, *op. cit.*, p. 148-149.

16. E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 158.

17. *Ibidem*, p. 177.

18. *Ibidem*, p. 183.

19. E. von Däniken, 1972 / 1969, *op. cit.*, p. 178 ; E. von Däniken, 1974 / 1972, *op. cit.*, p. 233.

20. T. Ferris, « Playboy interview : Erich von Däniken », *Playboy*, août 1974, p. 57 ; E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 95.

21. E. von Däniken, 1974 / 1972, *op. cit.*, p. 225-226 ; E. von Däniken, 1978 / 1977, *op. cit.*, p. 229-231 ; sur les conceptions empruntées par von Däniken, le lecteur français pourra s'informer en consultant les ouvrages suivants : G. Lemaître, *L'Hypothèse de l'atome primitif*, Neuchâtel, Griffon, 1946 ; G. Gamow, *La Création de l'Univers*, Paris, Dunod, 1956 ; J. Merleau-Ponty, *Cosmologie du xx^e siècle*, Paris, Gallimard, 1965. La thèse de « panspermie cosmique » suppose que les germes de la vie se propagent dans l'univers en traversant l'espace interstellaire transportés sur des météorites : voir F. Crick, *La Vie vient de l'espace*, Paris, Hachette, 1982 (1^{ère} éd. américaine 1981).

22. Par exemple J. E. Charon (*L'Homme et l'Univers*, Paris, Albin Michel, 1974 ; *L'Esprit, cet inconnu*, Paris, Albin Michel, 1977), cité longuement par E. von Däniken, *The Stones of Kiribati : pathways to the gods*, Londres, Corgi, 1983 (1^{ère} éd. allemande 1981), p. 110-113.

23. E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 22 ; E. von Däniken, 1972 / 1969, *op. cit.*, p. 67 ; E. von Däniken, 1974 / 1972, *op. cit.*, p. 230-231 ; E. von Däniken, 1977 / 1974, *op. cit.*, bibliographie.

24. P. Teilhard de Chardin, « Un seuil mental sous nos pas : du Cosmos à la Cosmogénèse », dans *L'Activation de l'Énergie, Œuvres*, vol. VII, Paris, Seuil, 1963, p. 271-272.

25. P. Teilhard de Chardin, « Mon Univers », dans *Science et Christ, Œuvres*, vol. IX, Paris, Seuil, 1965, p. 75 ; P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain, Œuvres*, vol. I, Paris, Seuil, 1955, p. 334.

26. P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain, op. cit.*, p. 153 ; P. Teilhard de Chardin, « L'Esprit nouveau » (1^{ère} éd. 1946), dans *L'Avenir de l'Homme, Œuvres*, vol. V, Paris, Seuil, 1959, p. 119.

27. P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain, op. cit.*, p. 321 ;

P. Teilhard de Chardin, « Vie et planètes » (1^{ère} éd. 1946), dans *L'Avenir de l'Homme*, Œuvres, vol. V, Paris, Seuil, 1959, p. 156 ; P. Teilhard de Chardin, « La fin de l'espèce » (1^{ère} éd. 1953), dans *L'Avenir de l'Homme*, Œuvres, vol. V, Paris, Seuil, 1959, p. 394-395 ; P. Teilhard de Chardin, « Agitation ou Genèse ? » (1^{ère} éd. 1948), dans *L'Avenir de l'Homme*, Œuvres, vol. V, Paris, Seuil, 1959, p. 282, 285.

28. P. Teilhard de Chardin, « Texte sur la fin du monde », dans *L'Avenir de l'Homme*, Œuvres, vol. V, Paris, Seuil, 1959, p. 403.

29. E. von Däniken, 1978 / 1977, *op. cit.*, p. 206-207.

30. Concile du Vatican I. Constitution dogmatique de la foi catholique, *Canons*, I, 4.

31. P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, *op. cit.*, p. 301, 344 ; P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, Œuvres, vol. IV, Paris, Seuil, 1963 (1^{ère} éd. 1957), p. 139.

32. P. Teilhard de Chardin, « Dernière page du journal », dans *L'Avenir de l'Homme*, Œuvres, vol. V, Paris, Seuil, p. 404-405 ; P. Teilhard de Chardin, « Mon Univers », *op. cit.*, p. 104-106, 145 ; P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, *op. cit.*, p. 148-150.

33. Voir l'exposé de la doctrine de l'Église dans C. Tresmontant, *Introduction à la théologie chrétienne*, Paris, Seuil, 1974, p. 61.

34. P. Teilhard de Chardin, « Mon Univers », *op. cit.*, p. 107-108.

35. P. Teilhard de Chardin, *Le Milieu divin*, *op. cit.*, p. 127-128.

36. P. Teilhard de Chardin, « Vie et planètes », *op. cit.*, p. 156 ; P. Teilhard de Chardin, *Le Phénomène humain*, *op. cit.*, p. 319.

37. Au sens restreint, on appelle « gnostiques » les membres d'une ancienne secte chrétienne ; le terme *gnosticisme* est réservé à une catégorie beaucoup plus large, et je lui donnerai la signification définie ci-dessus (voir par exemple H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*. Vol. I : *La Gnose et le temps*, Paris, Gallimard, 1978, p. x-xi). On trouve de bonnes anthologies de textes du Gnosticisme traduits en anglais : *Gnosis. A selection of Gnostic texts*, vol. I-II, éd. W. Foerster, Oxford, Clarendon Press, 1972 (1^{ère} éd. allemande 1969) ; *The Gnostic scriptures*, éd. B. Layton, New York, Doubleday, 1987. Le lecteur pressé pourra lire M. Scopello, *Les Gnostiques*, Paris, Cerf, 1991. Certains auteurs soulignent le caractère artificiel de la catégorie moderne de « gnosticisme » (par ex. M. A. Williams, *Rethinking "Gnosticism" : an argument for dismantling a dubious category*, Princeton University Press, 1996) ; même s'il s'avérait illégitime d'employer ce terme pour parler des conceptions antiques dont l'unité reste à prouver, il demeure utile pour parler de leur perception à l'époque moderne.

38. Par exemple E. von Däniken, 1978 / 1977, *op. cit.*, p. 206-210.

39. H.-Ch. Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979, p. 141.

40. Par exemple Marcion, d'après Tertullien de Carthage, *Contre Marcion*, II, 5, 1-2.

41. J. Pelikan, *La Tradition chrétienne. Histoire du développement de la*

doctrine. Vol. I : *L'Émergence de la tradition catholique, 100-600*, Paris, PUF, 1994 (1^{ère} éd. américaine 1971), p. 96.

42. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* (III, 2, 1), Paris, Cerf, 1984, p. 277-278.

43. Voir « Traité XII » (22-23), dans *Corpus hermeticum*, éd. A. D. Nock & A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1983 (1^{ère} éd. 1946), vol. I, p. 174-195 ; aussi « Asclépius » (2-4, 17, 20), *ibidem*, vol. II, p. 296-354. On trouvera l'analyse de ces conceptions dans A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste. Vol. II : Le Dieu cosmique*, Paris, Les Belles Lettres, 1950.

44. H.-Ch. Puech, 1978, *op. cit.*, p. 167.

45. H.-Ch. Puech, 1979, *op. cit.*, p. 15-16.

46. Sur ce point, la conception de Teilhard est étonnamment proche du manichéisme ; voir P. Teilhard de Chardin, « Vie et planètes », *op. cit.*, p. 156, à comparer avec le résumé de l'eschatologie manichéenne chez H.-Ch. Puech, 1979, *ibidem*, p. 99.

47. P. Teilhard de Chardin, « Vie et planètes », *op. cit.*, p. 155.

48. E. von Däniken 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 120, 206 ; E. von Däniken 1972 / 1969, *op. cit.*, p. 132.

49. H.-Ch. Puech, 1979, *op. cit.*, p. 83-87.

50. *Ibidem*, p. 87.

51. Charroux, *Le Livre des secrets trahis*, Paris, Robert Laffont, 1973 (1^{ère} éd. 1965), p. 51.

52. R. Charroux, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, Paris, Robert Laffont, 1966 (1^{ère} éd. 1963), p. 394 ; R. Charroux, *Le Livre du mystérieux inconnu*, Paris, Robert Laffont, 1969, p. 325 ; R. Charroux, *Le Livre du passé mystérieux*, Paris, Robert Laffont, 1973, p. 271, 293.

53. R. Charroux, *Le Livre des mondes oubliés*, Paris, Robert Laffont, 1971, p. 259.

54. R. Charroux, 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 105 ; R. Charroux, *Le Livre des Maîtres du monde*, Paris, J'Ai Lu, 1980 (1^{ère} éd. 1967), p. 266.

55. R. Charroux, 1973, *op. cit.*, p. 282.

56. R. Charroux, 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 9-10 ; R. Charroux, 1973, *op. cit.*, p. 266.

57. R. Charroux, 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 118 ; R. Charroux, 1971, *op. cit.*, p. 378-387.

58. R. Charroux, 1969, *op. cit.*, p. 134.

59. R. Charroux, 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 266-267.

60. R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 99-101.

61. R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 397 ; R. Charroux, 1973, *op. cit.*, p. 254, 263, 279.

62. R. Charroux, 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 83, 102-105.

63. *Ibidem*, p. 83, 105 ; sur l'idée de l'histoire cyclique de l'Univers voir R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 60 ; R. Charroux, 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 134.

64. R. Charroux, 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 105 ; Charroux développera longuement sa doctrine de la réincarnation en 1971, *op. cit.*, p. 250-273.

65. R. Charroux, 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 107.

66. H.-Ch. Puech, 1978, *op. cit.*, p. 166.

67. E. von Däniken ne cite qu'une fois, à propos de la spéculation sur le « corps astral », l'autorité de la « religion gnostique » : E. von Däniken, 1977 / 1974, *op. cit.*, p. 178.

68. R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 85 ; R. Charroux, 1969, *op. cit.*, p. 51 ; R. Charroux, 1973, *op. cit.*, p. 269, 272-273.

69. Il aurait pourtant aisément pu se procurer les excellentes traductions françaises, publiées en 1946 et rééditées en 1960 : « Poimandrès », dans *Corpus hermeticum*, éd. A. D. Nock & A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1960 (1^{ère} éd. 1946), vol. I, p. 7-19 ; « Asclépius », dans *Corpus hermeticum*, éd. A. D. Nock & A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1960 (1^{ère} éd. 1946), vol. II, p. 296-354.

70. R. Charroux, 1973, *op. cit.*, p. 272.

71. *Trismégiste*, trois fois grand, fut l'un des épithètes de Toth ; Hermès grec, comme Toth égyptien, furent associés à la Lune, à la médecine et au monde des morts ; l'un comme l'autre furent les messagers des dieux ; voir G. Fowden, *The Egyptian Hermes. A historical approach to the late pagan mind*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 22-31.

72. Mantheo of Sebynnutos, *Mantheo with an English translation*, éd. W. G. Waddell, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1940 ; voir aussi G. Fowden, 1986, *op. cit.*, p. 52-54.

73. B. Layton, éd., *The Gnostic scriptures. A new translation with annotations and introductions*, New York, Doubleday, 1987, p. 447.

74. On trouvera une courte histoire des débats sur le *Corpus hermeticum* dans F. A. Yates, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Paris, Dervy-Livres, 1988, (1^{ère} éd. anglaise 1964) ; sur l'entreprise critique de Casaubon, voir A. Grafton, « Protestant versus prophet : Isaac Casaubon and Hermes Trismegist », *Journal of Warburg and Courtauld Institute*, vol. 46, 1983, p. 78-93.

75. Tiedemann, cité dans A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, vol. II, Paris, Les Belles Lettres, 1990 (3^e édition), p. ix.

76. R. Charroux, 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 140 ; R. Charroux, 1971, *op. cit.*, p. 251-252 ; Charroux reprend là un vieux motif de la littérature antique, que l'on trouve déjà chez Philon d'Alexandrie et chez Plutarque ; voir G. Fowden, 1986, *op. cit.*, p. 15.

77. R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 80-81, 101-102.

78. En 1971, Charroux a mentionné un certain nombre d'évangiles gnostiques, et il est certain qu'il connaissait au moins l'*Évangile selon Thomas*, dont il a cité de longs passages dans la traduction de Jean Doresse ; R. Charroux, 1971, *op. cit.*, p. 325-331, 336-338. Dans le même ouvrage, Charroux a résumé à sa manière la théorie des Caïnités sur le rôle de Judas, telle qu'elle a été rapportée par Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* (I, 31, 1), Paris, Cerf, 1979, vol. II, p. 334.

79. R. Charroux, 1973, *op. cit.*, p. 309.
80. *Ibidem*, p. 265-266 ; R. Charroux, *L'Énigme des Andes. Les pistes de Nazca, la bibliothèque des Atlantes*, Paris, Robert Laffont, 1974, p. 312-315 ; R. Charroux, 1971, *op. cit.*, p. 262.
81. R. Charroux, 1971, *op. cit.*, p. 255.
82. E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 173 ; Teilhard de Chardin, « Comment je crois » (1^{ère} éd. 1954), dans *Comment je crois, Œuvres*, vol. X, Paris, Seuil, 1969, p. 142-143 ; M. Choisy, *Teilhard et l'Inde*, Paris, Éditions Universitaires, coll. « Carnets de Teilhard », n° 11, 1963.
83. L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 476, 569-570, note 1.
84. *Ibidem*, p. 15, 31, 506, 629.
85. *Ibidem*, p. 480, 503-505.
86. *Ibidem*, p. 53.
87. *Ibidem*, p. 503-504, 536.
88. *Ibidem*, p. 482, 607-628.
89. *Ibidem*, p. 461-462 ; voir aussi p. 19, 139.
90. *Ibidem*, p. 189, 462, 504,
91. *Ibidem*, p. 538.
92. Pour l'ésotériste J. Phauré, les conceptions des dänikeniens sont « une brume d'ésotérisme de piètre qualité » ; J. Phauré, « Les nouveaux magiciens ou la contre-tradition », *Atlantis*, n° 219, 1963, p. 45-54. Antoine Faivre, de l'École Pratique des Hautes Études, à qui l'on doit d'excellents travaux d'érudition sur l'ésotérisme occidental, a stigmatisé les livres de von Däniken comme une entreprise aux conséquences destructrices à l'égard de la tradition hermétique ; A. Faivre, « The children of Hermes and the science of man », dans *Hermeticism and the Renaissance*, éd. I. Merkel & A. G. Debus, Washington, Folger Shakespeare Library, 1988, p. 430.
93. H.-Ch. Puech, 1979, *op. cit.*, p. 12-13.

CHAPITRE 6 : L'âge des visionnaires

1. Les biographies de H. P. Blavatsky sont nombreuses, mais la plupart appartiennent au genre hagiographique. On doit néanmoins à des Théosophes quelques ouvrages bien documentés : M. Meade, *Madame Blavatsky : the woman behind the myth*, New York, Putnam, 1980 ; H. S. Olcott, *Inside the occult : the true story of Madame H. P. Blavatsky*, Philadelphia, Running Press, 1975 (1^{ère} éd. 1895). Parmi les ouvrages hostiles, le mieux informé est celui de R. Guénon, *Le Théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion*, Paris, Éditions Traditionnelles, 1986 (1^{ère} éd. 1922). On lira avec profit : B. F. Campbell, *Ancient wisdom revisited : a history of the theosophical movement*, Berkeley, University of California Press, 1980 ; P. Washing-

ton, *Madame Blavatsky's baboon : theosophy and the emergence of the Western guru*, New York, Schocken Books, 1995 (1^{ère} éd. 1993).

2. H. P. Blavatsky est née le 12 ou le 13 août 1831 à Ekaterinoslav (Dniepropetrovsk) ; elle est arrivée à New York le 7 juillet 1873, après un court séjour à Paris.

3. Sur G. J. Felt, voir J. A. Santucci, « Forgotten magi : George H. Felt and Ezekiel Perkins », dans *Le Défi magique. Ésotérisme, occultisme, spirisme*, vol. I, éd. J.-B. Martin & F. Laplatine, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1994, p. 131-142.

4. P. Washington, 1995 / 1993, *op. cit.*, p. 53-54.

5. *Ibidem*, p. 68 ; R. Guénon, 1986 / 1922, *op. cit.*, p. 375.

6. P. Washington, 1995 / 1993, *op. cit.*, p. 67.

7. B. F. Campbell, 1980, *op. cit.*, p. 172.

8. R. Guénon, 1986 / 1922, *op. cit.*, p. 253-266.

9. R. S. Ellewood Jr, « The American theosophical synthesis », dans *The Occult in America : new historical perspectives*, éd. H. Kerr & Ch. L. Crow, Urbana and Chicago, University of Illinois Press, 1983, p. 116.

10. R. Guénon, 1986 / 1922, *op. cit.*, p. 312 ; G. White & J. Maze, *Henry A. Wallace : his search for a new world order*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1995.

11. J. Webb, *The Occult establishment*. Vol. II : *The age of irrational*, Glasgow, Richard Drew Publishing, 1981, p. 36.

12. *Ibidem*, p. 40 ; F. A. C. Wilson, C. W. Yates and tradition, Londres, Gollancz, 1958 ; R. M. Goldfarb, « Madame Blavatsky », *Journal of Popular Culture*, n° 5, 1971, p. 660-672.

13. *Ibidem*, p. 41.

