



HAL
open science

L'ésotérisme grand public : le Réalisme Fantastique et sa réception. Contribution à une sociologie de l'occulture

Damien Karbovnik

► To cite this version:

Damien Karbovnik. L'ésotérisme grand public : le Réalisme Fantastique et sa réception. Contribution à une sociologie de l'occulture. Sociologie. Université Paul Valéry - Montpellier III, 2017. Français. NNT : 2017MON30086 . tel-01862492

HAL Id: tel-01862492

<https://theses.hal.science/tel-01862492>

Submitted on 27 Aug 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

THÈSE

Pour obtenir le grade de
Docteur

Délivré par **L'UNIVERSITÉ PAUL-VALÉRY MONTPELLIER 3**

Préparée au sein de l'école doctorale 60
Territoires, Temps, Sociétés et Développements

Et de l'unité de recherche EA 4584
**Laboratoire d'Études et de Recherches en Sociologie et en
Ethnologie de Montpellier (LERSEM)**

Spécialité : **SOCIOLOGIE**

Présentée par **Damien KARBOVNIK**

**L'ÉSOTÉRISME GRAND PUBLIC :
LE RÉALISME FANTASTIQUE ET SA RÉCEPTION.
CONTRIBUTION À UNE SOCIOHISTOIRE DE
L'OCCULTURE**

Préparée sous la direction de **Monsieur Jean-Bruno RENARD**, professeur
émérite des universités, Université Paul-Valéry Montpellier 3

Et soutenue le **28 septembre 2017** devant le jury composé de

Monsieur Jean-Pierre BRACH , directeur d'études, École Pratique des Hautes Études, Paris	Rapporteur
Madame Céline BRYON-PORTET , professeure, Université Paul-Valéry Montpellier 3	Présidente du jury
Madame Aurélie CHONÉ , maîtresse de conférences HDR, Université de Strasbourg	Examinatrice
Monsieur Wouter J. HANEGRAAFF , professeur, Université d'Amsterdam	Examinateur
Madame Brigitte MUNIER-TEMIME , maîtresse de conférences HDR, Télécom-Paris-Tech	Rapporteure
Monsieur Jean-Bruno RENARD , professeur émérite, Université Paul-Valéry Montpellier 3	Directeur de thèse

Thèse pour obtenir le grade de docteur

Délivré par **L'UNIVERSITÉ PAUL-VALÉRY MONTPELLIER 3**

Préparée au sein de l'école doctorale 60
Territoires, Temps, Sociétés et Développements

Et de l'unité de recherche EA 4584
**Laboratoire d'Études et de Recherches en Sociologie et en Ethnologie de
Montpellier (LERSEM)**

Spécialité : **SOCIOLOGIE**

Présentée par **Damien KARBOVNIK**

**L'ÉSOTÉRISME GRAND PUBLIC :
LE RÉALISME FANTASTIQUE ET SA RÉCEPTION.
CONTRIBUTION À UNE SOCIOHISTOIRE DE L'OCCULTURE**

Préparée sous la direction de **Monsieur Jean-Bruno RENARD**, professeur
émérite des universités, Université Paul-Valéry Montpellier 3
Et soutenue le **28 septembre 2017** devant le jury composé de

Monsieur Jean-Pierre BRACH , directeur d'études, École Pratique des Hautes Études, Paris	Rapporteur
Madame Céline BRYON-PORTET , professeure, Université Paul- Valéry Montpellier 3	Présidente du jury
Madame Aurélie CHONÉ , maîtresse de conférences HDR, Université de Strasbourg	Examinatrice
Monsieur Wouter J. HANEGRAAFF , professeur, Université d'Amsterdam	Examineur
Madame Brigitte MUNIER-TEMIME , maîtresse de conférences HDR, Télécom-Paris-Tech	Rapporteure
Monsieur Jean-Bruno RENARD , professeur émérite, Université Paul-Valéry Montpellier 3	Directeur de thèse

RÉSUMÉ

En 1960, la parution du *Matin des magiciens*, ouvrage écrit par Louis Pauwels et Jacques Bergier, marque le début d'un phénomène littéraire qu'il est d'usage d'appeler « réalisme fantastique ». D'abord porté par la revue *Planète*, puis par de nombreux auteurs indépendants comme Robert Charroux, le réalisme fantastique connaît en France, jusqu'à la fin des années 1970, un succès considérable.

Cette thèse a pour ambition de définir ce qu'est le réalisme fantastique et de déterminer les raisons de son succès et de sa subite disparition. En reprenant la méthodologie de la sociohistoire proposée par Gérard Noiriel, nous en proposons une approche qui relève à la fois de l'histoire culturelle et religieuse et de la sociologie des religions, des croyances, des sciences et de la littérature.

Si on peut comprendre le développement du réalisme fantastique en recourant à la théorie du champ littéraire proposée par Pierre Bourdieu, il est aussi possible de l'envisager comme un exemple de recomposition du religieux, caractéristique des décennies d'après-guerre. Porteur d'une forme particulière d'ésotérisme, que nous qualifions de « grand public », le réalisme fantastique constitue un mode de pensée intermédiaire entre *cultic milieu*, New Age et *occulture*.

En raison de cette position originale, nous proposons de voir le réalisme fantastique comme un paradigme culturel alternatif au modèle dominant, gouverné par la science. Ce paradigme développe son propre système de connaissances et de valeurs en mêlant ésotérisme, religion et science.

Enfin, ce travail s'intéresse à l'influence de la sécularisation sur l'ésotérisme. En établissant un lien avec la contre-culture, nous souhaitons montrer comment le discours ésotérique a pu se développer au sein de la culture française, au point d'en constituer aujourd'hui un élément « ordinaire ».

Mots-clés : réalisme fantastique, ésotérisme, occultisme, cultic milieu, New Age, occulture, théorie des anciens astronautes, Louis Pauwels, Jacques Bergier.

ABSTRACT

In 1960, the publication of *Matin des magiciens*, written by Louis Pauwels and Jacques Bergier, marks the beginning of a literary phenomenon commonly known as “réalisme fantastique”. First fuelled by the review *Planète* then by numerous independent authors such as Robert Charroux, the réalisme fantastique enjoys great success in France, until the late 70's.

This thesis aims at defining réalisme fantastique and determining the reasons behind its success then sudden disappearance. Using Gérard Noiriel's socio-historical methodology, we suggest an approach that falls at once within cultural and religious history and the sociology of religions, sciences and literature.

If the development of réalisme fantastique may be understood using Pierre Bourdieu's literary field theory, it can also be construed as a way of reshaping religion, which is a distinctive feature of post-war decades. Presenting a particular form of esotericism called “mainstream esotericism”, the réalisme fantastique constitutes a way of thinking lying between the *cultic milieu*, New Age and *occulture*.

Because of this unusual status, we propose to see the réalisme fantastique as a cultural paradigm that offers an alternative to the prevailing model, governed by science. This paradigm develops its very own knowledge system and values by blending esotericism, religion and science.

Finally, this study focuses on the impact of secularization on esotericism. By establishing a link with counter-culture, we seek to demonstrate how the esoteric rhetoric managed to develop itself within French culture, to the point of becoming nowadays an ‘ordinary’ element.

Keywords : réalisme fantastique, esotericism, occultism, cultic milieu, New Age, occulture, theory of Ancient Astronauts, Louis Pauwels, Jacques Bergier.

Remerciements

Bien qu'en définitive on soit seul à défendre son travail, il n'est jamais que le résultat de nombreuses rencontres qui en ont déterminé l'essence.

Mes premiers remerciements s'adressent tout naturellement à Jean-Marie Husser, qui après m'avoir fait découvrir, bien malgré lui, ce champ de recherche, me donna mes premières armes pour que je m'y aventure et accepta de diriger mes premières explorations.

Je ne voudrais aussi oublier Christian Jeunesse, dont l'influence fut absolument déterminante dans la conduite de mes travaux. Avec humanité et rigueur scientifique, il me permit souvent par ses encouragements et ses conseils de maintenir le cap dans les moments de doute, cycliques dans la vie d'un apprenti-chercheur.

Tout au long de mes années de thèse, nombreuses ont été les discussions enrichissantes. Ma reconnaissance va tout particulièrement à Véronique Campion-Vincent, Jean-Pierre Brach, Jean-Pierre Laurant et Antoine Faivre pour les discussions que j'ai pu avoir avec eux et qui m'ont permis, bien souvent, de sortir de certaines brumes théoriques. Je remercie aussi Mark Sedgwick et Cristina Alvares pour les pistes de recherche qu'ils m'ont suggérées lors de nos rencontres et qui m'ont encouragé à élargir mes horizons. Les conseils avisés d'Emmanuel Kreis me furent également particulièrement précieux pour arriver au terme de ce travail.

J'ai également tiré le plus grand profit de rencontres qui ne furent que livresques, mais n'en furent pas moins essentielles. C'est pourquoi je souhaite exprimer ma profonde reconnaissance à Wouter J. Hanegraaff et Christopher Partridge : sans leurs travaux, ce travail n'aurait pas eu la même consistance.

Comme sans archives un sociohistorien n'est pas grand-chose, je tiens à exprimer mon infinie reconnaissance à Isabelle Mette pour sa bienveillance, qui a su soulager bien des déboires du « provincial à la BnF » que j'étais et m'a rendu possible de formaliser mes idées, tout en m'aidant à les clarifier, à un moment déterminant de ma thèse.

Mes remerciements doivent aussi s'adresser à Pascal Sauvage, pour nos discussions fréquentes et passionnées et le travail colossal qu'il réalise pour sauvegarder la mémoire d'un des piliers du réalisme fantastique.

Et parce qu'une thèse s'enrichit également du contact avec le laboratoire dans lequel elle est élaborée, je me dois de remercier les membres du LERSEM et, plus particulièrement, Fabio La Rocca et Vincenzo Susca. En dépit de nombreuses divergences tant théoriques que thématiques, ils m'ont accueilli sans a priori et ont été, par leur dynamisme et tout au long de ces années, une source perpétuelle de stimulations intellectuelles. Merci aussi à mes collègues doctorants, tout spécialement à Aymeric Monié et à Thibault Huguet.

Je ne trouverai jamais assez de mots pour exprimer ma gratitude à François Darrieumerlou, dont le dévouement en tant que relecteur depuis mes tout premiers travaux n'est plus à prouver : il s'acquitta de sa tâche avec une méticulosité toute polymnienne.

Merci encore à mes proches et à tous ceux qui ont contribué, chacun à sa manière, à rendre possible ce travail : famille, amis, collègues et « terrains ».

Enfin, mes remerciements vont à mon directeur de thèse Jean-Bruno Renard, qui par la qualité de l'encadrement dont il m'a fait bénéficier ne m'a pas peu aidé à mener à terme ce travail : son indéfectible disponibilité et la pertinence de ses conseils firent pour moi de sa direction un véritable privilège.

« Rêver et révéler, c'est à peu près le même mot. »¹

¹ QUENEAU Raymond, *Les Fleurs bleues*, Paris, Gallimard, coll. « folio », 1991 (1965), p. 159.

SOMMAIRE

<u>INTRODUCTION GÉNÉRALE</u>	11
<u>PREMIÈRE PARTIE : ÉLÉMENTS THÉORIQUES</u>	33
INTRODUCTION	35
CHAPITRE 1 – RELIGION, RELIGIOSITÉ	37
CHAPITRE 2 – RELIGIONS À LA CARTE, SPIRITUALITÉ ET CROYANCES	59
CHAPITRE 3 – LE NEW AGE	81
CHAPITRE 4 – ÉSOTÉRISME, OCCULTISME, OCCULTURE	101
CHAPITRE 5 - SCIENCE, PSEUDOSCIENCES, ALTERSCIENCE	123
CHAPITRE 6 – LITTÉRATURE, PARALITTÉRATURE	141
SYNTHÈSE	161
<u>DEUXIÈME PARTIE : LE RÉALISME FANTASTIQUE</u>	163
INTRODUCTION	165
CHAPITRE 1 - LA NAISSANCE DU RÉALISME FANTASTIQUE	167
CHAPITRE 2 - LE RÉALISME FANTASTIQUE APPLIQUÉ	189
CHAPITRE 3 - L'AVENTURE <i>PLANÈTE</i>	211
CHAPITRE 4 - <i>LE NOUVEAU PLANÈTE</i>	239
CHAPITRE 5 - LA FIN D'UNE ÉPOQUE	261
CHAPITRE 6 - VERS UNE DÉFINITION DU RÉALISME FANTASTIQUE	285
<u>TROISIÈME PARTIE : CONCURRENCE, MARGES ET FRONTIÈRES</u>	305
INTRODUCTION	307
CHAPITRE 1 - ROBERT CHARROUX, UN AUTEUR RÉALISTE FANTASTIQUE ?	309
CHAPITRE 2 - UN PHÉNOMÈNE ÉDITORIAL	335
CHAPITRE 3 - D'AUTRES <i>PLANÈTE</i> ?	359
CHAPITRE 4 - LA RÉVÉLATION RAËLIENNE	383
CHAPITRE 5 - AUX FRONTIÈRES DU RÉALISME FANTASTIQUE	407
CHAPITRE 6 - NOUVEAUX ÉLÉMENTS POUR UNE DÉFINITION DU RÉALISME FANTASTIQUE	435
<u>CONCLUSION GÉNÉRALE</u>	455
<u>SOURCES CONSULTÉES</u>	485
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	495
<u>INDEX DES NOMS</u>	515
<u>INDEX DES NOTIONS</u>	519
<u>TABLE DES MATIÈRES</u>	523

INTRODUCTION GÉNÉRALE

« Jadis considéré comme ringard, sinon grand-guignolesque, l'ésotérisme est devenu tendance. “Dire que l'on est adepte de l'ésotérisme dans les salons en ville, ça fait bien”, remarque, amusé, le dessinateur de BD Didier Convard [...]. Chez les citadins branchés, c'est le zeste ésotérique qui fait toute la différence. On se jette sur les œuvres du Chilien d'origine russe Alejandro Jodorowsky [...]. On aménage son intérieur selon les règles du feng shui, l'art chinois de détecter les bonnes et les mauvaises influences. On se soigne grâce au reiki – une méthode de relaxation et de guérison par imposition des mains née de la croyance japonaise dans le ki, l'“énergie traditionnelle de vie”.»²

Le 21 décembre 2012, selon une pseudo-prophétie maya, devait se produire la fin du monde, et la France, par un heureux hasard, possédait une des rares zones géographiques qui y échapperaient, le pic de Bugarach dans l'Aude. L'affaire fit grand bruit ; les pouvoirs publics s'en mêlèrent³. L'accès au pic fut interdit pendant tout le mois de décembre et des forces de l'ordre déployées dans la région pour surveiller le déroulement des événements.

D'apocalypse, point, pas plus que de débordements ni même d'affluences massives d'« illuminés » venant se réfugier au sommet de ce qui était annoncé comme devant être le dernier vestige de notre monde. Dans toute cette histoire, c'est autant le « précautionnisme » de l'État que l'engouement médiatique que suscita cette affaire qui interpelle le chercheur, dès lors qu'il les met en perspective avec l'origine de l'affaire, une pseudo-prophétie maya.

Si d'aucuns virent là une résurgence de l'irrationnel et craignirent des suicides collectifs sur les pentes du Bugarach, finalement, peu furent surpris par l'importance qu'on donna à l'affaire. Bien qu'on ne manquât pas de stigmatiser l'absurdité – et l'inexactitude – de la prophétie, on semblait tout de même éprouver un certain intérêt pour l'histoire. On s'en

² CHARTIER Claire, CZERWINSKI Natacha, « La Folie de l'ésotérisme », *L'Express*, 20/06/2005. http://www.lexpress.fr/actualite/societe/la-folie-de-l-esoterisme_485510.html (11/04/2017).

³ Notons que l'État fut alerté du risque dès 2010 par la Miviludes. http://www.derives-sectes.gouv.fr/sites/default/files/publications/francais/ra2010_mise_en_ligne.pdf (11/04/2017).

moquait volontiers, mais on en parlait, et en en parlant, on propageait d'autres croyances liées au Bugarach⁴.

On parlait des ovnis prétendument aperçus autour du pic, on rapportait de multiples légendes liées aux cathares et on évoqua même l'histoire de Rennes-le-Château, du nom d'un village sis à une vingtaine de kilomètres du pic et dont le curé, au début du XX^e siècle, aurait trouvé un trésor dans son église ; ou encore on se souvenait de « mystérieux dessins » faits de pierre et de bois, que l'on peut voir en se promenant sur le pic.

Entre-temps, par le biais des médias nationaux – d'ordinaire, somme toute, plutôt sérieux –, se propageaient quantité de croyances habituellement jugées irrationnelles et qualifiées d'« ésotériques ». Ces idées, que l'on pensait marginales, voire réservées à des cercles d'« initiés », acquièrent, l'espace de quelques mois, pignon sur rue.

1. Une société sous influence ésotérique ?

D'entrée, ce constat impose deux précisions importantes. D'abord, de toute évidence, ce n'était pas la première fois que se produisait un tel phénomène ; ensuite, ce n'est pas parce que ces idées furent largement diffusées qu'elles suscitèrent une adhésion de masse.

1.1. De l'irrationnel à l'ésotérisme

Souvenons-nous de la parution du best-seller mondial de Dan Brown le fameux *Da Vinci Code*⁵. Même s'il ne s'agissait ni plus ni moins que d'une hérésie historique et culturelle, l'ouvrage n'en eut pas moins un succès hors norme, à en faire se désespérer bon nombre d'historiens.

Que dire de la vogue des médecines douces, telles que l'acupuncture, la chiropractie, l'homéopathie, la sophrologie et autres médecines alternatives ? Bien qu'allant à l'encontre des théories parfois les plus élémentaires de la biologie et en dépit de toute scientificité, elles connaissent elles aussi un important succès, qui ne va pas sans inquiéter de nombreux médecins « conventionnels ».

À cela ajoutons voyants, marabouts et autres médiums plébiscités par les médias⁶,

⁴ FAUBERT Serge, « À Bugarach, l'apocalypse se prépare », *Le Parisien*, 10/10/2012 (modifié le 11/10/2012). <http://www.leparisien.fr/magazine/grand-angle/a-bugarach-l-apocalypse-se-prepare-10-10-2012-2220395.php> (11/04/2017).

⁵ BROWN Dan, *Da Vinci Code*, Paris, Pocket, 2005 (2003).

⁶ Si l'on peut prendre l'exemple de l'émission *ID Voyage* sur la chaîne IDF1, concédons que l'émission est marginale. Moins marginale est la présence de voyants, en particulier du québécois Claude Alexis lors de

mais encore plus généreusement par la culture populaire⁷. Simple phénomène de société ? Peut-être. Mais cette visibilité et ce succès tendent à nous renvoyer une image d'irrationalité omniprésente dans notre culture.

Et que penser du développement des croyances et des pratiques d'inspiration orientale ? Le bouddhisme et le yoga, certes sous des formes acculturées, connaissent en Occident un essor sans précédent.

Et c'est sans compter les ovnis et les Extraterrestres, dont les récits d'apparitions, voire d'enlèvements, hantent également médias et culture populaire. Comme pour le reste, on n'y croit pas forcément, mais on est familier de ces notions, qui ne choquent pas outre mesure. On s'en amuse parfois, parfois on en frissonne, sans pour autant y croire d'une manière inconditionnelle. Dans le fond, c'est plus de la curiosité ou de la fascination qu'on exprime par là que de l'adhésion.

Pris dans leur ensemble, tous ces phénomènes sont-ils, comme le prétend par exemple *L'Express*, la « revanche de l'irrationnel, de l'impénétrable et de l'hermétique : le triomphe de l'ésotérisme »⁸ ? Une telle question en pose trois autres, primordiales.

Premièrement, ces croyances sont-elles réellement irrationnelles ? N'expriment-elles pas plutôt une forme de rationalité spécifique ? Ce jugement – car c'en est un – dénote davantage une perception personnelle, certes à tendance assez normative, mais qui n'en exprime pas moins l'idée qu'il existerait des faits rationnels qui s'opposent à des faits irrationnels. La raison marque la frontière entre les deux, et les deux types de faits s'opposent inéluctablement : ceux qui échappent ainsi à la raison sont renvoyés dans le domaine de la croyance.

Deuxièmement, est-ce que « irrationalité » signifie « ésotérisme » ? Bien que les deux auteurs de l'article cité ci-dessus évoquent une distinction entre un « vrai ésotérisme » et un ésotérisme galvaudé, elles créent un amalgame qui ne va pas de soi, de beaucoup s'en faut, et souffre du manque de définition des termes. Ainsi compris, l'ésotérisme ne signifierait rien d'autre que, selon la formule d'Antoine Faivre, ce qui « exhale un parfum de mystère »⁹.

Enfin, et c'est peut-être là le point le plus important : peut-on réellement parler d'une « revanche » et d'un « retour de l'irrationnel » ? Cette idée, véritable marronnier des médias,

certaines émissions de *Touche Pas à Mon Poste*. Il fut même chroniqueur lors d'une déclinaison de *Touche Pas à Mon Poste* qui remplaça la diffusion de l'émission en période de vacances, *Dites-le à Baba*. <http://www.francesoir.fr/culture-medias/buzz-r%C3%A9seaux-sociaux-twitter-dites-le-baba-claude-alexis-s-improvise-chroniqueur-de-cyril-hanouna-et-s-attire-les-moqueries-internautes> (12/04/2017)

⁷ Citons par exemple la série américaine *Medium* (7 saisons, 2005-2011).

⁸ CHARTIER Claire, CZERWINSKI Natacha, *art. cit.*

⁹ FAIVRE Antoine, *L'ésotérisme*, Paris, PUF, « Que sais-je ? », 2012 (1992), p. 4.

prend diverses formes. Qu'on parle du retour de la religion, de la spiritualité ou de l'ésotérisme, on induit systématiquement l'idée que ce type de croyances avait disparu. Mais ce constat repose sur une idée foncièrement scientiste : la progression de la science doit conduire à la disparition de la religion, des croyances et de l'irrationalité. Depuis le XVII^e siècle, la science suivrait un développement exponentiel, qui saperait inéluctablement les bases de tout système de pensée concurrent. À terme, la rationalité scientifique aura raison de l'irrationalité religieuse. Or, s'étonnent régulièrement les journalistes et certains scientifiques, ce n'est pas vraiment ce qu'on observe, puisqu'on observerait même plutôt l'inverse, comme en témoignerait la prétendue fin du monde de 2012.

D'entrée, constatons que cette perception d'une société profondément imprégnée d'irrationnel et d'ésotérisme requiert la mise en place des définitions capables de rendre mieux compte des nuances d'une situation que certaines idées à l'emporte-pièce ont eu tendance à gauchir.

1.2. Une origine contre-culturelle

Lorsqu'on s'intéresse un peu plus spécifiquement à l'origine de toutes les croyances que nous venons d'évoquer, il semble se dégager un premier consensus : toutes ces idées auraient émergé dans les années 1960.

Souvent résumées à des années de bouleversements politiques et sociaux, les années 1960 n'en demeurent pas moi aussi le théâtre de l'émergence en Occident de ce que Roszak a appelé la contre-culture. Identifiée à une opposition générationnelle, cette contre-culture se caractérise tout autant, et peut-être surtout, par un refus de ce que Roszak appelle la technocratie : par ce terme, il entend une société organisée selon un modèle mécaniste, inspiré de l'industrialisation et entièrement guidé par la rationalité scientifique¹⁰.

Rozsak, qui est aussi bien un acteur qu'un observateur de ce qu'il décrit, considère que la technocratie dénature l'homme et que c'est contre cet effet pervers que se dresse la jeunesse dans les années 1960. Si le mouvement hippie fait traditionnellement office d'exemple de contre-culture, il est loin d'être le seul, et pléthore de mouvements contestataires de ces mêmes années s'inscrivent également dans ce nouveau projet de société, car pour Roszak, l'enjeu de la contre-culture est bien dans ce projet de rénovation complète de la culture.

Or donc, si le projet contre-culturel s'inscrit dans une perspective avant tout politique

¹⁰ ROSZAK Theodore, *The Making of a Counter Culture*, Berkeley, University of California Press, 1995, pp. 5-6.

et sociétale – qu'on pense à ses revendications féministes et à son pacifisme –, Roszak souligne aussi sa dimension spirituelle, voire religieuse, très forte¹¹. Ainsi, si la contre-culture s'oppose à la rationalité scientifique, à l'ingénierie sociale et, dans une certaine mesure, au capitalisme, elle s'oppose aussi aux religions historiques qui ont accompagné l'instauration de la technocratie, et en particulier au christianisme.

C'est dans cette perspective qu'on peut entendre la réaction du journaliste américain Gary Lachman. Convié en 1997 à un colloque sur le thème des années 1960, il constate :

« En feuilletant la brochure du symposium, j'ai été frappé par les blancs que comportait l'étude des années 60. Le thème principal était "Mai 68", et la plupart des conférences portaient sur les aspects politiques des années 60. Mais lorsque j'ai moi-même pensé aux années 60, ce n'est pas ce qui m'est venu à l'esprit. Ayant grandi aux États-Unis lors de cette décennie turbulente, les 'années 60' m'évoquaient plutôt les bandes dessinées Marvel, Conan le Barbare, "Agents très spéciaux: code U.N.C.L.E", les James Bond, les Beatles sur le plateau de The Ed Sullivan Show et Star Trek – en un mot, ce que la culture pop faisait de mieux. Mais cette décennie avait un autre sens. [...]

Le milieu des années 60, il me semble, fut une époque de notre passé récent où les idées occultes et mystiques ont fait leur grand retour dans la conscience populaire. »¹²

Ce témoignage permet de saisir pleinement l'acception du terme « contre-culture ». En effet, ce que décrit Roszak ne se limite pas à une opposition politique ou sociétale et concerne différentes références culturelles. Il est en fait impératif d'intégrer au concept même de contre-culture tout un ensemble de productions culturelles, souvent populaires, caractéristiques de ces années-là, et qui sont tout aussi déterminantes pour différencier la nouvelle génération de la précédente.

Ainsi, les références religieuses, elles aussi, changent, avec le « retour » dans la « conscience populaire » de l'occulte et du mystique. Ce que Harvey Cox avait cherché à définir, avec son *Appel de l'Orient*¹³, peut se comprendre ainsi. En Occident, les années 1960 et 1970 se distinguent par un goût évident pour l'Orient dans sa dimension spirituelle. On voit ainsi nombre de jeunes Occidentaux faire leur *hippie trail* et partir pour l'Inde ou le Népal, dans le but de découvrir autant les philosophies orientales que les différentes drogues qu'ils allaient pouvoir acheter en chemin, à bas coût et sans sanctions légales.

On peut encore ajouter à ces éléments de description le témoignage du sociologue Christopher Partridge :

« L'hédonisme béat que j'ai connu adolescent, caractérisé par de solides amitiés, la musique, des expériences psychédéliques et une ouverture d'esprit aux idées

¹¹ ROSZAK Theodore, *Ibid.*, pp. 239-268.

¹² LACHMAN Gary, *Turn Off Your Mind: The Mystic Sixties and the Dark Side of the Age of Aquarius*, New York, Desinformation Books, 2003, p. XV (traduction personnelle).

¹³ COX Harvey, *L'Appel de l'Orient*, Paris, Seuil, 1979.

paranormales (je me souviens avoir été particulièrement impressionné par les œuvres de Carlos Castaneda); mon expérience très idéalisée de la vingtaine, époque où j'ai voyagé pendant un an en Orient, vécu dans un kibboutz, dormi sur des plages et discuté d'Hindouisme et de Bouddhisme avec d'autres compagnons de voyage. »¹⁴

Ce témoignage permet de saisir un peu mieux la diversité des influences religieuses qui ont agi sur la contre-culture. On perçoit parfaitement la fin du modèle chrétien et la libéralisation totale des croyances : le paranormal s'invite dans les discussions, tout comme les religions orientales.

Ainsi la contre-culture n'est-elle pas uniquement un ensemble de revendications politiques et sociétales, mais s'inscrit aussi dans une démarche d'ordre plus religieux, spirituel, voire mystique. Et si, dans cette quête spirituelle, les religions orientales jouent un rôle important, l'occultisme et l'ésotérisme y tiennent une place non moins négligeable, parfois là où on ne l'attend pas, ni sous la forme sous laquelle on se fût attendu à le trouver, posant de graves difficultés de compréhension et de définitions.

1.3. Apparition du réalisme fantastique

Convaincu de l'importance du rôle tenu dans la contre-culture américaine des années 1960 et 1970 par l'ésotérisme et l'occultisme, Lachman mena son enquête pour démontrer son intuition et, du même coup, déterminer l'origine de cette inspiration singulière, et aboutit au constat que tout semble partir d'un ouvrage, *Morning of Magicians*¹⁵, mieux connu sous son titre français original, *Le Matin des magiciens*¹⁶.

Coécrit par Louis Pauwels et Jacques Bergier, cet ouvrage constitue apparemment le point de référence ésotérique de la contre-culture des années 1960. Précisons toutefois que tout ne provient pas de ce livre, mais qu'il a jeté une passerelle entre la contre-culture et tout un autre univers culturel singulier, fortement empreint d'ésotérisme. Cependant, si pour les observateurs américains cet ouvrage est à prendre isolément, dans le contexte français une telle position est difficilement tenable.

Publié en France pour la première fois en 1960, *Le Matin des magiciens* est à la croisée de l'ésotérisme, des sciences et de l'histoire. Il se veut une « introduction au réalisme fantastique » et entend fonder une école de pensée en s'en faisant le manifeste. Dans un style et un genre qu'ils inventent, les deux auteurs soulignent toutes les anomalies de l'histoire et

¹⁴ PARTRIDGE Christopher, *The Re-Enchantment of the West*, Vol. 1, Londres, Bloomsbury T&T Clark, 2005, p. 1 (traduction personnelle).

¹⁵ LACHMAN Gary, *op. cit.*, pp. 13-38.

¹⁶ PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 2012 (1960).

des sciences afin de laisser entendre au lecteur qu'il existe une autre vérité que celle enseignée dans les écoles.

C'est ainsi qu'ils font la part belle, par exemple, à la théorie des anciens astronautes, selon laquelle des Extraterrestres auraient visité la Terre il y a bien longtemps et y auraient laissé des traces de leur passage, encore visibles de nos jours. Mêlant « preuves » archéologiques, « témoignages » historiques, science-fiction, ésotérisme et imagination, les auteurs aspiraient à renouveler le champ des possibles en ouvrant la conscience humaine à d'autres degrés de réalité.

Contre toute attente, cet ouvrage connut un succès foudroyant qui incite ses deux auteurs à poursuivre leur réflexion dans une revue, *Planète*, dont le succès fut, lui aussi, au rendez-vous. Dans cette revue, ils élargirent leur champ d'investigation en intégrant d'autres contributeurs et en s'ouvrant à tous les pans de la culture ignorés par la « culture officielle ». De fait, *Planète* devint un pôle important de la contre-culture en France, en brassant quantité d'idées hétérodoxes et sans ligne éditoriale réellement apparente, sinon celle de plébisciter une forme de culture habituellement peu reconnue.

Fondé par *Le Matin des magiciens*, prolongé par la revue *Planète*, le réalisme fantastique vit également naître quantité de productions parallèles, avec ou sans l'approbation des fondateurs du courant. Véritable « mode culturelle », selon l'expression de Mircea Eliade, le réalisme fantastique fut en France, dans les années 1960-1970, un phénomène littéraire au succès considérable. La plupart des éditeurs lancèrent des collections spécialement consacrées à cette forme de littérature. Ainsi naquirent, chez Robert Laffont, « Les Énigmes de l'univers » ou, chez J'ai lu, « L'Aventure mystérieuse ». Dans cette vague éditoriale, se démarquèrent certains auteurs, parmi lesquels tout particulièrement Robert Charroux, auteur de pas moins de huit livres publiés entre 1963 et 1978, année de sa disparition. Pauwels et Bergier donnèrent même une suite à leur *Matin des magiciens* avec *L'Homme éternel*, publié en 1970.

Comme nous l'avons déjà laissé entendre, le phénomène touche aussi l'international, par le biais de la traduction des meilleures ventes, dont celle du *Matin des magiciens* et des ouvrages de Robert Charroux, ainsi que grâce à l'émergence d'auteurs étrangers qui s'inscrivent dans cette mouvance, comme le Suisse Erich von Däniken.

Tous ces auteurs semblent parler approximativement de la même chose, à savoir de paranormal, de parapsychologie, d'Extraterrestres, de magie, de spiritualité : bref, de tout ce qui caractérise cet ésotérisme « fourre-tout » dont nous avons parlé plus haut. Et tous de connaître, chacun selon sa part, un succès notable.

Bien que tout à fait florissant, le réalisme fantastique semble s'interrompre brusquement à la fin des années 1970 et sombrer définitivement dans l'oubli, laissant pour seul vestige son manifeste que constituait *Le Matin des magiciens*, régulièrement réédité par Gallimard¹⁷. Quant aux ouvrages de Robert Charroux, qui s'étaient vendus en leur temps à plusieurs centaines de milliers d'exemplaires, ils ne se trouvent plus que dans les vide-grenier et les librairies de livres d'occasion.

2. Problématisation

C'est au moment où nous avons fait ce constat qu'est réellement née notre réflexion qui allait sous-tendre le projet d'entreprendre notre thèse : comment peut-on comprendre le succès fulgurant, puis la subite disparition, d'un mouvement littéraire ? Car à ce stade, le réalisme fantastique apparaît avant tout comme un courant littéraire singulier, tenant de la contre-culture.

2.1. Historique des travaux

Évidemment, nous n'étions pas le premier à nous intéresser au sujet, pas plus qu'à avoir fait la même observation. Le discours du réalisme fantastique¹⁸ et la revue *Planète*¹⁹ ont déjà fait l'objet de trois mémoires de recherche, qui ne se sont attachés – le premier dans une perspective littéraire, les deux autres dans des perspectives strictement historiques – à étudier qu'un aspect du phénomène. Si tous trois évoquent *Le Matin des magiciens*, aucun d'eux ne lui accorde d'attention réelle, et *Planète* est étudiée, en définitive, indépendamment de son origine et de sa postérité. Notons aussi que *Planète* a été brièvement mentionnée dans une page de l'*Histoire de la presse française*, dirigée par Claude Bellanger²⁰, et tout aussi succinctement dans une chronique de Michel Winock²¹.

L'ouvrage de Clotilde Cornut, bien qu'il n'entende que reconstituer l'histoire de la

¹⁷ La dernière réédition, en format de poche, date de 2012.

¹⁸ GUTIEREZ Grégory, *Le discours du réalisme fantastique : la revue Planète*, Mémoire de Maîtrise de Lettres Modernes Spécialisées, Université Sorbonne - Paris IV, UFR de Langue Française, 1998.

¹⁹ CORNUT Clotilde, *La Revue Planète (1961-1968) : une exploration insolite de l'expérience humaine dans les années soixante*, Paris, L'Œil du Sphinx, 2006.

GAVALDA Céline, *Optimisme et religiosité en France dans les années soixante : étude de la revue Planète 1961-1968*, Mémoire de maîtrise, Montpellier 3, 2004.

²⁰ BELLANGER Claude et al., *Histoire générale de la presse française, de 1958 à nos jours*, tome V, Paris, PUF, 1976, p. 394.

²¹ WINOCK Michel, « Le phénomène "Planète" », in *Chronique des années soixante*, Paris, seuil, 1987, pp. 74-77.

revue, mérite toutefois d'être remarqué pour son esprit de synthèse et la contribution de Joseph Altairac qui le complète en fournissant un inventaire exhaustif des productions des éditions *Planète* et permet ainsi de donner un aperçu de l'ampleur du phénomène.

Planète attira aussi l'attention d'Edgar Morin qui en fit probablement l'analyse la plus poussée dans trois articles parus dans *Le Monde*²², alors que le phénomène était à son apogée. Nous reprendrons ultérieurement assez largement ses analyses, puisqu'à notre sens Morin a assez bien saisi l'atmosphère de la revue.

Mircea Eliade s'intéressa au phénomène, dans la mesure où il estimait que, du fait de sa sympathie patente pour l'occultisme et la sorcellerie, ce dernier participait de cette « mode culturelle » des années 1960. Il fut le premier à souligner le ton résolument optimiste de la revue et à l'opposer au pessimisme existentialiste alors dominant dans la sphère intellectuelle française²³.

Mais la première étude vraiment globalisante du phénomène est à mettre à l'actif du sociologue Jean-Bruno Renard, qui proposa une étude du « Mouvement Planète »²⁴ donnant du corps et de l'esprit à une notion employée par la revue elle-même après 1968. Notre travail doit beaucoup à cette approche, car elle permet de saisir à la fois le développement de *Planète* et sa réception.

Notons encore que Jacques Bergier fit aussi l'objet de quelques publications²⁵ et, entre autres, d'un travail de maîtrise qui fut publié augmenté de quelques annexes précieuses²⁶. Ce dernier ouvrage propose une étude particulièrement bien documentée sur cette figure complexe du réalisme fantastique. À partir des archives de Bergier, conservées à la médiathèque de Saint-Germain-en-Laye, Marc Saccardi tente de démêler les parts de mensonge et de vérité qui se sont partagé la vie d'un homme qui n'a cessé de jouer avec les notions de réalité et de vérité. On y trouve notamment, en annexe, un chapitre de l'autobiographie de Bergier, finalement supprimé, concernant *Planète*, qui ne manque pas de laisser le chercheur quelque peu perplexe, tant il y égratigne la revue²⁷.

Plus récemment, ont vu le jour de nombreuses études portant sur quelques-unes des

²² MORIN Edgar, « Planète et anti-Planète », « Le phénomène et sa critique », « Les thèmes de Planète », « Le drapeau planétaire », *Le Monde*, 1er, 2 et 3 juin 1965.

²³ ELIADE Mircea, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard 1978 (1976).

²⁴ RENARD Jean-Bruno, « Le mouvement *Planète* : un épisode important de l'histoire culturelle française », *Politica Hermetica*, n° 10, L'Âge d'homme, 1996, pp. 152-174.

²⁵ MOREAU Charles, *Jacques Bergier, résistant et scribe de miracles*, Montréal, Éditions Anthropos, 2002.

BRELET Claudine (dir.), *Jacques Bergier : une légende, un mythe, recueil de témoignages*, Paris, L'Harmattan, 2010.

²⁶ SACCARDI Marc, *Jacques Bergier (1912-1978) - Amateur d'Insolite et Scribe de Miracles*, Paris, L'Œil du Sphinx, 2008.

²⁷ SACCARDI Marc, *Ibid.*, pp. 105-117.

thématiques du réalisme fantastique. La théorie des anciens astronautes, par exemple, ou « néo-évhémérisme » – pour reprendre le terme de Jean-Bruno Renard²⁸ – a été le sujet de nombreux ouvrages et articles, dont le plus important est dû à Wiktor Stoczkowski²⁹. Ce dernier ouvrage, extrêmement dense, s'attache aussi à établir la genèse de la théorie et à tisser le lien entre *Le Matin des magiciens*, *Planète*, Charroux, Däniken et quelques autres. En dépit de son ironie latente, cet ouvrage nous fut précieux, puisqu'il procède à une démonstration des liens entre l'occultisme et les idées des auteurs réalistes fantastiques.

Toujours au sujet des thématiques réalistes fantastiques, remarquons que les racines occultes du nazisme, thème cher à Pauwels et à Bergier, ont également été assez abondamment étudiées, d'abord par Nicholas Goodrick-Clarke³⁰ et, plus récemment, par Stéphane François³¹. Enfin, notons que plusieurs chercheurs se sont efforcés, dans le même esprit, de démontrer les erreurs manifestes des auteurs réalistes fantastiques. Parmi eux, citons les trois plus importants : Jean-Pierre Adam, qui fut le premier à pourfendre ces idées, alors même qu'elles remportaient un franc succès³² ; Jean-Loïc Le Quellec, qui posa en France les bases de la critique de l'archéologie romantique³³ et, plus récemment, le journaliste Jason Colavito, qui fit, dans ses ouvrages³⁴ et sur son blog³⁵, un travail rien de moins que colossal pour vérifier nombre de « faits » réalistes fantastiques.

Notre terrain n'est pas donc totalement vierge, mais dès ce stade de notre recherche, un nouveau constat s'impose : il n'existe aucune approche globale du réalisme fantastique, à l'exception de la trop brève analyse de Pierre Lagrange parue dans un ouvrage sur l'ésotérisme contemporain, publié par la Banque Publique d'Information³⁶. Cette analyse est la seule à relier clairement tous les éléments que nous avons rassemblés dans la présentation que nous avons faite du réalisme fantastique. Néanmoins, forcément succincte, cette étude ne définit pas le réalisme fantastique, pas plus qu'elle n'explique le fond commun à toutes ces productions.

²⁸ RENARD Jean-Bruno, *Les Extraterrestres*, Paris, Cerf, coll. « Bref », 1988, p. 119.

²⁹ STOCZKOWSKI Wiktor, *Des hommes, des dieux et des extraterrestres*, Paris, Flammarion, 1999.

³⁰ GOODRICK-CLARKE, Nicholas, *The Occult Roots of Nazism: The Ariosophists of Austria and Germany, 1890–1935*, New York, New York University Press, 1994 (1985).

³¹ De l'ensemble de ses travaux sur le sujet, ne citons que le dernier en date :

FRANÇOIS Stéphane, *Les Mystères du nazisme. Aux sources d'un fantasme contemporain*, Paris, PUF, 2015.

³² ADAM, Jean-Pierre, *L'archéologie devant l'imposture*, Paris, Robert Laffont, 1975.

³³ LE QUELLEC Jean-Loïc, *Des Martiens au Sahara, chroniques d'archéologie romantique*, Paris, Actes Sud, 2009.

³⁴ COLAVITO Jason, *Faking History: Essays on Aliens, Atlantis, Monsters, and More*, Albany, Amazon publishing (Auto-édition), 2013 .

³⁵ <http://www.jasoncolavito.com/blog> (12/04/2017).

³⁶ VOISENAT Claudie et LAGRANGE Pierre, *L'ésotérisme contemporain et ses lecteurs. Entre savoirs, croyances et fictions*, Paris, BPI/Centre Pompidou, coll. « Études et recherche », 2005, pp. 29-69.

2.2. Problématiques

Au vu de l'état de la recherche sur le sujet, nous avons dû modifier notre questionnement initial. Nous avons hâtivement postulé qu'il existait un courant littéraire que l'on pouvait appeler « réalisme fantastique », du nom proposé par deux auteurs dans un ouvrage qui semblait initier la dynamique éditoriale à venir. Cependant, cette perception, souvent sous-entendue dans les travaux, repose bien plus sur une intuition que sur des faits démontrés. Il nous a donc fallu redéfinir notre approche et nous demander, avant toute autre chose, ce qu'était le réalisme fantastique.

En effet, à ce jour, si surprenant que cela puisse être, on ne dispose pas de définition concrète et claire du réalisme fantastique : courant littéraire, mouvement contre-culturel, démarche ésotérique³⁷, autant de termes passe-partout qui, sans être nécessairement inexacts, n'en demeurent pas moins particulièrement flous et n'épuisent aucunement le sujet.

Donc, le premier objectif de notre thèse sera de définir la notion même de réalisme fantastique. Ce travail, nous avons choisi de le faire à partir des textes, et non pas de la perception, c'est-à-dire que pour essayer d'en définir le sens, nous avons particulièrement privilégié les travaux conjoints de Pauwels et Bergier, les inventeurs de la notion. Ce travail tiendra compte tout autant des idées exprimées que de la forme sous laquelle elles le seront. En effet, le réalisme fantastique est, plus que tout, un phénomène littéraire et cette spécificité doit être prise en compte.

Cependant, ce travail ne saurait être accompli sans que nous inscrivions le réalisme fantastique, à la fois, dans son époque, dans son lignage idéologique et dans sa réception. Mais ce dernier aspect soulève quantité de problèmes, tant méthodologiques que perceptifs, et nous atteindrons rapidement nos limites, à moins que ces limites n'en soient pas réellement et imposent en fait une observation qui serait aux limites du paradoxe : malgré un indéniable succès commercial, le réalisme fantastique ne suscita pas de véritable écho au-delà de cette sphère. Ce problème, que nous ne pourrons pas réellement résoudre pour des raisons que nous évoquerons au fil de notre travail, nous invite à adapter à notre sujet la question posée par Paul Veyne au sujet des Grecs³⁸ : les lecteurs ont-ils cru au réalisme fantastique ?

³⁷ La page Wikipédia consacrée au réalisme fantastique est un bon exemple de cette absence de définition concrète. La page parle autant de *Planète* que du reste des productions, sans même essayer de savoir si *Planète* appartient réellement au réalisme fantastique, ni si oui, en quoi ?
https://fr.wikipedia.org/wiki/R%C3%A9alisme_fantastique (12/04/2017)

³⁸ VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2014 (1983).

En effet, le réalisme fantastique est pourvoyeur de croyances extrêmement diverses, qu'on a depuis assez rapidement cataloguées dans la catégorie « ésotérisme », sans toutefois fournir d'explications. Et si le réalisme fantastique n'est pas passé à la postérité, force est de constater que nombre de ses idées font encore aujourd'hui partie d'une forme de « mythologie contemporaine ». Ainsi interrogerons-nous le réalisme fantastique afin de voir s'il permet de proposer des éléments d'explication susceptibles d'éclairer la notion d' « ésotérisme fourre-tout » ; et c'est aussi le processus de popularisation de ses idées qui nous intéressera.

En reliant dès notre introduction contre-culture, ésotérisme, occultisme et réalisme fantastique, nous avons cherché à définir un champ d'investigation dans lequel semblent a priori se situer les croyances non conventionnelles professées par le réalisme fantastique. Ce champ d'investigation définit à la fois un cadre historique et un cadre sociologique. Si les années 1960-1970 lui servent de toile de fond, ce sont particulièrement les mutations sociales de ces années-là qui le travaillent et le façonnent.

Aussi est-ce dans le cadre bien plus général de l'évolution du religieux que nous souhaitons situer notre analyse. Comment peut-on comprendre l'émergence du réalisme fantastique dans une dynamique générale de sécularisation et de désenchantement du monde ? Le réalisme fantastique, avec ses croyances originales, est-il une tentative de réenchanter le monde, comme on peut être en droit de le penser, au vu des quelques idées que nous avons brièvement évoquées ? Ou alors n'est-il qu'une étape de plus dans le processus de désenchantement du monde, toujours plus complexe et polymorphe ?

En dernier ressort, ce que nous tenterons de comprendre dans ce travail sont précisément la place, le sens et le rôle joué par le réalisme fantastique dans la culture française. Bien qu'il se retrouve aujourd'hui marginalisé – et ce, en dépit de son succès –, nous pensons que le réalisme fantastique fournit une clé essentielle à qui veut comprendre certains aspects de la société actuelle.

Si d'aucuns voient volontiers dans la présence de l'ésotérisme dans notre société un « retour de l'irrationnel » et s'étonnent ensuite que cet ésotérisme puisse être considéré par une partie de la société comme quelque chose de « *in* », ils méconnaissent toute une dimension de la culture occidentale et nient autant sa pérennité que les effets qu'exercent sur elle le mouvement des civilisations et la modernité.

Il s'ensuit une perception brouillée et confuse, dont la partialité fausse bon nombre de débats publics. À notre sens, le véritable enjeu n'est pas tant de savoir si nous sommes

rationnels ou irrationnels que de comprendre d'où nous viennent et ce que signifient nos croyances actuelles, celles-là même qui régissent en partie nos comportements et notre représentation du monde. C'est pourquoi nous nous attacherons moins à établir l'exactitude des théories et des faits avancés par les auteurs que nous analyserons – d'autres l'ayant fait avant nous – qu'à comprendre comment ces idées s'articulent entre elles et évoluent dans l'espace social.

3. Méthode, corpus et plan

On comprend que notre démarche, ainsi problématisée, s'inscrive dans une double réflexion, à la fois historique et sociologique. Et si elle tient pour partie de l'histoire des idées, elle aspire aussi à comprendre leurs implications sociales, envisagées dans une perspective diachronique.

3.1. La sociohistoire

En nous plaçant dans une telle perspective, nous ne faisons que nous inscrire dans une démarche qui, dans le fond, était déjà à l'ordre du jour chez Max Weber³⁹ et Marc Bloch⁴⁰. Et lorsque Paul Veyne se livre à sa critique de la sociologie, renversant en quelque sorte l'argumentation de Simmel⁴¹, on ne peut que constater qu'il ne fait jamais qu'œuvrer pour un rapprochement entre les deux disciplines :

« D'où vient alors que la sociologie existe et que son utilité est supérieure à celle d'une phraséologie à l'usage des historiens ? Du fait que l'histoire ne fait pas tout ce qu'elle devrait et laisse à la sociologie le soin de le faire à sa place, quitte à dépasser le but. »⁴²

En somme, pour Veyne, la sociologie n'est qu'une étape de conceptualisation que l'historien se refuse, à tort, à pratiquer :

« Il convient donc que les historiens prennent conscience que la sociologie est de l'histoire qu'ils négligent d'écrire et dont l'absence mutile celle qu'ils écrivent, et que les sociologues et ethnographes comprennent qu'ils ne peuvent faire plus scientifique que les historiens. »⁴³

Cette double charge a pour principale vertu de saper les bases du différend qui sépare les deux

³⁹ WEBER Max, *Economie et société dans l'antiquité*, Paris, La Découverte, 1998 (1909).

⁴⁰ BLOCH Marc, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1997 (1949) (écrit en 1941).

⁴¹ SIMMEL Georg, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF, 1984 (1892).

⁴² VEYNE Paul, *Comment écrit-on l'histoire*, Paris, Seuil, 1979 (1971), p. 182.

⁴³ VEYNE Paul, *Ibid.*, p. 192.

disciplines pour proposer, en fin de compte, les bases d'un consensus :

« Devenir une histoire complète est la vraie vocation de l'histoire, qui a devant elle un avenir inépuisable, puisque décrire le concret est une tâche inépuisable. »⁴⁴

Cette idée d'une histoire « complète » n'est pas sans rappeler celle du fait social total de Mauss⁴⁵. En effet, lorsqu'on considère ce que renferme la notion d'une histoire totale, c'est-à-dire d'une histoire qui engloberait tous les facteurs et tous les enjeux d'un fait, on se rend compte qu'on est très proche du principe d'un fait social qui concernerait tous les compartiments de la société. En fait, le problème est simplement inversé : ces deux notions entendent circonscrire le même objet, alors que seules la méthode de perception et la manière d'en rendre compte diffèrent de l'une à l'autre.

Toutefois, dans cette rivalité entre deux disciplines qui ont le même objet mais des méthodes et des outils différents, émerge la position singulière proposée par Gérard Noiriel en ces termes :

« Le socio-historien veut mettre en lumière l'historicité du monde dans lequel nous vivons, pour mieux comprendre comment le passé pèse sur le présent. »⁴⁶

Cette position, clairement intermédiaire entre les deux disciplines, nous a tout naturellement interpellé dans la perspective de notre problématisation, parce qu'elle dépasse l'histoire dans la mesure où, ne s'attachant pas qu'à comprendre un phénomène dans sa contemporanéité, elle réinscrit la sociologie dans une perspective historique absolument nécessaire à notre travail.

Mais, comme le rappelle Noiriel, la sociohistoire est aussi une posture épistémologique qui accepte autant le point de vue de l'historien que celui du sociologue. Ainsi assume-t-elle pleinement « la conception chronologique du temps que défendent les historiens », c'est-à-dire l'idée qu'un événement n'est que ce qu'il est et n'explique pas le présent, tout en reprenant au sociologue l'idée que le travail d'un historien n'est jamais que le produit d'une époque et de ses contraintes techniques et culturelles et que c'est la raison pour laquelle les sociologues tentent de définir des lois ou des constantes susceptibles d'expliquer le présent⁴⁷. La conciliation de ces deux approches aboutit donc à une posture originale :

« La socio-histoire a délimité sa propre sphère d'activité en reprenant aux historiens leur définition du travail empirique, fondé sur l'étude des archives, destiné à comprendre et non à juger les actions humaines. Elle a repris aux sociologues le but

⁴⁴ VEYNE Paul, *Ibid.*, p. 182.

⁴⁵ MAUSS Marcel, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques », *L'Année Sociologique*, seconde série, 1923-1924, tome I, édité numériquement par Jean-Marie Tremblay, coll. « Les classiques des sciences sociales », Cégep, Chicoutimi, 2002, p. 119.

⁴⁶ NOIRIEL Gérard, *Introduction à la socio-histoire*, Paris, La Découverte, « Repères », 2006, p. 4.

⁴⁷ NOIRIEL Gérard, *Ibid.*, pp. 12-13.

même qu'ils s'étaient fixé : étudier les relations de pouvoir et les liaisons à distance qui lient les individus entre eux. »⁴⁸

De là découle une position qui admet l'unicité des faits historiques, tout en acceptant qu'ils soient constitutifs du présent. Sans prétendre qu'il existe des lois ou des constantes qui imposeraient une sorte de déterminisme, la sociohistoire postule néanmoins que le présent ne peut se comprendre qu'à l'aune du passé.

Mais, dans cette définition, Noiriel impose une règle méthodologique essentielle de la sociohistoire : faire usage des mêmes matériaux que l'historien. Précisons encore que, sur le plan de la méthode, la sociohistoire est, selon l'expression de Gérard Noiriel, une « boîte à outils »⁴⁹, c'est-à-dire que le socio-historien est libre de recourir aux outils sociologiques qu'il juge pertinents dans le cadre de sa recherche.

3.2. Délimitation du corpus

La sociohistoire requiert donc des archives et, d'une manière plus générale, des sources. Aussi nous appartient-il maintenant de délimiter et de justifier le corpus que nous avons mobilisé pour notre travail.

Pour ce qui est, à proprement parler, des archives, nous avons consulté plusieurs fonds conservés à la Bibliothèque nationale de France : si le fonds Louis Pauwels⁵⁰, déposé en 2006, a fait l'objet d'un dépouillement plus attentif que les autres, nous avons aussi consulté les fonds Raymond Abellio⁵¹, René Barjavel⁵² et Jacques Sternberg⁵³. En raison de nos limites logistiques et temporelles, nous avons écarté de ce travail le fonds Jacques Bergier, déposé à la médiathèque de Saint-Germain-en-Laye. Ce dernier ayant déjà fait l'objet d'un traitement universitaire, nous avons préféré privilégier le fonds Pauwels qui, au moment où nous commençons nos recherches, n'avait fait l'objet d'aucun traitement particulier⁵⁴.

En ce qui concerne les sources, nous avons constitué un premier corpus de références, censé – au vu des travaux antérieurs au nôtre – être représentatif du réalisme fantastique ; et c'est à partir de ce corpus que nous tenterons de le définir. On y trouve donc *Le Matin des*

⁴⁸ NOIRIEL Gérard, *Ibid.*, p. 14.

⁴⁹ NOIRIEL Gérard, *Ibid.*, p. 6.

⁵⁰ NAF 28370.

⁵¹ NAF 28200.

⁵² NAF 28776.

⁵³ NAF 28651.

⁵⁴ De surcroît, le fonds Pauwels n'a pas encore fait l'objet d'un classement très précis. Si les boîtes sont globalement thématiques, cette thématique n'est ni stricte ni rigoureusement exacte.

Magiciens, la revue *Planète* (41 numéros), puis le *Nouveau Planète* (23 numéros)⁵⁵, *Planète* (3 numéros)⁵⁶, *L'Homme éternel*⁵⁷, considéré comme la suite du *Matin des magiciens*, ainsi qu'un manuscrit, inédit à ce jour, conservé dans son intégralité dans le fonds Pauwels, *La Condition surhumaine*⁵⁸, censée compléter les deux ouvrages précédents, tout en succédant à la revue *Planète*.

Nous avons ensuite délimité un second corpus, représentatif à la fois de ce qu'on associe habituellement au réalisme fantastique, en raison de proximités soit idéologiques, soit thématiques, voire d'une filiation ouvertement revendiquée. Ce second corpus devrait nous permettre d'affiner la définition qui émanera du premier, tout en définissant les limites du réalisme fantastique. Nous y avons regroupé les huit ouvrages de Robert Charroux⁵⁹, des ouvrages composant la collection « L'Aventure mystérieuse », chez J'ai lu⁶⁰, une partie des ouvrages de Jimmy Guieu et de Claude Vorilhon, alias Raël, ainsi que ceux des ouvrages d'Erich von Däniken publiés en français. À cela ajoutons les revues *Janus*, *Question de...*, *Nostradamus* et les bandes dessinées relatant les aventures de Tintin et de Corto Maltese. Sont aussi inclus le web-documentaire *La Révélation des pyramides* et la série télévisée *Ancient Aliens*. Enfin, seront évoqués pour notre démonstration un certain nombre de films – *Stargate*, *10 000 B.C.*, les aventures d'Indiana Jones – et la série *X-Files*.

Précisons encore que nous avons mobilisé quantité de sources documentaires que nous ne ferons qu'évoquer brièvement, mais qui ont souvent été déterminantes pour la conduite de notre étude⁶¹. Citons, par exemple, les *Radioscopies* de Jacques Chancel avec Louis Pauwels⁶² et Robert Charroux⁶³, l'interview de Jacques Bergier par Jean Dumur⁶⁴, les essais de Michel Lancelot sur la contre-culture, les biographies et autobiographies de Louis Pauwels et Jacques Bergier, ce à quoi nous ajouterons trois ouvrages de Louis Pauwels : *Monsieur Gurdjieff*, *Blumroch l'admirable, ou le déjeuner du Surhomme* et *Lettre ouverte aux gens heureux et qui*

⁵⁵ La première version est parue entre octobre et novembre 1961 et juillet et août 1968, à raison d'un numéro tous les deux mois. La seconde version a repris à partir de septembre et octobre 1968 et s'est achevée en juillet et août 1971.

⁵⁶ Cette très brève tentative débute en décembre 1971 et s'achève en avril 1972.

⁵⁷ PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *L'Homme éternel*, Paris, Gallimard, 1973 (1970).

⁵⁸ L'ouvrage se présente de manière fragmentaire, réparti entre les boîtes d'archives 31 et 32 du fonds Pauwels (NAF 28370). Toutefois, il est possible de reconstituer l'ouvrage dans sa quasi-intégralité.

⁵⁹ Un neuvième ouvrage posthume a été édité en 1985, *Le Livre de ses livres*, mais il ne forme qu'un « best-of » des huit autres, sans apporter de nouveaux textes.

⁶⁰ Pour toutes les œuvres citées à la suite de celles-là, les références seront données au moment où elles seront évoquées.

⁶¹ Afin de ne pas alourdir notre texte, nous avons pris le parti de ne pas donner les références des ouvrages cités ci-après dans le texte. Pour trouver les références des ouvrages, le lecteur se reportera à la bibliographie générale.

⁶² France Inter, 20/02/1978.

⁶³ France Inter, date inconnue.

⁶⁴ TSR, 1978 : <https://www.youtube.com/watch?v=JVIV7Kh3VgA> (11/08/2015).

ont raison de l'être.

Enfin, évoquons le cas limite de certains ouvrages à la fois critiques, analytiques et partie prenante du réalisme fantastique, tel l'ouvrage *Le Crépuscule des magiciens*. Si nous ne les avons pas fait entrer dans notre corpus, c'est avant tout parce que nous avons travaillé dans l'idée que, pour définir ce qu'était le réalisme fantastique, il valait mieux partir des textes fondateurs que des critiques, d'autant plus que leur dimension critique tend à les exclure des sources. Néanmoins, dans la mesure où ils sont susceptibles d'avoir influencé la constitution du réalisme fantastique, lorsque la situation l'exigera, nous les traiterons comme des sources à part entière.

3.3. Présentation du plan

Compte tenu à la fois de notre méthode socio-historique et de la constitution de notre corpus, nous avons structuré notre travail en trois parties.

La première partie aura pour seul objectif de mettre en place tous les « outils » nécessaires à notre analyse ultérieure. Conformément à la démarche socio-historique, nous avons décidé de regrouper en une seule partie tous les éléments théoriques que nous mobiliserons tout au long de notre analyse. Tous ces éléments visent à définir à la fois le cadre conceptuel et historique, tout en mettant en place le vocabulaire spécifique nécessaire à la bonne intelligibilité de notre étude. Aussi avons-nous pris le parti de donner comme titre à chaque chapitre le nom des principales notions qui y sont explicitées.

Dans notre première partie, à quelques exceptions près, il ne sera pas question de réalisme fantastique, mais uniquement des concepts généraux susceptibles de nous permettre de le définir et de le comprendre. Ainsi, nous spécifierons le sens que nous retiendrons pour les notions de rationalisation et de désenchantement du monde, comme pour celle de sécularisation. Ce premier chapitre aura pour but de déterminer le cadre général de mutation dans lequel s'inscrit le rapport que des individus entretiennent avec le monde par l'intermédiaire de la religion. Augmenté d'un deuxième chapitre, ce cadre se verra précisé par les notions de « religiosité » et de « croyances », ce qui nous donnera l'occasion de parvenir à l'effet que produit la modernité sur la religion, à la notion des religions individualisées à la carte et à celle de *cultic milieu*. Ce faisant, nous démontrerons que, tout au long des XIX^e et XX^e siècles, la religion a changé, dans la mesure où la société n'entretient plus avec elle le même rapport. Ensuite, nous nous intéresserons à un phénomène religieux spécifique contemporain, le New Age, qui, tout en illustrant d'une manière très concrète l'évolution que

nous avons décrite auparavant, nous permettra d'observer dans la reconfiguration du religieux l'importance du rôle que jouent l'ésotérisme et l'occultisme. Dès lors, il nous sera nécessaire de consacrer un chapitre entier à définir cet ésotérisme et cet occultisme et nous en viendrons à présenter un concept original, celui de l'occulture. Nous poursuivrons avec un cinquième chapitre qui visera à définir ce que nous entendons par les notions de connaissances, de science et de pseudosciences, et nous y développerons au passage les notions de paranormal et d'alterscience. Le sixième et dernier chapitre théorique portera sur la littérature et, plus particulièrement, sur la sociologie de la littérature : il nous fournira des éléments d'analyse susceptibles d'analyser la forme prise par le réalisme fantastique.

Ces éléments théoriques posés, notre deuxième partie explorera le réalisme fantastique à proprement parler, c'est-à-dire tel qu'il fut conçu et orchestré par Pauwels et Bergier. Après un premier chapitre qui aura pour but de cerner la genèse et l'appareil théorique du *Matin des magiciens*, nous consacrerons un deuxième chapitre au contenu, aux idées et à l'idéologie du livre. Nous poursuivrons avec un troisième chapitre sur la première époque de *Planète*, de 1961 à 1968, et un quatrième sur la seconde époque, de 1968 à la disparition de la revue en 1971. Ce chapitre sera aussi l'occasion d'évoquer les Ateliers Planète, émanation concrète – quoique limitée – de la revue. Le cinquième chapitre visera à aider à comprendre la « fin » du réalisme fantastique, tel que le dirigeaient Pauwels et Bergier. En évoquant la suite du *Matin des magiciens* et le tapuscrit inédit conservé dans le fonds Pauwels, nous pourrons reconstituer une partie du dénouement de l'affaire. Cela nous amènera à un sixième chapitre, dans lequel nous proposerons une approche synthétique de l'ensemble de cette partie, en tentant de définir le réalisme fantastique et de caractériser son idéologie.

La troisième partie invitera à poursuivre l'analyse vers la question de savoir s'il existe réellement un réalisme fantastique en dehors de Pauwels et Bergier en tâchant de discerner les périphéries, les marges et les frontières. Le premier chapitre s'intéressera ainsi au principal concurrent des auteurs du *Matin des magiciens*, Robert Charroux, qui – en termes strictement quantitatifs – laissa une œuvre plus importante que le binôme de Pauwels et Bergier, mais – tout en s'inscrivant dans la même dynamique – se démarque nettement d'eux. Un deuxième chapitre étudiera plus en détail la vague éditoriale qui suivit la parution du *Matin des magiciens*. En prenant comme exemples la collection « L'Aventure mystérieuse » et l'auteur Erich von Däniken, nous mettrons en évidence les problèmes inhérents au phénomène et, en particulier, le rapport qui apparaît entre une dynamique globalisante et une dynamique de spécialisation. Nous poursuivrons cette analyse par l'étude de trois revues, dont chacune s'inscrit plus ou moins dans la lignée de *Planète*, afin de déterminer ce qui les rattache les

unes aux autres et les distingue du phénomène. Après ces nouveaux éléments, nous compléterons notre dossier avec une étude des textes fondateurs du Mouvement Raëlien qui révélera un développement singulier du réalisme fantastique. Nous mettrons fin à notre exploration avec un chapitre qui évoquera les cas limites d'œuvres se rattachant au réalisme fantastique par certains de leurs aspects, mais s'en éloignent souvent par d'autres. En tirant nos exemples de la bande-dessinée, de la paralittérature, du cinéma, de la télévision et d'internet, nous montrerons en même temps la très large diffusion dont ont bénéficié les idées réalistes fantastiques. Nous conclurons cette dernière partie par un nouveau chapitre synthétique qui tentera de cerner les limites du réalisme fantastique, mais en même temps de souligner l'importance de son rayonnement culturel. Cela nous offrira l'occasion de réfléchir aux notions de popularisation et de dilution du phénomène.

Nous achèverons notre travail en proposant des définitions claires du réalisme fantastique, qui nous permettront de comprendre la place qu'il occupa dans les années 1960-1970, à la fois dans la culture française et, plus généralement, dans la mutation de la religion, ainsi que les raisons de sa disparition. En établissant un lien entre les notions de *cultic milieu*, de New Age et d'*occulture*, nous pourrons proposer une lecture du phénomène capable de l'expliquer, aussi bien à son époque que dans l'influence qu'il exerce sur la nôtre.

PREMIÈRE PARTIE :

ÉLÉMENTS THÉORIQUES

« Quoi qu'il en soit, dans le grand désarroi de mon esprit, je m'en étais donc allé dans la cour d'honneur et m'étais penché sur les traces, sur toutes les traces qui étaient là, leur demandant cette première indication dont j'avais tant besoin pour m'accrocher à quelque chose de raisonnable, à quelque chose qui me permît de raisonner sur les événements de la galerie inexplicable. Comment raisonner ?... Comment raisonner ?

...Ah ! raisonner par le bon bout ! »⁶⁵

⁶⁵ LEROUX Gaston, *Le Mystère de la chambre jaune*, Paris, Livre de poche, 2003 (1907), p. 170.

Introduction

Commencer notre réflexion théorique par une citation tirée d'un roman policier n'a rien de surprenant, tant il est devenu commun de comparer le travail du chercheur à celui du détective. Leur travail est de nature comparable puisque, à partir d'éléments épars reliés par un contexte singulier, tous deux tentent de reconstituer et d'analyser des faits.

Dans cette démarche, la méthodologie occupe une place centrale. « Comment raisonner ? » : la question que se posait Rouletabille résonne pour le chercheur comme l'exigence d'un cadre théorique. Comment peut-on procéder à une analyse si on ne sait pas sous quel angle l'aborder ? Rouletabille affirmait que le bon bout était reconnaissable en cela que « rien ne peut le faire craquer, ce bout-là, quoi que vous fassiez ! Quoi que vous disiez ! »⁶⁶, et il présentait sa méthode ainsi :

« Je ne demande pas aux signes extérieurs de m'apprendre la vérité ; je leur demande simplement de ne pas aller contre la vérité que m'a désignée le bon bout de ma raison ! »⁶⁷

Sa réflexion ne manque pas de nous rappeler que, s'il est nécessaire de partir des textes, on ne saurait pour autant s'en contenter lorsqu'on cherche à les analyser. Car aucun document n'existe jamais que dans un contexte particulier et doit être compris dans l'ensemble qu'il forme avec son contexte. Autrement dit, si le terme de « vérité » est à proscrire dans notre travail, il nous est possible de le remplacer par celui de « cadre théorique ».

Cela étant, voilà qui ne signifie pas que nous cherchions à définir un cadre théorique dans lequel nous ferions entrer, coûte que coûte, notre analyse. Nous chercherons plutôt à fournir des éléments théoriques susceptibles d'éclairer notre analyse. Ces éléments théoriques seront autant de balises et de références qui nous permettront de caractériser le Réalisme Fantastique, tant dans ce qu'il est que dans ce qu'il revendique.

Dans le cadre de la démarche de la sociohistoire, ces éléments théoriques constituent les différents « outils » que nous emportons avec nous afin de pouvoir construire notre raisonnement. Si nous les avons réunis dans cette première partie, indépendante des deux autres, c'est afin d'éviter d'avoir à jalonner nos propos ultérieurs de trop longs développements généraux et théoriques.

Ces éléments théoriques représentent aussi les notions et les concepts qui se sont imposés à nous au fur et à mesure de nos recherches. Ils sont largement dominés par des

⁶⁶ LEROUX Gaston, *Ibid.*, p. 249.

⁶⁷ LEROUX Gaston, *Ibid.*, p. 253.

réflexions en lien avec le fait religieux. Le premier chapitre vise à définir les grands processus décrits par la sociologie des religions que sont la rationalisation, la démagification et la sécularisation, alors que le deuxième tend davantage à cerner les conséquences de ces processus, en évoquant la question de la religiosité et des croyances. Au terme de ces deux chapitres, nous concentrerons notre intérêt sur deux cas particuliers de ce panorama religieux avec le cas du New Age, puis celui de l'ésotérisme. Enfin, nous consacrerons un dernier chapitre à la question de la littérature et aux éléments d'analyse qu'apporte la sociologie de la littérature.

Précisons encore que, dans cette partie, nous n'avons cherché à mettre en évidence que les principaux éléments qui intéressent notre propos ultérieur. Nous n'avons donc pas visé à l'exhaustivité.

Chapitre 1 – Religion, religiosité

« Je suis, dit la prairie, l'esprit de la terre et des ancêtres les plus lointains, la liberté, l'inspiration. »

Et la chapelle répond :

« Je suis la règle, l'autorité, le lien ; je suis un corps de pensées fixes et la cité ordonnée des âmes.