14. P. Washington, 1995 / 1993, *op. cit.*, p. 313 ; A. Huxley, *The Perennial philosophy*, Londres, Chatto and Windus, 1957.

15. J. Golding, « Mysteries of Mondrian », *The New York Review of Books*, vol. 62, n° 11, 1995, p. 59-65.

16. B. F. Campbell, 1980, *op. cit.*, p. 172 ; voir W. Kandinsky, *Du Spirituel dans l'art et dans la peinture en particulier*, Paris, Denoël, 1969 (1^{ère} éd. 1912), p. 59-61, 183.

17. H. P. Blavatsky, *Isis unveiled. A master-key to the mysteries of ancient and modern science and theology*, vol. I-II, New York, Bouton, 1877 (trad. française : *Isis dévoilée. Clef des mystères de la science et de la théologie anciennes et modernes*, Paris, Éditions Adyar, 1990) ; H. P. Blavatsky, *The Secret doctrine. The synthesis of science, religion, and philosophy*, vol. I-II, Londres, The Theosophical Publishing Company, 1888 (trad. française : *La Doctrine secrète*, Paris, Librairies de l'art indépendant, 1899).

18. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 27.

19. J.-O. Fuller, *Blavatsky and her teachers*, Londres, East-West Publications & The Theosophical Publishing House, 1988, p. 196 ; en réalité, la première édition de *La Doctrine secrète* ne compte que 1537 pages.

20. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 21.

21. Voir par exemple C. Garrett, « Swedenborg and the mystical

Enlightenment in late eighteenth-century England », *Journal of the History of Ideas*, vol. 45, 1984, p. 67-81.

22. Voir P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne, 1680-1715*, Paris, Fayard, 1961, chap. I.

23. P.-H.-D. d'Holbach, *La Contagion sacrée ou Histoire naturelle de la superstition*, Londres, sans nom d'éditeur, 1768 ; J. de la Lande, *Astronomie*, Paris, 1764 ; Ch. Batteux, *Histoire des causes premières*, Paris, Saillant 1769 ; Voltaire, *Essai sur les mœurs*, Paris, Garnier Frères, 1963 (1^{ère} éd. 1756) ; Ch. De Brosses, *Traité de la formation mécanique des langues et des principes physiques de l'étymologie*, vol. I-II, Paris, 1765 ; Buffon, « Des époques de la nature » (1^{ère} éd. 1778), dans *Histoire naturelle*, vol. II, éd. F. Cuvier, Paris, Ménard et Desenne, 1825 ; J.-S. Bailly, *Histoire de l'Astronomie ancienne depuis son origine jusqu'à l'établissement de l'École d'Alexandrie*, Paris, Debure frères, 1775.

24. Voir par exemple J. Bricaud, *Les Illuminés d'Avignon*, Paris, SEPP, 1995 (1^{ère} éd. 1927) ; J. Godwin, *The Theosophical enlightenment*, Albany, State University of New York Press, 1994, chap. V.

25. R. Darnton, *La Fin des Lumières. Le mesmérisme et la Révolution*, Paris, Perrin, 1984 (1^{ère} éd. américaine 1968), p. 18-20.

26. *Ibidem*, p. 153.

27. Voir par exemple l'ouvrage qui connut à l'époque un grand retentissement : J. W. Draper, *Conflict between religion and science*, Londres, H. S. King & C^o, 1875.

28. E. Moor, *The Hindu Pantheon*, Londres, J. Johnson, 1810 ; G. Higgins, *Anacalypsis, an attempt to draw aside the veil of the Saitic Isis*, Londres, Longman, 1836, vol. I-II ; C. W. King, *The Gnostics and their remains, ancient and mediaeval*, Londres, David Nutt, 1855. En 1870, l'ésotériste Hargrave Jennings revient à l'idée d'une « doctrine originelle » teintée de gnosticisme et qui serait toujours conservée par une confrérie secrète de rosicruciens ; H. Jennings, *Rosicrucians, their rites and mysteries*, Londres, J. C. Hotten, 1870.

29. J'emprunte ce récit à J. Godwin, 1994, *op. cit.*, p. 187 ; voir aussi G. K. Nelson, *Spiritualism and society*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1969, p. 1-7 ; N. Edelman, *Voyantes, guérisseuses et visionnaires en France, 1785-1914*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 75.

30. Voir N. Edelman, 1995, *op. cit.*, p. 21-31.

31. P. Washington, 1995 / 1993, *op. cit.*, p. 17 ; G. K. Nelson, 1969, *op. cit.*, p. 51-52 ; J. Godwin, 1994, *op. cit.*, p. 157.

32. N. Edelman, 1995, *op. cit.*, p. 75.

33. Cit. d'après N. Edelman, 1995, *op. cit.*, p. 87.

34. Voir G. K. Nelson, 1969, *op. cit.*, p. 20-21 ; les estimations chiffrées proviennent de J. McCabe, *Spiritualism. A popular history from 1847*, Londres, T. Fischer Unwin, 1920, p. 47.

35. N. Edelman, 1995, *op. cit.*, p. 19.

36. C. Flammarion avait vingt ans lorsqu'il publia la première édition de *La Pluralité des mondes habités* (Paris, Mallet-Bachelier, 1862) ; la

deuxième version de l'ouvrage, qui fit passer son volume de 54 à 540 pages, devait connaître plusieurs éditions (*La Pluralité des mondes habités*, Paris, Didier, 1864) ; Sainte-Beuve en dira : « non plus un traité populaire d'astronomie, mais plutôt un ouvrage de philosophie transcendante et de quasi-théologie » : Sainte-Beuve, *Nouveaux lundis*, vol. X, Paris, Michel-Lévy frères 1886 (texte paru dans *Le Constitutionnel*, en 1865), p. 105.

37. A. Kardec, *Le Livre des esprits*, Paris, E. Dentu, 1857 ; d'autres ouvrages ont suivi : par exemple A. Kardec, *Philosophie spiritualiste. Le Livre des esprits, contenant les principes de la doctrine spirite*, Paris, Didier et C^{ie}, 1860 (entre 1860 et 1889, le livre connaîtra 35 éditions en France) ; A. Kardec, *La Genèse, les miracles et les prédictions selon le spiritisme*, Paris, Librairie internationale, 1868.

38. A. Kardec, *La Genèse selon le spiritisme* (la réédition de *La Genèse, les miracles et les prédictions selon le spiritisme*), Boucherville, Québec, Les Éditions de Mortagne, 1988 (1^{ère} éd. 1868), p. 10-15.

39. *Ibidem*, p. 115.

40. A. Kardec, 1860, *op. cit.*, p. 76.

41. A. Kardec, 1988 / 1869, *op. cit.*, p. 225.

42. *Ibidem*, p. 144.

43. Voir M. C. Cowe, *The Extraterrestrial life debate, 1750-1900. Idea of a plurality of worlds from Kant to Lowell*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986, p. 150-152, 178-179.

44. Ch. Fourier, « Théorie des quatre mouvements et des destinées générales » (1^{ère} éd. 1808), dans *Charles Fourier, Œuvres complètes*, vol. I, Paris, La Librairie Sociétaire, 1946 (3^e éd.) ; Ch. Fourier, « La fausse industrie », dans *Charles Fourier, Œuvres complètes*, vol. VIII-IX, Paris, La Librairie Sociétaire, 1835-1836 ; voir aussi M. Nathan, *Le Ciel des Fouriéristes. Habitants des étoiles, et réincarnations de l'âme*, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1981.

45. J. Reynaud, *Philosophie religieuse. Terre et ciel*, Paris, Furne et C^{ie}, 1864, 4^e éd. (1^{ère} éd. 1854) ; sur la réception de l'ouvrage voir M. Nathan, *op. cit.*, 1981, p. 39.

46. Éliphas Lévi, *Philosophie occulte, deuxième série. La science des esprits*, Paris, G. Baillière, 1865 ; voir aussi Éliphas Lévi, *Philosophie occulte. Première série. Fables et symboles avec leur explication*, Paris, G. Baillière, 1862 ; Éliphas Lévi, *La Clef des grands mystères, suivant Hénoc, Abraham, Hermès Trismégiste et Salomon*, Paris, G. Baillière 1861 ; L. Jaccoliot, *Le Spiritisme dans le monde : l'initiation et les sciences occultes dans l'Inde et chez tous les peuples*, Paris, A. Lacroix et C^{ie}, 1875, p. 215, 138-139 ; voir aussi L. Jaccoliot, *Les Fils de Dieu*, Paris, A. Lacroix et C^{ie}, 1873 ; L. Jaccoliot, *Les législateurs religieux. Manou, Moïse, Mahomet*, Paris, A. Lacroix et C^{ie}, 1876 ; L. Jaccoliot, *Genèse de l'humanité. Fétichisme, polythéisme, monothéisme*, Paris, A. Lacroix et C^{ie}, 1876.

47. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. VII, 511.

48. *Ibidem*, vol. I, p. VI, 38.

49. *Ibidem*, vol. II, p. 640.
50. *Ibidem*, vol. I, p. 26, vol. II, p. 27.
51. K. Van Mater, « The writing of "The Secret Doctrine" », dans *An Invitation to The Secret Doctrine*, Pasadena, Cal., Theosophical University Press, 1988, p. 2.
52. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 1.
53. *Ibidem*, p. XXII-XXXVII, XLIII.
54. Les exemples d'œuvres inspirées ne manquent pas à l'époque : pour n'en prendre qu'un exemple dans l'entourage de Madame Blavatsky, rappelons que l'année de la parution d'*Isis dévoilée*, Emma Hardinge Britten, médium new-yorkaise présente à la soirée où l'idée de la création de la Société Théosophique fut lancée, avait publié le livre *Art magic*, qui lui aurait été dicté par l'esprit d'un énigmatique Chevalier Louis ; H. S. Olcott, *Old diary leaves*, Adyar, The Theosophical Publishing House, 1941 (1^{ère} éd. 1895), vol. I, p. 186.
55. Sur l'écriture des deux ouvrages, voir H. S. Olcott, 1941 / 1895, *op. cit.*, p. 202-219 ; K. Van Mater, 1988, *op. cit.*, p. 1-18 ; H. P. Blavatsky, « My books », *Lucifer*, n° 15, 1891.
56. Voir la lettre de Koot Hoomi au Dr Hubbe Schleiden, reproduite dans K. Van Mater, 1988, *op. cit.*, p. 12.
57. P. Washington, 1995 / 1993, *op. cit.*, p. 47.
58. A. P. Sinnett, *Esoteric buddhism*, Londres, Trubner, 1883 (trad. française : *Le Bouddhisme ésotérique*, Paris, Éditions Adyar, 1993).
59. Par exemple : B. S. Liljegren, *Bulwer-Lytton's novels and Isis Unveiled*, Upsala, A.-B. Lundequistska Bokhandeln, 1957 ; G. Scholem, *Les Grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1994 (1^{ère} éd. américaine 1946), p. 404, note 2 ; R. Guénon, 1986 / 1922, *op. cit.*, p. 97.
60. E. Coleman, « The sources of Madame Blavatsky's writings », dans V. S. Solovioff, *A Modern priest of Isis*, Londres, Longmans, Green and C°, 1895, p. 353-366.
61. Voir notes 28, 36-38, 44-46 de ce chapitre.
62. R. Chartier, « Figures de l'auteur », dans *L'Ordre des livres*, Aix-en-Provence, Alinéa, 1992, p. 35-67.
63. Par exemple H. P. Blavatsky, 1891, *op. cit.*
64. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. VII, XLVI (je traduis la phrase de l'anglais, n'ayant pas pu la retrouver chez Montaigne).
65. A. Grafton, *Fausseurs et critiques. Créativité et duplicité chez les érudits occidentaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1993 (1^{ère} éd. américaine 1990), p. 17.
66. E. Coleman, 1895, *op. cit.*, p. 366.
67. B. F. Campbell, 1980, *op. cit.*, p. 33-35.
68. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. VII.

CHAPITRE 7 : La Théosophie : le chaînon manquant

1. H. P. Blavatsky, *Isis unveiled. A master-key to the mysteries of ancient and modern science and theology*, New York, Bouton, 1877, vol. I, p. 57, 274, 289 ; H. P. Blavatsky, *The Secret doctrine. The synthesis of science, religion, and philosophy*, Londres, The Theosophical Publishing Company, 1888, vol. II, p. 14-17.

2. « Traité X » (7), dans *Corpus hermeticum*, éd. A. D. Nock & A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1983 (1^{ère} éd. 1946), vol. I, p. 116 ; « Traité XII » (21-22), dans *Corpus hermeticum*, éd. A. D. Nock & A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1983 (1^{ère} éd. 1946), vol. I, p. 182-183. Madame Blavatsky n'a jamais manqué d'invoquer l'autorité de *Poimandrès* et d'*Asclépius*, les plus célèbres des traités hermétiques : cf. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 285.

3. *Ibidem*, p. 14, 50, 191, 347 ; H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 132, 291.

4. *Ibidem*, p. 307 ; H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 49, 279-280.

5. *Ibidem*, vol. II, p. 96, H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 159-163.

6. « Poimandrès » (4-18), dans *Corpus hermeticum*, éd. A. D. Nock & A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1983 (1^{ère} éd. 1946), vol. I, p. 7-13 ; H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 236-237.

7. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, 248, cité dans la traduction de G. Bühler, *Laws of Manu*, Oxford, 1886 ; voir une traduction française dans L. Renou, *L'Hindouisme*, Genève, Édito-Service, sans date, p. 137-158 ; J. Varenne, *Cosmogonies védiques*, Milan, Archè, 1982, p. 181-189.

8. R. Charroux, *L'Énigme des Andes*, Paris, Robert Laffont, 1974, p. 310.

9. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 560 ; H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 106, 268, vol. II, p. 81.

10. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 54, 64, 72, 88, 92-97, 107, 128, 279, 601, vol. II, p. 34, 46, 61, 97.

11. *Ibidem*, vol. I, p. 54, 99, 107, 128, 274, 279, 601, vol. II, p. 2, 34, 61, 97.

12. A. P. Sinnett, *Le Bouddhisme ésotérique*, Paris, Éditions Adyar, 1993 (1^{ère} éd. anglaise 1883), p. 80.

13. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. II, p. 227.

14. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 112.

15. *Ibidem*, vol. II, p. 112 (*Le Zohar*, II, 229B) ; G. Scholem, *Les Grands courants de la mystique juive*, Paris, Payot, 1994 (1^{ère} éd. américaine 1946), p. 247-248 ; Irénée de Lyon, dont Madame Blavatsky connaissait l'ouvrage, avait également commenté ce thème : Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* (I, 30, 9), Paris, Cerf, 1979, vol. II, p. 375-376.

16. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 149.

17. *Ibidem*, p. 358-390 ; A. Kardec, *Philosophie spiritualiste. Le Livre des esprits, contenant les principes de la doctrine spirite*, Paris, Didier et Cie, 1860, p. 76.

18. Voir chap. 4.

19. R. Charroux, *Le Livre des Maîtres du monde*, Paris, J'Ai Lu, 1980 (1^{ère} éd. 1967), p. 266-267 ; un vague parallèle gnostique se trouve dans « Zôstrianos » (v. 44), dans *The Gnostic scriptures*, éd. B. Layton, New York, Doubleday, 1987, p. 133 ; *La Doctrine secrète* en offre une analogie précise : H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 159.

20. *Church Review*, n° 25, mars 1865, p. 270.

21. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 170, 660.

22. *Ibidem*, vol. I, p. 274.

23. *Ibidem*, vol. I, p. 87, 171-173, 210, 225, 232 ; vol. II, p. 80-88, 98, 611.

24. Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* (I, 24, 1), 1979, *op. cit.*, p. 323.

25. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 611.

26. *Ibidem*, vol. I, p. 93, 267, 274, vol. II, 353 ; H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. II, p. 159 ; l'idée que les âmes humaines de nature plus sublime que les autres s'incarnaient dans les corps de prophètes, de rois et de prêtres, se trouve dans le résumé qu'Irénée de Lyon donne de la doctrine du gnostique Ptolémée ; Irénée de Lyon, *Contre les hérésies* (I, 7, 3), 1979, *op. cit.*, p. 107.

27. H.-Ch. Puech, *Sur le manichéisme et autres essais*, Paris, Flammarion, 1979, p. 83-87.

28. A. F. J. Klijn, *Seth in Jewish, Christian and Gnostic literature*, Leiden, E. J. Brill, 1977 ; B. A. Pearson, *Gnosticism, Judaism, and Egyptian Christianity*, Minneapolis, Fortress Press, 1990, p. 52-83, 108-123.

29. H.-Ch. Puech, 1979, *op. cit.*, p. 83.

30. *Ibidem*, p. 141 ; Irénée de Lyon évoquait ce thème dans *Contre les hérésies* (I, 30, 7), 1979, *op. cit.*, p. 375 ; voir aussi B. Layton, éd., 1987, *op. cit.*, p. 71, 176.

31. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 243-244 ; des théories gnostiques y sont citées d'après les résumés de C. W. King, *The Gnostics and their remains, ancient and mediaeval*, Londres, David Nutt, 1855.

32. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. II, p. 473, 510 ; Madame Blavatsky cite ici des sources diverses, mais en exergue y figurent les spéculations « kabbalistiques » d'Éliphas Lévi ; voir aussi H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 73-74 et vol. II, p. 161-162, où des textes hermétiques et gnostiques sont évoqués.