- J'agiterai ton âme, continue la prairie. Ceux qui viennent me respirer se mettent à poser des questions. Le laboureur monte ici de la plaine, le jour qu'il désire contempler. Un instinct me l'amène. Je suis un lieu primitif, une source éternelle. »

Mais la chapelle nous dit :

« Visiteurs de la prairie, apportez-moi vos rêves pour que je les épure, vos élans pour que je les oriente. C'est moi que vous cherchez, que vous voulez à votre insu. [...] »

Eternel dialogue de ces deux puissances ! À laquelle obéir ? Et faut-il donc choisir entre elles ? Ah ! Plutôt qu'elles puissent, ces deux forces antagonistes, s'éprouver éternellement, ne jamais se vaincre et s'amplifier par leur lutte même ! Elles ne sauraient se passer l'une de l'autre. [...] L'Église est née de la prairie et s'en nourrit perpétuellement, – pour nous en sauver. »⁶⁸

Les premiers éléments théoriques que nous souhaitons apporter visent à permettre de comprendre le contexte religieux dans lequel se situe notre objet d'étude. Comme le Réalisme Fantastique tient un discours sur la religion et qu'il est lui-même porteur de croyances, nous avons souhaité commencer notre réflexion par cette notion de religion. De plus, comme le souligne Antoine Faivre, l'étude de l'ésotérisme s'inscrit dans le champ plus large de l'histoire des religions⁶⁹, et donc aussi a fortiori dans celui de la sociologie des religions.

Jean-Paul Willaime rappelle qu'on peut diviser les définitions de la religion en deux grands types. Le premier, celui des définitions fonctionnelles, présente la religion comme un « ensemble symbolique fournissant du sens et permettant aux individus d'inscrire événements et expériences dans un ordre donné du monde »⁷⁰, mais cette définition tend à réduire le religieux à sa fonctionnalité et évacue de fait toute sa dimension symbolique et la spécificité de son discours. Le second type renvoie aux définitions substantives et met l'accent sur le « transcendant » et le « supranaturel ». Mais comme le souligne Willaime, de telles approches

⁶⁸ BARRÈS Maurice, *La Colline inspirée*, Paris, Livre de poche, 1961, pp. 251-252.

⁶⁹ FAIVRE Antoine, *op. cit.*, p. 18.

⁷⁰ WILLAIME Jean-Paul, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2005 (1995), p. 117.

partent d'un a priori difficilement justifiable sur la définition d'une religion ; toute religion ne fait pas nécessairement référence à une quelconque transcendance⁷¹.

C'est un pareil constat qui pousse Jean-Marie Husser à proposer une alternative intéressante, en conciliant ces définitions et en remplaçant la notion de « transcendance » par celle de « réalité autre », c'est-à-dire d'« un ensemble de réalités qui sont postulées “autres” ou “ailleurs” de la réalité présente, qui existent en-dehors ou au-delà de ce monde visible, comme son envers, son référent idéal ou sa négation »⁷². Ce concept est donc beaucoup plus « neutre » et peut contenir des idées très différentes, allant de la notion du paradis chrétien à celle des mondes extraterrestres, en passant par des réalités parallèles. La religion est ainsi définie, certes, comme un ensemble de pratiques et de croyances, mais c'est parce qu'il sera fait référence à cette réalité autre qu'on pourra parler de religion.

Aussi peut-on considérer comme faisant partie du fait religieux tout un ensemble de pratiques et de croyances extrêmement hétérogènes. Des « religions historiques » aux « Nouveaux Mouvements Religieux »⁷³, le XXème siècle est le théâtre de profondes mutations au sein du religieux, au point qu'il ne manque pas de nous renvoyer à la notion de « religiosité » proposée par Georg Simmel⁷⁴. Cette religiosité, comme le rappelle Patrick Watier, « peut donner lieu à des formes de socialisation non religieuses, de même qu'elle peut, lorsqu'elle est mise en forme de manière pure, s'exprimer en religion »⁷⁵. La religiosité est une « attitude de la conscience », une fonction humaine immanente et, en ce sens, la religiosité permet la religion, la réciproque étant en revanche exclue. Pour Simmel, la religiosité relève en fait de l'émotionnel : elle est éprouvée par l'homme indépendamment de toute construction sociale. Cette notion de religiosité permet ainsi d'introduire un terme intermédiaire dans le rapport qu'entretient l'homme avec la religion.

L'objet de ce chapitre est de revenir, d'une manière synthétique, sur l'évolution de la religion en Occident au cours du XXème siècle, afin d'en faire ressortir les dynamiques singulières qui la travaillent. Ce faisant, nous souhaitons mettre en évidence un certain nombre de concepts et de tendances susceptibles de pouvoir éclairer notre analyse ultérieure, en servant à la fois de contexte et de grille analytique.

⁷¹ WILLAIME Jean-Paul, *Ibid.*, p. 121.

⁷² HUSSER Jean-Marie, « Religion », in REY, Alain (dir.), *Dictionnaire Culturel en langue française*, vol. 4, Paris, Le Robert, 2005, pp. 120-132.

⁷³ Pour désigner les Nouveaux Mouvements Religieux, nous emploierons dorénavant l'abréviation NMR.

⁷⁴ SIMMEL Georg, *La religion*, Paris, CIRCE, 1998.

⁷⁵ WATIER Patrick, « G. Simmel : religion, sociologie et sociologie de la religion », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 93, 1996. pp. 23-50.

Nous introduirons ainsi les notions de démagification du monde et de sécularisation, qui nous permettront de comprendre que la religion est traversée par de profonds bouleversements qui poussent même certains observateurs à pronostiquer sa fin prochaine. Toutefois, nous mettrons ensuite en évidence que si l'on peut parler d'une décomposition du religieux, on peut aussi parler de sa recomposition, laissant ainsi la porte ouverte à l'idée d'une religion en mutation.

1. Le paradigme de la sécularisation

Le concept de la sécularisation occupe une place importante dans le champ de la sociologie des religions et apparaît comme un moyen privilégié d'aborder le problème de la rencontre entre religion et modernité, au point de pousser Olivier Tschannen à proposer qu'on voie dans la sécularisation un véritable paradigme⁷⁶, au sens de Thomas Kuhn⁷⁷.

L'idée maîtresse de ce paradigme peut être résumée d'une manière assez simple : face à la modernisation des sociétés, on constate une perte d'influence des religions. Toutefois, cette perte d'influence s'observe sur des plans très différents, à des degrés tout aussi différents et avec des conséquences, elles aussi, très différentes. Le paradigme de la sécularisation permet, en fait, de désigner tout un ensemble de théories qui rendent toutes compte de cette perte d'influence du religieux dans les sociétés dites modernes.

Notre propos n'est pas tant de débattre ici de la réalité de la théorie de la sécularisation que de mettre en évidence les différents aspects qui en sont à l'origine : l'intérêt du débat sur la sécularisation vient tout autant de ses arguments que de sa valeur épistémologique. Pour le contenu de cette partie, nous devons beaucoup à l'importante synthèse réalisée par Tschannen⁷⁸ sur cette question et qui nous a servi de fil conducteur dans un domaine aujourd'hui relativement sujet à polémique. En effet, le paradoxe de la sécularisation repose sur une description des faits au moins en partie exacte, mais sur une conceptualisation quelque peu délicate à définir.

⁷⁶ TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992.

⁷⁷ KUHN Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, coll. « Champs sciences », 2008 (1970).

⁷⁸ TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation, op. cit.*

1.1. De la rationalisation du monde à sa démagification

L'influence de Max Weber dans l'élaboration de cet ensemble de théories est manifeste. S'il n'est pas le premier à envisager ce qu'on conceptualisera plus tard sous le nom de « sécularisation », il demeure la référence que suivront la plupart des chercheurs, à l'instar de Peter Berger⁷⁹.

C'est par le biais de l'idée d'une rationalisation du monde que Weber introduit celle, plus générale, de la « démagification du monde », terme qu'il emprunte à Schiller⁸⁰

Pour Weber, ce qui est à l'origine du développement de la civilisation occidentale est précisément l'application d'une rationalité en finalité aux différents domaines de l'activité humaine : à l'économie, bien sûr, mais aussi aux sciences, au droit, à l'art, etc. Cette rationalisation favorise l'émergence des sciences empiriques et de la technique scientifique, et enlève la possibilité à des puissances mystérieuses d'interférer dans le cours de la vie. L'homme devient maître de son environnement et de son activité :

« Le développement de l'intellectualisation et de la rationalisation *n'implique donc pas* que tout un chacun connaisse mieux les conditions de vie auxquelles il est soumis. Non, il implique autre chose : la certitude ou la croyance qu'il *suffirait de vouloir* acquérir cette connaissance pour *pouvoir* le faire à tout moment, qu'il n'existe donc pas, en principe, de puissances mystérieuses et imprévisibles intervenant dans ce domaine et qu'il est bien plutôt possible – en principe – de *maîtriser* toute chose par le *calcul*. »⁸¹

Comme le souligne Raymond Boudon, cette citation illustre le fait que la notion de rationalité chez Weber ne recouvre pas le même sens que celui qu'on lui prête aujourd'hui⁸² : d'une part, la rationalité n'est jamais que la cohérence d'un raisonnement par rapport à un état de connaissance, et d'autre part la notion de rationalité renvoie à la conviction que l'homme est capable de « maîtriser » ce qui l'entoure. La rationalisation n'évoque donc pas vraiment un accroissement de la connaissance, mais bien plutôt l'évolution du sentiment qu'a l'homme de maîtriser son environnement et sa capacité à prévoir et à anticiper⁸³.

Cependant, Weber se place dans une perspective évolutionniste, comme le fait remarquer Boudon, « dans la mesure où l'identification et l'explication des irréversibilités

⁷⁹ BERGER Peter, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Éditions du Centurion, coll. « Religion et sciences de l'homme », 1971 (1967 & 1969).

⁸⁰ MERLIO Gilbert, « La crise de la modernité selon Schiller », *Revue germanique internationale*, n° 22, 2004, pp. 145-160.

⁸¹ WEBER Max, *La science, profession & vocation*, Marseille, Agone, 2005, pp. 28-29.

⁸² BOUDON Raymond, « La rationalité du religieux selon Max Weber », *L'Année sociologique*, 2001/1, (Vol. 51), pp. 9-50.

⁸³ MAZUIR Françoise, « Le processus de rationalisation chez Max Weber », *Sociétés*, 2004/4, n° 86, p. 119-124.

historiques est pour lui un sujet essentiel »⁸⁴. L'histoire serait donc jalonnée d'évolutions idéelles qui orienteraient le développement des sociétés. Et, constate Weber, cette évolution se déroule dans le sens d'une rationalisation du monde qui engendre sa démagification. Toutefois, Weber manie cette idée évolutionniste avec prudence et prend soin de mettre entre guillemets le mot « progrès », lorsqu'il l'emploie dans ce contexte⁸⁵. Pour Weber, l'évolution ne va pas nécessairement dans le sens d'un progrès, mais dans celui d'un changement de perception et de conscience. Le progrès scientifique permet la rationalisation, non pas par la connaissance qu'il apporte, mais bien plutôt par le sentiment de maîtrise de notre environnement qu'il suggère.

Ainsi, dans la mesure où il permet une meilleure gestion du monde, le rôle joué par le développement scientifique dans cette démagification est évident. Mais Boudon veille à nous rappeler que pour Weber la religion a joué un rôle tout aussi important⁸⁶. En effet, dans la pensée de Weber, ce qui caractérise la démagification est la disqualification de la magie ; or, si la magie a reculé, ce n'était pas dans un premier temps en raison du développement des sciences, mais bien de l'essor des monothéismes.

En pratiquant une vaste synthèse des idées de Weber, Olivier Bobineau et Sébastien Tank-Storper présentent cette évolution ainsi :

« Caractérisant la magie comme manipulation, par diverses “techniques purement empiriques”, des “forces suprasensibles” pour obtenir telle ou telle “faveur, la magie en tant qu’invocation visant à contraindre un dieu” tend à s’effacer au fil de l’histoire des religions au profit des révélations prophétiques. Les prophéties éthiques créent, en effet, “une orientation systématique de la conduite de vie autour d’une échelle de valeurs” : “le monde” apparaît alors “par rapport à cette orientation comme le matériau qu’il faut façonner selon la norme éthique” et non plus selon la magie. »⁸⁷

Ce que les deux auteurs évoquent ici est l'évolution qui fait passer d'une religion magique à une religion éthique, et le remplacement du charisme du magicien par celui du prophète. Ce faisant, les deux auteurs introduisent aussi l'idée d'une évolution vers une première rationalisation, en valeur.

Cette première rationalisation dans un contexte religieux est complétée par une seconde, plus déterminante pour les sociétés occidentales : l'avènement de l'éthique puritaine

⁸⁴ BOUDON Raymond, « La rationalité du religieux selon Max Weber », *art. cit.*, p. 30.

⁸⁵ WEBER Max, *La science, profession & vocation*, *op. cit.*, p. 9.

⁸⁶ BOUDON Raymond, « La rationalité du religieux selon Max Weber », *art. cit.*, pp. 9-50.

⁸⁷ BOBINEAU Olivier, et TANK-STORPER Sébastien, *Sociologie des religions*, Paris, Armand Colin, coll. « 128 », 2007.

d'inspiration calviniste, souvent comprise d'une manière un peu galvaudée comme étant l'éthique protestante⁸⁸.

Cette mutation est essentielle dans la pensée de Weber et caractérise la mise en place d'une rationalité économique en finalité. La rationalité est alors à comprendre comme étant l'ensemble des moyens mobilisés pour atteindre un but précis, une finalité, et non pas pour la valeur intrinsèque des moyens mobilisés. Weber discerne dans le puritanisme une nouvelle éthique, une nouvelle forme de conduite, dans laquelle il voit une ascèse intramondaine, qui évacue notamment les restes de magie que pouvait encore contenir le catholicisme. Cette nouvelle éthique, par l'accent qu'elle met sur la nécessité pour le croyant de chercher à savoir s'il est élu ou non, instaure une rationalisation du comportement : comme la réussite sur Terre est le signe de son élection, l'homme cherche à optimiser son activité terrestre.

Ce basculement, selon Weber, est décisif car, dépassant le seul cadre religieux, il provoque une rationalisation en finalité de tous les secteurs de l'activité humaine. Si l'économie se voit rationalisée ainsi, la sphère politique suit de même avec la mise en place d'une bureaucratie ; le droit pour sa part se standardise, les sciences se structurent et, paradoxalement, la religion, par ce processus, se voit renvoyée au champ de l'irrationnel.

Le constat va même plus loin, car par ce processus chaque sphère d'activité humaine développe son propre système de valeurs qui entre en concurrence avec le système de valeurs instauré par la religion et celui de n'importe quelle autre sphère. En fait, on est en présence d'un « polythéisme des valeurs », selon l'expression de Weber, qui aboutit inévitablement à une « guerre des dieux »⁸⁹. Détaillant la pensée de Weber, Julien Freund évoque l'idée que « notre monde est un monde de valeurs, [et que] celles-ci n'[ont] d'autre consistance que la force de notre foi »⁹⁰. Or, la vie étant faite de choix, lorsque nous choisissons une valeur, celle-ci est souvent en opposition avec d'autres valeurs. Précisons encore un élément important, pertinemment rappelé par Freund : la science n'est pas au-dessus de ce conflit de valeurs, mais elle en est pleinement partie prenante⁹¹.

Ainsi comprise, la démagification du monde apparaît comme un processus historique global caractéristique de la civilisation occidentale. Elle doit être vue comme une disparition progressive de la magie dans le cadre interprétatif de notre monde au profit de la rationalité. Cette disparition progressive est le résultat d'évolutions idéelles, dont la révolution scientifique de la seconde moitié du XIX^{ème} siècle a exacerbé la perception. Et si on peut

⁸⁸ WEBER Max, *L'éthique protestante ou l'esprit du capitalisme*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1991 (1905).

⁸⁹ WEBER Max, *La science, profession & vocation*, op. cit., pp. 45-46.

⁹⁰ FREUND Julien, *Etudes sur Max Weber*, Genève, Droz, 1990, p. 166.

⁹¹ *Ibid.*, p. 179.

percevoir en elle un recul du religieux et une perte de son influence, c'est dans une perspective non seulement intellectuelle, mais aussi éthique. Si on explique souvent, dans un élan positiviste, la perte d'influence du religieux par le triomphe de la science, l'approche wébérienne doit nous rappeler, d'une part, que le conflit n'est pas seulement bipolaire et, d'autre part, que ce conflit est permanent, dans la mesure où – tout ne restant qu'une question de valeurs – l'opposition perdure. Enfin, soulignons encore que la démagification du monde ne s'applique pas qu'au champ religieux et sert à décrire une évolution globale de la civilisation occidentale, qui s'étale sur plusieurs millénaires.

1.2. La sécularisation

Influencée par le marxisme et par certaines conceptions évolutionnistes, la religion a souvent été perçue comme un phénomène social appelé à être dépassé ou à disparaître, et c'est dans ce sens qu'a souvent été compris le désenchantement du monde.

Au monde magique dominé par la religion est opposé un monde rationnel dominé par la science. Le progrès de la civilisation, grâce à la science et à la technique, rendrait possible cette évolution et, à terme, éliminerait la religion.

La théorie de la sécularisation est souvent invoquée dans ce sens-là, mais c'est aller un peu vite en besogne, car – comme nous le rappelle Tschannen – on a autant de traits caractéristiques de la sécularisation que de théoriciens⁹². Dans un esprit synthétique, afin de présenter brièvement les grandes lignes des théories de la sécularisation, on peut reprendre la typologie de Bobineau et Tank-Storper qui proposent de résumer les approches de la sécularité à cinq processus⁹³ :

1. Un processus de différenciation institutionnelle : cher à Talcott Parsons, ce processus repose sur le constat d'un transfert à des institutions séculières des activités autrefois réservées au religieux, comme l'éducation ou la santé. Mais, toujours selon Parsons, si ce processus provoque un retrait du religieux de certaines institutions, il génère aussi une redéfinition du rôle de l'Église qui voit son rôle éthique renforcé. Si l'Église n'intervient peut-être plus dans l'éducation, elle conserve néanmoins un rôle

⁹² TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, op. cit.

⁹³ BOBINEAU Olivier, et TANK-STORPER Sébastien, *Sociologie des religions*, op. cit., pp. 61-64.

prédominant dans les normes, les valeurs et la morale qui animent les comportements humains⁹⁴.

2. Un processus de pluralisation : conséquence directe du polythéisme des valeurs, le constat d'une mise en concurrence du discours religieux avec d'autres discours entraîne une pluralisation de l'offre. Cela implique que « la tradition religieuse, qui pouvait jadis être imposée d'autorité, doit maintenant être *lancée sur le marché*. Il faut la “vendre” à une clientèle qui n'est plus contrainte à l'“acheter” »⁹⁵. La tradition étant ainsi envisagée, Berger souligne également la crise de crédibilité dans laquelle plonge la religion. Mise en concurrence avec d'autres systèmes, la religion perd son statut de « réalité objective » et doit se soumettre à l'expérimentation du « client »⁹⁶. La « réalité » d'une religion devient alors une affaire privée.

3. Un processus de privatisation et d'individualisation : corollaire des deux propositions précédentes, ce processus décrit la subjectivisation de la religion et sa privatisation. Thomas Luckmann⁹⁷ a largement contribué au développement de cet aspect, même s'il n'a jamais vraiment traité de la sécularisation. Comme le souligne Tschannen⁹⁸, Luckmann est un « porteur passif » du paradigme de la sécularisation. Assimilant l'Église à la religion, Luckmann montre que, si nous vivons dans une structure sociale sans religion, cela ne signifie pas pour autant que la société soit sans religion. Et si Luckmann se détourne de la question de la marginalisation de la religion institutionnelle, ce n'est que pour mieux s'intéresser à la dynamique de privatisation de la religion. Pour lui, la religion sort de la sphère publique pour entrer dans la sphère privée et si, ce faisant, la religion perd son attachement institutionnel, elle ne disparaît pas pour autant, mais devient *invisible*, dans la mesure où elle s'exprime différemment, à un niveau individuel, combinant les enjeux propres à la sphère privée (en particulier, la quête identitaire), des reliquats de représentations religieuses et des éléments d'idéologies politiques⁹⁹.

⁹⁴ PARSONS Talcott, *Social Structure and Personality*, Londres, Collier-Macmillan, 1970 (1964), pp. 295-300.

⁹⁵ BERGER Peter, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, op. cit., p. 219.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 238.

⁹⁷ LUCKMANN Thomas, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Londres, Macmillan, 1967.

⁹⁸ TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, op. cit., p. 259.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 265.

4. Un processus de rationalisation : reprenant la terminologie wéberienne, Bryan Wilson a contribué plus que tout autre à définir la sécularisation par la rationalisation. Toutefois, Wilson se démarque de Weber dans la mesure où il lie rationalisation et progrès technique et scientifique¹⁰⁰. Il caractérise ainsi la sécularisation par le passage de la communauté à la société. Pour lui, la mise en place progressive d'une rationalité instrumentale, en finalité, grâce à l'apport du développement scientifique, tend à rationaliser le comportement social et à diminuer l'influence de la religion. La religion n'a de rôle social fort à jouer que dans une communauté, système dans lequel la religion bénéficie d'un rôle régulateur essentiel¹⁰¹.

5. Un processus de mondianisation : accompagnant dans l'œuvre de Wilson le processus de rationalisation, le processus de mondianisation est lui aussi directement inspiré de Weber et de son analyse de l'éthique puritaine. Présenté par Bobineau et Tank-Storper comme un abaissement du regard du Ciel vers la Terre, ce processus décrit l'intérêt croissant que porte le croyant, non pas à son devenir *post mortem*, mais à sa situation terrestre *hic et nunc*.

Ainsi formulée, notre approche est volontairement synthétique, si ce n'est réductrice, et n'a pour dessein que de montrer la nécessité impérative de généralisation qui préside au paradigme de la sécularisation. Si ces cinq processus décrivent des dynamiques réelles et observables, il faut reconnaître, avec Willaime, qu'ils négligent quantité de spécificités nationales, anthropologiques, structurelles, voire méthodologiques¹⁰². Il suffit d'aborder l'épineuse question de la laïcisation pour rendre encore plus complexe la notion de sécularisation : si on la comprend comme un processus de la sécularisation qui se caractérise par une dynamique de séparation des sphères politique et religieuse, force est de constater qu'elle ne relève que de cas particuliers dont on ne saurait ni tirer de lois générales ni faire des traits significatifs. Mieux encore : on constate ainsi que la religion est abordée sous un angle résolument institutionnalisé, si ce n'est fonctionnaliste.

Outre cette dimension particulière, nous avons également laissé entendre – notamment en introduisant la pensée de Luckmann – que la sécularisation n'impliquait pas

¹⁰⁰ *Ibid.*, pp. 282-284.

¹⁰¹ BOBINEAU Olivier, et TANK-STORPER Sébastien, *Sociologie des religions*, op. cit., p. 63.

¹⁰² WILLAIME Jean-Paul, *Sociologie des religions*, op. cit., pp. 91-96.

nécessairement la disparition du religieux, mais pouvait aussi signifier sa reconfiguration, ce qui nous oriente dans le sens de la conclusion formulée par Willaime :

« En définitive, par “sécularisation”, il faut comprendre une mutation socioculturelle globale se traduisant par un amenuisement du rôle institutionnel et culturel de la religion. »¹⁰³

On ne saurait mieux résumer la question. Mais mentionnons l’approche de Karel Dobbelaere qui envisage le problème de la sécularisation sous l’angle d’un champ d’étude sur trois niveaux¹⁰⁴. D’abord, il convient d’envisager la question sous l’angle institutionnel et parler de différenciation des institutions et de laïcisation. Ensuite, il faut tenir compte du plan culturel et s’attacher au principe de la mondanisation en observant les changements intervenus dans les comportements et les croyances. Enfin, il est indispensable de s’intéresser à l’implication religieuse personnelle.

Envisagée ainsi, la sécularisation devient moins un paradigme qu’un cadre d’analyse qui attire l’attention sur les caractéristiques spécifiques d’une évolution sociétale identifiable. Surtout, une telle approche ne statue ni ne cherche à statuer sur le devenir des religions. Selon certains, la question du déclin des religions, sous-tendue par la sécularisation, pousse à se demander si elles ne vont pas simplement disparaître, alors qu’en fait – si elle est envisagée sous l’angle d’un champ de recherche tridimensionnel – la sécularisation ouvre la porte à une évolution de la religion. Luckmann écrivait, dès la fin des années 1960, que la religion ne disparaissait pas. Mais si, pour lui, elle devenait invisible, l’évolution du champ religieux montre que la religion a évolué, d’une manière parfaitement visible, en dehors des formes institutionnelles.

2. La religion en mutation

Lorsque la religion est étudiée par la sociologie, elle est souvent entendue dans son aspect institutionnalisé, le christianisme étant pris pour référence. On instaure alors, comme il est tentant de le faire et d’une manière superficielle, une opposition entre magie et religion, et on définit la religion moins par des caractéristiques formelles que par l’histoire. Ainsi, pour une certaine tradition, la sociologie des religions pratiqua avant tout l’étude des religions historiques.

¹⁰³ *Ibid*, p. 99.

¹⁰⁴ DOBBELAERE Karel, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Bruxelles, P.I.E.-Peter Lang, 2002.

Mais « historique » ne signifiant pas « immuable », ces religions ont subi l'épreuve de la modernité. Et même sans aller jusqu'à chercher à conceptualiser ni à faire de nouveau appel à la notion de sécularisation, il est possible d'observer dans le champ religieux, tout au long du XX^{ème} siècle, de profondes mutations.

Pour reprendre une formule devenue un des leitmotivs de la sociologie des religions, on peut voir dans ces mutations du champ religieux « un triple mouvement de décomposition, de composition et de recomposition des religions »¹⁰⁵. Néanmoins, ce triple mouvement laisse quelque peu perplexe : Les choses sont-elles si simples ? Chacun de ces mouvements ne comprend-il pas aussi un peu des deux autres ?

Cette typologie s'appuie sur trois notions essentielles : le déclin de la civilisation paroissiale (décomposition), la sécularisation interne des religions (composition) et l'émergence de courants radicalistes et de NMR (recomposition). Nous ne nous attarderons pas sur le mouvement de composition, dont le concept est emprunté à François-André Isambert¹⁰⁶ et rend compte de l'adaptation en interne des religions à la modernité, l'exemple du Concile Vatican II en 1964 et 1965 témoignant mieux que tout de la volonté de l'Église d'essayer de s'adapter à la modernité. Par contre, nous souhaitons revenir sur le premier et le dernier point, afin de souligner que ce triple mouvement est avant tout une question de perception qui s'inscrit dans un cadre conceptuel précis, celui la sécularisation.

2.1. La décomposition de la religion

La désertion des églises, la baisse de la pratique ou encore la crise des vocations religieuses sont autant de jauges qui permettent d'évaluer et d'annoncer le déclin de la religion. À grand renfort de statistiques sur la fréquentation des églises ou la pratique des rites catholiques, on démontre que la religion perd en influence, en particulier depuis la fin de la Seconde Guerre mondiale. Cette approche quantitative doit toutefois être mise en perspective par une approche plus qualitative.

La thèse d'Yves Lambert, *Dieu change en Bretagne*, dirigée par Pierre Bourdieu, vient apporter des éléments d'analyse déterminants, en offrant d'un village breton, Limerzel, une étude ethnosociologique « de 1900 à nos jours »¹⁰⁷. Comme elle a été publiée en 1985, il faut entendre par « à nos jours » le début des années 1980. Néanmoins, l'approche diachronique

¹⁰⁵ BOBINEAU Olivier, et TANK-STORPER Sébastien, *Sociologie des religions*, op. cit., p. 69.

¹⁰⁶ ISAMBERT François-André, « La Sécularisation interne du christianisme », *Revue Française de sociologie*, n° 17, 1976, pp. 573-589.

¹⁰⁷ LAMBERT Yves, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 1985.

proposée est pleinement pertinente, puisque ce court XX^{ème} siècle correspond à une profonde transformation socio-économique de la France. Limiter la modernisation de la France à ces décennies serait faire injure aux siècles précédents, mais si ces années-là n'ont pas l'apanage de la modernisation, elles n'en présentent pas moins l'image d'années affectées par des bouleversements sans précédent : les deux guerres mondiales, la reconstruction de la France et les Trente Glorieuses ont totalement transformé la France.

Deux hypothèses principales orientent la pensée de Lambert : « celle d'une perte d'influence de la religion avec en particulier une rupture de l'évidence commune du religieux, celle du passage d'une forme historique de catholicisme à une autre et à quelque chose d'autre, la modernité pouvant engendrer aussi bien une vision non religieuse du monde qu'une vision religieuse renouvelée »¹⁰⁸.

De surcroît, son étude ne porte ni sur l'institution catholique ni sur le discours qui émane de l'autorité ecclésiastique, mais bien sur la manière dont la population du village vit la religion. Évitant la notion de populaire, Lambert propose une « ethnosociologie du catholicisme ordinaire »¹⁰⁹, qui dépasse le seul intérêt ethnographique et sociologique puisqu'il tente de reconstituer l'histoire des mentalités. Sans entrer dans les détails de son analyse, nous nous limiterons à en relever les caractéristiques utiles à notre propos.

Lambert procède, en quelque sorte, à un comparatisme diachronique. Ainsi dresse-t-il deux tableaux : le premier représentatif de ce qu'il appelle la « civilisation paroissiale (jusqu'à la fin des années 50 en gros) » et qui vivait « entre la terre et le ciel », le second « achemin[ant] vers un nouveau monde, qui semble vouloir faire descendre le ciel sur la terre »¹¹⁰. Il propose ensuite, dans une troisième partie, une analyse synthétique de ces deux tableaux, habilement intitulée « L'art de changer la religion »¹¹¹ et qui permet de donner le ton du propos.

Résumons d'entrée sa pensée : pour Lambert, l'institution religieuse perd indiscutablement de son influence et de sa notoriété, mais il reste beaucoup plus réservé quant au déclin réel de la religion. En effet, sa conviction que la religion change semble beaucoup plus en adéquation avec ses observations. Distinguant au sein de la population observée des divergences fondées sur les classes d'âge, les personnes âgées étant plus enclines à conserver un mode de pensée proche de celui de la civilisation paroissiale, Lambert note que « l'un des

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹⁰⁹ *Ibid.*, p. 17.

¹¹⁰ *Ibid.*, p. 18-19.

¹¹¹ *Ibid.*, p. 385.

changements fondamentaux est, bien sûr, la pénétration progressive d'un nouveau mode cognitif reposant sur la rationalité technique et scientifique »¹¹².

Mais cette rationalisation n'est pas tant un recul du religieux qu'une « rupture du monopole », qui a tendance à remplacer le surnaturel par du « pas encore connu ». Car si la religion se retrouve confrontée à d'autres sources d'informations, cette pluralité ne change pas pour autant l'idée générale selon laquelle on ne peut pas tout savoir, puisque notamment « la science n'indique pas les valeurs »¹¹³.

Cela renvoie à l'idée de différenciation de Parsons et montre que, si la religion se retire de certaines activités humaines, ce n'est que pour mieux se reporter sur d'autres. En effet, comme le souligne Lambert, même si on observe une autonomisation de toutes les sphères d'activités par rapport à la religion, la religion reste une donnée encore présente dans les considérations politiques (lien catholicisme-droite) ou la morale familiale¹¹⁴.

Ce dernier point n'est pas sans importance, car il met en évidence que la redéfinition du rôle de la religion la fait tendre vers une dimension d'ordre éthique : si Dieu, en tant que source d'une « moralité transcendante », perd de son importance, la crédibilité du discours moral de la religion demeure en revanche intacte pour la majorité de la population¹¹⁵.

En somme, ce qui ressort de l'étude de Lambert est qu'il s'établit une sorte de compromis entre religion et modernité :

« Or ne voit-on pas que la religion populaire s'efforce finalement de cumuler en quelque sorte les avantages de la sécularisation (dédramatisation, autonomisation) et ceux de la religion (sens, plénitude), et d'écarter les inconvénients de l'une (absence de transcendance et d'au-delà) et de l'autre (rigorisme, Jugement dernier). »¹¹⁶

Et c'est là que se situe vraiment, à notre sens, le cœur du débat autour de la problématique de la sécularisation : ce qui passe pour un déclin de la religion témoigne surtout d'un changement du rapport qu'entretient avec elle l'individu.

Nous sommes passé volontairement un peu rapidement sur le travail de Lambert, et nous en avons inévitablement ignoré toute la richesse et toute la subtilité, mais c'est afin de chercher à en faire mieux ressortir l'idée essentielle à notre propos, à savoir que la religion change et que ce que révèlent les théories de la sécularisation n'est autre que les modalités mêmes de ce changement.

¹¹² *Ibid.*, p. 388.

¹¹³ *Ibid.*, p. 389.

¹¹⁴ *Ibid.*, p. 391.

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 395-396.

¹¹⁶ *Ibid.*, p. 407-408.

2.2. La recomposition de la religion et les NMR

La problématique des NMR est essentielle pour venir nourrir le débat sur l'évolution de la religion, en particulier en France, où l'appellation de « secte » est presque systématiquement accolée à tout NMR. Cette spécificité française s'observe jusque dans les manuels, dans lesquels les deux questions sont souvent traitées simultanément. Pourtant, dès lors qu'on quitte le champ normatif, l'une ne renvoie pas nécessairement à l'autre.

Ce débat nous semblerait stérile pour le propos de cette thèse, à ceci près que débattre du caractère sectaire d'un mouvement religieux requiert une typologie. Celle-ci est empruntée à Max Weber, qui distingue le type Église du type Secte ; et déjà à son époque Weber constatait la connotation péjorative dont était affectée la notion de secte, résultante du dénigrement volontaire qui émanait des Églises¹¹⁷. Ce qu'il faut donc voir dans ce débat n'est pas tant une question de risques liés à des dérives d'un type par rapport à l'autre, ni même – comme le suggérait Weber – une question de différence de type de charisme exercé dans chacune d'elles, qu'une opposition entre, d'un côté, un régime historique et institutionnalisé qui s'impose de fait comme une valeur normative et, de l'autre, un régime « sauvage » échappant a priori à toute forme de contrôle et établissant ses propres valeurs et ses propres normes, et qui n'est pas sans rappeler la métaphore de Barrès mise en exergue de ce chapitre.

L'expression « NMR » vient de l'anglais *New Religious Movements* et a été proposée par Eileen Barker pour désigner tout un ensemble de groupes religieux qui émergent dans les années 1960¹¹⁸, tout en contournant le terme de « secte ». Ce faisant, en plus de créer une nouvelle terminologie, Barker balisait un champ de recherches en dehors des controverses normatives et ouvrait à la sociologie des religions un terrain d'étude d'une extrême richesse.

Mais, comme le fait valoir Massimo Introvigne¹¹⁹, l'expression pose problème. Comment doit-on comprendre « nouveau » ? Si on doit relier cet adjectif à une chronologie liée aux années 1960, que faire des témoins de Jéhovah ou des mormons, traditionnellement considérés comme de nouveaux mouvements religieux, mais dont les fondations respectives remontent au XIX^{ème} siècle ? On peut également concevoir la notion de nouveauté sur le plan de la doctrine, mais cela impliquerait, d'une part, qu'on pose un référent constitué par les religions historiques et, d'autre part, qu'on soit en mesure de déterminer la nouveauté doctrinale d'un mouvement.

¹¹⁷ WEBER Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996, p. 318.

¹¹⁸ BARKER Eileen, *New Religious Movements : A Practical Introduction*, Londres, HMSO, 1989.

¹¹⁹ http://www.religioscope.com/info/notes/2002_031_nmr_usage.htm (07/07/2016)

Et la terminologie devient encore plus problématique si l'on tente de cerner ce que recouvre le terme. Pour nous en faire une première idée, citons de nouveau Bobineau et Tank-Storper :

« Il s'agit ici de groupes et de réseaux qui peuvent se rattacher aux philosophies orientales (bouddhisme, hindouisme), aux pratiques rituelles (tel le chamanisme), à des pratiques ésotériques (tarot, astrologie) ou encore à des syncrétismes psycho-religieux (telle la psychologie transpersonnelle synthétisant la psychologie et la mystique). »¹²⁰

Cet inventaire, fortement inspiré des travaux de Françoise Champion – sur lesquels nous reviendrons ultérieurement –, a le principal mérite de brasser large. Mais surtout, les deux auteurs évoquent ces nouveaux mouvements comme exemples de la recomposition du religieux, soulignant ainsi leurs affinités avec la modernité et leur religiosité « fluctuante ».

Or ce point n'est pas partagé par tous, et notamment pas par Roy Wallis, qui dresse une typologie des NMR précisément en fonction de leur rapport avec le monde. Pour lui, on peut distinguer trois types de NMR selon leur rejet ou leur acceptation du monde, ou encore de leur accommodation avec lui¹²¹.

Il serait loisible de multiplier les références pour illustrer la question de la définition de ces NMR, mais constatons ce qu'a de commode ce terme pour désigner, en fait, tout un ensemble de croyances et de pratiques, de groupes et de réseaux qui n'ont pour réel point commun que de manifester leur hétérodoxie dans le sens formulé par Jacques Maître :

« Les hétérodoxies se présentent comme des savoirs concurrents de ceux qui cautionnent les instances officielles. »¹²²

En réalité, ce qu'on entend implicitement par la notion de NMR, ce sont toutes les pratiques et les croyances qui se sont développées en marge des religions historiques, ce qui signifie qu'elles peuvent être d'une nature doctrinale profondément différente, mais qu'elles peuvent aussi incarner des aspirations particulières des religions historiques, qui ne seraient pas en total accord avec la doctrine principale, comme peuvent l'être certains radicalismes.

Si certains lient l'émergence de ces mouvements aux années 1960, c'est d'abord une question de visibilité et de perception : le pluralisme religieux ouvre l'horizon et permet à ces mouvements d'exister dans l'espace public. Mais c'est aussi une question d'ordre quantitatif : l'horizon ainsi dégagé, ce type de groupe peut se multiplier, voire foisonner, avec plus ou

¹²⁰ BOBINEAU Olivier, et TANK-STORPER Sébastien, *Sociologie des religions*, op. cit., p. 83.

¹²¹ WALLIS Roy, « Three Types of New Religious Movement », in DAWSON, Lorne L., *Cults and New Religious Movements. A reader*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, pp. 36-58.

¹²² MAITRE Jacques, « Ésotérisme et instances officielles de régulation des savoirs », in BRACH, Jean-Pierre, et ROUSSE-LACORDAIRE Jérôme (dir.), *Etudes d'histoire de l'ésotérisme : mélanges offerts à Jean-Pierre Laurant pour son soixante-dixième anniversaire*, Paris, Cerf, 2007, p. 24.

moins de succès. Il n'en demeure pas moins que les mutations du champ religieux permettent aux années 1960 de connaître une réelle effervescence religieuse qui, sans être forcément complètement nouvelle, gagne en visibilité ; et comme ces mutations entraînent inévitablement un changement au cœur même des religions historiques, on peut trouver des NMR qui tentent de réagir à ces changements.

Cependant, cette approche ne doit pas nous faire oublier un point essentiel : ces NMR ne sont pas une conséquence exclusive du délitement des religions historiques observé dans la seconde moitié du XXème siècle, car – comme le souligne Roberto Cipriani¹²³, suivant en cela la pensée d'Eileen Barker et de James Beckford¹²⁴ –, il a toujours existé des mouvements parallèles aux religions historiques, mais ce que le contexte postérieur à la Seconde Guerre mondiale fait apparaître de nouveau, c'est la possibilité offerte à ces mouvements de pouvoir se développer en toute liberté et de venir concurrencer librement n'importe quel autre système religieux.

2.3. La « nébuleuse mystique-ésotérique »

Comme nous souhaitons rester, dans notre propos, dans un contexte français, nous discuterons à présent de la notion de « nébuleuse mystique-ésotérique » proposée par Françoise Champion. Même si elle distingue sa nébuleuse des NMR, les deux concepts sont souvent associés l'un à l'autre, et l'étude de son concept permet d'apporter sur le contenu des NMR des éléments concrets, tout en livrant des éléments d'analyses sur une sphère présentée par l'auteur comme différentes des NMR.

Cette nébuleuse pose de nombreux problèmes tant sur sa définition que sur son usage, mais elle permet d'évoquer l'idée d'une dynamique commune partagée par tous ces NMR et c'est bien en cela qu'elle a sa pertinence. Cette approche évite aussi d'aborder le sujet sous l'angle sectaire, ce qui permet une approche du phénomène plus ouverte. En voici la définition :

« Il s'agit de groupes mal délimités, de "réseaux" – ce terme fait fonction de véritable emblème – constitués autour de centres de développement personnel et spirituel (proposant des ateliers, stages, conférences, séminaires, etc.), de librairies, de revues, de communautés, d'associations diverses. On trouve aussi des groupes beaucoup plus structurés tels l'"Ordre soufi" ou l'"Association Zen" internationale. »¹²⁵

¹²³ CIPRIANI Roberto, *Manuel de sociologie des religions*, Paris, L'harmattan, coll. « religion et sciences humaines », 2004, pp. 325-328.

¹²⁴ BECKFORD James, *Religion and Advanced Industrial Society*, Londres, Unwin Hyman, 1989.

¹²⁵ CHAMPION Françoise, « Les sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 67/1, 1989, p. 156.

Considérant cette nébuleuse comme du « religieux flottant », Champion tente en fait de trouver un moyen de la saisir, mais son approche pose problème. L'expression de nébuleuse rend parfaitement compte de son terrain : un ensemble hétérogène et confus. Mais comment systématiser un ensemble de phénomènes confus, sinon en jouant sur le flou des notions ?

C'est en tout cas l'impression qui ressort de l'ensemble des articles de Champion sur le sujet, même s'il faut lui reconnaître une très grande subtilité dans l'exploitation de son terrain. Pour pouvoir formaliser la nébuleuse, elle cherche à mettre en évidence les dénominateurs communs qui existent entre les différents groupes qu'elle étudie. Si ces derniers ne renvoient pas tous nécessairement aux mêmes pratiques, ni aux mêmes croyances, ils semblent cependant partager un patrimoine commun en raison de leur coexistence au sein de structures unificatrices : « revues, maison d'édition, librairies, [...] certains salons d'exposition, lieux de stage, centres de conférence, etc. ». Mais les points communs qu'ils partagent sont « plus ou moins étroits ou lâches, définissent des positions plus ou moins centrales ou périphériques ». ¹²⁶

Dans l'article sus-cité, le terrain évoqué renvoie à une mouvance du New Age, terme sur lequel nous reviendrons longuement un peu plus loin, un ashram de yoga, le cabaret mystique d'Alejandro Jodorovsky qui allie « ésotérisme-créativité artistique » et « quelques autres ». Le fait que tous ces groupes se retrouvent dans certaines structures tend, selon Champion, à démontrer qu'ils appartiennent à une même « subculture religieuse », mais la suite de son raisonnement laisse quelque peu perplexe :

« Sa cohésion, il est vrai, doit beaucoup au fait que, par rapport aux grandes religions historiques de France, [cette subculture] est en situation d'hétérodoxie. Mais l'hétérodoxie n'est pas le seul point commun des divers groupes qui la constituent ; ils partagent aussi largement de mêmes orientations psychoreligieuses. Il est néanmoins exclu qu'on puisse en dresser une liste, car elles ne sont jamais le fait de tous les groupes. La méthode du type idéal [...] apparaît particulièrement appropriée pour saisir à la fois des lignes de force et, dans un second temps, certains écarts des groupes réels à ce type idéal. » ¹²⁷

Si, dans le principe, cette démarche n'est pas de nature à troubler le sociologue, elle interpelle tout de même, car la formulation d'un idéaltype à partir de données hétérodoxes et hétérogènes non exhaustives semble quelque peu périlleuse. Quoi qu'il en soit, Champion parvient à distinguer huit caractéristiques constitutives de cet idéaltype :

¹²⁶ CHAMPION Françoise, « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », in CHAMPION, Françoise, et HERVIEU-LEGER, Danièle, *De l'émotion en religion*, Paris, Édition du Centurion, 1990, p. 17.

¹²⁷ *Ibid.*, p. 26-27.

1. Une voie mystique intramondaine : « Le mystique-ésotériste contemporain [...] recherche le bonheur en ce monde »¹²⁸. On retrouve ainsi l'idée d'un mouvement descendant du regard du ciel vers la terre. Dans cette nébuleuse, on recherche un bonheur « ici-et-maintenant », qui signifie que l'on avance sur la bonne voie. Ce bonheur se constitue autour des notions de santé, de vitalité et de beauté, et permet de relier spirituel et thérapeutique, notamment dans une perspective psychologisante.

2. Centralité de l'expérience intime et conciliation des principes de singularités individuelles et d'universalité : Étroitement liée à la « voie mystique », l'expérience personnelle, dans cette nébuleuse, est privilégiée et vient s'opposer à la croyance aveugle. On observe ainsi un refus des doctrines, qu'elles soient religieuses ou scientifiques : n'est considéré comme valide que ce qui peut être personnellement expérimenté.

Ce faisant, on observe une indépendance et une autonomisation du mystique-ésotérique, qui met ainsi en valeur la singularité et les particularités. Il en découle une reconnaissance de la validité de toute trajectoire de développement spirituel, dès lors qu'elle s'inscrit dans le cadre d'une expérience personnelle : on ne juge pas l'autre sur des points doctrinaux, mais sur des critères d'authenticité ou de sincérité.

Mais, parce que l'être humain partage un même « être essentiel », cette individualisation n'empêche pas de concevoir l'universalité de l'homme. Peu importe la voie d'accès, chacune de ces voies mène à la même connaissance, malgré des différences de vocabulaire.

3. Réinventer de l'unité : C'est par une conception holiste du monde que le mystique-ésotérique cherche à retrouver son unité. Se livrant à une contestation de la modernité qui séparerait l'homme de la nature, le mystique-ésotérique parlera plus volontiers de spiritualité que de religion et tendra à abolir les séparations entre les différents domaines de la connaissance et de l'expérience.

4. Responsabilité et pensée magique : Afin de pouvoir espérer atteindre au bonheur ici-et-maintenant, le mystique-ésotérique revendique sa responsabilité personnelle dans la conduite de sa vie. Pour parvenir à ce bonheur, il ne rechigne ni à l'effort, ni au

¹²⁸ *Ibid.*, p. 28.

travail, ni à la discipline, et ne néglige pas les méthodes « d'auto-perfectionnement classiques », puisées aussi bien dans la psychologie que dans les sciences occultes.

5. L'amour contre la peur : Pour le mystique-ésotérique, le mouvement du cœur (l'amour) est essentiel. Citant Arnaud Desjardin, Champion met en avant qu'on ne saurait parler de connaissance sans réunion du corps, de la tête et du cœur. Ce mouvement du cœur est opposé à la peur, qui est une forme d'ignorance qui entrave l'épanouissement humain. On constate donc, au sein de cette nébuleuse, une réelle volonté de s'ouvrir à l'autre.

6. Une réassurance éthique : Découlant de la précédente caractéristique, celle-ci défend l'idée de valeurs humanistes communes à toutes les religions et les place au centre des relations sociales.

7. Une itinérance confiante : L'optimisme ambiant au sein de la nébuleuse tend à restaurer la confiance que garde en l'avenir le mystique-ésotérique. Tout converge vers l'avènement d'un « nouvel âge » et ce nouvel âge sera d'or. Confiance dans le monde, mais aussi confiance en l'homme, qui dispose en lui des ressources capables de rendre le monde meilleur, de le transformer et de « faire advenir un avenir positif ».

8. L'expérience de « réalités non ordinaires » : Comme un écho au critère proposé par Jean-Marie Husser, ces réalités non ordinaires sont de natures très différentes : signes, voyages astraux, extraterrestres. Mais ce qui est essentiel n'est pas tant leur évocation que l'expérience qu'on en fait. Il ne s'agit plus seulement de disserter sur elles ; il faut les rencontrer.

Comme on le voit, cette critériologie dessine des tendances bien particulières, mais la conclusion de l'article laisse perplexe :

« D'une certaine manière, la nébuleuse mystique-ésotérique représente la pointe extrême d'une sensibilité qu'on retrouve dans l'ensemble du champ religieux. »¹²⁹

En effet, à travers cette phrase, Champion fragilise l'essence même de la nébuleuse, puisque si cette nébuleuse est « la pointe extrême » d'une sensibilité partagée par l'ensemble du champ religieux, pourquoi la distinguer du reste ?

¹²⁹ *Ibid.*, p. 69.

Lorsqu'on réfléchit sur les exemples utilisés par Champion, on se rend compte qu'ils sont pris dans des registres extrêmement variés, mais que leur seul point réel de convergence avant analyse est précisément leur hétérodoxie. De prime abord, ce qui caractérise les éléments de la nébuleuse mystique-ésotérique est la distance que prennent tous ces groupes par rapport aux religions historiques. Or, cela est la caractéristique essentielle des NMR. Et lorsqu'on s'intéresse à l'idéaltype du mystique-ésotérique, on le voit correspondre peu ou prou à celui de n'importe quel membre d'un NMR.

Toutefois, l'intérêt de cette étude permet de passer d'un niveau général, pour ne pas dire institutionnel, à un niveau individuel et, d'autre part, de présenter une première modélisation d'un courant informel caractéristique des années 1970. Si nous émettons des réserves, c'est sur le bien-fondé qu'on peut avoir à distinguer cette nébuleuse du reste du champ religieux. La confusion qui règne aussi bien sur l'essence des groupes étudiés que sur la terminologie employée ne peut qu'inviter à une certaine méfiance au moment de la conceptualisation, mais le résultat de l'étude illustre, non pas la singularité de cette nébuleuse, mais plutôt son adéquation avec le champ religieux dans lequel elle évolue.

Si nous avons souhaité clore ce premier chapitre sur cette impression de flou laissée par l'étude de l'émergence d'une nouvelle forme de religiosité, c'est pour souligner l'idée d'une profonde mutation de la religion qui, passée de la sphère publique à la sphère privée, a subi l'épreuve de la modernité et de l'individualisme qui lui est inhérent. Contrairement à ce que certains annonçaient, le résultat de la rationalisation du monde, de sa démagification et de la sécularisation n'est pas la fin de la religion, mais une simple évolution, dont les formes sont difficiles à cerner.

La religion n'est plus communauté ; elle est individualisée et donne naissance à des interprétations personnelles. Cette « libéralisation » de la religion a été rendue possible par une différenciation et une pluralisation, toutes deux liées à la sécularisation. La religion perd de son influence et laisse le terrain libre à des systèmes concurrents, comme la science, ainsi qu'à d'autres croyances. Le polythéisme des valeurs entraîne une concurrence entre ces différents produits cognitifs¹³⁰ qui se retrouvent en libre circulation dans nos sociétés, sans plus aucun système régulateur.

Ainsi convient-il maintenant de s'interroger sur la manière d'envisager la religion dans ce nouveau contexte. Cela se fera en deux temps : nous évoquerons d'abord les différentes

¹³⁰ On reprendra et développera dans le chapitre suivant la notion de « marché cognitif » telle qu'elle est définie par Gérard Bronner.

tendances qu'on retrouve dans la religiosité émergente, dans le sillage des premières réflexions de Champion, puis nous basculerons vers une sociologie des croyances, qui nous semble plus adéquate pour rendre compte de la situation actuelle dans laquelle évoluent les idées religieuses.

Chapitre 2 – Religions à la carte, spiritualité et croyances

« Non seulement [l]es religions individuelles sont très fréquentes dans l'histoire, mais certains se demandent aujourd'hui si elles ne sont pas appelées à devenir la forme éminente de la vie religieuse et si un jour ne viendra pas où il n'y aura plus d'autre culte que celui que chacun se fera librement dans son for intérieur. »¹³¹

À partir des années 1970, le paradigme de la sécularisation fut fortement remis en question : alors que certains attendent la fin des religions, annoncée par le triomphe d'une modernité régnant sans partage, les médias commencent à parler de plus en plus d'un « retour du religieux ». Et cette expression, qui permet à la presse de justifier de nombreux « marronniers », ne manque pas d'attirer l'attention du chercheur : le religieux avait-il disparu ?

C'est là que l'approche de Tschannen ne manque pas de pertinence¹³². Dès lors qu'on comprend la valeur paradigmatique de la sécularisation, on comprend aussi que les analyses du religieux qui s'inscrivent dans ce paradigme sont influencées par une certaine vision des choses qui ne reflétait pas nécessairement l'évolution réelle.

On se retrouve donc en présence d'une situation que l'on perçoit comme nouvelle, pour ne pas dire inattendue, mais qui conduit vers un constat unique essentiel : la religion a changé. Et ce changement a été à ce point profond qu'on préfère le terme de « religiosité », afin de se délester de la dimension institutionnelle des religions historiques qui n'apparaît plus désormais, dans le fait religieux, aussi fondamentale. La religion ne relève plus de la sphère

¹³¹ DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968 (1912), p. 63.

¹³² TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, *op. cit.*

publique, mais de la sphère privée et, de ce fait, elle est vécue d'une manière profondément différente.

En fait, la sécularisation et la modernité ont transformé le phénomène religieux, tout en lui apportant de nouveaux éléments capables de le renouveler. La religion n'a pas disparu et n'a même probablement jamais été en voie de le faire. Elle fut – ou est encore aujourd'hui – en crise, mais l'enjeu n'était pas son existence, mais le mode de son existence.

Dans un contexte de pluralisation, de polythéisme des valeurs et d'individualisme, la religion se retrouve mise à l'épreuve, certes, par d'autres systèmes concurrents, mais aussi par ses fidèles qui en retirent ce qu'ils veulent : ils « bricolent » leur propre religion, comme si elle était à la carte. Cet aspect nous pousse alors à envisager, non plus une sociologie des religions, mais plutôt une sociologie des croyances qui rendrait compte d'un monde dans lequel coexistent, comme sur un marché, des croyances d'origines diverses, parmi lesquelles chacun puiserait celles susceptibles de correspondre à ses attentes.

1. Aspects de la religiosité contemporaine

1.1. L'individualisation

La question de l'individualisme dépasse le simple champ de la sociologie des religions¹³³ et s'inscrit dans un cadre beaucoup plus large de changements interférant avec tous les niveaux de la société¹³⁴. Parler d'individualisme revient d'abord à parler de modernité et, comme le rappelle Daniel Bertaux, « “la modernité” est, en fait, la modernité occidentale, combinaison historique particulière mais stable de capitalisme, de juridisme, de démocratie représentative, de pluralisme religieux et culturel »¹³⁵. Cet ensemble de facteurs explique – tout en en témoignant – le développement de l'individualisme, qui est à comprendre dans le sens d'une attitude : celle d'une comportement individualiste.

Se référant à François de Singly¹³⁶, Olivier Bobineau distingue deux formes d'individualisme¹³⁷, l'une abstraite, l'autre concrète, et en postule une troisième, « confinitaire »¹³⁸.

¹³³ DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.

¹³⁴ LIPOVESTKY Gilles, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.

¹³⁵ BERTAUX Daniel, « Individualisme et modernité », *Espaces Temps*, n° 37, 1988, pp. 15-21.

¹³⁶ SINGLY François de, *L'individualisme est un humanisme*, La Tour-d'Aigues, Éditions de l'aube, 2005.

¹³⁷ BOBINEAU Olivier, et TANK-STORPER Sébastien, *Sociologie des religions*, *op. cit.*, pp. 89-90.

¹³⁸ BOBINEAU Olivier, « La troisième modernité, ou “l'individualisme confinitaire” », *SociologieS* [En ligne], 6 juillet 2011 : <http://sociologies.revues.org/3536>.

Le premier, l'individualisme abstrait, est caractéristique de la première modernité, liée au développement démocratique, de la moitié du XIX^{ème} siècle aux années 1960, et s'observe sur deux plans : sur celui d'une autonomisation du jugement et de la croyance, et sur celui d'un passage d'une forme de fonctionnement social à une autre, ce qu'on peut traduire en termes wébériens par un passage de la « communalisation » à la « sociation ». L'homme moderne évalue le crédit qu'il accorde aux idées, en en décidant par lui-même, et configure le réseau de ses relations à son gré.

Le deuxième, l'individualisme concret, qu'on observe à partir des années 1960, pousse l'individu à affirmer son originalité, son authenticité et son indépendance, en particulier à l'égard des institutions : il ne s'agit plus seulement de choisir ses croyances par soi-même, mais aussi de les affirmer et de les éprouver.

Bobineau propose également de parler, à partir des années 1980, d'une nouvelle forme d'individualisme. Tout en affirmant les tendances des deux phases précédentes, l'individu sera tenté de revendiquer ses appartenances et de se reconstruire dans des groupes plus ou moins restreints et plus ou moins durables, avec lesquels il partage certaines affinités qu'il va ensuite chercher à rendre visibles, à travers – entre autres – sa tenue vestimentaire ou son mode de vie. Et ce sont ces affinités partagées que Bobineau appelle « confinités ». On assiste en fait, en quelque sorte, à une « tribalisation »¹³⁹. Pour Bobineau, cette troisième modernité renvoie à ce que d'autres chercheurs nomment « hypermodernité »¹⁴⁰, « ultra-modernité »¹⁴¹ ou « postmodernité »¹⁴². Cette troisième modernité poursuit l'œuvre des deux précédentes, tout en en changeant les dynamiques, notamment sur le plan du référant, c'est-à-dire du modèle à suivre :

« À présent, [l]es institutions et figures de l'autorité laissent place aux micro-instances, aux tribus, aux groupes affinitaires pour encadrer l'individu hypermoderne engagé dans une construction identitaire selon ses *desiderata*. »¹⁴³

Le modèle que propose Bobineau en vue d'encadrer les mutations du religieux ne manque pas non plus de pertinence pour la compréhension de notre terrain, surtout si l'on tient compte de sa réflexion finale :

« Si la génération d'après-guerre s'inscrivait dans la tradition, depuis la mise à distance de la "morale des pères" par la génération de Mai 68, les jeunes générations nées au fil des années 1980 privilégient l'élaboration d'un contenu axiologique pluriel

¹³⁹ MAFFESOLI Michel, *Le temps des tribus, Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, La Table Ronde, 2000 (1988).

¹⁴⁰ Nicole Aubert.

¹⁴¹ Jean-Paul Willaime.

¹⁴² Jean-François Lyotard, Michel Maffesoli.

¹⁴³ BOBINEAU Olivier, « La troisième modernité, ou "l'individualisme confinitaire" », *art. cit.*, p. 14.

avec leurs semblables, leurs “pairs”. Il est possible de parler à cet égard d’un âge *confinitaire* (volontaire, affinitaire et partagé). Cet âge confinitaire remplace l’âge *contestataire*, qui constituait la morale de leurs parents, avec comme point d’orgue les événements et la génération de Mai 68. Cet âge contestataire avait lui-même remplacé l’âge *attestataire*, qui constituait la morale des grands-parents et arrière-grands-parents. »¹⁴⁴

Ainsi peut-on ajouter à notre cadre historique l’idée d’une évolution des mentalités liée à une nouvelle phase de la modernité, dont la fin des années 1960 et les années 1970 constituent le pivot.

1.2. Émotionnalisation et guérison

Comme conséquence des deux premières modernités, des sociologues ont également observé la place importante que prenait l’émotion, à partir des années 1970¹⁴⁵, au sein du religieux. Le croyant ne prend plus tel quel un discours religieux qui lui serait révélé ou enseigné ; il revendique son droit à le mettre à l’épreuve, et surtout il cherche à expérimenter le divin. Cette idée, mise en avant notamment par Champion, est essentielle : le croyant cherche à expérimenter le divin d’une manière directe¹⁴⁶. Ainsi, le vécu et l’affect deviennent une dimension essentielle et l’émotion devient le fondement de l’expérience religieuse.

Au sein de « communautés religieuses émotionnelles », regroupées autour d’un prophète, a été mise en évidence « l’expression démonstrative des sentiments, à travers les larmes, les rires, les embrassades ». Et même si, au fil du temps, cette effervescence tend à se dissiper, au sein des communautés, au profit d’une certaine « routinisation », Hervieu-Léger et Champion soulignent que c’est ce sentiment de communion qui se dégage de cette effervescence et qui est recherché par les croyants¹⁴⁷.

Ce « primat de l’émotion », dans la mesure où il serait caractéristique des NMR, incite toujours plus à penser que la religion a changé et non pas disparu, à moins – comme le précise Hervieu-Léger – qu’on ne réduise sa définition à l’autorité de sa tradition¹⁴⁸.

La dernière grande tendance que nous souhaitons aborder ici est liée à l’expérience religieuse telle qu’elle est ressentie et telle qu’elle découle directement du processus de mondanisation. Elle porte sur la nature des croyances et, plus précisément, sur l’effet d’une

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 14.

¹⁴⁵ CHAMPION Françoise, et HERVIEU-LEGER Danièle, *De l’émotion en religion*, Paris, Édition du Centurion, 1990.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 11.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 8.

¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 15.

croissance, car ce que les croyants attendent d'une religion n'est plus un hypothétique Salut après la mort – quand bien même ce Salut apaiserait tous leurs maux – mais bien au contraire une source de satisfactions immédiates dès ce monde-ci¹⁴⁹.

La religion doit donc permettre d'accéder à un certain bien-être ou, tout au moins, à un mieux-être, qu'il soit spirituel ou physique. La guérison prend ainsi dans les NMR une place considérable et les médecines parallèles se développent à une vitesse galopante. A titre d'exemple à valeur de symbole, on peut penser au rôle qu'a joué le pasteur évangélique Billy Graham dans la lutte qu'a menée contre l'alcoolisme¹⁵⁰ l'ancien président américain George W. Bush.

D'une manière générale, la religion n'est plus perçue comme un système de croyances et de pratiques lié à une tradition et à une vie après la mort, mais bien plutôt comme une expérience dont on peut mesurer le bénéfice « ici-et-maintenant ». Cette philosophie, couplée avec les autres caractéristiques, provoquent un comportement singulier de croyants qui choisissent leurs croyances en fonction des résultats tirés de leurs propres expériences et de ce qu'ils en ont ressenti.

1.3. Bricolage et religions à la carte

Avant de poursuivre notre réflexion, résumons ce que nous venons de développer. Nous avons voulu souligner que le XX^{ème} siècle, en Occident, avait été traversé dans le champ religieux par une dynamique singulière. Envisagée sous l'angle de la sécularisation, cette dynamique se caractérise par une baisse de l'influence de la religion dans la société, qui a pu laisser croire à certains qu'on se dirigeait vers un monde sans religions.

Néanmoins, nous avons cherché à souligner que cette baisse d'influence ne portait que sur la « religion historique », perçue en tant qu'institution et s'appuyant sur la légitimité de sa tradition, car, d'un autre point de vue, l'émergence et le développement des NMR témoignent d'une vitalité religieuse non négligeable. Cela nous a donc poussé à formuler l'idée que la religion avait connu des mutations.

Afin de comprendre ce changement, nous avons établi le lien avec la modernité et l'individualisme. Ce lien permet de comprendre que la religion change en même temps que se produit une évolution plus générale de la conscience humaine et du rapport qu'entretient

¹⁴⁹ LAMBERT Yves, « Un paysage religieux en pleine évolution », in RIFFAUT, Hélène (dir.), *Les Valeurs des français*, Paris, PUF, 1994, pp. 123-162.

¹⁵⁰ <http://abcnews.go.com/Politics/laura-bush-reveals-george-stopped-drinking/story?id=10552148> (10/07/2016).

l'homme avec son monde. Dans ce contexte, on comprend donc que l'évolution du religieux a suivi une évolution sociale bien plus générale et a redistribué les cartes selon de nouvelles dynamiques, qui nous poussent à juger la notion de « religiosité » préférable à celle de « religion », trop fortement connotée et trop conditionnée aux religions historiques, même si d'indéniables efforts de définition ont tenté d'en ouvrir le sens.

De cette profonde mutation du rapport à la religion, découlent de nouvelles attitudes. D'abord, si l'on considère la religion sous l'angle d'un système porteur de sens et de valeurs ultimes, il faut rappeler que la pluralisation de l'offre ouvre de nouvelles perspectives. Certes, cette pluralisation de l'offre s'opère sur le plan religieux – on accède au contenu de différentes religions – mais ces systèmes sont également en concurrence avec ce que proposent les sciences et les philosophies. Tout individu se trouve donc en présence d'un large éventail de systèmes porteurs de sens, parmi lesquels il est libre de choisir.

Mais cet individu a également été travaillé par la modernité, la rationalisation de notre monde et l'individualisme et, devant cette palette de choix, il peut non seulement choisir par lui-même, mais aussi, avant d'arrêter sa préférence, expérimenter, comparer et essayer. Cette approche entraîne alors pour autre conséquence le morcellement des doctrines et de leur réagencement, qui fait que chacun peut très bien décider de prendre dans un système certaines croyances ou certaines pratiques et d'en écarter d'autres, tout en les combinant avec certaines croyances et certaines pratiques d'un autre système.

On a pu alors parler de « bricolage », expression empruntée à Claude Lévi-Strauss¹⁵¹, ou bien encore de « braconnage », dans une perspective plus chrétienne, avec Michel de Certeau¹⁵², et voir dans cette attitude une caractéristique fondamentale de la religion moderne. Mais, comme le souligne Lionel Obadia, c'était oublier la constance de cette attitude dans le comportement humain, qui a toujours été soulignée par l'anthropologie¹⁵³.

Toutefois, cette approche de la religiosité contemporaine permet d'évoquer la notion de « religions à la carte », proposée par Jean-Louis Schlegel¹⁵⁴. Grand théoricien de la recomposition du religieux, ce dernier démontre tout au long de son essai, malgré un parti pris peu discret, les formes multiples de compromis que subissent les religions pour surmonter l'épreuve de la modernité et, si la focale porte sur le christianisme, il montre également que le

¹⁵¹ LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1990 (1962).

¹⁵² CERTEAU Michel de, « Lire : braconnage et poétique des consommateurs », *Projet*, n° 124, avril 1978, pp. 447-457.

¹⁵³ OBADIA Lionel, *L'anthropologie des religions*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2012 (2007), pp. 94-95.

¹⁵⁴ SCHLEGEL Jean-Louis, *Religions à la carte*, Paris, Hachette, coll. « Questions de société », 1995.

bouddhisme, du moins dans sa version occidentalisée, n'est pas en reste¹⁵⁵. Cet ensemble de compromis aboutit, en quelque sorte, à des religions individuelles, composées selon les goûts de chacun et dans des systèmes dont la cohérence n'est imposée par aucune autorité extérieure, mais bien par l'individu lui-même, ce que Durkheim avait suggéré dans *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, que nous avons cité en exergue de ce chapitre.

On assiste ainsi à une subjectivisation de la religion, ou peut-être devrait-on plutôt dire du croire. Dans un monde dans lequel plus aucun système de régulation du régime de vérité n'a le monopole ni l'autorité suffisante pour imposer sa norme, l'individu est libre de « bricoler » son propre système, « avec les moyens du bord », selon l'expression de Lévi-Strauss, afin de se constituer, de façon cohérente, sa propre vision du monde. Hervieu-Léger montre également que cette subjectivisation porte sur l'expérience quotidienne au cœur d'un monde qu'on aurait vidé de son sens et qu'il appartient donc à chacun de « déchiffrer les signes » qu'il rencontre afin de recomposer le sens de sa vie¹⁵⁶. Dans ces conditions, la croyance tend à devenir un bien de consommation comme un autre : on consomme des croyances de nature plus ou moins religieuse, afin de donner du sens à sa vie et au monde.

Cette individualisation de la religion et ces nouvelles pratiques de « bricolage » imposent, non seulement de manier la notion de religion avec précaution, mais aussi d'attribuer à celle de religiosité une nuance supplémentaire. C'est pourquoi, afin d'affiner un peu plus notre terminologie, nous souhaitons préciser ici le sens que nous donnons à la notion de spiritualité, dans laquelle Albert Piette voit « une religiosité en train de se faire »¹⁵⁷. Ainsi la spiritualité peut être considérée comme « la croyance dans des forces transcendantes, quel que soit leur degré de manifestation, qui informe la réalité du monde et l'expérience de l'être. »¹⁵⁸

Une telle définition permet de comprendre que, si la religiosité se situe au niveau de l'émotionnel, la spiritualité renvoie plutôt au plan idéal. Prolongeant cette première définition, David Bisson propose de définir la spiritualité par « l'acte de croire », qui suppose l'abandon de la raison dans le processus de compréhension du monde et l'acceptation de la transcendance, quelle qu'en soit la forme. Il en découle une distinction entre nature et surnature, qui laisse la place pour que puissent s'exprimer des forces occultes, comme des énergies, des entités ou

¹⁵⁵ *Ibid.*, pp. 125-126.

¹⁵⁶ HERVIEU-LEGER Danièle, *La religion pour mémoire*, Cerf, 1993, pp. 247-248.

¹⁵⁷ PIETTE Albert, « Y a-t-il du religieux en train de se faire ? », in BABÈS, Leïla (dir.), *Les nouvelles manières de croire*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 1996, p. 70.

¹⁵⁸ BISSON David, « La spiritualité au miroir de l'ultramodernité », *Amnis* [En ligne], 11 | 2012 : <http://amnis.revues.org/1728>.

des dieux. Enfin, souligne Bisson, cette croyance influence le comportement quotidien et la manière de comprendre le monde de celui qui l'adopte.

La spiritualité permet ainsi d'évoquer une forme de croyance qui, tout en partageant indiscutablement avec la religion certains de ses traits, n'en demeure pas moins distincte, ne fût-ce que par l'absence totale de références à quelque institution, dogme ou pratique collective que ce soit.

1.4. Le *cultic milieu*

Les éléments que nous avons vus jusqu'à présent illustrent l'évolution générale du religieux dans ses dimensions structurelle et individuelle. À présent, nous souhaitons nous intéresser à l'origine des idées « nouvelles » qui émergent et viennent alimenter la pluralité de l'offre. Afin d'éclairer cet aspect, nous nous proposons d'introduire la notion de *Cultic milieu*, telle qu'elle fut proposée en 1972¹⁵⁹ par Colin Campbell.