33. Le corps astral est une vieille invention des néoplatoniciens, retraillée ensuite par Paracelse et exhumée au XIX^e siècle par les occultistes : H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. II, p. 589 ; sur l'idée de corps astral dans la philosophie néoplatonicienne voir E. R. Dodds, « Appendix II », dans *Proclus : the elements of theology*, éd. E. R. Dodds, Oxford, The Clarendon Press, 1971 (1^{ère} éd. 1933), p. 313-320.

34. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 45, 165, vol. II, p. 32-33.

35. L. Pauwels & J. Bergier, *Le Matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1975 (1^{ère} éd. 1960), p. 625.

36. E. von Däniken, *Return to the stars : evidence for the impossible*, Londres, Corgi, 1972 (1^{ère} éd. allemande 1969), p. 132, 16-168 ; E. von Däniken, *Gold of the gods*, Londres, Corgi 1974 (1^{ère} éd. allemande 1972), p. 56-57 ; E. von Däniken, *Miracles of the gods : a hard look at the supernatural*, Londres, Corgi, 1977 (1^{ère} éd. allemande 1974), p. 63-66.

37. R. Charroux, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, Paris, Robert Laffont, 1966 (1^{ère} éd. 1963), p. 79, 99, 113, 162-163, 244 ; H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, 148-156.

38. C. A. Patrides, « Renaissance estimates of the year of creation », *The Huntington Library Quarterly*, vol. 26, 1962, p. 315-322.

39. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 288, 748 ; Madame Blavatsky a puisé ces informations dans le livre de l'anthropologue A. de Quatrefages, *L'Espèce humaine*, Paris, Félix Alcan, 1886.

40. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. II, p. 265 ; R. Charroux, 1974, *op. cit.*, p. 312-313.

41. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 642 ; j'emprunte l'essentiel de ce résumé à R. Guénon, *Le Théosophisme. Histoire d'une pseudo-religion*, Paris, Éditions Traditionalistes, 1986 (1^{ère} éd. 1922), p. 110 ; voir aussi A. P. Sinnett, 1993 / 1883, *op. cit.*, p. 62-83.

42. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 164 ; vol. II, p. 46, 84, 118-121, 138, 150-156, 164-165, 172-173, 184-185, 205-227, 263-284, 301-306, 324, 435, 445-446, 684.

43. *Ibidem*, vol. II, p. 52, 141, 252, 274, 292, 329, 784 ; « Asclépius » (26), dans *Corpus hermeticum*, éd. A. D. Nock & A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres, 1983 (1^{ère} éd. 1946), vol. II, p. 229-330 ; sur la présence de ce motif dans la pensée grecque, voir W. K. C. Guthrie, *In the beginning. Some Greek views on the origins of life and the early state of man*, Londres, Methuen & C° Ltd, 1957, p. 63-69.

44. L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 610-611 ; R. Charroux, 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 79-80 ; R. Charroux, *Les Archives des autres mondes*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 408-409.

45. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 7-11, 138, 144, 156, 313-334, 402-408, 781.

46. R. Charroux, 1977, *op. cit.*, p. 408 ; voir aussi L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 261 ; R. Charroux, *Le Livre des secrets trahis*, Paris, Robert Laffont, 1973 (1^{ère} éd. 1965), p. 41 ; R. Charroux, 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 79-80 ; E. von Däniken, *Présence des extraterrestres*, Paris, Robert Laffont, 1969 (1^{ère} éd. allemande 1968), p. 122.

47. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 5 et 294 ; voir Platon, « Les Lois » (livre III), dans Platon, *Œuvres complètes*, vol. XI, texte établi par E. Des Places, Paris, Les Belles Lettres, 1975 (3^e édition).

48. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 308-309, 320-320, vol. II, p. 34, 313, 536, 542, 555-556.

49. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 5 ; H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 267, vol. II, p. 208-209, 317, 359, 364-368, 380.

50. H. Jennings, *Rosicrucians, their rites and mysteries*, Londres, J. C. Hotten, 1870, p. 63, 99-115.

51. Voir par exemple : E. C. Krupp, « Recasting the past : powerful pyramids, lost continents, and ancient astronauts », dans *Science and the paranormal. Probing the existence of the supernatural*, éd. G. O. Abell & B. Singer, Londres, Junction Books, 1981, p. 270-282.

52. I. Donnelly, *Atlantis, the antediluvian world*, San Francisco, Harper & Row, 1971 (1^{ère} éd. 1882).

53. G. Higgins, *Anacalypsis, an attempt to draw aside the veil of the Saitic Isis*, Londres, Longman et alli, 1836, vol. II, p. 39.

54. E.-Ch. Brasseur de Bourbourg, *Popol Vuh. Le Livre sacré de l'antiquité américaine*, Paris, Arthus Bertrand, 1861, p. I-CCLXXIX.

55. E.-Ch. Brasseur de Bourbourg, *S'il existe des sources de l'histoire primitive dans les monuments américains*, Paris, Auguste Durand, 1864.

56. A. Le Plongeon, *Vestiges of the Mayas, or, facts tending to prove that communications and intimate relations must have existed, in very remote times, between the inhabitants of Mayab, and those of Asia and Africa*, New York, John Polhemus, 1881, p. 14-15 ; A. Le Plongeon, *Sacred mysteries among the Mayas and the Quiches, 11 500 years ago, their relation to the sacred mysteries of Egypt, Greece, Chaldea and India. Free Masonry in times anterior to the Temple of Solomon*, New York, Robert Macoy, 1886, p. 21-29, 47, 106.

57. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 239, 546, 561.

58. L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 244-245 ; R. Charroux, 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 248 ; E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 162.

59. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 790 ; R. Charroux, 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 59 ; E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 155.

60. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 239, 553 ; H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 321, vol. II, p. 557 ; R. Charroux, 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 241-245 ; E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 165.

61. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 209, vol. II, p. 345 ; R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 170 ; E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 50-51 ; E. von Däniken, 1972 / 1969, *op. cit.*, p. 49.

62. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 317 ; sur l'histoire des interprétations de la culture pasquenne, on peut consulter A. Métraux, *L'Île de Pâques*, Paris, Gallimard, 1966 (1^{ère} éd. 1941).

63. G. Higgins, 1836, *op. cit.*, p. 38 ; L. Jaccoliot, *Histoire des Vierges : les peuples et les continents disparus*, cité par H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 594.

64. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 224, 316-326, 336-337.

65. E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 153 ; R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 146-147.

66. C. Piazzi Smyth, *Life and work at the Great Pyramid*, Edinburgh, Edmonston and Douglas, 1867.

67. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 519 ; H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 313-314 ; L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 237-238 ; R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 85-87 ; R. Charroux, 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 29 ; E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 128-136.

68. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 424, 721 ; sur l'histoire d'interprétations fantaisistes de monuments américains, voir B. M. Fagan, *Ancient North America. The archaeology of a continent*, Londres, Thames and Hudson, 1991, p. 30-33 ; S. Williams, *Fantastic archaeology. The wild side of North American prehistory*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1991.

69. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 122, vol. II, p. 431 ; H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 303, vol. II, 293.

70. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 81 ; R. Charroux 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 18-20 ; E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 69.

71. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 43, vol. II, p. 513 ; R. Charroux 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 81-82.

72. *Genèse* (6. 2) ; voir J. Duvernay-Bolens, *Les Géants patagons. Voyage aux origines de l'homme*, Paris, Éditions Michalon, 1995, p. 70-75.

73. « I Hénoc » (VI-VIII), dans *La Bible. Écrits intertestamentaires*, éd. A. Dupont-Sommer & M. Philonenko, Paris, Gallimard, 1987, p. 471-625 ; les débats sur le *Livre d'Hénoc* ont été réanimés lorsque, en 1773, James Bruce en rapporta en Grande-Bretagne une très complète version éthiopienne ; voir aussi A. Williams, *The Common expositor. An account of the commentaries on Genesis 1527-1633*, Chapel Hill, The University of North Carolina Press, 1948, p. 151-152.

74. Saint Augustin, *La Cité de Dieu* (XV, 22-23) ; H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 305, 471 ; H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 229-230, 475-483 ; R. Charroux 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 117-130 ; E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 69.

75. *Ézéchiél* (1) ; pour les interprétations des kabbalistes voir G. Scholem, 1994 / 1946, *op. cit.*, chap. 2 ; pour les interprétations chrétiennes voir W. Ch. Zimmerli, *Ezechiel*, vol. I-II, Neukirchen-Vluyn, Neukirchner Verlag des Erziehungsvereins, 1969.

76. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 126-127.

77. R. Charroux, 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 267 ; E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 72-76 ; J. F. Blumrich, *The Spaceships of Ezechiel*, New York, Bantam Books, 1974.

78. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 527 ; R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 105, 114 ; E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 77.

79. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 122, 548-549 ; H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 563, vol. II, p. 311, 495, 629, 745.

80. L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 255, 257-258 ; R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 113, 177 ; R. Charroux,

1973 / 1965, *op. cit.*, p. 54 ; E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 101, 103-105.

81. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. II, p. 617 ; H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. xxvii ; R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 113 ; E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 105.

82. Flavius Josèphe, *Les Antiquités juives* (I, 2, 3), Paris, Cerf, 1990, vol. Ib, p. 11-12 ; H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. II, p. 466 ; H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 352.

83. L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 87 ; R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 65 ; R. Charroux, 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 29, 32 ; E. von Däniken, *According to the evidence. My proof of man's extraterrestrial origins*, Londres, Corgi, 1978 (1^{ère} éd. allemande 1977), p. 129, 204.

84. R. Charroux 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 367-370 ; E. von Däniken 1972 / 1969, *op. cit.*, p. 109-112. En 1974, l'enquête de Timothy Ferris démontra qu'il s'agissait d'une affabulation et que ces vestiges n'ont jamais existé : T. Ferris, « Playboy interview : Erich von Däniken », *Playboy*, août 1974, p. 56.

85. E. von Däniken, 1974 / 1972, p. 1-13.

86. R. Charroux, 1974, *op. cit.*, p. 17-80 ; E. von Däniken, 1978 / 1977, *op. cit.*, p. 321-325.

87. L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 257, 376, 476. Dans un ouvrage plus tardif, J. Bergier prêtait à Madame Blavatsky des dons paranormaux : J. Bergier, *Les Extra-terrestres dans l'histoire*, Paris, J'Ai Lu, 1970, p. 184.

88. R. Charroux 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 148.

89. R. Charroux 1974, *op. cit.*, p. 161.

90. E. von Däniken 1972 / 1969, *op. cit.*, p. 149-154.

91. E. von Däniken 1974 / 1972, *op. cit.*, p. 57, 60.

92. E. von Däniken 1977 / 1974, *op. cit.*, p. 149.

93. E. von Däniken, *Preuves des civilisations extra-terrestres*, Monaco, Éditions du Rocher, Paris, France Loisirs, 1987 (1^{ère} éd. allemande 1985), p. 211-215.

94. R. Charroux 1974, *op. cit.*, p. 161.

95. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 234, 341-342, vol. II, p. 260-261 ; la légende selon laquelle les archives consultées par Sanchoniathon furent d'une prodigieuse antiquité était largement admise encore au XVIII^e siècle, et Voltaire la tenait pour crédible : Voltaire, *Essai sur les mœurs*, Paris, Garnier, 1963, (1^{ère} éd. 1756), p. 47.

96. *Le Livre des Maîtres du monde*, de 1967, fut dédié à Sanchoniathon, et Charroux y cite de longs fragments de *La Préparation évangélique* d'Eusèbe, où il est fait état de la doctrine de Sanchoniathon ; R. Charroux, 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 30-40.

97. R. S. Ellewood souligne l'importance, pour les courants ésotériques victoriens, du livre de C. W. King (1855, *op. cit.*), où l'on pouvait trouver les premières informations sur *Pistis Sophia* : R. S. Ellewood Jr, « The American theosophical synthesis », dans *The Occult in America : new histo-*

rical perspectives, éd. H. Kerr & Ch. L. Crow, Urbana et Chicago, University of Illinois Press, 1983, p. 111-134.

CHAPITRE 8 : Des héritages obliques

1. P. Washington, *Madame Blavatsky's baboon*, New York, Schocken Books, 1995 (1^{ère} éd. 1993), p. 146-156.

2. M. Heindel, *The Rosicrucian cosmo-conception or mystic christianity*, Ocean Park, Cal., Rosicrucian Fellowship, 1911 (1^{ère} éd. 1909).

3. On peut trouver quelques informations historiques sur ces mouvements dans l'ouvrage de R. Edighoffer, *Les Rose-Croix*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je », 1982.

4. M. Carlson, « Fashionable occultism : spirtualism, theosophy, freemasonry, and hermeticism in fin-de-siècle Russia », dans *The Occult in Russia and Soviet culture*, éd. B. G. Rosenthal, Ithaca, Cornell University Press, 1997, p. 135-152 ; B. Glatzer-Rosenthal, « L'occultisme dans la Russie moderne et dans la culture soviétique : une perspective historique », dans *Le Défi magique*. Vol. I : *Ésotérisme, occultisme, spiritisme*, éd. J.-B. Martin & F. Laplatine, Lyon, Presses Universitaires de Lyon, 1994, p. 285-295 ; J. Webb, *The Occult establishment*, Glasgow, Richard Drew Publishing, 1981, p. 145-211.

5. P. Washington, 1996 / 1993, *op. cit.*, p. 170-183 ; voir aussi J. Moore, *Gurdjieff, the anatomy of a myth*, Shaftesbury, Element Books Ltd, 1991.

6. R. Steiner, *Les Guides spirituels de l'homme et de l'humanité. Résultats de recherches occultes sur l'évolution de l'humanité*, Paris, Éditions de l'Aube, 1922 ; R. Steiner, *Atlantis and Lemuria*, Londres, Anthroposophical Publications, 1923.

7. M. Heindel, 1911 / 1909, *op. cit.*, p. 165-167, 271-273. À la même époque, d'autres médiums exploraient dans leurs visions la préhistoire de l'homme, comme par exemple Edgar Evans Cayce (1877-1945), guérisseur et visionnaire dont les textes, publiés après sa mort, devaient connaître un grand succès dans les années soixante et soixante-dix ; E. E. Cayce, *Atlantis – fact or fiction ?* Virginia Beach, Association for Research and Enlightenment, 1962 ; E. E. Cayce, *Edgar Cayce on Atlantis*, New York, Paperback Library, 1968 ; L. W. Robinson, *Edgar Cayce's story of the origin and destiny of man*, New York, Coward McCann, 1972 (trad. française : *Edgar Cayce et le destin de l'homme*, Paris, J'Ai Lu, 1973). On trouve une brève histoire de cette archéologie clairvoyante dans M. McKusick, « Psychic archaeology : theory, method, and mythology », *Journal of Field Archaeology*, vol. 9, 1982, p. 99-118.

8. G. I. Gurdjieff, *Beelzebub's tales to his grandson*, Londres, Thames & Hudson, 1950 (trad. française : *Récits de Belzébuth à son petit-fils. Critique objectivement impartiale de la vie des hommes*, Paris, Stock+Plus 1979) ; les réactions de la presse, voir J. Webb, *The Harmonious circle. The lives and*

works of G. I. Gurdjieff, P. D. Ouspensky and their followers, Londres, Thames & Hudson, 1980, p. 544.

9. H. P. Blavatsky, *Isis unveiled. A master-key to the mysteries of ancient and modern science and theology*, New York, Bouton, 1877, vol. I, p. 178-179, vol. II, p. 588 ; H. P. Blavatsky, *The Secret doctrine. The synthesis of science, religion, and philosophy*, Londres, The Theosophical Publishing Company, 1888, vol. I, p. 59, 104-105, vol. II, p. 511. Blavatsky a emprunté le concept de lumière astrale à Éliphas Lévi, qui l'utilisait afin d'expliquer les phénomènes spirites (Éliphas Lévi, *Philosophie occulte, deuxième série. La science des esprits*, Paris, Baillière, 1865, p. 266). Le concept hindou d'âkâsha a été employé par Louis Jacolliot dans le même but ; L. Jacolliot, *Le Spiritisme dans le monde : l'initiation et les sciences occultes dans l'Inde et chez tous les peuples*, Paris, A. Lacroix et C^{ie}, 1875, p. 135-138, 223. Madame Blavatsky, qui connaissait ces ouvrages, se contenta de superposer les deux notions.

10. W. Scott-Elliot, *The Story of Atlantis*, Londres, The Theosophical Publishing House, 1896 (trad. française : *L'Histoire de l'Atlantide*, Paris, Publications Théosophiques, 1901).

11. W. Scott-Elliot, 1901 / 1896, *op. cit.*, p. 87-89 ; le succès de *L'Histoire de l'Atlantide* fut suivi de la publication d'un nouvel ouvrage où W. Scott-Elliot, utilisant le même type de sources, développa la description de l'antique Lémurie ; W. Scott-Elliot, *The Lost Lemuria*, Londres, The Theosophical Publishing House, 1904 (trad. française : *La Lémurie perdue*, Paris, Éditions Théosophiques, 1918).

12. A. Besant, *The Pedigree of Man*, Benares & London, Theosophical Publishing Society, 1904 (trad. française : *La Généalogie de l'Homme*, Paris, Éditions Théosophiques, 1912 ; nouvelles éditions : 1930, 1982, 1992).