Comme le montre Campbell, la notion de *cult* provient des travaux d'Ernst Troeltsch, qui divisait le phénomène religieux en trois ensembles : l'Église, la secte et la mystique. On retrouve là la typologie de Weber, mais avec une catégorie supplémentaire, qu'Annette Disselkamp présente ainsi :

« La mystique, finalement, se montre essentiellement indifférente à l'ordre social. Elle est "individualisme radical, étranger à la communauté" (Troeltsch, 1922 c, 173)¹⁶⁰. Cette attitude se fonde sur l'idée que la communication intime de l'âme avec le Suprême n'a pas à se manifester.[...] La mystique, finalement, ne crée aucune "organisation", sinon le rapport, spirituel et intangible, des âmes sœurs. »¹⁶¹

L'énoncé seul de cette définition suffit pour comprendre l'intérêt de cette nouvelle catégorie pour la sociologie des religions. Mais ce qu'entend la notion de *cult* élargit encore quelque peu cette notion, pour renvoyer en fait à n'importe quel groupe religieux ou quasi-religieux faiblement organisé, éphémère, et dont les croyances et les pratiques divergent de celles des religions historiques¹⁶². Cela étant, la notion de *cult* permet de contourner le problème terminologique posé par la notion de NMR, mais surtout d'éviter la notion de secte :

¹⁵⁹ CAMPBELL Colin, « The Cult, the Cultic Milieu and Secularization », *A sociological Yearbook of Religion in Britain*, n° 5, 1972, pp. 119-136.

¹⁶⁰ TROELTSCH Ernst, « Das stoisch-christliche Naturrecht und das moderne profane Naturrecht », *Gesammelte Schriften*, vol. 2, J. C. B. Mohr, 166-191, 1922 (1911).

¹⁶¹ DISSELKAMP Annette, « La typologie église-sectes-mystique selon Ernst Troeltsch », *L'Année sociologique*, 2006/2, Vol. 56, pp. 459-460.

¹⁶² CAMPBELL Colin, « The Cultic Milieu and secularization », *op. cit.*, p. 12.

« Les comptes-rendus sociologiques du *cult* ont tendance à le décrire comme porté sur l'individuel et trop peu structuré, par opposition à la secte vue comme plutôt portée sur le collectif et à l'organisation cohésive. De plus, à l'inverse de la secte, le *cult* attend très peu de ses membres, est tolérant vis-à-vis des autres organisations et des autres fois, et ne tend pas à l'exclusivité. »¹⁶³

Toutefois, comme le précise Campbell, le *cult* peut rapidement dériver vers la secte, dans le cas d'une radicalisation de son discours et de l'émergence d'une autorité charismatique.

Mais – et c'est là le cœur de la théorie de Campbell – les *cults* se distinguent tout particulièrement par une longévité limitée et leurs incessantes renaissances. Certes, ce ne sont jamais exactement les mêmes idées qu'on retrouve d'un groupe à l'autre, mais on remarque une proximité doctrinale telle qu'il est impossible de ne pas rapprocher les uns des autres tous ces courants. Or, pour expliquer leur origine et la rapidité à laquelle ils se forment, disparaissent puis se reconstituent, Campbell formule le concept du *cultic milieu* :

« Le *cultic milieu* peut être considéré comme un *underground* culturel de la société. Bien plus large, allant plus en profondeur et à l'ancrage plus historique que le mouvement contemporain connu sous le nom de "underground", il inclut tous les systèmes de pensée dits déviants ainsi que les pratiques qui leur sont associées. Science peu conventionnelle, *alien and heretical religion*, médecine alternative, tous comportent des éléments dits *underground*. De plus, il inclut les collectivités, les institutions, les individus et les moyens de communication associés à de telles croyances. Il inclut principalement les mondes de l'occulte et de la magie, du spiritualisme et des phénomènes psychiques, du mysticisme et de la pensée nouvelle, des intelligences extraterrestres et des soins naturels. »¹⁶⁴

Pour lui, il est trois facteurs qui permettent d'unifier toutes ces croyances et toutes ces pratiques hétérogènes. Le premier relève de la nature hétérodoxe de toutes les composantes de ce milieu, par rapport aux orthodoxies culturelles. En effet, le *cultic milieu* réunit des composantes religieuses, mais aussi d'autres composantes qui proviennent des champs scientifique, artistique et politique, dès lors qu'elles sont en rupture avec la pensée dominante. On comprend alors que le *cultic milieu* entretienne un lien privilégié avec la contreculture.

Le deuxième facteur n'est pas sans nous rappeler une idée déjà évoquée:

« Plus que toute autre chose, le monde *cultic* reste vivant grâce aux magazines, aux périodiques, aux livres, aux pamphlets, aux conférences, aux manifestations et aux réunions informelles à travers lesquels les croyances et pratiques sont discutées et propagées. »¹⁶⁵

¹⁶³ *Ibid.*, p. 13.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 14 (traduction personnelle).

¹⁶⁵ *Ibid.*, p. 15.

C'est grâce à cela que Campbell explique que quiconque entre en contact avec une partie du *cultic milieu* entre aussi rapidement en contact avec tout le reste du milieu. Il se retrouve par conséquent devant une offre bien plus importante que ce qu'il avait initialement imaginé.

Enfin, le dernier facteur d'unité est l'attitude des membres du *cultic milieu*, que Campbell appelle des *seekers*, terme qui désigne un état simultané de demande et de recherche. Parce que le *seeker* a des besoins et qu'il cherche constamment à les assouvir, il entretient les réseaux qui unissent le *cultic milieu*.

On aura remarqué, tout au long de ce résumé de la théorie du *cultic milieu*, combien elle est proche de celle de la nébuleuse mystique-ésotérique de Champion. Toutefois, ce dernier englobe un champ beaucoup plus vaste, et si l'on souhaite conserver la notion de nébuleuse mystique-ésotérique, elle devient une partie limitée de ce *cultic milieu*, restant encore à préciser. Mais, à notre sens, rien ne justifie une segmentarisation particulière du *cultic milieu* en sphères spécialisées restreintes. De plus, dans la mesure où l'on retrouve les caractéristiques de cette nébuleuse au sein de la religiosité contemporaine, entendue dans son sens le plus large, aussi bien que son mode de fonctionnement dans le concept du *cultic milieu*, on préférera dorénavant se référer à ce concept de *cultic milieu* pour caractériser cet espace d'échanges d'idées, de croyances et de pratiques.

Si l'on suit l'idée de Campbell, on peut supposer l'existence d'un marché d'idées religieuses parallèles et hétérodoxes qui se distingue par son opposition aux religions historiques, mais aussi à la science « officielle ». Et ce marché, qui peut être considéré comme une conséquence de la modernité et de la sécularisation, a été fortement plébiscité par la contreculture des années 1960 qui en a facilité l'accès et qui en a fait une solution de remplacement aux approches « technocratiques » dominantes, pour reprendre l'expression de Roszak¹⁶⁶.

Mais ce qui interpelle dans la conceptualisation de Campbell est qu'on parle, non plus de religion, mais d'idées, et que ces idées, a priori, ne sont pas toutes de nature religieuse : elles concernent les extraterrestres, les civilisations perdues, la médecine alternative, etc. Il convient donc de concevoir ce *cultic milieu* comme un espace d'échanges de croyances, dans lequel s'exprime la religiosité et à partir duquel il est possible de générer des religions. L'expression de « marché de la religiosité parallèle », formulée par Jean-François Mayer¹⁶⁷, apparaît alors dans tout son sens, et s'il s'en sert pour décrire une foire de l'ésotérisme, cela

¹⁶⁶ ROSZAK Theodore, *The Making of a Counter Culture*, op. cit., pp. 5-6.

¹⁶⁷ MAYER Jean-François, « Le marché de la religiosité parallèle : visite d'une foire de l'ésotérisme », *Mouvements religieux*, n° 226-227, fév.-mars 1999.

ne fait que mieux mettre en évidence l'étonnante hétérogénéité des croyances qui circulent au sein de ce marché et qui ont pour seul point commun d'être en rupture avec la culture occidentale dominante.

Cette idée de marché dans lequel s'échangent des croyances nous incite à envisager le *cultic milieu* dans l'esprit du « marché cognitif » théorisé par Gérard Bronner¹⁶⁸, dans la mesure où il représente un espace au sein duquel évoluent différentes croyances, selon les principes de l'offre, de la demande et de la concurrence¹⁶⁹.

Les croyances s'échangent alors comme n'importe quel autre produit économique : la croyance devient bien de consommation. Ce marché cognitif particulier s'insère également dans le marché cognitif plus général opposant le discours religieux au discours scientifique.

La particularité de cette ouverture du marché religieux est qu'elle a été, d'une part, synonyme d'un polythéisme des valeurs avec un véritable nivellement des croyances et des connaissances et, d'autre part, qu'elle a fait entrer sur le marché des formes de croyances totalement hétérodoxes et extrêmement variées, générant ainsi une situation inédite qu'une sociologie des religions un peu trop organisée autour des champs balisés des religions traditionnelles a eu de la peine à saisir.

2. Croyances

Comme nous l'avons vu dans le chapitre précédent, l'approche « économique » de la religion n'est pas nouvelle et a été envisagée dès les premières théorisations de la sécularisation. Conséquence directe de la pluralisation évoquée par Peter Berger, cette mise sur le marché de la religion, qui doit dorénavant se vendre, est un parfait exemple du polythéisme des valeurs. Et si cette approche ne manque pas de pertinence pour ce qui touche à la religion en tant qu'institution devant faire face à la modernité, il convient aussi d'interroger le point de vue du fidèle ; car, en ce sens, aborder la question en termes de croyances semble pouvoir rendre compte de la pluralisation de l'offre et de la possibilité qui lui est donnée de composer sa propre religion avec les éléments qu'il aura choisis.

Nous empruntons les éléments théoriques que nous allons présenter dans les pages suivantes à Gérard Bronner. Notre approche se veut résolument synthétique : elle n'aspire pas à l'exhaustivité, mais seulement à mettre en place les éléments nécessaires à nos analyses ultérieures.

¹⁶⁸ BRONNER Gérard, *L'empire des croyances*, Paris, PUF, 2003.

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 184-208.

2.1. Notions de croyance, de connaissance et de rationalité

Il est d'usage d'opposer les notions de croyance et de connaissance, ce qu'on peut résumer de la manière suivante : la croyance est un choix intellectuel qui consiste à accorder son crédit à quelque chose sans preuves, au contraire de la connaissance, qui considère comme vraie toute chose dont on sait l'exactitude, preuves à l'appui¹⁷⁰.

Reprenons à présent la typologie des croyances proposée par Gérald Bronner :

- Les connaissances scientifiques : probablement vraies, argumentation complète.
- Les croyances scientifiques issues de la vulgarisation : probablement vraies, argumentation incomplète.
- Les idéologies, les croyances magico-religieuses et pseudo-scientifiques : probablement fausses, argumentation complète.
- Les superstitions, magiques et scientifiques : probablement fausses, argumentation incomplète.

D'entrée de jeu, on peut constater dans cette approche un premier point intéressant : la mise sur le même plan de la science et de la religion. Dans une approche scientifique, Bronner effectue une sorte de double graduation des croyances en fonction de la probabilité qu'elles soient « vraies » et « argumentées ». Et si les connaissances scientifiques occupent dans ce classement la première place grâce à la forte probabilité qu'elles soient vraies, on constate que la religion est pour sa part « probablement fausse ». À défaut de donner une définition de ce qui est entendu par « religion », on comprend que cette typologie oppose naturellement science et religion. La connaissance est l'apanage de la science, comprise comme relevant des sciences exactes.

Toutefois, l'autre dimension de cette typologie, qui concerne l'argumentation, apporte une nuance qui permet de compenser quelque peu la rapidité de la méthode probabiliste appliquée à la notion de « vérité ». Ainsi, une connaissance se définit-elle par sa propension à être vraie, ainsi que par la complétude de son argumentation.

Reconnaissant la valeur idéaltypique de ces catégories, Bronner soulève tout de même un grave problème de jugement. Evidemment, il peut paraître hérétique dans un travail universitaire, surtout en France, de vouloir mettre sur le même plan théorie du Big-bang et Créationnisme. Néanmoins, cet exemple permet d'illustrer le problème de l'évaluation de ce

¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 11-23.

qui est vrai, dont l'argumentation n'est que plus ou moins complète. Il suffit d'observer, sur ce sujet, la violente controverse qui traverse régulièrement les Etats-Unis, pour comprendre que la qualification de ces deux théories est une question de sensibilité personnelle. Cela nous renvoie naturellement au polythéisme des valeurs et à la notion de rationalité.

Comme nous l'avons évoqué très brièvement dans le premier chapitre, le concept de rationalité recouvre pour les sciences sociales différents sens. Un raisonnement rationnel est, par définition, un raisonnement fondé sur la raison ; en ce sens, la rationalité désigne un comportement motivé par la raison et s'oppose à l'a-rationalité, selon l'expression de Raymond Boudon, qui pour sa part désigne ainsi un comportement dont les motivations semblent échapper à la raison¹⁷¹.

Cela suggère donc que la rationalité s'oppose à la croyance et, partant, que la croyance est de l'ordre de l'a-rationnel, ce qui permet d'éviter l'abus de langage tentant lié à l'emploi du terme « irrationnel ». Mais cela est inexact ou, tout du moins, mérite une précision, car les champs de la croyance et de l'irrationnel ne se recouvrent pas nécessairement. Pour comprendre ce qu'est une croyance, il est indispensable de faire appel à la notion de rationalité subjective¹⁷².

En effet, Bronner nous rappelle que, pour déterminer la rationalité d'un comportement, il est impératif de lever trois « opacités »¹⁷³ :

- Une opacité culturelle : il existe une distance culturelle entre deux êtres qui peut masquer la rationalité du raisonnement d'autrui.
- Une opacité conditionnelle : l'adhésion à une croyance n'est pas obligatoirement inconditionnelle.
- Une opacité individuelle : tout homme a sa propre histoire, donc une croyance peut résulter de son passé.

Si l'on prend cela en considération, il devient nécessaire de parler de degrés de rationalité¹⁷⁴ : ce sont précisément ces degrés qui dépendent des trois opacités précédemment citées qui vont déterminer la capacité à adhérer à une croyance.

Par cette notion de rationalité subjective, nous dévoilons en fait nos propres limites ; mais ces mêmes limites sont également celles des personnes impliquées dans les croyances. Gérald Bronner les résume ainsi :

¹⁷¹ BOUDON Raymond, *La rationalité*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012 (2009), p. 13.

¹⁷² Nous utilisons ici le concept de la rationalité ample : BRONNER Gérald, *L'empire des croyances*, op. cit., p. 29.

¹⁷³ *Ibid.*, pp. 40-65.

¹⁷⁴ STOCZKOWSKI Wiktor, *Des hommes, des dieux et des extraterrestres. Ethnologie d'une croyance moderne*, Paris, Flammarion, 1999.

« Notre conscience est limitée dans le temps et dans l'espace, ainsi que notre perception du champ des possibles. Par conséquent, l'information pertinente pour forger une connaissance n'est pas toujours disponible. Il est toujours possible, dès lors, de construire une appréhension de la réalité fondée sur une information partielle qui permettra l'apparition de la croyance. »¹⁷⁵

Qu'il soit impossible à l'homme d'être omniscient laisse aux croyances la place nécessaire pour émerger. Ce truisme est fondamental pour comprendre le rapport d'un individu à la religion, à la croyance, à la science et à la connaissance. Quand bien même nous serions en présence d'une connaissance, il ne nous serait pas nécessairement toujours possible de l'appréhender comme telle, pas plus que nous ne sommes toujours en mesure de pouvoir discerner une croyance. La limite entre pseudosciences et science vulgarisée illustre très bien ce malaise. Si, pour aboutir à une distinction entre croyance et connaissance, il est nécessaire de pouvoir évaluer la qualité de l'argumentation, quiconque n'est pas en mesure de le faire, ne fût-ce qu'en raison des informations pré-requises pour y parvenir.

Cette première typologie, si elle ne manque pas d'intérêt pour tenter de classer les croyances, ne nous semble donc pas tout à fait pertinente, sinon en ce qu'elle met en lumière les différents types de « croyances » susceptibles de se rencontrer sur le marché. Cela étant, à la suite de Weber – et comme nous le rappelait Julien Freund – nous décidons d'intégrer la connaissance scientifique dans le nombre des types de croyances rencontrés. Toutefois, notre objectif n'est pas de nous positionner dans un relativisme général, mais bien plutôt d'être sensible à la subjectivité de la rationalité et d'en admettre les conséquences.

2.2. Le marché cognitif

Le concept de marché cognitif permet de caractériser un espace où évoluent différentes croyances qui sont de ce fait soumises aux principes de l'offre, de la demande et de la concurrence¹⁷⁶.

En étudiant l'évolution des croyances au sein des sociétés, Bronner suppose que l'évolution des croyances, d'une manière générale, suit un schéma comparable à celui du marché économique. Offres et demandes coexistent : à une même demande peuvent correspondre plusieurs offres, et inversement. Les croyances s'échangent alors comme des produits économiques. En somme, la croyance est un bien de consommation. Pour illustrer cela, citons l'exemple pris par Bronner :

¹⁷⁵ BRONNER Gérard, *L'empire des croyances*, op. cit., p. 97.

¹⁷⁶ *Ibid.*, pp. 184-208.

« A cherche une solution à un problème qui lui tient à cœur (par exemple : y a-t-il une vie après la mort ?) et B lui propose une solution (par exemple : après la mort tu te réincarneras dans une autre enveloppe charnelle). On dira que A représente sur le marché cognitif une *demande* et B une *offre*. Si la transaction se fait, on dira que le produit proposé par B a été “acheté” par A, un échange cognitif a eu lieu. »¹⁷⁷

Cet exemple propose une approche volontairement simpliste de la manière dont s’opèrent les échanges au sein du marché cognitif, mais Bronner poursuit sa définition en précisant que le marché cognitif peut être de plusieurs types :

« Lorsqu’un individu demandeur sera, sur un sujet, confronté à une seule offre cognitive, on dira qu’il y a *monopole cognitif*. Lorsqu’il sera confronté à plusieurs offres cognitives, on dira qu’il y a *concurrence cognitive*.

Par ailleurs, je parlerai de *protectionnisme cognitif* lorsque certains produits subiront une forme de taxation cognitive et au contraire de *libre-échange cognitif* lorsqu’ils n’en subiront pas. »¹⁷⁸

Il nous appartient à présent de définir chaque type de marché cognitif¹⁷⁹ :

1. Dans le cas d’un monopole cognitif, il n’existe qu’une seule offre, c’est-à-dire qu’un seul produit disponible. Toute pensée contraire a un coût prohibitif sur deux plans : d’une part, sur le plan social – puisque son défenseur se trouverait désapprouvé par le reste de la population ; d’autre part, sur le plan cognitif – puisque cette pensée relèverait d’un tour de force intellectuel, dans la mesure où elle ne correspondrait à rien de connu et dépasserait alors le cadre imaginatif normal. Compte tenu de ce coût, l’idée contraire a peu de chances de trouver acquéreur. Donc, seule reste sur le marché l’idée qui accapare le monopole, et cette idée dominante peut être imposée socialement.

Le monopole peut aussi s’expliquer par le développement de la connaissance : en l’absence d’idées concurrentes, une idée peut prédominer durablement, ou ce monopole peut encore être la conséquence de la validité d’un énoncé, car si tout le monde s’accorde pour reconnaître qu’une idée est objectivement valide, les idées rivales s’éliminent naturellement. Enfin, le monopole peut n’être que provisoire, dans le cas où l’idée ne suscite que peu d’intérêt : tant qu’aucune théorie ne la contredira, elle restera seule sur le marché. Toutefois, dans les faits, cette situation de monopole est plutôt rare.

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 185.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 185.

¹⁷⁹ *Ibid.*, pp. 186-196.

2. Le type de marché le plus fréquent est celui de l'oligopole. Dans ce cas, il existe un produit dominant, qui représente la majorité, sans pour autant exclure l'existence d'autres produits, qui sont alors minoritaires. Dans cette situation, l'accès d'un individu aux différents produits dépend en fait des marchés cognitifs dont il dispose. Ces derniers sont définis par sa position sociale. Bronner souligne bien qu'une personne peut avoir accès à plusieurs marchés en fonction de sa personnalité même : son emploi, ses fréquentations, son éducation ou encore ses passions sont autant de marchés cognitifs différents potentiels auxquels elle peut accéder. Tous ces facteurs déterminent ainsi l'existence de marchés cognitifs restreints, dans lesquels l'oligopole cognitif n'est pas nécessairement le même que celui du marché cognitif élargi. Pour cerner la position d'un individu à l'égard du marché général, il faut donc tenir compte de cette pluralité des marchés cognitifs. Notons toutefois qu'il existe au sein d'un marché une tendance naturelle au conformisme : en effet, au sein d'une société, c'est-à-dire au sein d'un ensemble de personnes aux avis plus ou moins divergents, chacun évolue. Or, des expériences ont démontré que « nous avons tendance à faire, en quelque sorte, une synthèse des discours présents dans un groupe et à adopter volontiers une position centrale »¹⁸⁰.

Dans le cas de l'oligopole cognitif, les différents produits ne sont pas confrontés à la même concurrence et n'ont donc pas la même valeur. Pour mesurer la différence entre les produits, il est nécessaire de préciser que le coût d'un produit ne repose pas sur une « monnaie », mais sur un coût social et cognitif. En effet, deux paramètres permettent de souscrire à certaines idées plus facilement qu'à d'autres : la raison et la pression sociale. Toutefois, l'indexation de ces produits sur ces critères reste soumise aux marchés auxquels elle se réfère. Le coût d'une idée n'est pas nécessairement le même pour tous, puisque, comme nous l'avons dit précédemment, il dépend de la position sociale.

2.3. Prix d'une croyance

Pour pouvoir comprendre comment fonctionne le coût d'une croyance, il faut la décomposer en trois éléments : un médiateur, un message et un récepteur. Et chacune de ces composantes joue un rôle distinct qui influe sur le prix du produit.

¹⁸⁰ *Ibid.*, p. 199.

Tout d'abord, le rôle du médiateur est important. Si la capacité d'une personne à vendre son produit est fondamentale sur le plan économique, il en est de même sur le plan cognitif. En effet, la réussite d'une croyance dépend de la qualité de la personne qui la vend. Gérald Bronner¹⁸¹ retient trois critères : l'affectivité, les compétences et l'intérêt.

Le premier de ces critères montre que nous avons tendance à accorder plus de confiance à une personne que nous estimons qu'à un inconnu. Ainsi la valeur du produit dépend-elle étroitement de la proximité et des liens humains que nous entretenons avec le médiateur : plus nous estimons la personne, moins le produit qu'elle nous propose nous semble cher.

Le second souligne que nous attachons plus de valeur à une idée lorsqu'elle nous est présentée par quelqu'un que nous estimons compétent sur le sujet. Néanmoins, ce facteur est soumis à risques, puisque parfois les titres que décline une personne – et qui justifient sa compétence – ne sont pas forcément authentiques, alors que, d'autres fois, la compétence du médiateur ne porte pas sur le même domaine que celui de la croyance proposée. Enfin, dans d'autres cas, certains scientifiques véhiculent dans leur propre domaine des croyances, parfois de manière volontaire¹⁸².

Enfin, selon le troisième critère, il apparaît aussi que plus il nous semble que le médiateur est désintéressé par la croyance qu'il propose, plus le prix de la croyance baisse.

Pour résumer, si nous entretenons des liens affectifs avec une personne dont la compétence est reconnue et qui est désintéressée par le produit qu'elle propose, le produit semblera peu cher et nous y adhérons sans difficultés ; alors que, si le médiateur nous est totalement inconnu, ne présente aucune compétence particulière et montre un très vif intérêt à ce que nous achetions son produit, nous aurons plutôt tendance à le refuser.

Le message incarne la substance de la croyance et s'articule en un support et un contenu.

Le support est le moyen de communiquer la croyance. Il peut être de différentes natures : article de presse, documentaire, livre, film, etc. Si le rôle direct du support n'est pas forcément significatif, le rôle de conditionnement qu'il joue est toutefois relativement important.

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 217-223.

¹⁸² *Ibid.*, pp. 217-223.

Le contenu est le corps de la croyance, et la manière même dont il est formulé est essentielle. Deux effets sont évoqués par Gérald Bronner¹⁸³, par lesquels il explique la réussite du contenu :

1. L'effet d'implication : si nous sommes concernés par le contenu de la croyance, nous y adhérons mieux que si nous n'avons aucun lien avec elle.

2. L'effet de dévoilement crée des liens entre plusieurs faits distincts en les réunissant au sein d'une seule théorie qui explique tout. Procédé par excellence des théories du complot, l'effet de dévoilement s'observe dans un échec au permis de conduire, lorsque l'incompréhension de l'échec est liée à la cupidité supposée des auto-écoles, souvent stigmatisée par l'opinion publique et dont le candidat peut avoir eu un avant-goût pendant sa formation. Même s'il n'avait pas opéré ce lien par lui-même, le fait qu'on lui suggère d'expliquer son échec par une théorie du complot lui fait entrevoir des mécanismes qui lui permettent de « tout expliquer ». Une des conséquences de l'effet de dévoilement est la profonde satisfaction de comprendre quelque chose de caché, qui se double parfois d'un sentiment de supériorité à l'égard des autres, dans la mesure où nous avons connaissance de quelque chose qu'ignore le commun des mortels. Dans notre exemple, l'effet de dévoilement donne aussi à notre conscience un soulagement, puisqu'il nous déculpabilise d'avoir manqué notre examen.

Précisons encore, en ce qui concerne cette question du contenu, que le fait qu'il soit vrai ne change pas grand-chose à sa valeur¹⁸⁴, ce qui renvoie à nos réflexions sur la première typologie de Bronner. La notion de vérité apparaît donc secondaire, et ce sont l'argumentation et le moyen de vendre la croyance qui déterminent le succès d'une croyance.

Il nous reste encore à évoquer le rôle du récepteur. Sa capacité à adhérer à une croyance relève en partie des opacités qu'il faut lever pour jauger la rationalité d'une croyance et que nous avons déjà évoquées.

Il est tout d'abord impératif que la croyance entre dans ce que Bronner appelle ses « limites dimensionnelles »¹⁸⁵, c'est-à-dire que le produit proposé au récepteur corresponde

¹⁸³ *Ibid.*, pp. 225-232.

¹⁸⁴ *Ibid.*, pp. 232-252.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 97.

aux limites de sa rationalité. Ces « limites dimensionnelles » sont constituées, en quelque sorte, par son expérience : en effet, en fonction de cette expérience, un individu concevra une certaine représentation du monde, qui sera strictement limitée à ses propres observations. Aussi, s'il lui est proposé un produit venant contredire son expérience, aura-t-il beaucoup plus de mal à l'accepter qu'un produit venant conforter son expérience.

Ajoutons à cela les limites culturelles, qui exercent une très grande force de persuasion et barrent facilement la route à tout produit cognitif qui ne serait pas compatible avec elles. Cela se fait souvent de manière radicale, le récepteur ne prenant même pas le soin d'examiner l'argumentation opposée.

Les limites cognitives sont aussi d'une importance non négligeable, puisqu'un produit qui n'est pas compris par le récepteur est d'emblée rejeté. Tout produit cognitif qui va à l'encontre de l'intuition du récepteur ne peut s'imposer à lui sans difficultés. Mais ces limites cognitives peuvent aussi influencer dans l'autre sens, dans la mesure où des raisonnements fallacieux peuvent être acceptés sans aucune réticence. En effet, comme de prime abord il ne semble pas incohérent et que nos limites cognitives ne peuvent pas déceler de subterfuge, le produit sera accepté sans qu'on se pose de questions particulières. Bronner propose quelques biais cognitifs qui mettent à l'épreuve nos limites cognitives. Nous en retiendrons trois qui nous seront particulièrement utiles :

- La confusion entre corrélation et causalité : cet effet a pour but de faire le lien entre deux événements contemporains, mais indépendants¹⁸⁶.
- L'effet de l'induction hyperbolique : « Une argumentation peut être très convaincante si elle part de prémisses suffisamment représentatives et assez différentes entre elles qui nous incitent d'abord à généraliser puis à accepter la conclusion comme un cas particulier. »¹⁸⁷ L'objectif, dans ce cas, est de nous faire admettre une argumentation par une généralisation suivie d'un retour au cas particulier. Or, objectivement, rien ne nous permet de valider la conclusion à partir de la généralisation proposée.
- L'effet de transfert a pour objectif de transférer les propriétés d'un objet à un autre de la même catégorie générale.

Si nous avons souhaité analyser en détail comment se structure et se propage une croyance, c'est afin d'acquérir des éléments susceptibles de nous aider à comprendre la

¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 256.

¹⁸⁷ PALMARINI, cité par Bronner : *Ibid.*, p. 258.

réussite puis la disparition du Réalisme Fantastique. Mais avant de conclure ce chapitre, nous souhaitons évoquer un dernier concept « bronnérien », celui du « mille-feuille argumentatif »¹⁸⁸. Il s'agit d'un type de produit singulier que l'on peut rencontrer sur les marchés cognitifs de la croyance et qui est à l'origine de ce que Bronner appelle l'*effet Fort*¹⁸⁹, du nom de l'écrivain américain Charles Fort (1874-1932), qui passa une bonne partie de sa vie à collecter toutes sortes d'anecdotes et de faits insolites et à essayer de les comprendre¹⁹⁰. Voilà comment Bronner présente le concept :

« [...] le but de Fort était de constituer des “mille-feuilles” (sic) argumentatifs. Chacun des étages de sa démonstration pouvait être très fragile, il en fait la confession dans le passage cité, mais le bâtiment serait si haut, qu'il en resterait une impression de vérité – une conclusion du type : “Tout ne peut pas être faux”. »¹⁹¹

Il rappelle ensuite que l'argumentaire échafaudé par Fort renvoie à quantité de disciplines scientifiques différentes (histoire, archéologie, physique, etc.), mais d'une manière spécifique :

« La référence à ces disciplines sont plus que désinvoltes [sic] dans la plupart des cas, mais permet de constituer un argumentaire qui paraît vraisemblable au profane, impressionné par une telle culture universelle et pas plus compétent que motivé pour partir en quête des informations savantes qui lui permettraient de le révoquer point par point. Chacun des arguments, pris séparément, est très faible, mais l'ensemble paraît convaincant comme un faisceau d'indices peut l'être. C'est cela qui fait l'attractivité de ces produits “fortéens” sur le marché cognitif : il est difficile de contester terme à terme chacun de ces arguments car ils mobilisent des compétences qu'aucun individu ne possède à lui seul. De sorte que, sans entraîner nécessairement l'adhésion, il reste toujours une impression de trouble lorsque l'on est confronté, sans préparation, à ce type de croyances. C'est la meilleure définition de ce que l'on peut appeler un effet Fort. »¹⁹²

Cet exemple de produit nous permet deux choses : d'une part, de mieux saisir les difficultés que nous allons rencontrer au cours de l'étude des idées du Réalisme Fantastique – tout au moins nous seront-elles présentées comme des idées, voire des théories scientifiques, mais il conviendra de les considérer comme des croyances ; d'autre part, de mettre en lumière la performance d'un produit dont le contenu peut être qualifié de douteux, pour ne pas dire, avec Bronner, de « frelaté ».

¹⁸⁸ BRONNER Gérald, *La démocratie des crédules*, Paris, PUF, 2013, pp. 89-93.

¹⁸⁹ BRONNER Gérald, « L'effet Fort et les damnés du mythe du complot », *Raison Publique*, n° 16, Juin 2012, pp. 55-66.

¹⁹⁰ Son ouvrage le plus connu en France fut indiscutablement *Le Livre des damnés*, dont la première édition française en 1955 fut préfacée par Bergier, dans une collection dirigée par Pauwels.

¹⁹¹ BRONNER Gérald, *La démocratie des crédules*, op. cit., p. 89.

¹⁹² *Ibid.*, p. 90.

Il nous semble essentiel, pour compléter notre lecture du Réalisme Fantastique, de tenir compte de la sociologie des croyances telle qu'elle est envisagée par Bronner, car si les grilles d'analyse proposées par la sociologie des religions permettent de rendre compte d'une certaine évolution, la sociologie des croyances permet, quant à elle, d'interroger différemment le résultat de cette évolution. Si l'on admet une mutation du religieux qui transforme la religion en une religiosité individuelle constituée de croyances qu'a associées les unes aux autres un « bricoleur-consommateur », une sociologie des croyances apparaît comme un moyen privilégié de saisir les dynamiques de circulation des croyances, tout particulièrement dans un espace comme celui du *cultic milieu* proposé par Campbell.

Mais parce que le *cultic milieu* n'est qu'un marché cognitif particulier, la sociologie des croyances, en prenant en compte le polythéisme des valeurs, nous invite aussi à envisager l'existence d'un marché cognitif plus général, dans lequel évoluent non seulement les croyances propres au *cultic milieu*, mais aussi des croyances provenant des religions historiques, de la science et des idéologies politiques.

Cette approche nous permet donc de rassembler au sein d'un même espace théorique l'ensemble des discours auxquels a accès tout individu appartenant à une société et à partir desquels il bricole sa propre religion. Mais afin de mieux comprendre la nécessité d'un tel outil, il convient à présent de s'intéresser de plus près à la délicate question du New Age, que d'aucuns considèrent comme la première religion postmoderne.

Chapitre 3 – Le New Age

« C'est en 1987 que les premiers ateliers d'inspiration semi-religieuse firent leur apparition au Lieu. Naturellement, le christianisme restait exclu ; mais une mystique exotique suffisamment floue pouvait – pour ces êtres d'esprit au fond assez faible – s'harmoniser avec le culte du corps qu'ils continuaient contre toute raison à prôner. Les ateliers de massage sensitif ou de libération de l'orgone, bien entendu, persistèrent ; mais on eut le spectacle d'un intérêt de plus en plus vif pour l'astrologie, le tarot égyptien, la méditation sur les chakras, les énergies subtiles. Des "rencontres avec l'Ange" eurent lieu ; on apprit à ressentir la vibration des cristaux. Le chamanisme sibérien fit une entrée remarquée en 1991, où le séjour initiatique prolongé dans une *sweat lodge* alimentée par les braises sacrées eut pour résultat la mort d'un des participants par arrêt cardiaque. Le tantra – qui unissait frottement sexuel, spiritualité diffuse et égoïsme profond – connut un succès particulièrement vif. En quelques années le Lieu – comme tant d'autres lieux en France ou en Europe occidentale – devint en somme un centre New Age relativement couru [...]. »¹⁹³

Le New Age pose au chercheur quelques problèmes d'appréhension et de compréhension qui sont notamment relevés par Schlegel :

« Par exemple, le Nouvel Âge, dont on a beaucoup parlé ces dernières années, existe sans doute, mais avec une faiblesse théorique et un poids de réalité si flottant qu'on peut se demander si, en France en tout cas, il a réellement une consistance. »¹⁹⁴

La position christiano-centré de Schlegel fausse assurément son analyse, puisqu'il la conditionne à une opposition entre la culture chrétienne, qui est un véritable « monde » à l'influence sociale et politique considérable, et d'un autre côté les sectes, les NMR et le New Age, dont les adeptes seraient si peu nombreux et l'influence si négligeable qu'il n'y aurait même pas lieu d'envisager une comparaison entre les deux ensembles¹⁹⁵.