13. On trouve des informations exhaustives sur Leadbeater dans G. Tillet, *The Elder brother : a biography of Charles Webster Leadbeater*, Londres, Routledge and Kegan Paul, 1982 ; voir aussi P. Washington, 1995 / 1993, *op. cit.*, p. 115-144.

14. A. Besant & C. W. Leadbeater, *Man : whence, how and whither. A record of clairvoyant investigation*, Adyar, The Theosophical Publishing House, 1913, p. 133.

15. J. Gattefossé & C. Roux, *Bibliographie de l'Atlantide et des questions connexes*, Lyon, Bose Frères & Rion, 1926.

16. Sur la collection de Niven voir S. Williams, *Fantastic archaeology. The wild side of North American prehistory*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1991, p. 148-151.

17. J. Churchward, *The Lost continent of Mu : the motherland of man*, New York, W. E. Rudge, 1926 (trad. française : *Mu, le continent perdu*, Paris, J'Ai Lu, 1969) ; J. Churchward, *The Children of Mu*, New York, Ives Washburn, 1931 (trad. française : *L'Univers secret de Mu*, Paris, J'Ai Lu, 1970) ; J. Churchward, *Cosmic forces, as they were taught in Mu*, New

York, The Baker and Tylor, 1931 ; J. Churchward, *The Sacred symbols of Mu*, New York, Ives Washburn, 1933.

18. P. Le Cour, « Définition d'Atlantis », *Atlantis*, n° 292, 1977 (réédition d'un article de 1947), p. 213-215.

19. Par exemple P. Le Cour, *À la recherche d'un monde perdu. L'Atlantide et ses traditions*, Paris, Leymarie, 1926 ; voir aussi la revue *Atlantis, Archéologie scientifique et traditionnelle. Symbolisme et hermétisme, histoire comparée des civilisations et des religions, étude des mythes, contes et légendes*.

20. L. Pauwels & J. Bergier, *Le Matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1975 (1^{ère} éd. 1960), p. 257, 357, 376, 476. Dans un remake du *Matin des magiciens*, postérieur de dix ans à son prototype, Madame Blavatsky est citée avec la plus grande réserve : L. Pauwels & J. Bergier, *L'Homme éternel*, Paris, Gallimard, 1970, p. 88. R. Charroux, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, Paris, Robert Laffont, 1966 (1^{ère} éd. 1963), p. 148.

21. L. Pauwels & J. Bergier, 1970, *op. cit.*, p. 88.

22. L. Pauwels, *Les Dernières chaînes*, Monaco, Éditions du Rocher, 1997, p. 73.

23. R. Charroux, 1963 / 1966, *op. cit.*, p. 85, 113, 144, 147-148, 151, 258. Il s'agit des ouvrages suivants : G. Trarieux d'Egmond (pseudonyme de C.-L.-G. Trarieux), *Prométhée ou le Mystère de l'Homme*, Paris, Éditions Adyar, 1935 ; G. Barbarin, *Le Secret de la Grande Pyramide*, Paris, Éditions Adyar, 1936 (réédité en 1976 aux Éditions J'Ai Lu) ; J. Weiss (pseudonyme de Louis Colombelle), *La Synarchie*, Paris, Éditions Adyar, 1949 (réédité en 1976 chez Robert Laffont). Ce dernier ouvrage résume l'histoire occulte du monde, imaginée par l'ésotériste A. Saint-Yves d'Alveydre (1842-1909).

24. R. Charroux, 1963 / 1966, *op. cit.*, p. 399-402 ; R. Charroux, *Le Livre des secrets trahis*, Paris, Robert Laffont, 1965, p. 78, 292 ; R. Charroux, *Le Livre du mystérieux inconnu*, Paris, Robert Laffont, 1969, p. 282.

25. R. Charroux, 1963 / 1966, *op. cit.*, p. 71, 144, 161 ; R. Charroux, 1969, *op. cit.*, p. 153.

26. Les ésotéristes de la revue *Atlantis* ont très tôt réagi à la publication des livres de Pauwels-Bergier et de Charroux, les commentant et les critiquant, tout comme les universitaires ont l'usage de le faire lorsqu'un nouvel auteur aborde un sujet classique sur lequel les spécialistes ont déjà des opinions bien arrêtées : M. Moreau, « Les origines et la tradition », *Atlantis*, n° 219, 1963, p. 18-44 ; J. Phauré, « Les nouveaux magiciens ou la contre-tradition », *Atlantis*, n° 219, 1963, p. 45-54 ; les conceptions des dānikeniens sont aux yeux d'« atlantologues » occultistes « une brume d'ésotérisme de piètre qualité ».

27. A. Viatte, *Les Sources occultes du romantisme : illuminisme – théosophie 1770-1820*, vol. I-II, Paris, Librairie Honoré Champion, 1969 (1^{ère} éd. 1928) ; N. Emont, « Thèmes du fantastique et de l'occultisme en France à la fin du XIX^e siècle », dans *La Littérature fantastique*, éd. A. Faivre, Paris, Albin Michel, 1991, p. 137-156 ; J. Webb, 1980, *op. cit.*, p. 496-515.

28. H. P. Blavatsky, *Au pays des montagnes bleues*, Paris, Éditions Adyar, 1975 (1^{ère} éd. française 1926) ; H. P. Blavatsky, *Dans les cavernes et jungles de l'Hindoustan*, Paris, Éditions Adyar, 1975 (paru en russe dans *Moskovskie Vedomosti*, entre 1883 et 1886).

29. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, 1877, vol. I, p. 1 ; H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 317.

30. L'écrivain britannique Edward G. Bulwer-Lytton (1803-1873) fut l'un des pères fondateurs du roman fantastique du XIX^e siècle ; les critiques littéraires le placent aux côtés de Wells, de Poe et de Verne. La plupart des motifs empruntés par Madame Blavatsky proviennent d'un seul roman : E. G. Bulwer-Lytton, *The Coming race*, New York, Hurst, 1849 (trad. française : *La Race à venir*, Paris, Néo, 1987).

31. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, p. 162.

32. Sur E. G. Bulwer-Lytton, voir J. Godwin, *The Theosophical enlightenment*, Albany, State University of New York Press, 1994, p. 123-130, 192-193 ; sur H. Rider Haggard voir N. Etherington, éd., *She, the annotated edition. A critical edition of H. Rider Haggard's Victorian romance with introduction and notes*, Bloomington, Indiana University Press, 1991.

33. Paru ensuite sous la forme d'un livre : Ch. W. Leadbeater, *The Lives of Alcyone*, Adyar, Theosophical Publishing House, 1924, vol. I-II.

34. Voir P. Washington, 1996 / 1993, *op. cit.*, p. 121, 129.

35. A. Le Plongeon, *Queen Moo and the Egyptian Sphinx*, New York, A. Le Plongeon, 1896.

36. J. Churchward, 1969 / 1926, *op. cit.*, p. 179.

37. M. Maeterlinck, *Le Grand secret*, Paris, E. Fasquelle, 1921, p. 239-246.

38. Phyllos The Thibetan (pseudonyme de Frederic Spencer Oliver), *A dweller on two planets*, Los Angeles, Borden Publishing, ca 1900 (trad. française : *J'ai vécu sur deux planètes*, Paris, Robert Laffont 1971 : la réédition de la première traduction française de 1944).

39. Publiés sous le pseudonyme de Godfre Ray King : *Unveiled mysteries*, Chicago, Saint Germain Press, 1934 ; *The Magic presence*, Chicago, Saint Germain Press, 1935. Voir aussi R. Ellwood, « Making new religion : the "Mighty I AM" movement », *History Today*, vol. 38, 1988, p. 18-32. Dans le sillage de Phyllos et avant que G. Ballard s'y réfère, le Mont Shasta a été utilisé par les rosicruciens de l'AMORC, qui y imaginèrent une cité secrète abritant jusqu'à nos jours les derniers survivants de la Lémurie : Cerve Wishar Spenle (pseudonyme de H. Spencer Lewis), *Lemuria, the lost continent of Pacific*, San Jose, Cal., Supreme Grand Lodge of AMORC, 1931 (trad. française : *La Lémurie. Continent perdu du Pacifique*, Villeneuve-Saint-Georges, Éditions rosicruciennes, 1974) ; l'année suivante, un long article dans *Los Angeles Times Star* (du 22 mai 1932), tenta d'accréditer la rumeur sur l'existence d'une colonie lémurienne à Shasta.

40. R. Ellewood, 1988, *op. cit.*

41. G. Le Rouge, *Le Prisonnier de la planète Mars*, Paris, A. Méricant, 1909.

42. J. de La Hire, *La Roue fulgurante. Roman scientifique d'aventures*, Paris, J. Tallandier, Paris, 1908 (publié d'abord en feuilleton dans *Le Matin*, en 1908).

43. On trouvera une brève bibliographie de ces thèmes d'origine occultiste dans la science-fiction américaine, compilée par B. Ash, éd., *Encyclopédie visuelle de la science-fiction*. Paris, Albin Michel, 1979 (1^{ère} éd. anglaise 1977), voir les articles : « Télépathie », « Échange mental », « Double personnalité », « Mémoire ancestrale », p. 205-211.

44. Les influences de l'imagerie occultiste en général, et théosophique en particulier, sont ici faciles à discerner : *Poseidon's paradise* (1892) de E. G. Birkmaier transpose les idées de Donnelly, *Fugitive Anne* (1902) de C. Praed puise dans celles de Le Plongeon, *Adam's first wife* (1929) de J. et R. Speller est tributaire de Scott-Elliot, *The Monster of Mu* (1932) d'O. Rutter renvoie à James Churchward, *Le Monde perdu sous la mer* (1929) d'A. Conan Doyle emprunte à Annie Besant, les récits de Robert E. Howard s'inspirent à la fois d'Harvey Spencer Lewis et de Madame Blavatsky, cette dernière exerçant une fascination certaine sur Rider Henry Haggard, Edgar Rice Burroughs, Abraham Merritt, Freder von Holk (P. A. Müller) et Howard Phillips Lovecraft, pour ne citer que les auteurs les plus connus parmi des dizaines d'autres. Il n'existe pas de bibliographie exhaustive du genre, mais le lecteur intéressé pourra consulter utilement les ouvrages suivants : L. Guillaud, *Le Thème du monde perdu dans la littérature de langue anglaise*, doctorat d'État, université de Nantes, 1989, vol. I-II ; L. Guillaud, « Les oubliés du temps », dans *Les Mondes perdus*, éd. J. Goimard, Paris, Presses de la Cité, 1993, p. III-XXIII ; L. Guillaud, « Le cercle de l'éternel déluge », dans *Atlantides. Les îles englouties*, éd. L. Guillaud, Paris, Omnibus, 1995, p. III-XXXIII ; L. S. De Camp, *Lost continents : the Atlantis theme in history, science, and literature*, New York, Gnome Press, 1954.

45. A. Conan Doyle, *The History of spiritualism*, vol. I-II, Londres, Cassel & C°, 1926.

46. A. Conan Doyle, « Le monde perdu sous la mer », dans *Les Exploits du Pr Challenger et autres aventures*, éd. F. Lacassin, Paris, Robert Laffont, 1989 (1^{ère} éd. anglaise 1929), p. 485-570.

47. Platon, « Critias » (120a-c), dans Platon, *Œuvres complètes*, vol. II, éd. L. Robin, Paris, Gallimard, 1950, p. 546-547.

48. H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 593-594 ; H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 394-395.

49. W. Scott-Elliot, 1896, *op. cit.*

50. A. Besant, *La Généalogie de l'Homme*, Paris, Éditions Adyar, 1992 (1^{ère} éd. anglaise 1904), p. 172-182.

51. H. P. Lovecraft, « Sur l'authenticité du "Necronomicon" (extraits de deux lettres à James Blish et William Miller) » (lettre du 3 juin 1936), dans *Howard Phillips Lovecraft*, vol. I, éd. F. Lacassin, Paris, Robert Laf-

font, 1991, p. 1049-1050 ; W. S. Home, « Les "livres" de Lovecraft », dans *Cahier de l'Herne : H. P. Lovecraft*, éd. F. Truchaud, Paris, Éditions de l'Herne, 1969, p. 307.

52. H. P. Lovecraft, *Lettres, 1914-1926*, vol. I, Paris, Christian Bourgois, 1980 (1^{ère} éd. américaine 1965), p. 13.

53. Cit. d'après J. Sadoul, *Histoire de la science-fiction moderne (1911-1984)*, Paris, Robert Laffont, 1984, p. 56.

54. R. Saint-Saviol, *La Cité du fond des mers*, Paris, Éditions A. B. C., 1944.

55. R. Charroux, « Cet homme est-il un dieu ou un imposteur ? », *Point de Vue*, n° 140, 1947, p. 3-5 ; durant sa visite, le *Maha Chohan* a été hébergé par Michaël Ivanoff (1900-1986), l'ésotériste d'origine bulgare, plus connu par la suite sous le nom d'Omraam Mikhaël Aïvanhof, auteur d'une doctrine ésotérique d'inspiration théosophique ; cf. O. M. Aïvanhof, *Œuvres complètes*, vol. I-VI, Fréjus, Éditions Prosveta, 1972-1975.

CHAPITRE 9 : Les fictions qui engendrent la réalité

1. P. Washington, *Madame Blavatsky's baboon*, New York, Schocken Books, 1995 (1^{ère} éd. 1993), p. 309-317 ; R. Ellwood, « Making new religion : the "Mighty I AM" movement », *History Today*, vol. 38, 1988, p. 23.

2. P. Lagrange, « L'affaire Kenneth Arnold. Note sur l'art de construire et de déconstruire quelques soucoupes volantes », *Communications*, n° 52, 1990a, p. 283-309 ; P. Lagrange, « Enquête sur les soucoupes volantes », *Terrain*, vol. 14, 1990b, p. 92-112 ; P. Lagrange, « L'affaire Kenneth Arnold », dans *Ovni. Vers une anthropologie d'un mythe contemporain*, éd. T. Pinvidic, sans nom de ville, Éditions Heimdal, 1993, p. 47-67 ; P. Lagrange & K. L. Arnold, « La première fois », *Science & Vie*, édition spéciale : 50 ans d'OVNI, 1997, p. 16-21.

3. P. Lagrange, 1990a, *op. cit.*, 1990, p. 296-301.

4. La lettre de Palmer du 22 juillet, cit. d'après P. Lagrange, 1990b, *op. cit.*, p. 96.

5. R. A. Lupoff, « Palmer, Raymond A. », dans *Twentieth-century science fiction writers*, éd. C. C. Smith, New York, Macmillan, 1981, p. 411.

6. R. S. Shaver, « I remember Lemuria », *Amazing Stories*, vol. 19, n° 1, 1945, p. 13-70.

7. *Ibidem*, p. 13 ; R. Palmer, « The observatory of the edition », *Amazing Stories*, vol. 19, n° 1, 1945, p. 6, 8, 10.

8. Cf. « Shaver et les dieux sur Terre », dans *Encyclopédie visuelle de la science-fiction*, éd. B. Ash, Paris, Albin Michel, 1979, p. 336-340.

9. Voir Cerve Wishar Spenle (pseudonyme de H. Spencer Lewis), *Lemuria, the lost continent of Pacific*, San Jose, Cal., Supreme Grand Lodge

of AMORC, 1931 (trad. française : *La Lémurie. Continent perdu du Pacifique*, Villeneuve-Saint-Georges, Éditions rosicruciennes, 1974) ; R. Stelle, *An earth dweller's return*, Milwaukee, Lemurian Press, 1940 (ce dernier livre fut une sorte de suite au *A dweller on two planet's* de « Phylos le Tibétain »).

10. H. Warner, *All our yesterdays. An informal history of science fiction fandom in the forties*, Chicago, Advent Publishers, 1969, p. 180-184.

11. « Shaver et les dieux sur Terre », 1979, *op. cit.*, p. 336.

12. R. Palmer, « Martian diary – book I », dans *The Secret world*, éd. R. Palmer, Amherst, Wis., Amherst Press, 1975, p. 39.

13. B. Ash (éd.), 1979, *op. cit.*, p. 337.

14. *Amazing Stories*, n° spécial : *Shaver mystery*, vol. 21, n° 6, juin 1947.

15. À propos du folklore français concernant les créatures vivant dans les souterrains, on peut consulter P. Sebillot, *La Terre et le monde souterrain*, Paris, Imago, 1983 (1^{ère} éd. 1904) ; il est intéressant de noter que ce fut également le folklore traditionnel, cette fois asiatique, qui avait nourri, au XIX^e siècle, les spéculations d'occultistes sur les royaumes souterrains d'Agharta et de Shambhala ; voir N. Roërich, « Les peuples souterrains » (extrait de *Shambhala le Resplendissant*), *Ethnographie*, vol. 21-22, 1930, p. 23-31. Sur la présence des croyances indigènes similaires en Amérique du Nord et sur leurs interactions avec le folklore occidental, voir par exemple R. A. Brightman, « Primitivism in Missinippi Cree historical consciousness », *Man*, vol. 25, 1990, p. 108-127.

16. R. Palmer, « The observatory of the editor », *Amazing Stories*, vol. 21, n° 6, juin 1947, p. 175.

17. R. Palmer, 1947, *op. cit.*, p. 6-7.

18. R. S. Shaver, « There's pie in the sky », *Amazing Stories*, vol. 21, n° 10, octobre 1947, p. 178.

19. Lagrange, 1990, *op. cit.* ; K. Arnold & R. Palmer, *The Coming of the saucers*, Boise & Amherst, Wis., publié par les auteurs, 1952.