Si sa position est quelque peu extrême, elle reflète néanmoins une certaine partie de la sociologie des religions profondément ancrée dans une culture chrétienne qui opère comme un filtre d'analyse aux conséquences notables. Cependant, la remarque de Schlegel souligne trois problèmes fondamentaux inévitables du New Age : sa perception, sa théorisation et sa géolocalisation.

¹⁹³ HOUELLEBECQ Michel, *Les Particules élémentaires*, Paris, J'ai lu, 2002 (1998), pp. 107-108.

¹⁹⁴ SCHLEGEL Jean-Louis, *Religions à la carte*, Paris, Hachette, coll. « Questions de société », 1995, p. 16.

¹⁹⁵ *Ibid.*

En faisant référence à la notion de « religieux flottant » de Champion¹⁹⁶, Schlegel insiste sur l'aspect diffus du New Age et sur l'impression de vague et de confusion qui est attachée à ces termes et qui préside bien souvent à son emploi. L'ouvrage de Schlegel est écrit en 1995, à une époque où le New Age n'a pas encore fait l'objet de travaux de recherches majeurs – tout au moins dans le monde francophone –, et c'est l'appareil théorique de la « nébuleuse mystique-ésotérique », reconvertie pour l'occasion en « nébuleuse New Age »¹⁹⁷, qui est employée : on n'en comprend que mieux l'impression de flou.

Pour comprendre ce qu'est le New Age, nous suivrons principalement les travaux de Wouter Hanegraaff, qui constituent à ce jour pour ce sujet une référence indiscutable, pour les questions aussi bien théoriques que documentaires. Auparavant, nous évoquerons les travaux de Martin Geoffroy¹⁹⁸ afin de croiser deux approches a priori différentes. Comme précédemment, nous chercherons bien moins, dans ce chapitre, à proposer une analyse complète du New Age qu'à mettre en avant les éléments théoriques susceptibles d'éclairer notre recherche ultérieure.

Si Hanegraaff aborde la question en historien et utilise donc un corpus de textes limité, Geoffroy la traite en sociologue et se sert d'un terrain constitué par la fréquentation de différents groupes, librairies et autres lieux se réclamant du New Age¹⁹⁹. Cette différence fondamentale n'empêche pas les deux auteurs de tendre vers le même objectif : dégager, au sein du New Age, des structures, afin de résorber l'impression de flou qui domine la question. Tous deux y parviennent – sans toutefois aboutir aux mêmes conclusions – et proposent des typologies différentes qu'il conviendra de mettre en parallèle pour envisager concrètement le New Age comme un phénomène clairement identifiable. Il sera alors possible d'interpréter le New Age dans le cadre plus général de l'évolution de la religion, dont nous avons esquissé les grandes lignes dans les chapitres précédents.

Signalons encore que, bien que la typologie de Geoffroy ait été publiée quelques années après l'ouvrage principal de Hanegraaff, elle s'abstient de s'y référer ; mais c'est cela même qui peut sembler une lacune qui nous a principalement intéressé dans ce travail, puisqu'on voit par là l'approche de Geoffroy se démarquer de celle de Hanegraaff. Et les références bibliographiques vont également dans ce sens, car même si les deux approches font inévitablement usage d'un certain nombre de références communes, on constate que Geoffroy

¹⁹⁶ CHAMPION Françoise, « Religieux flottant, éclectisme et syncrétisme », in DELUMEAU Jean (dir.), *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993, pp. 742-772.

¹⁹⁷ CHAMPION Françoise, « La nébuleuse New Age », in *Etudes*, n° 14, 1995, pp. 233-242.

¹⁹⁸ GEOFFROY Martin, « Pour une typologie du nouvel âge », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, 2000, pp. 51-83.

¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 60.

privilégie assez largement les publications de sociologues au détriment des approches plus historiques.

1. Une première approche sociologique

Pour Geoffroy, le New Age n'est autre qu'une nouvelle forme de religiosité, qui échappe aux sciences sociales en raison d'une rupture fondamentale dans son mode de fonctionnement avec la religion, qui est traditionnellement définie en sciences sociales par une appartenance à une Église.

Reprenant l'idée du « bricolage syncrétique » de Champion, il propose toutefois d'aller encore plus loin qu'elle en voyant dans ce « bricolage syncrétique », non pas l'une des tendances de la religiosité contemporaine, mais l'émergence d'une nouvelle forme de religiosité à part entière, comme le suggérait Luckmann quand il écrivait :

« [...] Les symptômes du déclin du Christianisme dans son sens traditionnel ne sont peut-être que les symptômes d'un changement plus révolutionnaire : le remplacement de la spécialisation institutionnelle de la religion par une nouvelle forme sociale de religion.»²⁰⁰

Geoffroy propose alors de définir ainsi le New Age :

« Le NA serait la plus récente mutation des systèmes de sens ultimes. [...] Celui-ci est un réseau informel de personnes ayant des affinités spirituelles, sociales, culturelles et techniques, un réseau qui établit un lien virtuel entre des individus de toutes les couches de la société occidentale, engendrant ainsi une nouvelle façon de vivre la religion au quotidien. »²⁰¹

Il précise ensuite sa manière de concevoir le réseau, en reprenant le concept du *Segmented Polycentric Integrated Network* (SPIN) formulé par Gerlach et Hine²⁰² pour désigner les mouvements pentecôtistes et celui du Black Power, et déjà employé par Michael York²⁰³ pour décrire le fonctionnement du New Age.

Cela permet d'évoquer l'idée d'un leadership polycentrique et changeant. Au sein du New Age, il n'existe pas, malgré l'existence d'un réseau, de « consensus sur les buts du mouvement et sur les moyens de les atteindre »²⁰⁴, ce qui explique qu'aucune autorité ne puisse s'exercer sur l'intégralité du réseau, alors que cela permet à ce réseau de pouvoir

²⁰⁰ LUCKMANN Thomas, *The Invisible Religion. The Problem of Religion in Modern Society*, New York, MacMillan, 1967, p. 91 (traduction personnelle).

²⁰¹ GEOFFROY Martin, « Pour une typologie du nouvel âge », *art. cit.*, p. 57.

²⁰² GERLACH Luther P. et, Hine, Virginia, H., *People, Power, Change. Movements of Social Transformation*, Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1970.

²⁰³ YORK Michael, *The Emerging Network : A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*, Londres, Rowman & Littlefield, 1995.

²⁰⁴ GEOFFROY Martin, « Pour une typologie du nouvel âge », *art. cit.*, p. 57.

évoluer en fonction des changements sociaux. Si Geoffroy rappelle encore que la segmentation de ce réseau est étroitement liée à une certaine forme d'individualisme défendue par le mouvement et qui s'explique notamment par la confiance qu'accordent les adeptes au pouvoir personnel, il reconnaît également que cette segmentation est aussi la conséquence de séparations sociales préexistantes et de différences idéologiques²⁰⁵.

1.1. Typologie

On comprend donc que la définition du New Age proposée par Geoffroy soit essentiellement structurelle et réponde à son souci de dissiper la confusion qui règne autour de la notion de New Age. Avant tout, cette définition lui permet d'affirmer d'entrée de jeu l'existence d'une structure au sein du mouvement, dont il ne s'agit dès lors que de dresser la typologie des grands courants idéologiques (fig.1).

Cette typologie divise le New Age en quatre dimensions – sociale, culturelle, ésotéro-occultiste et biopsychologique –, chacune d'elles étant divisée en trois sous-dimensions. Comme le souligne, Geoffroy, ces dimensions ne sont pas « étanches » et opèrent plutôt comme des « vases communicants »²⁰⁶.

Mais cette dernière métaphore est peut-être mal choisie, au vu de l'idée qui est défendue, à savoir que ce qu'il convient de comprendre est que le New Age investit chacune de ces dimensions en y tenant des positions à chaque fois bien caractéristiques et nettement identifiables. Par l'image de vases communicants, ce que souhaite signifier Geoffroy est l'absence d'exclusivité au sein de ces dimensions : un adepte du New Age n'adopte pas nécessairement uniquement une seule de ces positions au sein d'une seule dimension ; il peut en assumer plusieurs simultanément. Nous proposons donc de comprendre cette typologie comme rendant compte de tendances caractéristiques du New Age en fonction de leur champ d'expression.

²⁰⁵ *Ibid.*, p. 58.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 81.

Divisions et subdivisions du nouvel âge

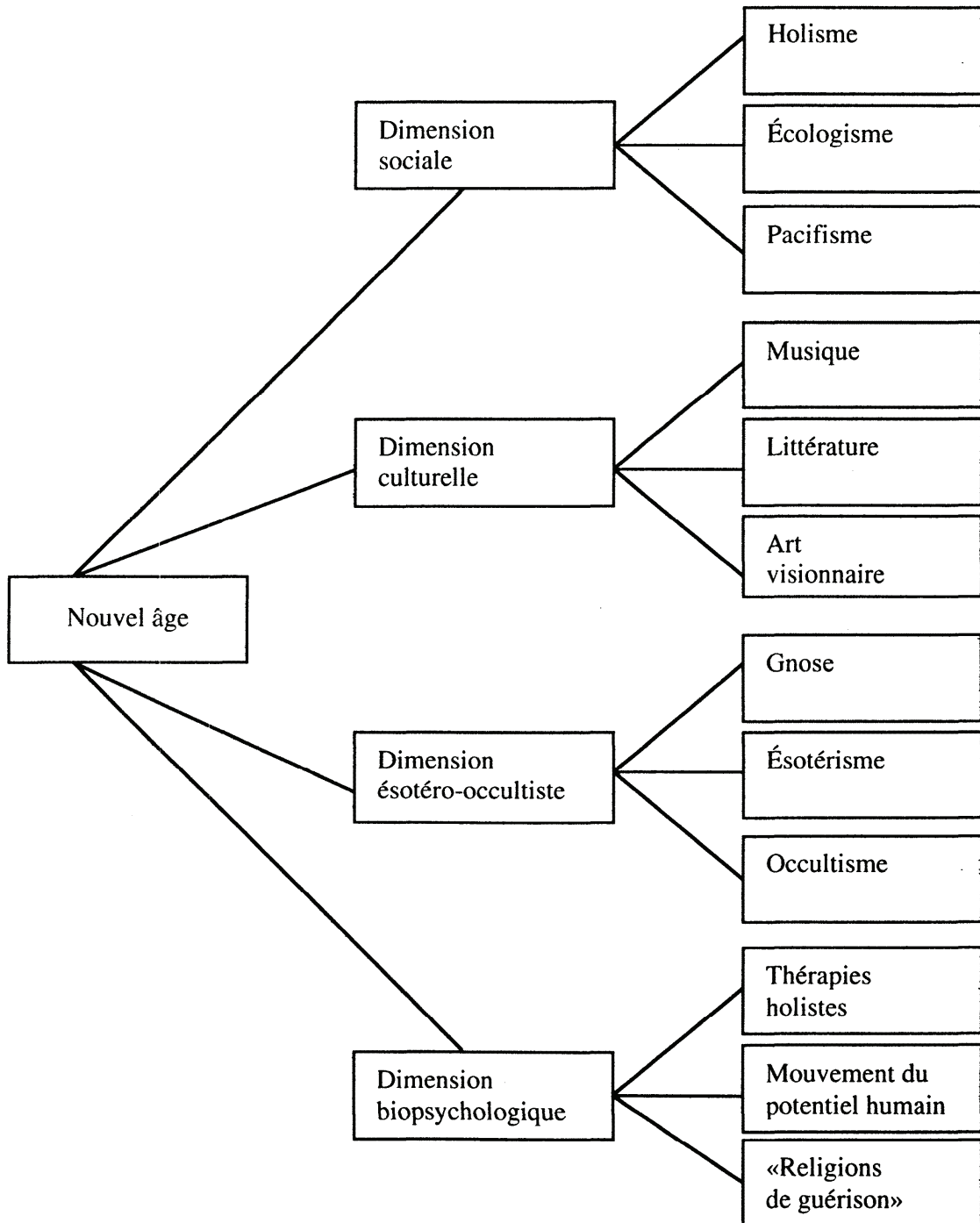


Figure 1 - Typologie du New Age selon M. Geoffroy²⁰⁷

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 59.

La dimension sociale permet de cerner l'idéologie qui anime des « mouvements sociaux » et des « manifestations culturelles » qui réclament l'avènement d'un nouveau paradigme, selon l'expression de Marylin Ferguson, journaliste californienne, dont l'ouvrage *The Aquarian Conspiracy*²⁰⁸ constitue un des textes de référence du New Age. Ce nouveau paradigme doit conduire à une évolution des consciences, que Geoffroy propose de schématiser sur le plan social en trois grandes idées : en premier lieu l'holisme, qui constitue une véritable conception du monde propre au New Age et qui affirme que tous les éléments de l'univers sont reliés les uns aux autres et que chacun de ces éléments renferme la totalité de l'univers ; ensuite, un très grand intérêt pour l'écologie, qui s'explique par la raison que la survie de l'homme est perçue comme irrémédiablement liée à celle de la planète et que donc, meilleur sera l'état de la planète, meilleure sera la vie de l'homme ; enfin, le pacifisme, qui joue un rôle essentiel dans les aspirations du New Age, le mouvement revendiquant en effet une conscience planétaire globale qui dépasserait la question des nations, des races et des sexes et qui ne s'indexerait que sur le respect des droits de l'homme.

Plus problématique, la dimension culturelle est souvent perçue comme la catégorie fourre-tout par excellence du New Age. Certes, Geoffroy revendique une culture spécifique groupée autour de « facteurs d'unité », mais on peine dans son article à distinguer ces derniers. Le New Age, de façon indiscutable, a généré une culture propre dans les domaines de la musique et surtout de la littérature, dans lequel le New Age a multiplié les succès commerciaux. Pour la musique, Geoffroy retient comme caractéristique l'influence de la musique répétitive et de la musique orientale. Est aussi souligné le recours à des langues anciennes plus ou moins réelles. Le résultat est perçu comme une forme de recherche du divin ou du sacré : à titre d'exemple, on peut évoquer le compositeur grec Vangelis, dont le succès a dépassé le simple cadre du mouvement New Age. Dans le domaine littéraire, on ne compte plus le nombre de best-sellers exploitant des thématiques propres au New Age, qu'on reconnaît à leur discours singulier touchant au développement et à l'épanouissement personnel et présenté sous la forme de romans à clés appelant le lecteur à la réflexion. *La Prophétie des Andes*, de James Redfield²⁰⁹, illustre parfaitement cette littérature et son succès commercial. Selon Geoffroy, il faut encore distinguer dans cette dimension l'art visionnaire, qui se caractérise par l'emploi de l'aérographe et de sujets figuratifs dans un style « qui se

²⁰⁸ FERGUSON Marylin, *The Aquarian Conspiracy*, New York, Jeremy P. Tarcher, 1980.

²⁰⁹ REDFIELD James, *La Prophétie des Andes*, Paris, Robert Laffont, coll. « Best-Sellers », 1994 (1993).

rapproche un peu du surréalisme, du romantisme et du symbolisme, mais avec moins d'imagination »²¹⁰. Mais, selon lui, cette sous-dimension reste marginale.

La troisième dimension, ésotéro-occultiste, permet à Geoffroy de mettre en évidence certaines sources d'inspiration particulières du New Age, tout en soulignant la réinterprétation qui en est faite. Avec la notion de gnose, c'est le concept même de l'expérience personnelle du divin qui est mise en évidence. De l'ésotérisme, on ne retiendra pour le moment que l'idée d'un courant de pensée, marginal au sein de la culture occidentale et dans lequel le New Age a cherché de l'inspiration. Dans l'occultisme, concept à la fois fort proche et distinct du précédent, on trouverait des courants précurseurs du New Age, et principalement le spiritisme d'Allan Kardec, devenu le *channeling* au sein du New Age, l'occultisme enseigné par Eliphas Lévi et la Société Théosophique d'Helena Blavatsky. Ces concepts appellent de plus amples développements que nous réservons pour la suite de notre propos. Notre souci est ici d'évoquer ce que Geoffroy considère comme constitutif du New Age, sans trop entrer dans des détails que l'auteur lui-même ne donne qu'avec parcimonie.

La dernière dimension porte sur le champ biopsychologique : il renvoie à la santé et à la guérison des maladies et des souffrances humaines. Dans une première catégorie, Geoffroy regroupe les thérapies holistes, dont il reprend la définition à Carole Damiani²¹¹, et qui représentent un ensemble de pratiques centrées sur la capacité d'auto-guérison de l'être humain, aidé par des manipulations physiques souvent relatives à des énergies. L'exemple de la chiropractie, donné par Geoffroy, est une nouvelle fois évocateur. Deuxième sous-dimension, le Mouvement du Potentiel Humain évoque un ensemble d'approches qui relèvent de la psychologie humaniste et défendent l'idée que l'être humain n'exploite pas l'intégralité de son potentiel. Est alors mis en place tout un ensemble de techniques qui vise à développer ce potentiel capable d'améliorer la vie des hommes. La dernière sous-dimension reprend une expression popularisée par Régis Dericquebourg²¹², « les religions de guérison ». En rupture avec les religions historiques et la science, ces religions mettent l'accent sur le miracle, qu'elles présentent comme un événement ordinaire. La guérison des maladies est ainsi rendue possible par une régénération de l'individu sur le plan moral et/ou psychologique, par des techniques d'autosuggestion propres à la religion et obtenue par révélation.

²¹⁰ GEOFFROY Martin, « Pour une typologie du nouvel âge », *art. cit.*, p. 67.

²¹¹ DAMIANI Carole, *La médecine douce. Une analyse des pratiques « holistes » en santé*, Montréal, Editions Saint-Martin, 1995.

²¹² DERICQUEBOURG Régis, *Les religions de guérison*, Paris, Cerf, 1988.

1.2. Remarques

C'est donc par cette typologie que Geoffroy aspire à mettre de l'ordre dans le « religieux flottant ». Pour lui, elle « montre que le NA est un réseau informel de gens ayant des affinités spirituelles, sociales, culturelles et techniques qui a des ramifications très larges »²¹³.

Pourtant, cette typologie soulève un certain nombre de difficultés, notamment celle de la définition substantive du New Age. Si l'existence du réseau est postulée d'entrée de jeu, ce dernier ne permet pas de comprendre comment les différentes dimensions interagissent entre elles. Il ressort de l'étude de Geoffroy la mise en avant d'éléments constitutifs du New Age, mais de natures différentes ; et même si on en devine les affinités, ces éléments – faute de toute démonstration – paraissent davantage coexister au sein d'un même champ que participer d'une même dynamique, qui autoriserait à parler effectivement d'un mouvement unique, pour ne pas dire de religion.

C'est donc une démarche intuitive qu'il est possible de déceler dans cette typologie et qui tend à présenter le New Age comme une religion à la carte. Tout adepte est libre de piocher dans l'ensemble de ces catégories les idées qui lui conviennent, afin de se constituer sa propre religion. Autrement dit, tant que l'adepte reste dans le cadre que circonscrit cette typologie, il évolue au sein d'un réseau informel qui le fait appartenir à une nouvelle forme de religion, appelée New Age. Le problème qu'engendre cette approche est que, d'une part, elle néglige les facteurs d'unité et que, d'autre part, elle englobe en son sein des aspects du phénomène extrêmement différents, dont il conviendrait d'explicitier les liens.

Si, dans les faits, cette description peut correspondre, à certaines réserves près, au fonctionnement du New Age, elle ne rend pas compte du sentiment d'appartenance au réseau. Elle démontre bien comment s'ancre et se déploie le New Age au cœur de la société occidentale, mais elle ne répond pas concrètement à ce qui autorise à considérer le New Age comme un phénomène unique, en dépit de ses hétérogénéités.

Malgré tout, on peut voir dans cette typologie une première approche du New Age, qui laisse apparaître une structure et surtout la propension qu'il a à donner du sens au monde, tout en élaborant sa propre culture qui vise à englober l'ensemble de l'expérience humaine. Le New Age apparaît alors, en quelque sorte, comme un paradigme qui permet d'appréhender le monde d'une manière singulière. Il convient à présent d'affiner ces premières idées.

²¹³ GEOFFROY Martin, « Pour une typologie du nouvel âge », *art. cit.*, p. 81.

2. L'approche historique de Hanegraaff

L'approche de Hanegraaff est résolument historique : comme fondement de son travail, on ne trouve pas de terrain, mais un corpus extrêmement volumineux. Toutefois, ce corpus est orienté dans le sens de la recherche, puisque n'y ont été retenus que des ouvrages provenant de la littérature New Age, mais exprimant des idées à proprement parler religieuses²¹⁴.

On ne saurait comparer un article de quelques dizaines de pages à un épais volume de plusieurs centaines de pages et complété par un certain nombre d'articles ; aussi souhaitons-nous rappeler qu'il ne s'agit pas de comparer l'approche précédente à celle-ci, mais plutôt de la mettre en parallèle.

Constatant les problèmes théoriques importants posés par le New Age, Hanegraaff insiste d'une manière récurrente sur ceux d'ordre méthodologique liés à la simple définition de ce qu'est le New Age.

Notons ainsi une première délimitation chronologique du New Age, qu'il fait prendre racine au sein de la contreculture américaine des années 1960, mais dont il distingue la formalisation réelle et le développement en tant que tel, à partir du milieu des années 1970. La délimitation géographique ne manque pas non plus de pertinence et répond d'entrée de jeu à la remarque de Schlegel citée dans l'introduction de ce chapitre :

« Le New Age est à l'origine un mouvement des sociétés modernes Occidentales industrialisées. Bien que certains signes laissent à penser que les idées New Age ont commencé à se propager au delà de ce domaine, les fondations du mouvement sont à chercher du côté des États-Unis et de l'Europe Occidentale. »²¹⁵

Et la note qui vient en complément apporte un peu plus de détails :

« Michael York parle d'un phénomène "particulièrement Américain, Canadien, Britannique, Néerlandais, Ouest-Allemand, Australien, Néo-Zélandais". Cette liste peut également s'étendre à la France, l'Italie et les pays Scandinaves»²¹⁶

La France n'est donc pas incluse, du moins dans un premier temps, à la liste des pays concernés par le phénomène. Bien qu'étant un pays occidental travaillé par la modernité, la France est souvent perçue comme se trouvant en marge du phénomène et ne semble pas connaître la même effervescence que les pays anglo-saxons. Cette spécificité culturelle sera

²¹⁴ HANEGRAAFF Wouter J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, Brill, 1996, p. 18.

²¹⁵ *Ibid.*, p. 12 (traduction personnelle).

²¹⁶ *Ibid.*, p. 12 (traduction personnelle).

interrogée ultérieurement et donnera l'occasion de revenir sur la question de la perception du New Age, mais pour l'instant contentons-nous de prendre acte de cette remarque.

Engageant ensuite sa réflexion sur le champ de la sociologie des religions, Hanegraaff veille à démarquer le New Age des NMR, et souligne la tendance qu'on a à considérer tous les NMR – surtout lorsqu'ils ne sont pas chrétiens – comme du New Age, de même que celle qui consiste à considérer d'une manière réductrice le New Age comme un simple NMR parmi d'autres²¹⁷. Le problème que pose le New Age repose sur sa nature même qui dépasse les cadres définis par le champ de la sociologie des religions : il n'est donc pas possible de se référer à la typologie wébérienne Église/secte, et même celle de Troeltsch, qui ajoute la catégorie « mysticisme », ne parvient pas à épuiser le phénomène. Apparemment, le New Age n'admet pas de hiérarchie ni de fonctionnement structuré, ce qui lui permet d'échapper aux catégories ordinaires.

Et c'est finalement grâce à la notion de *cultic milieu* formulée par Campbell que Hanegraaff réussit à proposer une première approche concrète du New Age. Considérant les nombreuses corrélations qui existent entre *cultic milieu* et New Age, il propose une première définition fondamentale :

« Le New Age est équivalent au *cultic milieu* devenant conscient de lui-même en tant qu'un "mouvement" plus ou moins unifié (bien qu'il ne soit pas un Nouveau Mouvement Religieux" dans le sens habituel de l'expression). »²¹⁸

Cette définition est fondamentale pour comprendre ce qu'est le New Age : en dépit de son fonctionnement « plus ou moins unifié », ce qui caractérise le New Age est la conscience qu'ont ses membres d'appartenir à un même mouvement. Ce qui distingue le New Age du *cultic milieu* est précisément cette conscience, car au sein du *cultic milieu*, si l'on éprouve entre les différentes sensibilités le sentiment de partager certaines affinités, on ne ressent pas pour autant la conviction de partager une dynamique commune. Dans cette optique, le New Age ne peut pas non plus être compris comme un NMR, dans la mesure où son essence n'est pas celle d'un mouvement religieux, comme on peut l'entendre habituellement, puisque le pluralisme règne dans toutes les dimensions du phénomène – et ce, même si certaines composantes prises isolément rappellent le fonctionnement traditionnel des NMR.

Le New Age, compris en tant que mouvement, commence donc à se développer après 1975, à partir du moment où des membres du *cultic milieu* prennent conscience de participer à un mouvement spécifique. Hanegraaff cite comme exemple de cette prise de conscience un

²¹⁷ *Ibid.*, p. 14.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 17 (traduction personnelle).

des ouvrages le plus souvent mentionnés, qui est la référence absolue pour ce qui touche au New Age et que Geoffroy citait déjà, celui de Marilyn Ferguson, *The Aquarian Conspiracy*²¹⁹.

2.1. Les quatre principales tendances du New Age

Cette première définition nous renseigne sur un plan structurel, et il convient donc à présent d'en préciser le contenu, afin de l'affiner un peu plus. Mais auparavant, signalons encore qu'elle apporte l'élément crucial qui semblait manquer à la typologie de Geoffroy et qui permet d'envisager le New Age comme un mouvement unique.

Hanegraaff distingue au sein du New Age quatre tendances principales dont il convient d'emblée de préciser qu'elles renferment toutes une très grande diversité d'expressions.

1. Le *channeling*²²⁰ : ce terme désigne la capacité qu'auraient certaines personnes, dans certaines circonstances, à laisser s'exprimer à travers elles d'autres entités qu'elles-mêmes. Ces entités sont, pour l'essentiel, désincarnées et peuvent renvoyer aussi bien à des défunts qu'à des extraterrestres. Ce type d'expérience admet des cas très différents, mais on constate une récurrence de la nécessité d'états de conscience modifiés. En état de « transe », une entité s'incarnerait dans le corps de la personne, devenue medium, afin de transmettre des informations de natures très diverses. Cette communication peut se faire par voie orale ou par le biais de l'écriture automatique. Dans le souci de dépasser le point de vue émique²²¹, Hanegraaff analyse le phénomène dans le cadre de l'histoire des religions et renverse le point de vue dominant sur le sujet. Ainsi propose-t-il de comprendre le channeling comme une forme de révélation religieuse particulière, les « *articulated revelations* ». Il renverse ainsi une idée très répandue qui tend à présenter toutes les révélations religieuses qu'a connues l'histoire comme étant du channeling. Toutefois, cette idée n'est qu'un élément provenant du discours émanant du New Age :

« Le *channeling* est un terme émique utilisé dans le contexte du New Age pour faire référence à la catégorie étique des “*articulated revelations*”, ni plus ni moins. La

²¹⁹ FERGUSON Marilyn, *The Aquarian Conspiracy*, *op. cit.*

²²⁰ Il n'existe aucune expression française qui fasse consensus pour la traduction du terme américain *channeling* (*channelling* en anglais). On trouve, entre autres et selon les auteurs, « voie de transmission », « servir de canal », « communication spirituelle », etc.

²²¹ Traduit de l'anglais *emic*, cette notion permet de distinguer ce qui émane de la pensée des sujets étudiés de l'étique (*etic*), ce qui émane de la pensée du chercheur. On se rapportera pour plus de détails à OLIVIER DE SARDAN Jean-Pierre, « Émique », *L'Homme*, 1998, tome 38, n° 147, pp. 151-166.

tentative de présenter le *channeling* comme un terme étique doit être rejetée comme une stratégie cherchant à convaincre le public de la validité du *channeling* New Age. »²²²

Cette précision ne manque pas de pertinence et permet de comprendre à la fois la dimension religieuse de la pratique et sa stratégie de légitimation.

Hanegraaff distingue ensuite quatre catégories de *channeling* :

- La *trance channeling*, qui nécessite un état de conscience modifié plus ou moins important
- Le *channeling*, qui passe par des *automatismes*, c'est-à-dire des méthodes dans lesquelles le médium perd tout contrôle. L'exemple le plus représentatif est sûrement le *ouija*.
- Le *clairaudient channeling*, qui implique que le médium entende directement l'entité. Dans certains cas, le médium peut également la voir.
- Le *open channeling*, notion qu'il reprend de Jon Klimo²²³, qui renvoie à l'idée que tout le monde peut pratiquer le *channeling* volontairement. Selon Hanegraaff, le *channeling*, vu sous cet angle, devient en fait uniquement une question d'interprétation de l'inspiration que quiconque expérimente. Ainsi, si quelqu'un a l'impression que son inspiration provient d'une autre entité et non de son propre esprit, alors il s'agit de *channeling*.

2. La guérison et le développement personnel (*Healing and personal growth*) :

cette tendance du New Age est peut-être celle avec laquelle, de manière indirecte, on est le plus familiarisé. Les notions, devenues de nos jours très courantes, de médecines alternatives, parallèles, douces, holistiques ou naturelles renvoient à un point central du New Age, qui repose sur une contestation de la médecine officielle.

Ainsi, le New Age tend à se tourner vers des pratiques provenant des cultures traditionnelles et que la médecine officielle a évincées, tout en considérant qu'il faut prendre en compte l'état de la personne malade dans son ensemble, et pas seulement la maladie dont elle souffre. Par ailleurs, le processus de guérison doit être compris comme porteur de sens, et ainsi le principe de la guérison est renvoyé à sa dimension religieuse. En somme, on peut voir dans ce rapport entretenu avec la médecine une

²²² HANEGRAAFF Wouter J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, op. cit., p. 27 (traduction personnelle).

²²³ KLIMO Jon, *Channeling: Investigations on Receiving Information from Paranormal Sources*, Wellingborough, Aquarian Press, 1987.

volonté de soigner simultanément le corps et l'esprit, tout en insistant sur le fait que l'esprit joue un rôle important sur la santé physique.

Dans la même ligne, on voit se développer depuis les années 1970 une médecine holistique, dont les manifestations sont extrêmement variées, allant de l'acupuncture à la chiropractie, en passant par la réflexologie et l'homéopathie. Ces techniques ne sont pas créées par le New Age, mais sont fortement popularisées et réinterprétées par le mouvement.

Dans le New Age, le développement personnel intervient dans la mesure où il permet à l'homme de s'améliorer et d'éviter des souffrances inutiles. Ainsi, ses adeptes seront fortement enclins à promouvoir des modes de vie sains et à défendre l'idée que la maladie provient de la rupture de la symbiose entre l'homme et la nature. Autrement dit, la maladie apparaît quand l'homme combat la nature au lieu de vivre avec elle. Au-delà de cela, on trouve dans le New Age une tendance à promouvoir différentes sortes de psychothérapies et d'approches psychologisantes de l'homme, dans un discours qui développe l'idée que l'homme n'exploite pas la totalité de son potentiel et de ses capacités.

C'est notamment le cas du Mouvement pour le Potentiel Humain, qui se divise en différentes écoles dont chacune prône diverses méthodes : ces dernières gravitent toutes autour de l'idée que l'homme peut expérimenter des états de conscience supérieurs, assimilés à l'expérience de la transcendance, capables d'enrichir sa vie quotidienne²²⁴.

3. La science New Age : Souvent présenté à tort comme un mouvement hostile à la science, il convient mieux de voir dans le New Age une hostilité à une *certaine forme* de science, c'est-à-dire à la science traditionnelle, telle qu'elle est enseignée et pratiquée dans les milieux académiques. En effet, le New Age porte une attention soutenue au développement scientifique, mais ne conçoit pas la science dans une perspective matérialiste. Bien au contraire, la science caractéristique du New Age cherche à créer des visions de l'univers unifié, dans lesquelles l'approche scientifique se mêle à l'approche philosophique et religieuse – philosophie et religions « suggérant

²²⁴ HANEGRAAFF Wouter J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, op. cit., pp. 42-61.

que la science moderne prouve le mysticisme ou une vision du monde holistique particulière »²²⁵.

Ainsi, comme le suggère Hanegraaff, ce n'est pas la science en tant que telle qui intéresse le New Age, mais la possibilité qu'elle offre de formuler de nouvelles approches du monde. Ainsi convient-il d'envisager la question, non pas sous l'angle des sciences de la nature, mais sous celui de la *Naturphilosophie*. Or, la *Naturphilosophie*, souligne Hanegraaff en se référant lui-même à Antoine Faivre, est une philosophie religieuse, dans la mesure où elle conçoit la nature comme une forme d'épiphanie : voilà qui place irrémédiablement la science New Age dans le champ des « systèmes de croyances », plutôt que dans celui de la science²²⁶.

Fort de cette distinction, Hanegraaff distingue ensuite au sein du New Age deux théories principales.

La première, appelée « *holographic paradigm* » et portée par le neurologue Karl Pribram et le physicien David Bohm, a été popularisée au sein du New Age notamment par Marilyn Ferguson. Cette théorie se réfère au principe de l'hologramme, qui permet de générer des images d'objets tridimensionnelles grâce à des procédés particuliers. Mais ce qui retient l'attention des scientifiques New Age relève d'une particularité de ces hologrammes : l'intégralité des informations relatives à l'objet photographié est présente sur toute la surface de l'hologramme, de sorte que n'importe quel fragment permette de reconstituer l'intégralité de l'image. Bohm va alors transposer cette idée à l'univers – en proposant l'idée que la totalité de l'univers est contenue dans chacun de ses éléments – et Pribram au cerveau humain – en affirmant que chaque souvenir est présent dans toutes les parties du cerveau, et non pas seulement localisé en un point précis. Les deux théories se rejoignent en une approche holistique de l'univers, qui peut se résumer très brièvement dans l'idée que tout est contenu dans tout.

La seconde, « *self-organizing universe* », formulée par Ilya Prigogine et popularisée par Erich Jantsch, défend le principe de l'auto-organisation dans le temps de toute structure. Selon eux, dans une conception évolutionnaire, tout processus, quel qu'il soit, et par extension tout système social ou tout organisme vivant, tend à s'organiser par lui-même. Initialement appliquée à la physique, cette théorie est extrapolée au sein du New Age afin de proposer une vision du monde dans laquelle la Terre, notamment,

²²⁵ *Ibid.*, p. 64.

²²⁶ *Ibid.*, p. 67.

serait un organisme vivant qui se régulerait par lui-même, à l'image de la théorie Gaïa, formulée par James Lovelock²²⁷.

4. Le Néopaganisme : Sous ce terme-là, on retrouve tout un ensemble de mouvements religieux relatifs à des croyances, des sagesses et des pratiques marginalisées et combattues par le christianisme. Au sein de ces mouvements, le retour au paganisme est présenté comme une solution à la crise que traversent les sociétés modernes, en particulier sur le plan écologique : le paganisme constituait une sagesse en adéquation avec l'environnement. L'ajout du préfixe « néo » permet toutefois à ces mouvements de se démarquer d'un paganisme originel²²⁸. Mais, précise Hanegraaff, le néopaganisme ne représente qu'une subculture du New Age ; et surtout tout néopaganisme n'est pas nécessairement partie prenante de cette subculture. Voici comment il définit ce néopaganisme :

« Nous pouvons en conclure que le néopaganisme peut en toute légitimité être vu comme un mouvement religieux basé sur la magie, dans le sens d'une certaine pratique rituelle [...] qui offre une vision du monde exhaustive [...] Cependant, il convient immédiatement de préciser que le néopaganisme fait état d'un cas spécifique de magie à au moins un égard. La magie néopaïenne diffère de la magie traditionnelle en ce que la vision du monde magique est volontairement adoptée en réaction au monde "désenchanté" qu'offre la société moderne occidentale. »²²⁹

L'exemple de la Wicca, pris par Hanegraaff pour illustrer son propos, est particulièrement révélateur. Son fondateur, Gerald Gardner a tenté de recréer la sorcellerie médiévale à partir des travaux de l'anthropologue Margaret Murray²³⁰. Toutefois, le résultat relève bien plus d'une nouvelle création que d'une réactivation d'une ancienne religion, comme pouvaient le laisser penser les travaux de Murray, dont certains errements interprétatifs tendaient à dénaturer le phénomène originel.

À partir de ces quatre courants qui permettent de cerner ce qu'est le New Age, Hanegraaff en formule deux définitions.

²²⁷ LOVELOCK James, *La Terre est un être vivant, l'hypothèse Gaïa*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1999 (1979).

²²⁸ Notons d'ailleurs à ce sujet que le néopaganisme est considéré par certains chercheurs, à l'instar de Stéphane François, comme une pure et simple invention contemporaine.

²²⁹ HANEGRAAFF Wouter J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, op. cit., p. 84 (traduction personnelle).

²³⁰ MURRAY Margaret, *The Witch-Cult in Western Europe*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2003 (1921).

La première, celle du New Age au sens strict renvoie à la conviction d'un changement d'ère imminent, qui se traduit en termes astrologiques par un basculement de l'ère des Poissons à celle du Verseau.

La seconde, celle du New Age au sens large évoque un mouvement complexe formé de plusieurs éléments dont chacun, pris isolément, renvoie à des phénomènes bien connus de l'étude des religions : le *channeling* aux révélations, la guérison aux guérisons pratiquées dans les sociétés traditionnelles, la science New Age à la *Naturphilosophie* et le Néopaganisme à la magie. Au sein de ce mouvement, on trouve encore un sous-groupe qui conçoit le New Age comme un nouveau paradigme. Tous ces phénomènes sont reliés entre eux par le partage d'une certaine vision du monde qu'on peut qualifier de New Age.

2.2. Le New Age comme religion et comme mouvement

Après avoir défini ces premières grandes lignes, Hanegraaff propose une étude plus approfondie des croyances exprimées au sein de ces tendances. Les présentant par une entrée thématique divisée en rubriques, l'exposé tend plus à montrer leur très grande diversité qu'à chercher à établir à tout prix entre elles des liens. En revanche, le squelette qu'en dégage Hanegraaff est bien plus intéressant pour l'aide qu'il fournit à qui veut comprendre ce qu'est le New Age²³¹.

1. La mondanisation (*this-worldliness*). En faisant ce choix de traduction, nous avons voulu relier cette notion au principe plus général de mondanisation de la religion, évoquée dans le premier chapitre. Dans le cas du New Age, il faut voir dans cette notion une attention plus soutenue accordée au monde dans lequel nous vivons, à l'ici-et-maintenant, mais aussi une volonté d'éprouver notre réalité.

2. Le holisme apparaît comme une des notions les plus récurrentes des croyances du New Age. Il revêt plusieurs formes et peut être considéré comme une forme de pensée qui veut que tous les éléments de l'univers soient reliés entre eux et partagent une interdépendance. Donc, l'homme se retrouve connecté à l'univers et à Dieu, et peut également retrouver Dieu en lui-même.

²³¹ HANEGRAAFF Wouter J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, op. cit., p. 365-366.

3. L'évolutionnisme est à comprendre dans le sens d'une évolution dirigée et voulue et non pas dans une perspective darwinienne. On assisterait à une évolution de la conscience en « tirant les leçons » des expériences vécues. Cette conception permet de redonner un sens au processus d'évolution et à l'expérience humaine.

4. La psychologisation de la religion et la sacralisation de la psychologie supposent que l'évolution de la conscience aboutisse à une expérience du divin. Une telle conception pousse inévitablement à repenser l'expérience religieuse en termes psychologiques, et cette expérience pousse à son tour à reconsidérer la psychologie sous l'angle de la religion et à voir en elle plus qu'une simple discipline parmi d'autres. Plus prosaïquement, on peut résumer cette idée à l'usage qu'on fait de techniques psychologiques pour expérimenter le divin, notamment par l'accès à des réalités autres que la nôtre. Mais comme la psychologie nous permet cette transcendance, elle s'en trouve à son tour sacralisée.

5. L'attente d'une nouvelle ère à venir qui soit meilleure que l'actuelle apparaît comme une constance des croyances New Age. Le degré d'intensité des améliorations peut varier considérablement, mais tout le monde s'entend sur un changement d'ère imminent ou en cours.

Cette structure des croyances permet à Hanegraaff de définir le New Age selon deux axes essentiels, qui représentent en fait les points de convergence de l'ensemble des adeptes du mouvement. Car si tous les adeptes ne s'accordent pas sur l'ensemble des croyances et des théories que l'on retrouve au sein du New Age, ils se rejoignent par contre sur deux grands principes.

Le premier se comprend très bien à la lecture de sa présentation qu'en fait Hanegraaff :

« Cela implique d'être *contre* une déité radicalement transcendante et anthropomorphique, séparée des êtres humains et du reste de sa création, en laquelle l'on ne peut qu'aveuglément croire, sans pouvoir en faire l'expérience ; *contre* la croyance selon laquelle le salut des êtres humains dépend de cet "autre" divin, et que par conséquent ils n'ont fondamentalement aucune prise sur leur destin ; *contre* l'idée selon laquelle les êtres humains sont aliénés de par leur nature et des étrangers dans le cosmos ; *contre* les attitudes humaines de domination et d'exploitation de cette nature aliénée ; *contre* l'idée selon laquelle esprit et matière sont des entités séparées, de sorte que la spiritualité implique une transcendance mystique de la matière, de la nature et du cosmos ; *contre* des attitudes religieuses d'ascétisme mystique suggérés par de tels idéaux de transcendance; *contre* les "parts mentality" trop rationnels de la science

traditionnelle, qui “tue pour disséquer”; *contre* le rejet de l’esprit par les idéologies matérialistes. »²³²

Ce qui fédère au sein du New Age est donc une attitude contestataire à l’égard du mode de vie dominant dans la culture occidentale contemporaine, hérité du christianisme et façonné par l’apport de la science.

En fait, le New Age apparaît comme une critique générale de la culture occidentale, dans ses dimensions tant chrétienne que rationaliste, et entend proposer une autre voie de développement alternative, médiane entre le christianisme et la science, qu’il perçoit respectivement comme trop dogmatique et trop matérialiste. Mais christianisme et science sont surtout présentés comme les responsables de la crise que traverse l’Occident – la notion de « crise » étant prise dans un sens très général, à la fois économique, écologique, humain et spirituel. La voie que propose le New Age apparaît donc comme un moyen de résoudre cette crise, mais requiert qu’il se substitue aux deux autres idéologies.

Ainsi, avec ce premier critère, on peut définir, comme le suggère Hanegraaff, un périmètre d’appartenance au New Age. Tout individu ou tout groupe qui ne souscrit pas à cet esprit contestataire et alternatif ne peut pas revendiquer son appartenance au New Age.

En ce qui concerne le second principe, nous nous contenterons de l’évoquer ici brièvement. Il se réfère à l’origine du New Age et à ses sources d’inspiration. Si certains chercheurs ont vu aux origines du New Age l’importation de croyances provenant d’Orient, Hanegraaff souligne que cette orientalisation est toute relative, car ces croyances n’arrivent pas directement d’Orient et ont subi une forte acclimatation qui les a profondément dénaturées : ces croyances n’ont été intégrées et adaptées qu’afin d’étayer certains schémas de pensée occidentaux préexistants²³³. Et ce qui ressort de ce constat incite Hanegraaff à situer l’origine du New Age, non pas en Orient – fût-il fantasmé –, mais dans une tradition occidentale pluriséculaire, quoique méconnue, celle de l’ésotérisme, et plus particulièrement dans un de ses développements : l’occultisme.

Le New Age puise donc son origine dans une tradition particulière dont il partage un point commun, comme le souligne Hanegraaff, celui de pouvoir être considéré comme pouvant offrir un autre modèle culturel que le modèle dominant²³⁴. Selon lui, en effet – et l’hypothèse est séduisante –, l’ésotérisme et le New Age partagent à l’égard de la culture dominante dans laquelle ils évoluent le même esprit critique, voire la même aversion, mais

²³² *Ibid.*, p. 516 (traduction personnelle).

²³³ *Ibid.*, p. 517.

²³⁴ *Ibid.*, p. 520.

alors que le discours de l'ésotérisme s'inscrit dans un « monde enchanté », le New Age réagit pour sa part à un monde désenchanté. Autrement dit, le New Age apparaît comme un ésotérisme sécularisé²³⁵.

Cela l'amène finalement à proposer une ultime définition :

« Le mouvement New Age est le *cultic milieu* qui a pris conscience de lui, à la fin des années 1970, comme constituant un “mouvement” plus ou moins unifié. Toutes les manifestations de ce mouvement sont caractérisées par une critique de la culture populaire occidentale qui s'exprime à travers un ésotérisme sécularisé. »²³⁶

En fait, Hanegraaff distingue la *religion New Age* du *mouvement New Age*. La religion New Age consiste en une critique de la culture occidentale moderne et propose des voies de remplacement dérivées d'un ésotérisme sécularisé qui met l'accent sur l'expérience religieuse personnelle et l'holisme. Le mouvement New Age, quant à lui, se distingue par la conscience qu'ont ses membres d'appartenir à un seul mouvement, mais si cette unité apparaît comme le résultat d'une contiguïté reposant sur une proximité idéologique de tous ses éléments – elle-même fondée sur un même corpus de sources –, elle s'explique aussi par des manières identiques d'exprimer les différentes croyances qu'on peut trouver dans ce mouvement :

« Les croyances New Age sont similaires, non pas parce qu'elles possèdent un contenu positif identique, mais parce qu'elles s'opposent aux mêmes choses. »²³⁷

Donc, avec l'approche de Hanegraaff, on retrouve une définition substantive claire et consistante du New Age, qui vient en fait clarifier la typologie de Geoffroy et, en quelque sorte, y mettre de l'ordre.

Toutefois, comme Hanegraaff en faisait lui-même l'aveu dans son introduction, il s'est focalisé dans son étude sur les idées religieuses constitutives du New Age en mettant de côté la *culture New Age*. S'il est une religion New Age et un mouvement New Age, il nous semble également qu'il faudrait parler d'une *culture New Age*. Omniprésente mais un peu floue chez Geoffroy, l'idée est aussi, bien évidemment, sous-entendue par la définition proposée par Hanegraaff. Si le New Age entend remplacer en Occident les cultures dominantes, force est de le considérer comme porteur de sa propre culture, régie selon ses propres valeurs. Le New Age génère toute une production culturelle – à la fois artistique, littéraire et musicale –, une activité sociale – représentée par différents mouvements humanistes –, des innovations liées à la santé – à travers les médecines parallèles – et même un fonctionnement social, celui d'un réseau polycentrique qui lui est propre.

²³⁵ *Ibid.*, p. 521.

²³⁶ *Ibid.*, p. 522 (traduction personnelle).

²³⁷ *Ibid.*, p. 521 (traduction personnelle).

Notons encore que la culture New Age dépasse le simple cadre du *mouvement New Age* et connaît une popularisation indiscutable, grâce notamment à des succès ponctuels qui – remarquons-le – ne sont pas toujours perçus comme provenant du New Age par ceux qui n’appartiennent pas à sa mouvance, comme en témoigne par exemple l’accueil qu’a connu l’ouvrage de Paulo Coelho paru en 1988, *L’Alchimiste*.

Pourtant le mouvement, très actif à la fin des années 1970 et dans les années 1980, semble quelque peu péricliter depuis les années 1990, au point de pousser certains chercheurs, comme Massimo Introvigne, à préférer parler des développements récents du mouvement en employant l’expression « Next Age », plutôt que celle de « New Age »²³⁸.

Quoi qu’il en soit, s’il peut paraître aller un peu vite en besogne d’adopter la position de Geoffroy qui voit dans le New Age la nouvelle forme qu’a prise la religion dans la société occidentale contemporaine, il serait tout aussi maladroit de s’en tenir à la position de Schlegel. L’assimilation du New Age à la notion de religieux flottant doit également être repensée.

À la suite des travaux de Hanegraaff, il convient d’envisager le New Age comme une religion à part entière et d’avoir conscience des spécificités de cette nouvelle forme de religion : si la structure de cette dernière peut sembler déroutante, elle ne manque pas néanmoins de rappeler la réflexion que faisait Bobineau sur l’individualisme confinitaire²³⁹ et permet de mieux comprendre pourquoi certains veulent voir dans le New Age une forme de religion postmoderne. Mais le contenu de cette religion est tout aussi problématique, et c’est sur ce point qu’il conviendra de revenir dans le prochain chapitre. Les deux approches que nous avons détaillées évoquent le lien qu’entretient le New Age avec l’ésotérisme et l’occultisme. Hanegraaff formule même une définition plus claire de ce lien en affirmant que le New Age correspond à un ésotérisme sécularisé. Et si, dans ce chapitre, nous sommes passé rapidement sur ces notions, c’est parce qu’elles nécessitent des développements importants qu’il convenait de traiter séparément. Ce travail étant fait, nous pourrions revenir sur l’idée de Hanegraaff d’un ésotérisme sécularisé, afin de la préciser et d’en livrer toutes les implications.

²³⁸ INTROVIGNE Massimo, *Le New Age des origines à nos jours. Courants, mouvements, personnalités*, Paris, Dervy, 2005

²³⁹ BOBINEAU Olivier, « La troisième modernité, ou “l’individualisme confinitaire” », *art. cit.*

Chapitre 4 – Ésotérisme, occultisme, occulture

« Cependant par toute l'Europe, en Amérique, en Australie et dans les Indes, des millions de mortels passaient leur vie à faire tourner des tables ; – et on découvrait la manière de rendre les serins prophètes, de donner des concerts sans instruments, de correspondre aux moyens des escargots. La Presse offrant avec sérieux ces bourdes au public, le renforçait dans sa crédulité. »²⁴⁰

Lorsque, en France, dans un cadre académique, on traite d'éсотérisme, on court inévitablement le risque de s'attirer des regards suspicieux. « Parler d'éсотérisme » semble équivaloir à « être éсотériste », c'est-à-dire – comme nous l'évoquions dans notre introduction générale – verser dans l'irrationnel.

Bien que suspect, le champ de recherche est pourtant balisé et même institutionnalisé depuis peu. C'est en effet en 1964 qu'est créée à Paris, à l'École Pratique des Hautes Études, la première chaire d'« Histoire de l'éсотérisme chrétien », d'abord occupée par François Secret. En 1979, elle évolue une première fois avec l'arrivée d'Antoine Faivre et devient la chaire d'« Histoire des courants éсотériques et mystiques dans l'Europe moderne et contemporaine ». Finalement, en 2002, Jean-Pierre Brach prend la relève et le nom de la chaire se simplifie en « Histoire des courants éсотériques dans l'Europe moderne et contemporaine ».

À l'étranger, la première chaire est créée en 1999 à Amsterdam, sous le nom d'« Histoire de la philosophie hermétique et des courants apparentés » et est occupée par Wouter Hanegraaff. En 2006, est créée à son tour à l'Université d'Exeter, en Angleterre, une chaire intitulée « Western Esotericism ». Occupée par Nicholas Goodrick-Clarke, la chaire fut toutefois supprimée après sa disparition en 2012.

²⁴⁰ FLAUBERT Gustave, *Bouvard et Pécuchet*, Paris, Maxi-Livres, coll. « maxi poche », 2005 (1881), p. 182.

Cette professionnalisation de la recherche sur l'ésotérisme a déjà fait l'objet de plusieurs commentaires²⁴¹, et si elle laisse à penser que s'est instituée une approche historico-critique de l'ésotérisme, il n'en demeure pas moins que l'étude de l'ésotérisme se heurte à d'importants problèmes théoriques et méthodologiques qui en fragilisent inévitablement la place dans le champ universitaire.

Il suffit qu'on prête attention au titre des chaires pour saisir un des principaux problèmes du champ, celui du vocabulaire. Ésotérisme, occultisme, hermétisme ne sont que trois mots parmi une nébuleuse d'autres participant plus ou moins du même phénomène. Ce chapitre aura donc pour but de préciser dans quel sens il est possible d'employer le concept d'ésotérisme et ce qu'il permet d'apporter à notre travail. Après ce travail, nous ajouterons une présentation du concept d'occulture et proposerons enfin un bref aperçu d'un certain nombre de courants habituellement considérés comme ésotériques.

1. Une multitude de définitions

Définir l'ésotérisme ne peut se faire simplement. Dans le champ actuel de recherche, on ne saurait véritablement trouver deux auteurs qui partagent intégralement leur point de vue. La raison en est assez simple : la notion d'ésotérisme est une construction intellectuelle et, de ce fait, victime des intérêts particuliers²⁴².

L'objet de notre étude nous a poussé à prendre le parti de suivre la proposition de Kenneth Granholm et Egil Asprem, qui suggèrent d'adopter, pour l'étude de l'ésotérisme contemporain, un « nouveau paradigme »²⁴³. Tenant compte de l'approche de Kocku von Stuckrad, dont ils retiennent l'idée d'un discours reposant sur la dialectique de la dissimulation et de la révélation d'une connaissance absolue, ils intègrent également celle de Wouter Hanegraaff et du « *rejected knowledge* », parce qu'elle met l'accent sur la dimension construite de l'ésotérique. Ils proposent encore de compléter ce paradigme par une troisième approche, celle de l'*occulture*, suggérée par Christopher Partridge. Au préalable, nous ajouterons quelques éléments de réflexion trouvés dans la « tradition française » et les travaux d'Antoine Faivre et Jean-Pierre Laurant.

²⁴¹ HANEGRAAFF Wouter J., *Esotericism and the Academy. Rejected knowledge in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University press, 2012, pp. 257-367.

²⁴² HANEGRAAFF Wouter J., « On the construction of "esoteric traditions" », in FAIVRE Antoine et HANEGRAAFF Wouter (dir.), *Western esotericism and the science of religion*, Louvain, Peeters, 19991, pp. 11-62.

²⁴³ ASPREM Egil et GRANHOLM Kenneth (dir.), *Contemporary Esotericism*, Londres, Routledge, 2014, p. 23.

1.1. L'ésotérisme, une forme de pensée

Pour une mise en contexte efficace, qu'il suffise de rappeler ce qu'écrit Jean-Pierre Laurant, qui permet de saisir tout le problème que pose l'ésotérisme : ce « “mot autobus” où montent des gens qui ne se connaissent pas et descendront à des haltes différentes sans s'être parlé, mêlés à d'autres voyageurs, au hasard du trajet, n'ayant en commun que la destination »²⁴⁴.

Mais cette conception de l'ésotérisme, comme le souligne Antoine Faivre, est absconse, du fait de son intitulé même :

« Le contenu lexical du mot “ésotérisme” est faible. Aussi bien n'est-ce point tant son étymologie qu'il s'agit d'interroger, que sa fonction, qui est d'évoquer un faisceau d'attitudes, un ensemble de discours. »²⁴⁵

L'étymologie du mot n'apporte pas non plus de signification particulière, sinon celle de dévoiler des « présupposés idéologiques »²⁴⁶. Devant cette double impasse, Faivre se propose de recenser les sens habituellement attribués au mot dans l'usage courant. Il en distingue cinq :

- « Premier sens : un ensemble hétéroclite. »
- « Deuxième sens : des enseignements ou des faits “secrets” parce que volontairement cachés. »
- « Troisième sens : un mystère est inhérent aux choses mêmes. »
- « Quatrième sens : “Gnose”, comprise comme mode de connaissance mettant l'accent sur l'“expérientiel”, le mythique, le symbolique, plutôt que sur des formes d'expression d'ordre dogmatique et discursif. »
- « Cinquième sens : la quête de la “Tradition primordiale”. »²⁴⁷

La conclusion de Faivre est qu'« ésotérisme » est, non pas un « mot autobus », mais un « mot tiroir », qui peut signifier tout ce que l'on veut. Il en ressort donc la nécessité de reformuler une définition à vocation universitaire.

Ce sixième sens, forgé par Faivre, sert à désigner un ensemble de courants idéologiques historiques différents, mais partageant de « fortes similitudes » et reliés entre eux. Bien que ces courants historiques soient propres à l'Occident, ils se caractérisent par une influence des « traditions religieuses juives, musulmanes, voire extrême-orientales »²⁴⁸ et peuvent être identifiés grâce à six caractéristiques.

²⁴⁴ LAURANT Jean-Pierre, *L'ésotérisme*, Paris, Éditions du Cerf, 1993, p. 8.

²⁴⁵ FAIVRE Antoine, « Une discipline universitaire nouvelle : l'ésotérisme », in MARTIN Jean-Baptiste et, LAPLANTINE François (dir.), *Le défi magique, ésotérisme, occultisme, spiritisme*, volume 1, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1994, p. 35.

²⁴⁶ Ibid.

²⁴⁷ FAIVRE Antoine, *L'ésotérisme, op. cit.*, pp.4-5.

²⁴⁸ Ibid., p.8.

Les quatre premières caractéristiques, dites « intrinsèques (fondamentales) », suffisent à elles seules pour qualifier un courant. Elles sont : 1/ L'idée de correspondances universelles, 2/ L'idée de Nature vivante, 3/ Le rôle des médiations et de l'imagination, 4/ L'expérience de la transmutation. Les deux autres caractéristiques, dites « secondaires », renvoient aux idées de concordance et de transmission²⁴⁹.

Cependant, Faivre fait remarquer que ces caractéristiques peuvent s'exprimer de manières variables et occuper des proportions différentes en fonction des courants : cette critériologie relève donc plutôt d'un modèle idéaltypique.

Mais plus que tout, ce que démontre Hanegraaff est que cette définition de l'ésotérisme, la première de la sorte, n'en est pas moins le fruit d'un certain nombre d'a priori²⁵⁰. Le plus important porte sur les courants qu'a choisis Faivre pour établir sa critériologie, qui – en plus de n'être pas forcément représentatifs de l'intégralité de ce que l'on considère comme de l'ésotérisme – dénotent un parti pris évident. Toutefois, il faut reconnaître que l'approche de Faivre permet de comprendre que l'ésotérisme est une forme de pensée qui obéit à sa propre logique. Ainsi, l'ésotérisme n'est pas propre à une époque ou à une culture et ne recouvre pas un phénomène unique.

C'est dans cet esprit que Jean-Pierre Laurant voit dans l'ésotérisme « un type de pensée, transdisciplinaire, un mode propre d'approche, un regard »²⁵¹, ce qui lui permet de préciser ceci :

« Voilà pourquoi une telle approche put s'adapter à des cultures aussi différentes que celles du II^e siècle alexandrin, des “mécanistes” héritiers de Descartes ou des “scientistes” de l'époque positiviste : un regard ésotérique accompagna toute démarche de connaissance à travers l'histoire de l'Occident. Elle a traversé allègrement les nouvelles frontières de la société de consommation, malgré son matérialisme de fait, et semble correspondre dans une large mesure aux aspirations confuses et exprimées à l'aide d'outils culturels naïfs ou simplifiés d'un “Nouvel Âge”. Tant que la connaissance de Dieu demeura la fin dernière, ce regard prolongea les spéculations théologiques comme une gnose appuyée sur des savoirs annexes ; lorsque la science rationnelle fut devenue la pierre d'achoppement, c'est à partir d'elle que l'ésotérisme prit ses marques.

Dans ce jeu de décomposition et de recombinaison culturelles aux mille facettes, la vision ésotérique resurgit d'âge en âge dans des attitudes constantes, tant au niveau de ses buts – réaliser effectivement l'accès à l'absolu – qu'au niveau des moyens spécifiques mis en œuvre pour y parvenir. »²⁵²

Une telle approche permet d'envisager le concept d'ésotérisme dans une perspective

²⁴⁹ *Ibid.*, pp. 15-16.

²⁵⁰ HANEGRAAFF Wouter J., *Esotericism and the Academy. Rejected knowledge in Western Culture*, op. cit., pp. 334-355.

²⁵¹ LAURANT Jean-Pierre, *Le regard ésotérique*, Paris, Bayard, 2006, p. 226.

²⁵² *Ibid.*, pp. 18-19.

diachronique, qui permet de comprendre la diversité de ses formes. Un des exemples pris par Laurant est extrêmement évocateur dans le cadre de notre thèse :

« La conquête de l'espace, par exemple, a transformé l'image symbolique de la descente des dieux, relayée par des entités extraterrestres qui « atterrissent », comme Moïse put le constater sur le Mont Sinaï. [...] Les "contactés"²⁵³ sont devenus ainsi porteurs d'un savoir réservé sur le salut de l'humanité, sa croissance et sa santé spirituelle et corporelle, attitude qui prolonge directement le XIXe siècle occultisant et progressiste. Ils ont également la charge de déchiffrer les signes et symboles laissés par les entités extraterrestres et peuvent l'assumer à la façon d'un visionnaire, d'un chaman ou d'un théologien, ésotérisant ou non. »²⁵⁴

Si Laurant prolonge l'approche de Faivre, il n'en demeure pas moins qu'il remplace les critères d'ordre plutôt formel par des éléments plus concrets et qui définissent une démarche de connaissance portée vers l'absolu. Envisagé ainsi, l'ésotérisme est autant un discours sur l'absolu qu'une démarche pour l'atteindre.

Néanmoins, des approches de Faivre et Laurant il faut aussi relever qu'elles construisent l'ésotérisme d'un point de vue qui leur est propre. Cela signifie, non pas que ces approches soient pour autant intégralement à rejeter, mais qu'il est possible de les compléter par d'autres approches qui, tout en contournant certains problèmes, ne parviennent pas à en éviter d'autres.

1.2. L'ésotérisme en tant que « *rejected knowledge* »

Depuis le milieu des années 1990, les travaux menés par Hanegraaff pour comprendre l'ésotérisme, tant dans la construction du concept que dans sa définition, ont permis de renouveler le champ de recherche en intégrant notamment les pratiques universitaires dans l'élaboration du concept d'ésotérisme.

Ces travaux révèlent un paradoxe qui prend la forme d'une impasse théorique, puisque si d'un côté l'ésotérisme n'existe pas en tant que tel, il faut tout de même constater, d'un autre côté, qu'il existe entre certains courants un certain « air de famille » et qu'il est envisageable de leur attribuer le nom d'ésotérisme.

Néanmoins, il fait émerger de sa démarche, avec une extrême prudence, une définition qui – tout en se démarquant de celles de Faivre et de Laurant – vient apporter à la notion une nouvelle dimension. Ainsi l'ésotérisme regroupe-t-il tout ce que « les idéologues des Lumières et leurs héritiers jusqu'à nos jours ont renvoyé à la poubelle de l'histoire parce que

²⁵³ Ceux qui ont pu échanger avec des Extraterrestres.

²⁵⁴ LAURANT Jean-Pierre, *Le regard ésotérique*, op. cit., pp. 188-189.

considéré comme incompatible avec les concepts normatifs de la religion, de la rationalité et de la science »²⁵⁵. Cela permet donc à Hanegraaff de considérer l'ésotérisme comme un domaine sciemment négligé et méprisé par les universitaires et qui constitue donc, de ce fait, une forme de « connaissance rejetée (*rejected knowledge*) ».

Il définit finalement l'ésotérisme comme un champ de recherche « large et compliqué » qui se caractérise par sa mise de côté par la religion et la culture officielles qui le considèrent comme « l'autre », ce qui constitue de fait son identité première, avant même de s'identifier par sa conception singulière du monde, en opposition à la culture issue des Lumières²⁵⁶.

C'est là une définition bien moins restrictive que celle de Faivre et qui permet de reprendre l'idée d'une « forme de pensée » spécifique, mais plutôt que de la caractériser par son fonctionnement, elle la catégorise par sa position sociale. On n'en comprend que mieux ainsi l'affinité qui rapproche ésotérisme et contre-culture. Néanmoins, cette affinité n'est que circonstancielle, l'ésotérisme devant s'envisager sur un temps bien plus long que celui de la contre-culture.

Mais la contribution de Hanegraaff ne s'arrête pas à ces simples réflexions terminologiques, puisqu'il mène une réflexion tout aussi essentielle sur l'évolution historique de l'ésotérisme. En effet, loin de considérer l'ésotérisme comme une forme immuable à travers le temps, il l'envisage comme une forme fluctuante au gré des évolutions socioculturelles, et c'est en ce sens qu'il envisage le New Age comme de l'ésotérisme sécularisé.

Une telle conception heurte le chercheur, dans la mesure où, comme nous l'avons vu précédemment, la sécularisation est une évolution complexe de la religion chrétienne en Occident. Aussi, à la suite de Partridge²⁵⁷, convient-il de rappeler que l'expression est discutable et ne peut s'appliquer en l'état à l'ésotérisme. Nous reviendrons ultérieurement sur la solution que propose Partridge, mais pour le moment nous souhaitons tout de même souligner la pertinence de l'idée de Hanegraaff.

Certes, parler d'une sécularisation de l'ésotérisme semble malaisé : on ne voit pas bien en quoi s'y appliqueraient la différenciation institutionnelle, la pluralisation, la privatisation et la mondanisation. Néanmoins, il est possible d'envisager la vague ésotérique des années 1960

²⁵⁵ HANEGRAAFF Wouter J., *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, Londres, Bloomsbury, 2013, p. 13 (traduction personnelle).

²⁵⁶ *Ibid.*, pp. 13-14.

²⁵⁷ PARTRIDGE Christopher, *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*, Volume 1, Londres, T. & T. Clark Publishers, 2006, p. 40.

comme une conséquence de la sécularisation, et d'autre part comme une forme d'ésotérisme modelée par la sécularisation. Ces deux aspects, s'ils ne permettent peut-être pas de parler d'ésotérisme sécularisé, justifient toutefois qu'on s'interroge sur l'influence de la sécularisation sur l'ésotérisme.

Cependant, si pour Hanegraaff la sécularisation permet de décrire un processus historique rendant compte de la perte d'influence du christianisme dans la société, elle est aussi à comprendre dans le sens même que lui donne Weber, celui de désenchantement du monde. L'occultisme apparaîtrait alors comme une réaction à ce désenchantement et une tentative de réenchantement du monde ; et dans ce processus de sécularisation de l'ésotérisme, le New Age constituerait comme une étape supplémentaire dans laquelle l'occultisme subit à son tour l'œuvre de la sécularisation.

Nous reviendrons un peu plus loin sur la notion d'occultisme. Contentons-nous pour le moment de signaler qu'il permet de définir un sous-ensemble particulier de l'ésotérisme, caractéristique du XIX^e siècle.

Sans forcément contredire Faivre ni Laurant, la définition de Hanegraaff a pour principale vertu de positionner l'ésotérisme dans le champ intellectuel en marge des religions historiques et de la science. Ainsi saisit-on parfaitement l'idée d'une connaissance rejetée et d'une forme singulière de culture, parallèle à la culture dominante. Mais ce que nous souhaitons surtout retenir de l'approche de Hanegraaff est la problématique de l'interaction entre ésotérisme et sécularisation, à laquelle à la fin de ce travail nous tenterons d'apporter quelques éléments de réflexion.

1.3. L'ésotérisme, un concept purement théorique

Malgré la définition qu'il formule, Hanegraaff est pleinement conscient de la dimension « construite » de la notion d'ésotérisme. Mais afin de mieux cerner réellement ce qu'implique ce constat, il convient de citer les travaux de Stuckrad, qui proposent une approche en nette rupture apparente avec les travaux précédents :

« “L'ésotérisme” n'existe pas comme un objet. “L'ésotérisme” existe seulement dans la tête des universitaires qui classifient les objets d'une manière pertinente pour eux, afin d'analyser les processus de l'histoire culturelle européenne. Autrement dit : les définitions sont des outils d'interprétation ; elles ne doivent pas être utilisées dans leur essence.

Pour cette raison, il est souvent préférable de parler de *l'ésotérique* plutôt que de *l'ésotérisme*, puisque l'ésotérique est un élément des processus culturels, alors que l'usage du mot ésotérisme suggère qu'il existe une doctrine cohérente ou un ensemble

de traditions clairement identifié. »²⁵⁸

Cette approche met en évidence toutes les lacunes des précédentes. En effet, si Faivre et Hanegraaff cherchent à déterminer ce qui rassemble toutes ces doctrines mises dans la « poubelle » de la culture occidentale, Stuckrad y voit surtout une construction intellectuelle visant à leur donner du sens en les incorporant à un courant unique qui n'existe pas objectivement. Il n'existe pas de doctrine ésotérique, ni même de canon de pratiques, de rites ou de croyances, mais bien une multitude de courants, tous différents, malgré quelques ressemblances. Bien évidemment, on observe entre eux une parenté ou des inspirations communes, mais les courants évoqués sont singuliers et ne se conçoivent pas eux-mêmes comme faisant partie d'un vaste ensemble plus général qu'on appellerait l'ésotérisme. La notion d'ésotérisme est la conceptualisation d'un ensemble de phénomènes, mais n'existe pas en tant que telle. Cette idée incite alors Stuckrad à parler, non pas d'« ésotérisme », mais d'« ésotérique » et à l'employer pour définir un discours ou une rhétorique, mais pas des courants particuliers :

« Chaque fois que je parle d'« ésotérisme » dans ce livre, je conçois l'ésotérique davantage comme un *élément de discours* dans l'histoire européenne des religions. Cet élément de discours peut être identifié ainsi : le point charnière de toutes les traditions ésotériques est la revendication d'une connaissance absolue ou « réelle » et de moyens de rendre cette connaissance accessible. Cela peut se faire par une ascension individuelle comme dans les textes gnostiques néo-platoniciens ou à travers un rite initiatique comme dans les sociétés secrètes de l'époque moderne, ou grâce à la communication avec des êtres spirituels, comme dans le « channeling » du vingtième siècle. [...]

Ce qui rend un discours ésotérique est la rhétorique d'une vérité cachée, qui peut être révélée par un moyen spécifique et établie en opposition aux autres interprétations de l'univers et de l'histoire – souvent celles de la majorité institutionnalisée. [...]

Cette revendication de connaissance est souvent associée à une prépondérance de l'*expérience* individuelle dans laquelle un *seeker* parvient à une connaissance plus élevée grâce à des états de conscience extraordinaires. »²⁵⁹

Ainsi compris, l'ésotérique apparaît comme une constante de la culture, dans la mesure où il n'est qu'un élément discursif particulier qui assure l'existence d'une vérité cachée, elle-même accessible seulement au prix d'une démarche spécifique en rupture avec le discours dominant. En fin de compte, cette approche permet d'épurer le plus possible la notion d'ésotérisme, en la renvoyant à une forme discursive. Elle permet aussi d'expliquer sa présence à travers le temps et sous des formes différentes.