20. En 1950, R. Palmer crée le magazine *Fate*, puis il lance les pulps *Mystic* (transformé ensuite en *Search*) et *Hidden World* ; le dernier magazine de science-fiction de Palmer, *Other Worlds*, est transformé en 1958 en *Flying Saucers from Other Worlds*, puis en *Flying Saucers* ; cf. B. Ash, 1979, *op. cit.*, p. 339-340.

21. S. L. De Camp, *Lost continents : the Atlantis theme in history, science, and literature*, New York, Gnome Press, 1954, p. 275.

22. B. Bosky, « Shaver, Richard Sharp », dans *Twentieth-century science fiction writers*, éd. C. C. Smith, New York, Macmillan, 1981, p. 484.

23. R. Palmer, 1975, *op. cit.*, p. 33-34.

24. K. Arnold, « The truth about the flying saucers », *Fate*, vol. 1, n° 1, 1948.

25. G. Adamski, « I photographed space ships », *Fate*, vol. 4, 1951, p. 64-74.

26. G. Adamski, *Pioneers of space : a trip to the Moon, Mars and Venus*, Los Angeles, Leonard-Freefield, 1949.

27. G. Adamski & D. Leslie, *Flying saucers have landed*, London, Werner Laurie, 1953 (trad. française : *Les Soucoupes volantes ont atterri*, Paris, J'Ai Lu, 1971) ; les ventes de la première édition auraient atteint cent mille exemplaires, cf. H. Evans, *Gods, spirits, cosmic guardians : a comparative study of the encounter experience*, Wellingborough, Acquarian Press, 1987, p. 134.

28. G. Adamski & D. Leslie, 1953, *op. cit.*, p. 167-169.

29. *Ibidem*, p. 169.

30. D. Leslie, « George Adamski, obituary », *Flying Saucers Review*, vol. 11, n° 4, 1965, p. 18-19.

31. H. Evans, 1987, *op. cit.*, p. 134.

32. L. Zinsstag & T. Good, *George Adamski. The untold story*, Beckenham, Ceti Publications, 1985, p. 4-5 ; R. S. Ellwood, « Spiritualism and UFO religion in New Zealand : the international transmission of modern spiritual movements », dans *The Gods have landed. New religions from other worlds*, éd. J. R. Lewis, Albany, State University of New York Press, 1995, p. 178.

33. Cf. G. Adamski, *Questions and answers by the Royal Order of Tibet*, Laguna Beach, The Royal Order of Tibet, 1936 ; G. Adamski, *The Science of life study course*, 1964, cit. d'après L. Zinsstag & T. Good, 1983, fig. 49. Adamski est allé jusqu'à inclure des fragments de son ancien roman de science-fiction dans un livre qui prétendait narrer ses authentiques visites à bord des soucoupes volantes où un Maître vénusien lui révéla une doctrine métaphysique dans la pure tradition théosophique : G. Adamski, *Inside the space ships*, New York, Abelard-Schuman, 1955 (trad. française : *À l'intérieur des soucoupes volantes*, Régusse, Moutet, 1979) ; les extraits de *Pioneers of space*, de 1949, y ont été réutilisés ; cf. J. G. Melton & G. M. Eberhart, « The flying saucer contactee movement, 1950-1994 : a bibliography », dans *The Gods have landed. New religions from other worlds*, *op. cit.*, p. 259.

34. On trouvera les meilleures descriptions de ces courants dans l'ouvrage collectif préparé sous la rédaction de J. R. Lewis, *The Gods have landed. New religions from other worlds*, *op. cit.* ; voir aussi H. Evans, 1987, *op. cit.* ; D. Stuppel, « Mahatmas and Space Brothers : the ideologies of alleged contact with extraterrestrials », *Journal of American Culture*, vol. 7, n° 1-2, 1984, p. 131-139 ; J. Clark, « UFOs in the New Age », dans *New Age Encyclopedia*, éd. J. G. Melton, J. C. Clark & A. A. Kelly, Detroit, Gale Research Inc., 1990, p. 476-480 ; le lecteur français pourra consulter le livre de J.-B. Renard, *Les Extraterrestres*, Paris, Cerf, 1988, p. 70-88.

35. J. G. Melton & G. M. Eberhart, 1995, *op. cit.*, p. 251-332.

36. La fraude photographique d'Adamski ne laisse pas de doute ; cf. la lettre du colonel B. M. Etteson du Département of the Air Force, adressée le 26 janvier 1968 à Lloyd Meeds de la House of Representatives, dans *Research working file on George Adamski*, compilée par William L. Moore Publications & Research, Burbank, California, USA (une copie du docu-

ment m'a été transmise par P. Lagrange) ; à propos de l'accusation contre E. Siragusa, voir H. Evans, 1987, *op. cit.*, p. 124-130.

37. Comme le rappelle très pertinemment J. A. Saliba, « Religious dimensions of UFO phenomena », dans *The Gods have landed. New religions from other worlds*, *op. cit.*, p. 15-64.

38. G. Adamski & D. Leslie, 1953, *op. cit.*, p. 71-80, 110-111.

39. *Ibidem*, p. 84, 116, 191.

40. *Ibidem*, p. 151, note 3.

41. G. H. Williamson, *Other tongues, other flesh*, Albuquerque, BE Books, 1991 (1^{ère} édition publiée par Amherst Press, en 1954).

42. G. H. Williamson & A. C. Bailey, *The Saucers speak ! A documentary report of interstellar communication by radiotelegraphy*, Los Angeles, New Age, 1954 ; voir aussi G. H. Williamson, 1991 / 1954, *op. cit.*, chap. 4 ; Ch. Laughead & L. Laughead, *A book of transcripts*, sous la rédaction de G. H. Williamson, Hemet, Cal., T. O. T. T. Press, 1957 ; G. H. Williamson & J. O. McCoy, *UFOs Confidential !* Corpus Christi, Tex., Essene Press, 1958.

43. G. H. Williamson, 1991 / 1954, *op. cit.*, p. 112.

44. G. H. Williamson, *Road in the sky*, Londres, Neville Spearman, 1959.

45. Voir P. Kosok & M. Reiche, « The markings of Nazca », *Natural History*, vol. 56, 1947, p. 200-238.

46. G. H. Williamson, 1959, *op. cit.*, p. 65, 77, 117, 220-237.

47. G. H. Williamson, 1959, *op. cit.*, chap. 9. Les soucoupes volantes auraient été d'ailleurs omniprésentes dans la Bible : sont ainsi interprétés le buisson ardent de Moïse, les chariots de feu d'Elisée, la vision d'Isaïe, la colonne de feu qui conduisit dans le désert les Juifs fuyant l'Égypte, etc. ; voir aussi G. H. Williamson, *Les Gîtes secrets du Lion*, Paris, J'Ai Lu, 1972 (la première édition américaine parut aux Amherst Press de R. Palmer : G. H. Williamson, *Secret places of the Lion*, Amherst, Wis., Amherst Press, 1958).

48. *Ibidem*, p. 9-14, 305-306 ; voir aussi G. H. Williamson, 1959, *op. cit.*, p. 181.

49. E. von Däniken, *Aussaat und Kosmos*, Düsseldorf, Econ-Verlag, 1972 (trad. française : *L'Or des dieux : les extraterrestres parmi nous*, Paris, Robert Laffont, 1974) ; W. Ernsting, *Le Jour où moururent les dieux. Un récit fantastique d'après des notes de Erich von Däniken*, Paris, Albin Michel, 1975 (1^{ère} éd. allemande 1971).

50. B. Le Poer Trench, *The Sky people*, Londres, Neville Spearman, 1960 (trad. française : *Le Peuple du ciel*, Paris, J'Ai Lu, 1971). Cette même année, un magazine italien, publié également en langue française, fit paraître un article qui défendait la véracité d'une préhistoire fantastique d'origine théosophique et donnait une description des civilisations techniques de la plus haute antiquité, d'après des « sources védiques » ; A. Fenoglio, « Astronefs de la préhistoire », *Au-delà du ciel. Mensuel de*

missiles, astronautique ; actualité, documentation, fantaisies scientifiques, n° 29, mars 1960, p. 16-17.

51. Publiée sous le pseudonyme Alexander Blade, « Son of the sun », *Fantastic Stories*, novembre 1947.

52. Cf. J. Ezard, « Lord of the UFOs and alien landings dies at 83 », *The Guardian*, le 23 mai 1995, p. 3.

53. B. Le Poer Trench, 1960, *op. cit.*

54. *Ibidem*. Si Clancarty tenait, dans son premier ouvrage, à réserver une place de choix à une épopée gnostique, il a su varier les dosages dans les livres ultérieurs en exploitant une à une toutes les composantes de la théorie des Anciens Astronautes. En 1962, il explora les monuments archéologiques « mystérieux » (B. Le Poer Trench, *Men among Mankind*, Londres, Neville Spearman, 1962) ; en 1964, il se livra à une étude de théologie occultiste (B. Le Poer Trench, *Forgotten heritage*, Londres, Neville Spearman, 1964) ; en 1966, il passa en revue les problèmes des soucoupes volantes (B. Le Poer Trench, *The Flying saucer story*, Londres, Neville Spearman, 1966) ; en 1969, il analysa les relations des personnes contactées par des extraterrestres (B. Le Poer Trench, *Operation Earth*, Londres, Neville Spearman, 1969) ; en 1973, il se pencha sur les rapports entre OVNI, phénomènes paranormaux et questions métaphysiques (B. Le Poer Trench, *The Eternal subject*, Londres, Souvenir Press, 1973) ; en 1974, il jugea utile d'examiner l'hypothèse des civilisations souterraines, en se référant entre autres à Shaver (B. Le Poer Trench, *UFOs from inside the earth*, Londres, Souvenir Press, 1974). Ces sept livres, publiés en l'espace de quatorze ans, ont nourri les autres versions du dänikenisme, tout en s'alimentant progressivement d'innovations apportées par Pauwels et Bergier, Charroux, Kolosimo et von Däniken, dans un dialogue constant avec ceux qui partageaient ses convictions.

55. Voir B. Le Poer Trench, 1971 / 1960, *op. cit.*, p. 41 ; B. Le Poer Trench, 1962, *op. cit.*, p. 22-23 ; L. Pauwels & J. Bergier, *Le Matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1975 (1^{ère} éd. 1960), p. 257-258, 475 ; R. Charroux, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, Paris, Robert Laffont, 1966 (1^{ère} éd. 1963), p. 77, 126, 173-174, 186. Seul Williamson n'a jamais fait la moindre référence aux Russes.

56. H. P. Blavatsky, *The Secret doctrine. The synthesis of science, religion, and philosophy*, Londres, The Theosophical Publishing Company, 1888, vol. I, p. 165.

57. L'événement a offert aux journalistes l'occasion de rappeler la thèse du « professeur russe Kazantsev », selon laquelle le météorite tombé en Sibérie, en 1908, aurait été un vaisseau spatial extraterrestre à propulsion nucléaire qui aurait explosé lors d'un atterrissage forcé ; en réalité, nous l'avons déjà vu, il s'agissait de l'idée servant d'argument à une nouvelle de science-fiction imaginée en 1946 par l'écrivain soviétique Alexandre Kazantsev : voir chapitre IV, note 47. B. Clancarty a trouvé l'hypothèse du « professeur » Kazantsev dans *Daily Express* du 4 mai 1959, et dans le journal australien *The Sydney Sun*, qui tenait l'information d'un journal...

tchèque ; B. Le Poer Trench, 1971 / 1960, *op. cit.*, p. 83. Plus tard, dans le premier numéro de *Planète*, en 1961, Alexandre Kazantsev attribuera à des cosmonautes vénusiens les reliefs de la Porte du Soleil de Tiahuanaco, suivant la conception de l'« archéologue »-occultiste britannique Hans Shindler Bellamy, disciple de l'Autrichien Hanns Hoërbiger (1860-1931) dont les théories avaient connu quelques heures de gloire dans l'Allemagne nazie : A. Kazantsev, « Une incroyable découverte. Un calendrier vénusien dans les Andes », *Planète*, n° 1, 1961, p. 136-138. H. S. Bellamy développa son interprétation astronomique de la Porte de Tiahuanaco dans plusieurs ouvrages : voir par exemple H. S. Bellamy, *Built before the flood. The problem of the Tiahuanaco ruins*, Londres, Faber and Faber, 1943 ; H. S. Bellamy, *A life history of our earth. Based on the geological application of Hoerbiger's theory*, Londres, Faber and Faber, 1951. Hanns Hoërbiger publia ses conceptions en 1913 (H. Hoërbiger & P. Fauth, *Glazial-Kosmogonie*, Leipzig, R. Voiglaender, 1913). Les références à ses idées sont omniprésentes dans la théorie des Anciens Astronautes, et *Le Matin des magiciens*, en consacrant à Hoërbiger un chapitre entier, a contribué magistralement à sa nouvelle popularité dans les années soixante. On trouvera des informations sur la biographie de Hoërbiger et sur la fortune de ses théories en Allemagne nazie dans B. Nagel, *Die Weltelehre. Ihre Geschichte und ihre Rolle im "Dritten Reich"*, Stuttgart, Verlag für Geschichte der Naturwissenschaften und der Technik, 1991.

58. V. Routsch & M. Tschernienko, « Sledy viedout v Kosmos ? », *Literaturnaïa Gazeta*, 4142 (17), 1960, p. 2.

59. *Le Figaro* publia l'information à la une, quelques jours après l'article de la *Literaturnaïa Gazeta* : Anonyme, « Selon un savant soviétique, Sodome et Gomorrhe détruites par une explosion nucléaire... provoquée il y a 5000 ans par des envahisseurs extra-terrestres ! », *Le Figaro*, 10 janvier 1960, p. 1 et 3 ; Brinsley Clancarty a déniché cette information dans un journal anglais : Anonyme, « Soviet theory. Men from space destroyed Sodom », *The Birmingham Post*, 10 février 1960 ; cf. B. Le Poer Trench, 1971 / 1960, *op. cit.*, p. 72-73. Deux ans plus tard, la revue *Planète* gratifia ses lecteurs de la première traduction d'un article de Modest Agrest, fréquemment cité par la suite dans la littérature dänikenienne. M. Agrest, « Des cosmonautes dans l'antiquité ? » *Planète*, n° 7, 1962, p. 39-43. Le dernier coup d'éclat que les Soviétiques aient réussi en la matière, fut un article du docteur Viatcheslav Zaitsev, de l'Institut de littérature de l'académie des sciences de Biélorussie, dont les « découvertes » ont été ensuite citées par tous les dänikiens : V. Zaitsev, « Des visiteurs du Cosmos », *Sputnik*, n° 6, 1^{er} juin 1967, p. 106-123.

60. M. Hegemeister, « Russian Cosmism in the 1920s and today », dans *The Occult in Russia and Soviet culture*, éd. B. G. Rosenthal, Ithaca, Cornell University Press, 1997, p. 185-202. Cf. aussi B. Chourinov, *OVNIS en Russie*, Paris, Guy Trédaniel, 1995.

61. V. Zaitsev a ouvertement avoué son dû à l'égard de Tsiolkovski et de Rynine ; V. Zaitsev, 1967, *op. cit.*, p. 123.

62. V. Routsch & M. Tschernienko, 1960, *op. cit.*, p. 2 ; M. Agrest, 1962, *op. cit.*, p. 44 ; V. Zaitsev, 1967, *op. cit.*, p. 119-121.

63. Robert Triomphe attire l'attention sur la forme religieuse du discours soviétique de la conquête spatiale ; R. Triomphe, « Le communisme et la lune », dans *Des astres et des hommes*, éd. P. Erny, Paris, L'Harmattan, 1996, p. 173-205.

64. J. Guieu, *Les Soucoupes volantes viennent d'un autre monde*, Paris, Éditions Fleuve Noir, 1954 (trad. anglaise : *Flying saucers come from another world*, Londres, Hutchinson, 1956) ; D. Saurat, *L'Atlantide et le règne des Géants*, Paris, Denoël, 1954 ; D. Saurat, *La Religion des Géants et la civilisation des insectes*, Paris, Denoël, 1955 ; S. Hutin, *Les Civilisations inconnues*, Paris, Fayard, 1961 ; P. Thomas, *Les Extraterrestres*, Paris, Plon, 1962 ; J. Sendy, *Les Cahiers de cours de Moïse*, Paris, Julliard, 1963 ; F. de Mazière, *Fantastique île de Pâques*, Paris, Robert Laffont, 1965 ; J. Sendy, *La Lune, clé de la Bible*, Paris, Julliard, 1968 ; G. Tarade, *Soucoupes volantes et civilisations d'outre espace*, Paris, J'Ai Lu, 1969.

CHAPITRE 10 : La méthode et le marketing

1. R. Charroux, *L'Énigme des Andes. Les pistes de Nazca, la bibliothèque des Atlantes*, Paris, Robert Laffont, 1974, p. 260.

2. Alors que les dänikeniens s'obstinent à démontrer que Moïse et Ézéchiël ont dû voir l'atterrissage de vaisseaux extraterrestres, des scientifiques qui pourfendent cette thèse clament naïvement qu'Ézéchiël a certes vu quelque chose, mais que ce fut indubitablement un rare phénomène météorologique (ce qu'affirme l'astronome de l'université de Harvard, Donald Menzel ; cit. d'après R. Story, *The Space-gods revealed. A close look at the theories of Erich von Däniken*, Londres, New English Library, 1976, p. 20-21).

3. E. von Däniken, *Gold of the gods*, Londres, Corgi 1974 (1^{ère} éd. allemande 1972), p. 83-84.

4. R. Charroux, *Le Livre des mondes oubliés*, Paris, Robert Laffont, 1971, p. 18-19 ; E. von Däniken, *Preuves des civilisations extra-terrestres*, Monaco, Éditions du Rocher, 1987 (1^{ère} éd. allemande 1985), p. 8.

5. L. Pauwels & J. Bergier, *Le Matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1975 (1^{ère} éd. 1960), p. 249.

6. E. von Däniken, 1987 / 1985, *op. cit.*, p. 8.

7. J'emprunte la métaphore de la pyramide à D. Dubuisson qui l'a utilisée en analysant certaines constructions conceptuelles de scientifiques : D. Dubuisson, *Mythologies du xx^e siècle*, Lille, Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 323.

8. C. Lévi-Strauss & D. Eribon, *De près et de loin*, Paris, Odile Jacob, 1988, p. 196.

9. C. Lévi-Strauss, *Le Cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 20 ; J. Pouillon, *Le Cru et le su*, Paris, Seuil, 1993, p. 84.

10. L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 11, 28-29.

11. L. Pauwels, *Les Dernières chaînes*, Monaco, Editions du Rocher, 1997, p. 17-22, 58-59.

12. On manque d'informations vérifiables sur l'évolution des idées de von Däniken, mais sa biographie en livre quelques indices intéressants ; P. Krassa, *Disciple of the gods. A biography of Erich von Däniken*, Londres, W. H. Allen, 1978 (1^{ère} éd. allemande 1976), p. 66, 114.

13. R. Charroux, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, Paris, Robert Laffont, 1966 (1^{ère} éd. 1963), p. 148 ; R. Charroux, *Le Livre des secrets trahis*, Paris, Robert Laffont, 1973 (1^{ère} éd. 1965), p. 31, 322.

14. L. Pauwels, 1997, *op. cit.*, p. 154.

15. *Ibidem*, p. 192 ; R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 20, 40-41 ; E. von Däniken, *Miracles of the gods*, Londres, Corgi, 1977 (1^{ère} éd. allemande 1974), p. 20 ; E. von Däniken, *The Stones of Kiribati : pathways to the gods*, Londres, Corgi, 1983 (1^{ère} éd. allemande 1981), p. 8, 128 ; J. Monod, *Le Hasard et la nécessité*, Paris, Seuil, 1970. Il convient de souligner que Madame Blavatsky adressait à la science des critiques très similaires : H. P. Blavatsky, *Isis unveiled. A master-key to the mysteries of ancient and modern science and theology*, New York, Bouton, 1877, vol. I, p. 269 ; H. P. Blavatsky, *The Secret doctrine. The synthesis of science, religion, and philosophy*, Londres, The Theosophical Publishing Company, 1888, vol. I, p. VIII, vol. II, p. 260, 646, 653-654.

16. L. Pauwels, 1997, *op. cit.*, p. 26-27.

17. *Ibidem*, p. 152-153.

18. *Ibidem*, p. 236.

19. G. H. Williamson, *Other tongues, other flesh*, Albuquerque, BE Books, 1991 (1^{ère} éd. 1954), p. 29, 94, 192-193, 197 ; B. Le Poer Trench, *The Sky people*, Londres, Tandem, 1971 (1^{ère} éd. 1960), p. 209 ; E. von Däniken, *Chariots of the gods ?* Londres, Corgi, 1971 (1^{ère} éd. allemande 1968), p. 70 ; E. von Däniken, *Miracles of the gods : a hard look at the supernatural*, Londres, Corgi, 1977 (1^{ère} éd. allemande 1974), p. 78, 102.

20. *Ibidem*, p. 242-243.

21. G. H. Williamson, 1991 / 1954, *op. cit.*, p. 28.

22. L. Pauwels, 1997, *op. cit.*, p. 126.

23. Voir S. Pétrement, *Le Dieu séparé. Les origines du gnosticisme*, Paris, Cerf, 1984, p. 91-92. Cette convergence enchantait le Pauwels-catholique, en le laissant penser que le christianisme, malgré ses faiblesses, participe néanmoins de la sagesse universelle : « Une des phrases clés de l'Évangile, c'est : "Mon royaume n'est pas de ce monde". Cette formule a un caractère lumineux, et une portée vraiment universelle » (L. Pauwels, 1997, *op. cit.*, p. 153).

24. Les métaphores gnostiques de la double création sont particulièrement explicites dans B. Le Poer Trench, 1971 / 1960, *op. cit.*

25. L. Pauwels, 1997, *op. cit.*, p. 249.

26. S. Pétrement, 1984, *op. cit.*, p. 197 ; voir par exemple R. Charroux, *Le Livre des Maîtres du monde*, Paris, J'Ai Lu, 1980 (1^{ère} éd. 1967), p. 107.

27. F. Hoyle & N. Ch. Wickramasinghe, *Evolution from space*, New York, Simon and Schuster, 1981. Sur le rapport des dänikeniens à la science voir : G. H. Williamson, 1991 / 1954, *op. cit.*, p. 28 ; L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 19 ; L. Pauwels, 1997, *op. cit.*, p. 125 ; R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 20 ; E. von Däniken, *Présence des extraterrestres*, Paris, Robert Laffont, 1969 (1^{ère} éd. allemande 1968), p. 12.

28. S. Pétrement, 1984, *op. cit.*

29. Par exemple L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 163.

30. S. Pétrement, 1984, *op. cit.*, p. 201.

31. R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 161.

32. R. Charroux 1971, *op. cit.*, p. 203-204.

33. R. W. Balch, « Waiting for the ships : disillusionment and the revitalization of faith in Bo and Peep's UFO cult », dans *The Gods have landed. New religions from other worlds*, éd. J. R. Lewis, Albany, State University of New York Press, 1995, p. 137-166 ; R. W. Balch & D. Tylor, « Seekers and saucers. The role of the cultic milieu in joining a UFO cult », *American Behavioral Scientist*, vol. 20, 1977, p. 839-860.

34. J. Rostand, *Peut-on modifier l'homme ?* Paris, Gallimard, 1956, p. 108.

35. R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 426-428 ; R. Charroux, *Le Livre des mondes oubliés*, Paris, Robert Laffont, 1969, p. 464.

36. L. Pauwels fit une référence explicite à la théologie naturelle pour caractériser l'approche qui avait toute sa sympathie ; L. Pauwels, 1997, *op. cit.*, p. 236.

37. L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 29. Voir aussi R. Charroux, 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 159 ; R. Charroux, 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 266 ; R. Charroux, 1969, *op. cit.*, p. 54 ; R. Charroux, 1971, *op. cit.*, p. 19 ; E. von Däniken, 1969 / 1968, *op. cit.*, p. 95.

38. R. Charroux, 1969, *op. cit.*, p. 26.

39. E. von Däniken, 1974 / 1972, *op. cit.*, p. 1-13.

40. J. Moricz, *El Origen americano de pueblos europeos*, Guayaquil, 1968 ; cit. d'après E. von Däniken, 1974 / 1972, *op. cit.*, p. 242.

41. T. Ferris, « Playboy interview : Erich von Däniken », *Playboy*, août 1974, p. 58.

42. Madame Blavatsky mentionne la même légende en 1877 (*op. cit.*, vol. I, p. 546-547), en imaginant l'existence de toute une ville souterraine dans les Andes (voir aussi G. H. Williamson, *Secret places of the Lion*, Amherst, Wis., Amherst Press, 1958, p. 7 ; G. H. Williamson, *Road in the sky*, Londres, Neville Spearman, 1959, p. 20). Robert Charroux a longuement décrit cette légende dans son livre sur les trésors fabuleux (R. Charroux, *Trésors du monde*, Paris, J'Ai Lu, 1975 [1^{ère} éd. 1962], p. 70-84). Certains attributs des souterrains imaginaires, comme par exemple les figures d'animaux sauvages en or, ont été empruntés par von Däniken (ou par son informateur Moricz) à la description des trésors inca, donnée

au xvii^e siècle par Inca Garcilaso de la Vega (*Commentaires royaux sur le Pérou des Incas*, Paris, François Maspero, 1982 [1^{ère} éd. 1603], vol. I, p. 322, vol. II, p. 161).

43. A. Grafton, *Faussaires et critiques. Créativité et duplicité chez les érudits occidentaux*, Paris, Les Belles Lettres, 1993 (1^{ère} éd. américaine 1990), p. 55.

44. *Ibidem*, p. 54.

45. T. Ferris, 1974, *op. cit.*, p. 56.

46. Voir par exemple L. Jaccoliot, *Le Spiritisme dans le monde : l'initiation et les sciences occultes dans l'Inde et chez tous les peuples*, Paris, A. Lacroix et C^{ie}, 1875, p. 135-138, 232-233 ; H. P. Blavatsky, 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 178-179, vol. II, 588 ; H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 13, 59, 104-105.

47. G. H. Williamson, 1959, *op. cit.*, p. 18.

48. E. von Däniken, *Return to the stars : evidence for the impossible*, Londres, Corgi Books, 1972 (1^{ère} éd. allemande 1969), p. 66-70.

49. L. Pauwels & J. Bergier, 1975 / 1960, *op. cit.*, p. 252-253, 527.

50. R. Charroux, 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 299 ; R. Charroux, 1969, *op. cit.*, p. 69-89 ; R. Charroux, 1971, *op. cit.*, p. 207-209 ; R. Charroux, 1973, *op. cit.*, p. 342, note 1 ; R. Charroux, 1974, *op. cit.*, p. 321-322.

51. R. Charroux, 1971, *op. cit.*, p. 209 ; R. Charroux, 1974, *op. cit.*, p. 322, 340.

52. Cit. d'après G. Veraldi, *Pauwels ou le malentendu*, Paris, Grasset, 1989, p. 136 ; E. von Däniken, 1972 / 1969, *op. cit.*, p. 16.

53. R. Charroux, 1974, *op. cit.*, p. 260, note 1.

54. R. Charroux, 1971, *op. cit.*, p. 35.

55. *Ibidem*, p. 169.

56. *Ibidem*, p. 163-164.

57. É. Durkheim, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, 1973 (1^{ère} éd. 1895), p. 124.

58. U. Eco, *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, 1992 (1^{ère} éd. italienne 1990), p. 56.

59. Voir par exemple S. Sérieux & J. Capgras, *Les Folies raisonnantes. Le délire d'interprétation*, Marseille, Laffitte Reprints, 1982 (1^{ère} éd. 1909).

60. M. Müller, « Esoteric buddhism », *The Nineteenth Century*, 1893, p. 767-788.

61. Thomas d'Aquin, « Summae theologiae » (question 1, 2, réponse), dans *Sancti Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Opera Omnia*, Rome, Typographica Polyglotta, 1888, vol. IV, p. 9 (trad. W.S.).

62. *Ibidem*, (question 1, 8, réponse), p. 21.

63. T. Ferris, 1974, *op. cit.*, p. 56.

64. C'est en ces termes que Marcel Mauss parlait des croyances du magicien-tricheur ; M. Mauss, « Esquisse d'une théorie générale de la magie » (1^{ère} éd. 1902-1903), dans M. Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1993 (1^{ère} éd. 1950), p. 89.

65. P. Krassa, 1978 / 1976, *op. cit.*, p. 49.

66. G. Veraldi, 1989, *op. cit.*, p. 214.

67. Par exemple B. Le Poer Trench, *Forgotten heritage*, Londres, Neville Spearman, 1964, p. 124.

68. J. Webb, *The Occult establishment*, Glasgow, Richard Drew Publishing, 1981, p. 418.

69. Voir J. Webb, *ibidem*, chapitre « The great liberation », p. 417-487 ; *New Age Encyclopedia*, éd. par J. G. Melton, J. C. Clark & A. A. Kelly, Detroit, Gale Research Inc., 1990 ; *Perspectives on the New Age*, éd. J. R. Lewis & J. G. Melton, Albany, State University of New York Press, 1992 (voir surtout la première partie, « Historical roots », p. 13-84) ; W. Hanegraaff, « The New Age mouvement and esoteric tradition », dans *Gnosis and hermeticism*, éd. par R. van den Broek & W. Hanegraaff, Albany, State University of New York Press, 1998, p. 359-382.

70. *Le Monde*, supplément « Télévision, radio, multimédia », 16-17 février 1997, p. 6.

71. Cité par C. Humblot, « Les héros se fabriquent à la chaîne », *Le Monde*, supplément « Télévision, radio, multimédia », 7 juillet 1997, p. 2, 4.

72. S. J. Gould, *La Foire aux dinosaures. Réflexions sur l'histoire naturelle*, Paris, Seuil, 1993 (1^{ère} éd. américaine 1991), p. 90-91.

73. P. Ochs, *Le Marketing en mutation*, Paris, Vuibert Entreprise, 1994.

74. F. de Mazière, *Fantastique île de Pâques*, Paris, Robert Laffont, 1965.

75. T. Lobsang Rampa, *Le Troisième œil*, Paris, J'Ai Lu, 1968 (1^{ère} éd. française en 1957, chez Albin Michel). Les informations sur l'histoire de la collection et sur les ventes de livres m'ont été fournies par Jacques Sadoul.

76. Il s'agit d'un échantillon limité aux publications sous forme de livres, en langues anglaise, française, allemande et italienne ; au total 230 publications.

77. Cette évolution du nombre de publications semble correspondre à l'évolution des tirages et des ventes ; les informations qui m'ont été fournies par J. Sadoul sur les ventes des livres publiés dans la collection « L'Aventure Mystérieuse » confortent cette corrélation ; voir aussi S. Dutch, « Four decades of fringe literature », *Skeptical Inquirer*, n° 10, 1986, p. 342-351.

78. Par exemple M. Coquet, *O. V. N. I. à la lumière de la Tradition*, Saint-Martin-Le-Vinoux, L'Or du Temps é. d. i. t. i. o. n. s, 1992 ; G. Dibitonto, *Anges en astroneuf*, Villeselve, Éditions Ramuel, 1996.

79. J'ai eu connaissance d'une volumineuse série de fascicules saisis au traitement de texte et photocopiés, œuvre abondante de l'auteur signant Piotr Phénix ; sur les couvertures, on trouve le nom des Éditions Pierre Benacchio, qui dissimule sans doute quelque rudimentaire entreprise artisanale ; p. ex. P. Phénix, *Les Soucoupes volantes et le mystère de l'Agartha*, Lyon, Éditions Pierre Benacchio, 1989.

80. Sur le Mouvement raëlien, fondé en 1976 par le Français Claude Vorilhon et rassemblant trente-cinq mille membres dans 87 pays, voir

S. Palmer, « Le Mouvement raëlien international et le Rapport », dans *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, Paris, Dervy, 1996, p. 305-314. Son fondateur expose la doctrine dans : Raël, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extraterrestres*, Vaduz, Fondation Raëlienne, 1974.

81. Par exemple J. Bernet & A. Segura, *Le Secret de Gor*, Paris, Éditions MAGIC-STRIP, 1986 ; ou la série d'aventures de Martin Jacques Mystère, très sportif professeur de « Cybernétique Appliquée au Massachusetts Institute of Technology », archéologue et disciple d'un sage tibétain : G. Alessandrini & A. Castelli, *Les Enfants du rêve*, Grenoble, Éditions Glénat, 1994 ; G. Alessandrini & A. Castelli, *Les Hommes en noir*, Grenoble, Éditions Glénat, 1993 ; on y trouve des postfaces qui expliquent au lecteur des notions d'occultisme.

82. Par exemple le « jeu mystère » *Timelaps* ; *Le Monde* supplément « Télévision, radio, multimédia », 2-3 mars, 1997, p. 36.

CHAPITRE 11 : Des sciences insolites

1. Q. Tarantino & R. R. Avary, *Pulp fiction*, Paris, Union Générale d'Édition, 1995, p. 21.

2. E. Haeckel, *Natürliche Schöpfungsgeschichte*, Berlin, G. Reimer, 1868. Darwin ne se prononça sur l'origine de l'homme qu'en 1871 : Ch. Darwin, *The Descent of Man*, Londres, John Murray, 1871.

3. E. Haeckel, *Die Welträtsel*, Bonn, Emil Strauss, 1899. Les ventes du livre ont été évaluées par D. Gasman, *The Scientific origins of national socialism*, London, Macdonald, 1971, p. 14.

4. M. Di Gregorio, « Entre Méphistophélès et Luther : Ernst Haeckel et la réforme de l'Univers », dans *Darwinisme et société*, éd. P. Tort, Paris, PUF, 1992, p. 235-283 ; N. R. Holt, « Ernst Haeckel's monistic religion », *Journal of the History of Ideas*, vol. 32, 1971, p. 265-280 ; R. Noll, *The Jung cult. Origins of a charismatic movement*, New York, Free Press Paperbacks, 1997 (1^{ère} éd. 1994), p. 47-51.

5. Sur les rapports entre les milieux occultistes et Haeckel, voir D. Gasman, *Ernst Haeckel's religious monism : its cultural impact*, texte photocopié de la conférence présentée à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, le 17 juin 1987.

6. M. J. Kottler, « Alfred Russel Wallace, the origin of man, and spiritualism », *Isis*, vol. 65, 1974, p. 145-192 ; R. Smith, « Alfred Russel Wallace : philosophy of nature and man », *The British Journal for the History of Science*, vol. 6, 1972, p. 177-199 ; A. R. Wallace, *Natural selection and tropical nature. Essays on descriptive and theoretical biology*, Londres, Macmillan, 1891 ; A. R. Wallace, *On miracles and modern spiritualism. Three essays*, Londres, James Burns, 1875.

7. La conception de Wallace était à la fois tributaire de la pensée occul-

tiste et source d'inspiration de celle-ci, comme l'illustre l'œuvre de Madame Blavatsky qui a trouvé en Wallace une autorité scientifique susceptible non seulement de fournir une prestigieuse caution à sa propre théorie de la double création de l'homme, mais aussi tout un répertoire d'idées utiles à enrichir ses diverses conjectures occultistes : H. P. Blavatsky, *Isis unveiled. A master-key to the mysteries of ancient and modern science and theology*, New York, Bouton, 1877, vol. I, p. 42, 294-296 ; H. P. Blavatsky, *The Secret doctrine. The synthesis of science, religion, and philosophy*, Londres, The Theosophical Publishing Company, 1888, vol. I, p. 107, 520 ; vol. II, p. 7-8, 651.

8. B. D. Josephson, « L'expérience de la conscience et sa place en physique », dans *Science et conscience. Les deux lectures de l'Univers*, Paris, France-Culture / Stock, 1980, p. 31-38, 74 ; sur l'entreprise commerciale de Maharishi Mahesh Yoga et son Maharishi International University, voir R. L. Moore, *Selling God. American religion in the marketplace of culture*, Oxford, Oxford University Press, 1994, p. 261-262.

9. O. Costa de Beauregard, « Cosmos et conscience », dans *Science et conscience. Les deux lectures de l'Univers*, Paris, France-Culture / Stock, 1980, p. 57-76 ; voir aussi O. Costa de Beauregard, M. Cazenave & E. Noël, *La Physique moderne et les pouvoirs de l'esprit*, Paris, Le Hameau Éditeur, 1980.

10. Par exemple C. G. Jung, *La Guérison psychologique*, Paris, Éditions Buchet-Chastel, 1953, p. 225.

11. C. G. Jung, *Psychologie et religion*, Paris, Éditions Buchet-Chastel, 1958, p. 102.

12. C. G. Jung, « Discours prononcé à l'occasion de la remise du Codex Jung », dans C. G. Jung, *La Vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Paris, Albin Michel, 1983 (discours prononcé le 15 novembre 1953), p. 45-49 ; C. G. Jung, 1958, *op. cit.*, p. 182-185.

13. C. G. Jung, 1958, *op. cit.*, p. 191-193.

14. R. Smith, « Afterword : the modern relevance of Gnosticism », dans *The Nag Hammadi library*, éd. J. M. Robinson, San Francisco, Harper, 1990, p. 538-541.

15. C. G. Jung, « The psychology of the unconscious process », dans *Collected papers on analytical psychology*, éd. C. Long, 1917, p. 432, *cit.*, d'après R. Noll, 1997 / 1994, *op. cit.*, p. 270.

16. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 424.

17. Voir R. Noll, 1997 / 1994, *op. cit.*, p. 177-179.

18. H. P. Blavatsky, 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 424.

19. *Ibidem*.

20. Par exemple C. G. Jung, « Pourquoi n'adopté-je pas la "vérité catholique" », dans C. G. Jung, *La Vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Paris, Albin Michel, 1983 (une lettre de 1944), p. 120 ; C. G. Jung, « Religion et psychologie. Une réponse à Martin Buber » (1^{ère} éd. allemande 1952), dans *Cahier de l'Herne : Jung*, éd. M. Cazenave, Paris, Éditions de l'Herne, 1984, p. 362-371.

21. C. G. Jung, 1958, *op. cit.*, p. 14.
22. R. Noll, *The Aryan Christ. The secret life of Carl Jung*, New York, Random House, 1997, p. 22-41 ; J. Webb, *The Occult establishment*, Glasgow, Richard Drew Publishing, 1981, p. 382-283.
23. R. Noll, 1997 / 1994, *op. cit.*, p. 326-327.
24. Jung a continué à citer Mead tout au long de sa vie, et l'a rencontré à plusieurs reprises : *ibidem*, p. 69.
25. C. G. Jung, *Ma vie. Souvenirs, rêves et pensées*, Paris, Gallimard, 1973 (éd. originale 1961), p. 210-215.
26. C. G. Jung, « VII sermons ad mortuos », dans C. G. Jung, *La Vie symbolique. Psychologie et vie religieuse*, Paris, Albin Michel, 1983, p. 25-39 ; sur la genèse de l'œuvre voir C. G. Jung, 1973 / 1961, *op. cit.*, p. 221-224.
27. *Ibidem*, p. 224.
28. Une lettre de C. G. Jung à Gilles Quispel, citée dans G. Quispel, « Jung et la gnose », dans *Cahier de l'Herne : Jung*, éd. M. Cazenave, Paris, Éditions de l'Herne, 1984, p. 148-150.
29. C. G. Jung, 1958, *op. cit.*, p. 195.
30. R. Noll, 1997 / 1994, *op. cit.*, p. 185-186.
31. Voir l'analyse des exemples précis dans R. Noll, 1997 / 1994, *op. cit.*, p. 181-186 ; et dans J. Webb, 1981, *op. cit.*, p. 388-391.
32. Ch. Baudouin, *L'Œuvre de Jung*, Paris, Payot, 1963, p. 182.
33. Cité d'après H. Kiener, « Le problème religieux dans l'œuvre de Jung », dans *Cahier de l'Herne : Jung*, éd. M. Cazenave, Paris, Éditions de l'Herne, 1984, p. 352.
34. R. Noll, 1997 / 1994, *op. cit.*, p. 14.
35. *British Medical Journal* du 9 février 1952, cité d'après H. Kiener, 1984, *op. cit.*, p. 330.
36. Lettre de C. G. Jung à H. Kiener, du 15 juin 1955, cit. d'après H. Kiener, 1984, *op. cit.*, p. 341.
37. M. Meslin, « Remise du doctorat *honoris causa* à Mircea Eliade », dans *Cahier de l'Herne : Mircea Eliade*, éd. C. Tacou, Paris, Éditions de l'Herne, 1978, p. 211-216.
38. Voir par exemple *Mircea Eliade et les horizons de la culture. Actes du colloque international d'Aix-en-Provence, 3-5 mai 1984*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1985, p. i ; cf. *Cahier de l'Herne : Mircea Eliade*, éd. C. Tacou, Paris, Éditions de l'Herne, 1978, p. 1-2.
39. M. Eliade, *Fragmentarium*, Paris, Éditions de l'Herne, 1989 (textes écrits entre 1935-1939), p. 48.
40. M. Eliade, *Le Mythe de l'éternel retour*, Paris, Gallimard, 1989 (1^{ère} éd. 1969), p. 13-14.
41. M. Eliade, *Le Sacré et le profane*, Paris, Gallimard, 1965 (1^{ère} éd. 1957), p. 138.
42. Voir D. Dubuisson, *Mythologies du xx^e siècle*, Lille Presses Universitaires de Lille, 1993, p. 237-262.
43. *Ibidem*, p. 171-172.

44. M. Eliade, 1989 / 1969, *op. cit.*, p. 16.
45. *Ibidem*, p. 21.
46. *Ibidem*, p. 21, 41.
47. M. Eliade, 1965 / 1957, *op. cit.*, p. 64.
48. Voir la critique de la méthode d'Eliade dans D. Dubuisson, 1993, *op. cit.*, p. 226-235 ; on y trouve également des références aux ouvrages critiques consacrés aux travaux d'Eliade.
49. M. Eliade, *Images et symboles*, Paris, Gallimard, 1980 (1^{ère} éd. 1952), p. 46.
50. M. Eliade, *Fragments d'un journal II, 1970-1978*, Paris, Gallimard, 1981, p. 44.
51. *Ibidem*, p. 299 ; M. Eliade, *Fragments d'un journal*, Paris, Gallimard, 1973, p. 209 ; M. Eliade, *Mémoire I : 1907-1937. Les promesses de l'équinoxe*, Paris, Gallimard, 1980, p. 413.
52. M. Eliade, 1980 / 1952, *op. cit.*, p. 9-10 ; cf. H. P. Blavatsky 1888, *op. cit.*, vol. I, p. 309.
53. M. Eliade, 1980 / 1952, *op. cit.*, p. 232 ; cf. H. P. Blavatsky 1877, *op. cit.*, vol. I, p. 156-157 ; H. P. Blavatsky 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 34.
54. M. Eliade, 1980 / 1952, *op. cit.*, p. 42 ; cf. H. P. Blavatsky 1888, *op. cit.*, vol. II, p. 81.
55. M. Eliade, 1980 / 1952, *op. cit.*, p. 235.
56. M. Eliade, 1989 / 1935-39, *op. cit.*, p. 71.
57. Daniel Dubuisson a déjà attiré l'attention sur la présence, chez Eliade, d'un riche fonds d'idées propres à la subculture ésotériste : D. Dubuisson, « L'ésotérisme fascisant de Mircea Eliade », *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 1995, n° 106-107, p. 44-51 ; D. Dubuisson, « La fonzione symbolica in Mircea Eliade », *Prometeo*, n° 58, 1997, p. 94-100.
58. M. Eliade, 1989 / 1969, *op. cit.*, p. 92 ; M. Eliade, 1981, *op. cit.*, p. 298.
59. M. Eliade, 1989 / 1969, *op. cit.*, p. 50, 62, 92.
60. M. Eliade, 1980 / 1952, *op. cit.*, p. 14, 46.
61. M. Eliade, 1989 / 1969, *op. cit.*, p. 109.
62. *Ibidem*, p. 93, 104, 107.
63. M. Eliade, 1965 / 1957, *op. cit.*, p. 81.
64. *Ibidem*, p. 167, 179.
65. « Traité IV » (3-4), dans *Corpus hermeticum*, éd. A. D. Nock & A.-J. Festugière, Paris, Les Belles Lettres 1983 (1^{ère} éd. 1946), t. I, p. 50.
66. M. Eliade, 1965 / 1957, *op. cit.*, p. 181.
67. M. Eliade, *Forgerons et alchimistes*, Paris, Flammarion, 1977, p. 157 ; M. Eliade, 1965 / 1957, *op. cit.*, p. 172 ; M. Eliade, 1989 / 1969, *op. cit.*, p. 172-173.
68. M. Eliade, 1980 / 1952, *op. cit.*, p. 21-23.
69. *Ibidem*, p. 72.
70. *Ibidem*, p. 90.
71. M. Eliade, 1980, *op. cit.*, p. 249.

72. M. Eliade, 1980 / 1952, *op. cit.*, p. 15 ; M. Eliade, 1973, *op. cit.*, p. 263.
73. M. Eliade, 1989 / 1969, *op. cit.*, p. 178 ; M. Eliade, 1973, *op. cit.*, p. 14 ; M. Eliade, 1965 / 1957, *op. cit.*, p. 94, 159.
74. M. Eliade, 1980, *op. cit.*, p. 160.
75. M. Eliade, 1980 / 1952, *op. cit.*, p. 24, 44 ; M. Eliade, 1973, *op. cit.*, p. 315, 473, 537.
76. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Paris, Payot, 1949, p. 49 ; M. Eliade, 1965 / 1957, *op. cit.*, p. 111.
77. M. Eliade, 1965 / 1957, *op. cit.*, p. 109.
78. *Ibidem*, p. 137.
79. *Ibidem*, p. 100.
80. M. Eliade, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1978, p. 22.
81. *Ibidem*.
82. M. Eliade, 1980, *op. cit.*, p. 69, 141-142.
83. *Ibidem*, p. 110, 124, 161.
84. *Ibidem*, p. 83-84.
85. *Ibidem*, p. 124, 160.
86. *Ibidem*, p. 185.
87. *Ibidem*, p. 207-208 ; M. Eliade, 1973, *op. cit.*, p. 247.
88. M. Eliade, 1980, *op. cit.*, p. 266.
89. *Ibidem*, p. 226 ; M. Eliade, 1973, *op. cit.*, p. 215.
90. S. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922-1955, vol. I-V.
91. Par exemple S. Dasgupta, *Indian idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1933.
92. S. Dasgupta, « S. Dasgupta, a memoir », dans S. Dasgupta, *A history of Indian philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1962 (1^{ère} éd. 1955), vol. V, p. v.
93. M. Eliade, 1980, *op. cit.*, p. 263.
94. *Ibidem*, p. 276.
95. *Ibidem*, p. 321-322, 353 ; M. Eliade, 1973, *op. cit.*, p. 123.
96. M. Eliade, 1973, *op. cit.*, p. 55, 95, 176.
97. M. Eliade, 1989 / 1935-39, *op. cit.*, p. 151.
98. M. Eliade, 1981, *op. cit.*, p. 128 ; M. Eliade, 1978, *op. cit.*, p. 70-71.
99. *Ibidem*, p. 90, note 40.
100. Ces articles ont paru dans la revue *Le Voile d'Isis* et dans son avatar plus tardif *Études Traditionnelles*. On les trouve réunis dans un ouvrage posthume de R. Guénon, *Symboles de la Science sacrée*, Paris, Gallimard, 1962.
101. M. Eliade, 1981, *op. cit.*, p. 194.
102. Par exemple A. K. Coomaraswamy, *Hindouisme et bouddhisme*, Paris, Gallimard, 1949 (1^{ère} éd. américaine 1943) ; voir aussi le chapitre « Sagesse orientale et savoir occidental », consacré à R. Guénon, dans

A. K. Coomaraswamy, *Suis-je le gardien de mon frère ?* Puiseux, Éditions Pardès, 1997 (1^{ère} éd. américaine, 1949) ; on lira utilement M. Eliade, « Some notes on *Theosophia perennis* : Ananda K. Coomaraswamy and Henry Corbin », *History of Religions*, vol. 19, 1979, p. 167-176.

103. M. Eliade, 1980, *op. cit.*, p. 382.

104. W. Stoczkowski, *Anthropologie naïve, anthropologie savante. De l'origine de l'homme, de l'imagination et des idées reçues*, Paris, CNRS Éditions, 1994.

105. D. Pilbeam, *The Evolution of man*, Londres, Thames & Hudson, 1970 (trad. française : *Évolution de l'homme*, Paris, Les Éditions du Groupe Union, 1971).

106. G. Ll. Isaac, « The food sharing behaviour of proto-human Hominids », *Scientific American*, n° 238, 1987, p. 90-108 (trad. française : « Le partage de la nourriture chez les hominidés », dans *Aux origines de l'humanité*, éd. W. Stoczkowski, Paris, Pocket, 1996, p. 303-321).

107. N. P. Tanner & A. L. Zihlman, « Women in evolution. Innovation and selection in human origins », *Signs*, n° 1, 1976, p. 585-608 (trad. française : « Femmes cueilleuses et femmes scientifiques », dans *Aux origines de l'humanité*, éd. W. Stoczkowski, Paris, Pocket, 1996, p. 280-302) ; voir aussi N. P. Tanner, *On becoming human*, Cambridge University Press, 1981.

108. Voir par exemple : M. F. Nestourkh, *Proiskhozhdenie chelovieka*, Moskva, Izdatielstvo Akademii Nauk SSSR, 1958 (trad. française : *L'Origine de l'homme*, Moscou, Académie des Sciences de l'U.R.S.S., éditions en langues étrangères, sans date).

109. H.-Ch. Puech, *En quête de la gnose*, Paris, Gallimard, 1978, vol. I, p. 165-166.

CHAPITRE 12 : Rationalités

1. A. Bierce, *The Enlarged devil's dictionary*, London, Penguin Books, 1989 (1^{ère} éd. 1911), p. 61.

2. Par exemple T. S. Kuhn, « The function of dogma in scientific research », dans *Scientific change*, éd. A. C. Crombie, London, Heinemann, 1963, p. 347-369.

3. Cette conception de la « science normale » a été proposée pour la première fois par T. S. Kuhn, *La Structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, 1983 (1^{ère} éd. américaine 1962). Il convient de souligner d'étranges similitudes qui rapprochent la vision khunienne de la « science normale » des lieux communs du discours occultiste employé, déjà dans les années trente, pour dénigrer la science : par exemple R. Guénon, « Mythologie scientifique », *Études Traditionnelles*, n° 228, 1938, p. 429-435.

4. La réception de l'histoire de la folie selon M. Foucault, offre un bel

exemple de ce mécanisme : voir J. Roger, *Pour une histoire des sciences à part entière*, Paris, Albin Michel, 1995, p. 52-53.

5. T. S. Kuhn, 1983 / 1962, *op. cit.*, p. 172-188.

6. Par exemple T. Roszak, *Vers une contre-culture*, Paris, Stock, 1970 (1^{ère} éd. américaine 1968), p. 225-295. Ces mêmes thèses ont été reprises et développées par le courant post-moderne des sciences sociales ; voir l'analyse de ce phénomène dans P. R. Gross & N. Levitt, *Higher superstition. The academic left and its quarrels with science*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1994 ; G. Englebrechtsen, « Postmodernism and New Age unreason », *Skeptical Inquirer*, vol. 19, n° 3, 1995, p. 52-53.

7. P. Feyerabend, *Contre la méthode*, Paris, Seuil, 1979 (1^{ère} éd. anglaise 1975).

8. La conception des révolutions scientifiques joue un rôle important dans le livre-manifeste du New Age de M. Ferguson, *The Aquarian conspiracy*, New York, St. Martin's, 1987 (1^{ère} éd. 1980), p. 37-38. L'autorité de Paul Feyerabend, Thomas Kuhn, Steven Schapin, Steve Woolgar et Bruno Latour est utilisée pour cautionner les théories très fantaisistes que la branche américaine de l'*International society for Krishna consciousness* avance au sujet de la préhistoire humaine, pour les opposer aux conceptions de la science officielle ; M. A. Cremo & R. L. Thompson, *Forbidden archaeology. The hidden history of the human race*, San Diego, Bhaktivedanta Institute, 1993. Von Däniken ne s'est pas privé d'utiliser la même rhétorique relativiste : T. Ferris, « Playboy interview : Erich von Däniken », *Playboy*, août 1974 ; E. von Däniken, *Chariots of the gods ?* Londres, Corgi, 1972 (1^{ère} éd. allemande 1968), p. 73.

9. Voir A. Sokal & J. Bricmont, *Impostures intellectuelles*, Paris, Odile Jacob, 1997.

10. A. Ross, « New Age technologies », dans *Cultural studies*, éd. L. Grossenberg, C. Nelson & P. Treichler, New York, Routledge, 1992.

11. S. Carey & C. Smith, « On understanding the nature of scientific knowledge », *Educational Psychologist*, vol. 28, 1993, p. 235-251 ; M. Chandler, M. Boyes & L. Ball, « Relativism and stations of epistemic doubt », *Journal of Experimental Child Psychology*, vol. 50, 1990, p. 370-395 ; A. Karmiloff-Smith, « The child is a theoretician, not an inductivist », *Mind & Language*, vol. 3, 1988, p. 183-195 ; D. Kuhn, « Children and adults as intuitive scientists », *Psychological Review*, vol. 96, 1989, p. 647-689 ; D. Kuhn, *The Skills of argument*, New York, Cambridge University Press, 1991 ; B. Sodian, D. Zaitchik & S. Carey, « Young children's differentiation of hypothetical beliefs from evidence », *Child Development*, vol. 62, 1991, p. 753-766.

12. A. Musgrave, « The ultimate argument for scientific realism », dans *Relativism and realism in sciences*, éd. R. Nola, Dordrecht, Kluwer, 1988, p. 229-252.

13. Voir par exemple D. Ospovat, *The Development of Darwin's theory. Natural history, natural theology, and natural selection, 1838-1859*, Cambridge, Cambridge University Press, 1981.

14. Voir par exemple H. Tincq, « Impuissance », *Le Monde*, 28 mars 1997, p. 30 ; L. Zecchini, « Les âmes perdues de la Porte du Paradis », *Le Monde*, 5 avril 1997, p. 15.

15. Sur l'Ordre du Temple Solaire voir : J.-F. Mayer, *Les Mythes du Temple Solaire*, Genève, Georg Éditeur, 1996 ; R. Aubert & C.-A. Keller, *Vie et mort de l'Ordre du Temple Solaire*, Vevey, Éditions de l'Aire / Jouvence, 1994. Sur le groupe *Heaven's Gate* : R. W. Balch, « Waiting for the ships : disillusionment and the revitalization of faith in Bo and Peep's UFO cult », dans *The Gods have landed. New religions from other worlds*, éd. J. R. Lewis, Albany, State University of New York Press, 1995, p. 137-166 ; R. W. Balch & D. Tylor, « Seekers and saucers. The role of the cultic milieu in joining a UFO cult », *American Behavioural Scientist*, vol. 20, 1977, p. 839-860 ; on trouve des informations factuelles de bonne qualité sur le suicide du groupe dans le dossier spécial de *Newsweek*, 7 avril 1997, p. 14-30 ; voir aussi E. Gleick, « The marker we've been waiting for », *Time*, 7 avril 1997, p. 27-34.

16. L'Ordre Initiatique du Temple Solaire, « Transit pour le futur », document cité intégralement dans R. Aubert & C.-A. Keller, 1994, *op. cit.*, p. 61.

17. R. Charroux, *Le Livre des Maîtres du monde*, Paris, J'Ai Lu, 1980 (1^{ère} éd. 1967), p. 213.

18. R. Charroux, *Le Livre des secrets trahis*, Paris, Robert Laffont, 1973 (1^{ère} éd. 1965), p. 246.

19. R. Charroux, *Le Livre du mystérieux inconnu*, Paris, Robert Laffont, 1969, p. 91.

20. R. Charroux, *L'Énigme des Andes. Les pistes de Nazca, la bibliothèque des Atlantes*, Paris, Robert Laffont, 1974, p. 279.

21. R. Charroux, 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 83 ; R. Charroux, *Les Archives des autres mondes*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 256.

22. R. Charroux, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, Paris, Robert Laffont, 1966 (1^{ère} éd. 1963), p. 57-58 ; R. Charroux, 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 95-96, 352.

23. R. Charroux, 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 69.

24. *Ibidem*, p. 91.

25. *Ibidem*, p. 91, 96, 213.

26. *Ibidem*, p. 91, R. Charroux, 1969, *op. cit.*, p. 72, 382 ; R. Charroux, *Le Livre du passé mystérieux*, Paris, Robert Laffont, 1973, *op. cit.*, p. 247 ; R. Charroux, 1974, *op. cit.*, p. 322 ; R. Charroux, 1977, *op. cit.*, p. 256.

27. R. Charroux, 1969, *op. cit.*, p. 72 ; R. Charroux, 1973, *op. cit.*, p. 247 ; R. Charroux, 1974, *op. cit.*, p. 322.

28. R. Charroux, 1973, *op. cit.*, p. 247.

29. R. Charroux, 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 166, 192, 206, 146 ; R. Charroux, 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 15-16, 83-86, 102 ; R. Charroux, 1969, *op. cit.*, p. 132, 349-351 ; R. Charroux, 1971, *op. cit.*, p. 113, 396 ; R. Charroux, 1973, *op. cit.*, p. 247 ; R. Charroux, 1977, *op. cit.*, p. 256.

30. R. Charroux, 1966 / 1963, *op. cit.*, p. 59 ; R. Charroux, 1973 / 1965,

op. cit., p. 383-386 ; R. Charroux, 1980 / 1967, *op. cit.*, p. 69, 89-92 ; R. Charroux, 1969, *op. cit.*, p. 272, 348, 382 ; R. Charroux, 1977, *op. cit.*, p. 329.

31. A. Hitler, *Mein Kampf*, Londres, Pimlico, 1992 (1^{ère} éd. allemande 1925-1926), p. 158-159, 258-265, 272-273, 295, 321-322, 328 ; A. Rosenberg, *Le Mythe du xx^e siècle*, Paris, Éditions Avalon, 1986 (1^{ère} éd. allemande 1933), p. 25-32, 105-109, 154, 232-234, 319. Voir aussi H. Rauschning, *Hitler m'a dit*, Paris, Aimery Somogy, 1995 (1^{ère} éd. suisse 1939), p. 328. On trouvera une excellente analyse du mythe du sang selon le national-socialisme dans E. Conte & C. Essner, *La Quête de la race. Une anthropologie du nazisme*, Paris, Hachette, 1995.

32. R. Charroux, 1973 / 1965, *op. cit.*, p. 246.

33. D'après les informations qui m'ont été fournies par le directeur de la collection *L'Aventure Mystérieuse*, les ventes des rééditions en poche des livres de Charroux oscillaient, selon les titres, entre 20 000 et 41 000 exemplaires, le record (41 500 ex.) ayant été battu par l'ouvrage qui expose de façon la plus détaillée la conception raciste et antisémite de Charroux (*Le Livre des Maîtres du monde*, Paris, Éditions J'Ai Lu, 1980 ; la première édition parut en 1967, chez Robert Laffont). On peut tout reprocher Charroux, sauf l'inconstance de ses convictions : déjà en 1944, dans son roman fantastique *La Cité du fond des mers*, où l'hommage est rendu, parmi les héros de la patrie, à « Jeanne la Sainte » et au maréchal Pétain, l'auteur se montrait prolix de réflexions sur la « dégénérescence raciale », le « sang appauvri », en prêtant à la frange décadente des Atlantes sous-marins les traits de la physionomie du Juif mythique sorti tout droit des traits antisémites de la propagande nazie (R. Saint-Saviol, *La Cité du fond des mers*, Paris, Éditions A. B. C., 1944).

34. A. Rosenberg, 1986 / 1933, *op. cit.*, p. 49, 105, 135.

35. H. Rauschning, 1995 / 1939, *op. cit.*, p. 325-329 ; J. Webb, *The Occult establishment*, Glasgow, Richard Drew Publishing, 1981, p. 294, 312.

36. Ce fut, par exemple, la théorie exposée dans L. Pauwels & J. Bergier, *Le Matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1975 (1^{ère} éd. 1960), p. 305-464 ; voir l'analyse de ce type de conceptions dans « Appendix E, The modern mythology of Nazi occultism », dans N. Goodrick-Clarke, *The Occult roots of nazism. The Ariosophist of Austria and Germany 1890-1935*, Wellingborough, The Aquarian Press, 1985, p. 217-225.

37. N. Goodrick-Clarke, 1985, *op. cit.*

38. Voir H. P. Blavatsky, *The Secret doctrine. The synthesis of science, religion, and philosophy*, Londres, The Theosophical Publishing Company, 1888, vol. II, p. 168, 178, 184, 193-201, 318, 421, 426, 543. Sur les racines gnostiques de l'« antijudaïsme théologique », voir M. Tardieu, « Prurit d'écrire et haine sociale chez les gnostiques », dans *Le Racisme : mythes et sciences*, éd. M. Olender, Bruxelles, Éditions Complexe, 1981, p. 167-176.

39. A. Hitler, 1992 / 1925-1926, *op. cit.*, p. 261, 305 ; A. Rosenberg, 1986 / 1933, *op. cit.*, p. 212, 429, 638.

40. A. Hitler, 1992 / 1925-1926, *op. cit.*, p. 279 ; H. Rauschning, 1995 / 1939, *op. cit.*, p. 318.

41. R. Guénon, « Compte rendu : "I Protocolli dei Savi di Sion", avec la préface de J. Evola », *Études Traditionnelles*, n° 217, 1938, p. 37-39.

42. N. Goodrick-Clarke, 1985, *op. cit.* ; G. L. Mosse, « The mystical origins of national socialism », *Journal of the History of Ideas*, vol. 22, 1961, p. 81-96 ; J. Webb, 1981, *op. cit.*, p. 50-52 ; 213-312.

43. J. Assayag, « L'«Inde fabuleuse» de Vichy. La race en image dans le nazisme français », *Gradhiva, revue d'histoire et d'archives de l'anthropologie*, n° 19, 1996, p. 25-38.

44. M. Gardell, *Countdown to Armageddon. Louis Farrakhan and the Nation of Islam*, London, Hurst, 1997 ; R. Singh, *The Farrakhan phenomenon. Race, reaction, and the paranoid style in american politics*, Washington, Georgetown University Press, 1997 ; R. S. Ellwood & H. B. Partin, *Religious and spiritual groups in modern America*, Englewood Cliffs, Prentice Hall, 1988 (2^e édition), p. 292-302.

45. M. Gardell, 1997, *op. cit.* ; B. O. de Montellano, « Multiculturalism, cult archaeology, and pseudoscience », dans *Cult archaeology & creationism. Understanding pseudoscientific beliefs about the past*, éd. F. B. Harrold & R. A. Eve, Iowa City, University of Iowa Press (2^e édition élargie), p. 134-151.

46. Le succès du livre de M. Bernal, *Black Athena. The Afroasiatic roots of classical civilisation*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1987, fut l'un des signes les plus visibles de la popularité des conceptions dites « afrocentristes ».

47. H. Rauschning, 1995 / 1939, *op. cit.*, p. 299-301.

48. Voir par exemple D. J. Hess, *Science in the New Age. The paranormal, its defenders and debunkers, and american culture*, Madison, The University of Wisconsin Press, 1993.

49. M. Assan, *Les Sectes à l'assaut de la France*, Paris, Éditions Hem, 1992 ; M. Boudier, *Sectes : les manipulations mentales*, Lyon, Chronique Sociale, 1990 ; B. Fillaire, *Le Grand décervelage*, Paris, Plon, 1993 ; B. Fouchereau, *La Mafia des sectes*, Paris, Filipacchi, 1996 ; G. Majax, *Gare aux gourous*, Paris, Arléa, 1996 ; G. Picard, *L'Enfer des sectes*, Paris, Le Carrousel-FN, 1984.

50. Commission d'enquête de l'Assemblée nationale sous la présidence d'A. Gest, *Les Sectes en France*, Paris, Assemblée nationale, rapport n° 2468, 1995. Les nombreuses erreurs, distorsions et incompréhensions décelées dans ce rapport ont été commentées dans *Pour en finir avec les sectes. Le débat sur le rapport de la commission parlementaire*, éd. M. Introvigne & J. G. Melton, Paris, Dervy, 1996.

51. *Les Sectes en France*, 1995, *op. cit.*, p. 12.

52. Plusieurs enquêtes de psychologues et de psychiatres ont permis de constater ces effets bénéfiques de l'appartenance aux « sectes » : par exem-

ple J. T. Richardson, « Une critique des accusations de “lavage de cerveau” portées l'encontre des nouveaux mouvements religieux : questions d'éthique et de preuve », dans *Pour en finir avec les sectes. op. cit.*, p. 85-97. Le rapport de la commission parlementaire le constate aussi, sans en tirer des conclusions, *Les Sectes en France*, 1995, *op. cit.*, p. 66.

53. « Les 172 sectes qui ont envahi la France », *L'Express*, 18 janvier 1996.

54. *Les Sectes en France*, 1995, *op. cit.*, p. 81-82.

55. Par exemple P. Kurtz, « Believing the unbelievable : the scientific response », dans *Science and the paranormal*, éd. G. Abell & B. Singer, New York, Charles Scribner's Sons, 1981, p. XIII ; on trouvera l'analyse de ce type d'opinion dans D. J. Hess, 1993, *op. cit.*, p. 61-65, 88.

56. B. Le Bovier de Fontenelle, « Sur l'histoire », dans *Œuvres complètes*, Paris, Fayard, 1989, vol. III, p. 180.

Table des matières

Remerciements	9
Quelques aveux, en guise d'introduction	13
CHAPITRE 1	
Prolégomènes plus ou moins savantes mais nécessaires ...	19
CHAPITRE 2	
L'histoire d'une épidémie	39
CHAPITRE 3	
La quête des causes	61
CHAPITRE 4	
Pérégrinations au pays de la science-fiction	95
CHAPITRE 5	
De la science-fiction à la gnose	121
CHAPITRE 6	
L'âge des visionnaires	153

CHAPITRE 7

La Théosophie : le chaînon manquant	181

CHAPITRE 8

Des héritages obliques	221

CHAPITRE 9

Les fictions qui engendrent la réalité	253

CHAPITRE 10

La méthode et le marketing	285

CHAPITRE 11

Des sciences insolites	341

CHAPITRE 12

Rationalités	377

Notes	417

*Achevé d'imprimer en avril 1999
sur presse Cameron
par Bussière Camedan Imprimeries
à Saint-Amand-Montrond (Cher)
pour les éditions FLAMMARION*

Wiktor Stoczkowski

Des hommes, des dieux et des extraterrestres

Il n'est plus de mois sans que les médias ne nous entretiennent des sectes, parasciences, extraterrestres, voyants, astrologues et gourous. La conclusion des enquêtes journalistiques est toujours la même : à l'approche du troisième millénaire, dans une société en mutation, l'homme occidental retomberait dans l'irrationnel.

Wiktor Stoczkowski, maître de conférences à l'École des hautes études en sciences sociales, consacre ses recherches à l'anthropologie des savoirs de la culture occidentale, et plus particulièrement aux interactions entre la pensée ordinaire et les théories des sciences humaines. Ses deux précédents livres, *Anthropologie naïve*, *anthropologie savante* et *Aux origines de l'humanité*, traitaient des savoirs et des croyances relatifs à l'origine de l'homme.

Rien ne prouve cependant que les croyances insolites qui foisonnent dans notre culture soient le fruit de l'« irrationnalité ». Au lieu d'y voir une création des égarés qui renoncent à l'usage de la raison, on peut tenter d'y découvrir un produit du fonctionnement habituel de la rationalité telle qu'elle est réellement. Pour connaître la véritable marche de la raison, il ne suffit pas d'analyser les exploits intellectuels de grands savants : il vaut mieux scruter le spectacle de la pensée ordinaire qui se joue quotidiennement devant nos yeux.

Dans les années soixante, plusieurs dizaines de millions de personnes furent séduites, dans le monde entier, par une théorie qui expliquait l'origine de l'homme par une intervention de mystérieux astronautes venus des étoiles. En s'interrogeant sur la genèse de cette conception et sur les raisons de son succès, l'auteur invite le lecteur à un voyage au travers de recoins peu connus de la culture occidentale, où l'on croise les médiums spirites, les invisibles maîtres tibétains, les guerriers de l'Atlantide, les soucoupes volantes et les occultistes travestis en scientifiques. Que nous y guide l'injonction de Fontenelle : « Étudions l'esprit humain dans l'une de ses plus étranges productions : c'est là bien souvent qu'il se donne le mieux à connaître. »

Couverture : Pierre Fouillet



FF 7211-99-V

Flammarion

140,00 FF