²⁵⁸ STUCKRAD Kocku von, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, Londres, Equinox Publishing Ltd, 2005, pp. 9-10 (traduction personnelle).

²⁵⁹ *Ibid.*, p. 10 (traduction personnelle).

Néanmoins, remarque Hanegraaff²⁶⁰, en procédant de la sorte, Stuckrad fait perdre à l'ésotérisme sa singularité et le réintègre dans l'histoire générale des religions. Ce qui est pour Hanegraaff une critique nous semble plutôt intéressant pour notre propos, car si on conçoit l'ésotérisme comme une forme discursive particulière au sein des religions, cela nous permet de poser sans plus d'hésitations la question des conséquences que peut entraîner la sécularisation sur l'ésotérisme.

Dans le cadre de notre travail, nous proposons donc de considérer l'ésotérisme comme une forme particulière de pensée, qui se caractérise par une conception du monde et une rhétorique singulières. Bien que déprécié et marginalisé par la culture dominante, qu'elle soit religieuse ou scientifique, l'ésotérisme n'en est pas moins un élément pleinement constitutif, qu'il convient d'envisager dans la même perspective sociohistorique que tout autre élément culturel, sans pour autant lui dénier sa spécificité ni le rapport de dominé et dominant qu'il entretient avec la religion et la science.

1.4. L'occulture

Le dernier élément théorique que nous souhaitons évoquer est le concept d'*occulture*, apparu en 2004, élaboré par Christopher Partridge à partir des notions que nous avons évoquées dans l'ensemble des quatre premiers chapitres²⁶¹. Le constat de Partridge se rapproche du nôtre : il s'est opéré une mutation de la religion vers la spiritualité et, alors qu'on s'attendait à ce que la culture occidentale devînt de moins en moins religieuse, elle est devenue en fait « différemment » religieuse. Et même si les individus ne sont pas forcément en accord avec la totalité des discours des différentes spiritualités, ils manifestent pour elles un intérêt certain, en même temps qu'une certaine crédulité à leur égard²⁶².

Voici comment, de manière synthétique, Partridge présente le concept :

« L'occulture, en tant que notion sociologique, se réfère à l'environnement au sein duquel, et le processus social par lequel des significations particulières se rapportant, généralement, aux idées spirituelles, ésotériques, paranormales et conspirationnistes apparaissent, sont diffusées et deviennent influentes dans les sociétés et dans la vie des individus. Au centre de ces processus se trouve la culture populaire, dans le sens où

²⁶⁰ PARTRIDGE Christopher, *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*, op. cit., 2006.

²⁶¹ Notons aussi qu'a été proposé par Stéphane François un concept très proche dans un article de 2014, celui de « pop occultisme ». Toutefois, faute d'une réflexion théorique, le concept manque singulièrement de matière et apparaît comme un succédané superflu de celui de l'occulture. FRANCOIS, Stéphane, « "Pop occultisme". Une tentative underground de réenchantement », *Esprit Critique*, vol. 19, 2014, pp. 142-149.

²⁶² PARTRIDGE Christopher, « Occulture is Ordinary », in ASPREM Egil et GRANHOLM Kenneth (dir.), *Contemporary Esotericism*, Londres, Routledge, 2014, p. 116.

elle diffuse et agite les idées occulturelles [...] »²⁶³

Par le biais du concept d'occulture, Partridge parvient en fait à l'idée que la pensée magique et occultiste est très largement répandue dans les cultures occidentales, et plus particulièrement dans la culture populaire.

En forgeant le néologisme d'« occulture », Partridge cherche aussi à le distinguer de celui d'« occultisme » : l'occulture n'est pas l'occultisme, ni même la culture occultiste²⁶⁴, mais « l'occultisme démocratisé, l'ésotérisme ouvert »²⁶⁵. L'occulture ne concerne donc pas uniquement des courants spécifiques, marginaux ou élitistes, mais bien l'ensemble de la société.

Et lorsqu'on considère ce qu'embrasse l'occulture, on mesure pleinement l'influence du concept de *cultic milieu* :

« Très brièvement, l'occulture inclut les croyances et les pratiques souvent cachées, rejetées et opposées liées à l'ésotérisme, à la théosophie, au mysticisme, au New Age, au paganisme et à toute une gamme d'autres croyances et pratiques sous-culturelles. »²⁶⁶

De fait, l'occulture permet de rendre compte d'une évolution du *cultic milieu*. Si Hanegraaff affirmait que le New Age correspondait au *cultic milieu* devenu conscient de ce qu'il était, on peut comprendre l'occulture comme correspondant au *cultic milieu* sorti de sa dimension *underground*, sans toutefois qu'il ait pris conscience de ce qu'il était :

« L'occulture elle-même n'est pas une vision du monde, mais plutôt une ressource dans laquelle les gens puisent, un réservoir d'idées, de croyances, de pratiques et de symboles. Les consommateurs d'occulture peuvent être consentants ou inconscients ; ils peuvent s'y engager d'une manière relativement superficielle ou ils peuvent avoir de forts engagements religieux ; ils peuvent eux-mêmes contribuer à remplir le bassin de connaissances occulturelles ou ils peuvent simplement y boire. L'occulture est l'internet du bricoleur spirituel à partir duquel il peut télécharger tout ce qui l'attire ou l'inspire ; c'est l'air sacralisant que beaucoup de nos contemporains respirent ; c'est le puits d'où les occultistes sérieux puisent ; c'est le paysage varié que le nomade du New Age explore ; c'est l'entrepôt encombré souvent pillé par les producteurs de la culture populaire à la recherche d'idées, d'images et de symboles. »²⁶⁷

L'occulture n'est donc pas une doctrine, ni même une forme de religion ; elle représente un environnement sans cadres, ni règles, ni formes, dans lequel nous évoluons quotidiennement, comme le soutient Partridge avec le leitmotiv : « *occulture is ordinary* » (l'occulture est ordinaire).

²⁶³ *Ibid.*, p. 116 (traduction personnelle).

²⁶⁴ *Ibid.*, p. 119.

²⁶⁵ *Ibid.*

²⁶⁶ PARTRIDGE Christopher, *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*, *op. cit.*, p. 68 (traduction personnelle).

²⁶⁷ *Ibid.*, pp. 84-85 (traduction personnelle).

Le concept permet de rendre compte de la présence dans la culture de masse de motifs religieux, ésotériques ou occultistes ; et il en est de même dans la culture populaire ou dans des contextes dans lesquels on ne saurait parler ni de religion, ni d'ésotérisme, ni d'occultisme. En fait, il ne permet que de décrire la toile de fond d'une forme de religiosité typiquement contemporaine, qui très souvent tend bien plus vers la spiritualité que vers la religion proprement dite, celle du « bricoleur », qui se fabrique, comme à la carte, sa religion personnelle, dont les différents éléments proviennent en partie de connaissances rejetées par la culture dominante. L'occulture tient aussi de la contreculture.

Pour expliquer ce passage de l'occulture de l'*underground* à l'ordinaire, Partridge établit un lien entre elle et la culture populaire à travers la littérature, la musique, le cinéma et la télévision. L'exemple de la série télévisée *X-Files* (1993-2002, 2016) illustre parfaitement cette popularisation de différents motifs religieux, ésotériques et occultistes par l'intermédiaire d'un produit culturel largement diffusé. Mais Partridge fait remarquer qu'on peut observer un phénomène de dilution : à être ainsi véhiculée, la symbolique, la croyance ou la pratique tend à perdre de sa valeur et de son efficacité, pour en arriver à ne plus être qu'un simple facteur de divertissement.

Quoi qu'il en soit, le concept d'occulture permet d'interroger l'ésotérisme dans sa forme la plus récente ; c'est en ce sens que Granholm et Aspren le mobilisent à la suite des théories de Stuckrad et d'Hanegraaff. Et comme ce concept permet d'intégrer les différents aspects de la religiosité contemporaine, en intégrant l'apport qui provient de systèmes alternatifs – sans cependant faire appel à quelque structure que ce soit –, il devient un élément de premier plan pour aider à la compréhension de l'ésotérisme contemporain. De surcroît, ce concept permet de faire le lien entre ésotérisme et culture populaire.

2. L'ésotérisme et l'occultisme par l'exemple

Il convient à présent de quitter la théorie pour entrer dans la pratique et d'évoquer ce qu'il est d'usage de considérer comme de l'ésotérisme et de l'occultisme. Cette partie ne se propose pas pour but d'être exhaustive, mais plus modestement de contextualiser un certain nombre d'ouvrages et de personnages que nous croiserons tout au long de notre analyse ultérieure, et d'illustrer par des exemples concrets les définitions que nous avons données précédemment.

En procédant d'une manière chronologique, nous avons conscience de laisser entendre que l'ésotérisme constitue une forme de tradition qui se perpétuerait à travers le temps. Si

nous assumons ce choix, c'est principalement parce que c'est dans ce sens qu'est entendu l'ésotérisme par les auteurs du *Matin des magiciens*. En effet, ces derniers conçoivent l'ésotérisme comme une tradition très ancienne, un savoir primordial, universaliste et codé :

« Il se pourrait que ce que nous appelons l'ésotérisme, ciment des sociétés secrètes et des religions, soit le résidu difficilement compréhensible et maniable d'une connaissance très ancienne de nature *technique* s'appliquant à la fois à la matière et à l'esprit. »²⁶⁸

« Imaginez un temps très ancien où les messages en provenance d'autres intelligences dans l'Univers étaient captés et interprétés, où des visiteurs interplanétaires avaient installé un réseau sur la Terre, où un trafic cosmique avait été établi. Imaginez qu'il existe encore, dans quelque sanctuaire, des notes, des diagrammes, des rapports, déchiffrés avec peine, au cours des millénaires, par des moines détenteurs des secrets anciens, mais nullement qualifiés pour comprendre ces secrets dans leur totalité, n'ayant cessé d'interpréter, d'extrapoler. Exactement comme pourraient faire des sorciers de Nouvelle-Guinée essayant de comprendre une feuille de papier sur laquelle sont inscrits les horaires des avions entre New York et San Francisco. À la limite, vous avez le livre de Gurdjieff : *Récits de Belzébuth à son petit Fils*, plein de références à des concepts inconnus, à un langage invraisemblable. Gurdjieff dit qu'il a eu accès à des « sources ». Des sources qui ne sont elles-mêmes que des déviations. Il fait une traduction de millième main, y ajoutant ses idées personnelles ; construisant une symbolique du psychisme humain : voilà l'ésotérisme. »²⁶⁹

Par ailleurs, en dépit des problèmes de définitions et de partis pris, il faut aussi reconnaître que des approches synthétiques d'Antoine Faivre²⁷⁰, de Jean-Pierre Laurant²⁷¹, de Wouter Hanegraaff²⁷², de Nicholas Goodrick-Clarke²⁷³ ou de Kocku von Stuckrad²⁷⁴ se dégagent une ossature récurrente qui rejoint bien souvent celle qui est suggérée dans *Le Matin des magiciens*. C'est précisément cette ossature que nous allons maintenant étudier en détail.

2.1. Des sources antiques redécouvertes à la Renaissance

S'il est d'usage de dater de la Renaissance la formation d'un « ésotérisme occidental », cet ésotérisme se constitue toutefois à proprement parler à partir de la redécouverte de sources plus anciennes.

Parmi ces sources qui ont influencé l'ésotérisme, on évoque traditionnellement le néopythagorisme, le stoïcisme et le néoplatonisme, pour autant que ces courants enseignent

²⁶⁸ PAUWELS Louis et BERGIER, Jacques, *Le Matin des magiciens*, op. cit., p. 87.

²⁶⁹ *Ibid.*, p. 254.

²⁷⁰ FAIVRE Antoine, *L'ésotérisme*, op. cit.

²⁷¹ LAURANT Jean-Pierre, *L'Ésotérisme*, op. cit.

²⁷² HANEGRAAFF Wouter J., *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, op. cit.

²⁷³ GOODRICK-CLARKE Nicholas, *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2008.

²⁷⁴ STUCKRAD Kocku von, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, op. cit.

« des méthodes permettant d'accéder à une réalité suprasensible »²⁷⁵. Mais le courant qui attire le plus l'attention est probablement celui de l'« hermétisme ». Il renvoie à un personnage mythique, Hermès Trismégiste, et à un ensemble de textes dont il serait l'auteur, les *Hermetica*. Ces textes traitent, entre autres, de magie, d'astrologie, de cosmologie, d'alchimie et de philosophie, et constituent une sorte de synthèse entre philosophies et croyances des cultures grecque et égyptienne. À l'intérieur de ce corpus, on distingue habituellement le *Corpus Hermeticum*, un ensemble de 17 textes, et l'*Asclepius*, un texte dont l'original grec est perdu.

Selon Stuckrad, ces textes, compilés au X^{ème} siècle de notre ère par des intellectuels byzantins, remonteraient du III^{ème} siècle après Jésus-Christ²⁷⁶. Comme ils ont été rédigés par plusieurs auteurs²⁷⁷, Faivre souligne qu'ils ne sauraient former de « doctrine unifiée ». On y évoque une ascension spirituelle qui permettrait à l'homme de renaître dans un corps spirituel lumineux et rendrait possible sa fusion dans la lumière divine. Ainsi le *Corpus Hermeticum* peut-il être compris comme étant un ensemble de réflexions susceptibles de mener l'homme à travers la connaissance à une forme de salut, comprise comme une expérience intérieure du divin, en rupture avec la matérialité de son corps physique. Précisons encore que Hanegraaff fait remarquer qu'on ne connaît pas l'usage qui a pu être fait de ces textes, si usage en a été fait²⁷⁸.

La conception du salut que nous venons d'évoquer rappelle inévitablement la notion de gnose, un concept étroitement lié à celui de l'ésotérisme. Remarquons que règne quelque confusion entre les termes de « gnose » et de « gnosticisme », faute de claire délimitation de la notion. Nous nous contenterons ici de reprendre le sens proposé par Faivre, tout en ayant pleinement conscience de ses limites :

« Le gnosticisme est un vaste courant qui revêt des formes variées dont le thème commun est la délivrance du mal grâce à la destruction de notre univers et à l'élévation de notre âme vers les sphères célestes. »²⁷⁹

Ce courant, qui connaît un important développement aux II^{ème} et III^{ème} siècles, instaure un dualisme entre le plan du bien et du mal – puisqu'à un monde de lumière il oppose un monde déchu – et celui de la matière et de l'esprit – puisqu'on retrouve également une opposition entre monde matériel et monde spirituel. La gnose enseigne un salut par la connaissance directe et personnelle du divin, qui s'exprime aussi par la connaissance de soi.

²⁷⁵ FAIVRE Antoine, *L'ésotérisme*, op.cit., p. 30.

²⁷⁶ STUCKRAD Kocku von, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, op. cit., p. 20.

²⁷⁷ FAIVRE Antoine, *L'ésotérisme*, op. cit., p. 29.

²⁷⁸ HANEGRAAFF Wouter J., *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, op. cit., p. 19.

²⁷⁹ FAIVRE Antoine, *L'ésotérisme*, op.cit., pp. 31-32.

Du Moyen-âge on retient essentiellement le développement des sciences occultes, comme la magie, l'astrologie ou l'alchimie. Dans ce cas, la polysémie de la notion de magie est contournée par l'approche de Hanegraaff, qui précise qu'elle est à concevoir dans le sens d'une *magia naturalis*²⁸⁰, dont l'objectif est la compréhension des phénomènes naturels et la définition de lois naturelles qui échappent à la science médiévale en raison de propriétés imperceptibles à l'homme. C'est dans ce sens que l'astrologie, dans la mesure où elle permettrait de déterminer des liens d'ordre mécanique entre les positions des astres dans le ciel et la vie sur Terre, connaît un important développement. Hanegraaff rappelle également que l'astrologie se conjugue avec la magie et qu'on voit des tentatives de canalisation du pouvoir et des vertus des étoiles par des rituels pratiqués à des fins médicales²⁸¹.

L'alchimie, quant à elle, est d'une compréhension plus délicate. Une nouvelle fois, nous reprenons ici la pensée de Hanegraaff qui résume ainsi l'alchimie :

« Sur la base de la théorie des quatre éléments de la philosophie naturelle aristotélicienne, il devrait être possible en principe de changer n'importe quelle substance en n'importe quelle autre (y compris l'or), et les alchimistes essayaient de découvrir les secrets de la transmutation par des moyens expérimentaux. »²⁸²

Par extension de ce principe, l'alchimie doit également permettre la transmutation de l'homme – du corps physique qu'il est – en un être purement spirituel. Souvent réduite à une proto-science empirique ou à de pures spéculations mystiques, l'alchimie, rappelle Hanegraaff, ne saurait être comprise en dehors d'une lecture qui tienne compte de sa dimension empirique, de ses implications et de ses fondements religieux, philosophiques et psychologiques²⁸³.

La chute de Constantinople, en 1453, et l'expulsion des juifs d'Espagne en 1492, généra tout particulièrement en Italie l'émergence de nouvelles formes de pensée qui mêlaient influences païennes, chrétiennes et juives.

C'est à cette époque qu'est redécouvert le *Corpus Hermeticum* : traduit par Marsile Ficin (1433-1499), il est publié en 1471 et suscite un engouement certain. La tendance est alors à voir dans son enseignement une *philosophia perennis*, une « philosophie éternelle », que de nombreux intellectuels commenteront abondamment²⁸⁴.

L'influence de la kabbale juive suscite le développement d'une kabbale chrétienne, à l'image de ce que put proposer Pic de la Mirandole (1463-1494). Avec ses « thèses »,

²⁸⁰ HANEGRAAFF Wouter J., *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, op. cit., p. 22.

²⁸¹ *Ibid.*, p. 23.

²⁸² *Ibid.*, p. 24 (traduction personnelle).

²⁸³ *Ibid.*, p. 25.

²⁸⁴ FAIVRE Antoine, *L'ésotérisme*, op. cit., p. 43.

présentées en 1486, il ouvre une voie originale qui consiste à emprunter les méthodes que suit la kabbale juive pour déceler le sens caché des textes et à les appliquer aux textes chrétiens. Cette voie s'impose comme une véritable herméneutique chrétienne.

Dans un courant qui réunit, entre autres, les deux approches, on peut encore citer Henri-Corneille Agrippa de Nettesheim (1485-1535), dont le *De occulta philosophia* dans sa version finale en trois volumes paraît en 1533 : cette somme de connaissances tend à synthétiser l'ensemble de la philosophie et des sciences, dans le cadre interprétatif de la kabbale chrétienne.

Toutefois, si le système conçu par Agrippa fut compromis par la révolution copernicienne, cette dernière permit à Giordano Bruno (1548-1600) d'en développer un qui, dans l'esprit, ressemblait à celui d'Agrippa, mais s'en distinguait par une réinterprétation des connaissances antiques à partir des nouvelles données provenant de Copernic. Son œuvre, volumineuse, aborde tous les domaines de la connaissance, depuis la philosophie jusqu'aux sciences occultes, et ne se limite pas aux domaines autorisés par l'Église chrétienne. L'originalité de ses positions théologiques et de sa pratique de la magie lui valurent d'être arrêté par l'Inquisition en 1592 ; après un procès qui dura huit ans, il fut condamné pour hérésie et brûlé vif en 1600²⁸⁵. L'importance de son œuvre lui donne une place de choix dans l'histoire des courants historiques et Giordano Bruno sert souvent de référence pour des courants ultérieurs, tout comme sa fin tragique fut fréquemment évoquée pour le symbole de persécution qu'elle représente.

2.2. Une tradition allemande

Les exemples cités ci-dessus, à l'exception d'Agrippa, renvoient à des courants italiens dans lesquels exercent une profonde influence l'hermétisme, le néoplatonisme et la kabbale. Mais, comme le rapporte Faivre, la situation n'est pas la même en Allemagne, où le luthéranisme limite fortement ces influences. Dans ce contexte-là, c'est plutôt la philosophie de la nature (*Naturphilosophie*) qui représente les courants ésotériques, en offrant du monde²⁸⁶ une conception magique²⁸⁷.

Dans ce courant, Philippus Theophrastus Aureolus Bombastus von Hohenheim, plus connu sous le nom de Paracelse (1493-1541), occupe une place prépondérante. Médecin de

²⁸⁵ YATES Frances, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Paris, Dervy, 1996 (1969).

²⁸⁶ FAIVRE Antoine, *L'ésotérisme*, op. cit., p. 45.

²⁸⁷ *Ibid.*, p. 45.

formation, s'inspirant de la littérature alchimique et de la médecine traditionnelle, il développe une démarche médicale expérimentale et n'hésite pas à contester l'autorité des Anciens, en particulier de Galien. En outre, il développe également toute une philosophie et une théologie articulées autour de l'idée que la nature est épiphanie et qu'elle est à comprendre en termes « chimiques ». L'alchimie devient donc un moyen de connaissance « du monde, de l'homme, du Créateur »²⁸⁸, dans une vision totalisante de l'univers. Avec une telle conception de la nature, il amorce également la séparation partition entre alchimie et chimie. Le paracelsisme connaît un important succès et se répand au-delà du monde germanique.

Toujours en Allemagne, on voit se développer un autre courant autour du personnage et de la pensée de Jakob Böhme (1575-1624) : sa théosophie chrétienne s'inscrit dans la lignée des spéculations intellectuelles évoquées jusqu'à cette époque et subit l'influence du paracelsisme. Mais, selon Faivre, sa pensée se distingue par trois caractéristiques essentielles : un triangle conceptuel qui lie Dieu, la nature et l'homme, l'accès direct à des mondes extérieurs grâce à une « sorte d'état de conscience modifiée » – la *Zentralschau* – et la primauté du mytique, qui consiste en une herméneutique du texte biblique et offre aussi un support de méditation²⁸⁹.

Dans le sillage des travaux de Böhme, on trouve encore un autre courant : celui de l'illuminationisme, dans lequel mérite d'être relevée la figure du Suédois Emmanuel Swedenborg (1688-1772). Après avoir mené jusqu'à la fin des années 1730 une carrière scientifique, Swedenborg suit une démarche de nature plus mystique. Influencé par des visions et des rêves dans lesquels il voit Dieu – plus précisément Jésus, ou des anges – ou échange avec lui, il élabore toute une théorie de correspondances qui relierait les mondes matériel et spirituel. Il rencontre un succès important, au point d'inspirer, quelques années après sa disparition, la fondation d'une Église swedenborgienne, appelée « *The New Church* ».

2.3. Les sociétés initiatiques

Directement liée à l'ensemble des spéculations qui émergent à partir de la seconde moitié du XV^e siècle, la croyance qu'une connaissance ancienne relative aux secrets de la nature aurait été transmise à travers les siècles par de grands sages devient un des piliers de l'ésotérisme occidental. Cette croyance implique l'existence de sociétés secrètes initiatiques,

²⁸⁸ *Ibid.*, p.46.

²⁸⁹ *Ibid.*, p. 48.

par lesquelles se serait transmise cette connaissance.

C'est ainsi que les Rose-Croix font leur apparition en Europe au XVII^{ème} siècle. En 1614, à Cassel, paraît anonymement *Réforme générale et universelle du monde entier. Contenant la Fama Fraternitatis de l'illustre Ordre de la Rose-Croix*. En 1615, chez le même éditeur, est publiée la *Confessio Fraternitatis*, jointe à la réédition du premier texte. Enfin, en 1616, sont éditées à Strasbourg, toujours anonymement, *Les Noces Chymiques de Christian Rosenkreutz*.

Ces textes se présentent comme la biographie mythique de Christian Rosenkreutz, qui aurait voyagé à travers l'Arabie et l'Égypte, avant de revenir en Allemagne fonder la Fraternité dans laquelle il enseigne qu'il existerait un salut pour l'homme, émanant non pas des Églises, mais d'une science spirituelle unissant « cœur et connaissance »²⁹⁰ et empruntant ses idées à l'ensemble des courants évoqués précédemment. Même si cette Fraternité Rose-Croix, soulignent Faivre²⁹¹ et Hanegraaff²⁹², n'a probablement jamais existé en tant que telle, ce récit a servi de source d'inspiration à de nombreux groupes initiatiques du XVII^{ème} siècle.

En 1717, en Angleterre, apparaît la première loge maçonnique. L'histoire des francs-maçons renvoie elle aussi au mythe et à des ascendances plus ou moins légendaires : ils seraient détenteurs d'une ancienne connaissance secrète, pratiqueraient l'alchimie, et seraient héritiers de la tradition templière, elle-même héritière de celle des Esséniens. Si des différences notables sont perceptibles en fonction des pays, des obédiences et des loges, il convient encore de rappeler l'influence de la théosophie chrétienne sur la création des Hauts Grades. L'influence de la franc-maçonnerie et de la théosophie chrétienne se fait également ressentir dans l'Ordre des Illuminés de Bavière, fondé par Adam Weishaupt (1748-1830) en 1776. Certes, ces deux courants se construisent autour de sociétés secrètes et d'une connaissance qui l'est tout autant, mais ces groupes constituent aussi des espaces privilégiés d'échanges d'idées, puisque la culture du secret qui y est pratiquée permet une liberté d'expression peu commune dans une société relativement contrôlée. De plus, les rapports égalitaires qui structurent ces courants tendent à créer des réseaux d'échanges qui peuvent s'étendre au-delà des frontières nationales. L'ensemble de ces facteurs explique en partie les hypothèses conspirationnistes qui ont pu être formulées à l'égard de ces groupes.

²⁹⁰ *Ibid.*, p. 50.

²⁹¹ *Ibid.*, p. 52.

²⁹² HANEGRAAFF Wouter J., *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, op. cit., p. 34.

2.4. De l'occultisme à l'ésotérisme contemporain

Avec la figure de Swedenborg, évoquée plus haut, on est à la charnière de l'ésotérisme et de l'occultisme. Mais avant d'en venir à l'occultisme proprement dit, il nous faut encore évoquer deux autres courants : le mesmérisme et le spiritisme.

Franz-Anton Mesmer (1734-1815) est à l'origine de la théorie du magnétisme animal : il prétendait que tout corps organique est traversé par un fluide magnétique et que la maladie a pour origine une mauvaise circulation de ce fluide dans le corps. Le mesmérisme était donc, à la fois, une théorie et un ensemble de pratiques qui visait à guérir les malades. Au cours de ces pratiques, le patient peut entrer dans des états de transe, dans lesquels il aurait accès à d'autres niveaux de réalité. Par le biais de la pensée de Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), le mesmérisme est interprété quelque temps à la lumière de l'illuminisme et des écrits de Swedenborg.

Le spiritisme apparaît plus tardivement, à partir de 1848, à la suite du récit des sœurs Fox, selon lequel elles avaient pu échanger avec un esprit, au moyen de coups qu'il frappait pour leur répondre. Cette histoire, qui eut un large retentissement, lança la mode du spiritisme. En France, ce courant se cristallisa autour de la personnalité d'Allan Kardec, de son vrai nom Hippolyte Léon Denizard Rivail (1804-1869). Pendant plusieurs décennies, le phénomène des tables tournantes et des médiums, qui parvenaient à échanger avec des esprits en état de conscience modifiée, devint extrêmement populaire et intéressa de nombreuses personnalités, comme Victor Hugo ou Camille Flammarion. Une Église spirite fut même fondée au Brésil, à partir des écrits d'Allan Kardec.

Le succès de ces approches va venir nourrir toute une tendance qui se concrétise dans la seconde moitié du XIX^{ème} siècle et qui cherche à trouver une troisième voie entre, d'un côté, le christianisme et, de l'autre, le positivisme. Ce courant est traditionnellement appelé occultisme²⁹³.

En France, c'est d'abord la figure d'Alphonse-Louis Constant (1810-1875) qui se détache, sous le nom d'Éliphas Lévi. Auteur d'une œuvre importante, il synthétise une quantité importante d'informations relatives aux sciences occultes, en particulier à la magie. Le succès qu'il rencontre lui permet de diffuser assez largement ses idées, le gratifie du statut d'une des figures essentielles de l'occultisme et le fait bénéficier d'une reconnaissance largement partagée, ses ouvrages s'imposant comme étant ceux d'un mage de premier ordre –

²⁹³ *Ibid.*, p. 39.

on ne citera que son *Histoire de la magie*, publiée en 1860. Dans son sillage, on trouve la figure controversée de Gérard Encausse (1865-1916), dit Papus, surnommé parfois le pape ou le Balzac de l'occultisme. À travers une œuvre abondante, marquée dès 1888 par la parution du *Traité de science occulte*, il vulgarise la pensée ésotérique, travaille à sa synthèse, dans la continuité d'Éliphas Lévi, et s'efforce de la diffuser le plus largement possible, popularisant ainsi l'hermétisme, la kabbale et l'alchimie. Il s'implique également dans de nombreuses sociétés initiatiques allant de la franc-maçonnerie à la *New Church*, et propose des approches originales en médecine, plébiscitant déjà des approches non conventionnelles.

Sur le plan international, l'occultisme est souvent assimilé à la Société Théosophique, fondée en 1875 par Helena Petrovna Blavatsky (1831-1891). En deux ouvrages volumineux, *Isis dévoilé* (1877) et *La doctrine Secrète* (1888), elle développe toute une argumentation en faveur des sciences occultes, qu'elle considère comme les restes d'une sagesse ancienne et d'une connaissance supérieure. Elle fonde la Société Théosophique dans un triple but : « a/ former le noyau d'une fraternité universelle ; b/ encourager l'étude de toutes les religions, de la philosophie et de la science ; c/ étudier les lois de la nature ainsi que les pouvoirs psychiques et spirituels de l'homme »²⁹⁴. À l'intersection des traditions orientales et ésotériques, de la religion chrétienne et de la science, Blavatsky incarne pleinement l'occultisme en tant que courant qui tente de réconcilier matérialisme et spiritualisme. Nombreuse fut sa postérité, en dépit de scissions et de divergences fréquentes au sein du courant. Dans cette postérité, citons Rudolf Steiner (1861-1925), qui développa son propre système autour d'une interprétation chrétienne de la théosophie, qu'il formalisa en 1913, sous le nom d'anthroposophie.

En Angleterre, à la fin du XIX^{ème} siècle, le courant occultiste est marqué par l'apparition de l'*Hermetic Order of the Golden Dawn* (1888), fondé par William Wynn Westcott, Robert Woodman et Samuel Liddell Mathers. Cette société initiatique se proposait d'enseigner les sciences occultes, en particulier la magie, et se référait à un système de rituels et de symbolisme articulé autour de la kabbale. Bien que cet ordre se soit disloqué dès le début du XX^{ème} siècle, mentionnons le personnage d'Aleister Crowley (1875-1947) qui s'émancipa de la *Golden Dawn* pour former l'*Ordo Templi Orientis*, société initiatique qui suscita par la suite bien des fantasmes et se focalisa notamment sur la magie sexuelle.

Dans tous ces courants occultistes se retrouve un motif récurrent : celui d'une tradition ancienne originelle. Cette idée sera largement développée par une des figures les plus

²⁹⁴ FAIVRE Antoine, *L'ésotérisme*, op. cit., pp. 97-98.

marquantes de la première moitié du XX^{ème} siècle, René Guénon (1886-1951). Après avoir fréquenté différents groupes occultistes, il s'en distingue en dénonçant les compromis qu'ils ont concédés à la modernité. Il défend l'existence d'une Tradition Primordiale, à laquelle il pense qu'il faudrait revenir et, de ce fait, rejette le monde moderne. Ses positions sont à l'origine d'un courant ésotérique singulier, le Traditionalisme, appelé aussi pérénialisme.

Dans cette dynamique, évoquons un dernier personnage énigmatique, Georges Gurdjieff (1886-1949) et son disciple, le philosophe Piotr Demianovitch Ouspenski (1878-1947). Influencé par le développement de la psychologie, l'ésotérisme se dote de nouvelles formes et de nouveaux leitmotivs, dont celui du développement intérieur. En plus d'un système de pensée que Hanegraaff²⁹⁵ qualifie de néognostique, on trouve chez Gurdjieff un ensemble d'exercices physiques spécifiques, censés rendre possible la libération de l'esprit de l'emprise sociale.

Au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, nombreux furent les courants inspirés par Gurdjieff, mais ce qui caractérise l'ésotérisme contemporain d'après 1945 est la singularité de son fonctionnement. Nous avons déjà évoqué la structure du *cultic milieu*, mais ce qui, plus que tout, caractérise cet ésotérisme est la présence qu'il a gagnée et la vitalité qu'il a trouvée dans la culture populaire et, plus récemment, sur internet.

Comme le fait remarquer Hanegraaff, on ne distingue plus vraiment de courants bien définis ; plutôt un ensemble d'idées et de concepts élémentaires, que quiconque peut interpréter et combiner à son gré. On en retrouve dans le New Age qui proviennent de l'ésotérisme ou de l'occultisme, de même que dans la littérature, le cinéma et les jeux vidéo. La révolution culturelle des années 1960 puise abondamment dans cet ensemble d'idées, sans forcément s'y référer, ni même l'assumer. Seules en sont reprises les idées, pour autant qu'elles se font le reflet d'une forme de connaissance rejetée par la culture officielle. C'est ainsi que l'ésotérisme trouve une place de choix dans la contreculture. De surcroît, le désir d'une nouvelle forme de culture indépendante du christianisme et du scientisme, telle qu'elle est réclamée par le New Age, trouve une source d'inspiration indiscutable dans l'occultisme, notamment dans les écrits de Blavatsky.

Telle que nous l'avons évoquée, l'histoire de l'ésotérisme et de l'occultisme apparaît comme un enchevêtrement de personnalités et de courants plus ou moins identifiables, mais qui ont pu être reliés entre eux par leur rejet commun de la culture dominante et des

²⁹⁵ HANEGRAAFF Wouter J., *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, op. cit., p. 42.

caractéristiques semblables. Que cet ensemble de théories forme un courant unique et une tradition pluriséculaire ne paraît pas évident ; néanmoins, qu'il constitue le champ d'expression d'une forme de pensée spécifique et relativement constante semble moins discutable. C'est en tout cas dans ce sens que nous comprendrons la notion d'ésotérisme. Notons également l'intégration progressive à cette forme de pensée de nouvelles formes de connaissance, liées notamment au développement de la science.

Aussi, plus que présenter des auteurs et des idées que nous recroiserons plus loin, nous avons voulu souligner dans ce chapitre que l'ésotérisme se caractérise par une forme discursive caractéristique – ce que Stuckrad appelle l'ésotérique, et qui porte sur la révélation d'une vérité cachée –, et par les moyens qu'on peut avoir d'y accéder. Ce discours subit les aléas de l'histoire et l'évolution des mentalités et prend donc des formes bien différentes, mais qui se retrouvent toujours en marge et rejetées par la culture dominante, tout en en constituant un élément constant. Ainsi peut-on supposer, à la suite de Hanegraaff, que l'ésotérisme est affecté par le processus de sécularisation : en conclusion, nous tenterons d'apporter sur cela quelques précisions.

En un certain sens, c'est l'influence de la modernité sur l'ésotérisme qui est ainsi mise en évidence. Et de Partridge, c'est l'idée d'une dilution que nous reprenons, mais en l'exprimant plutôt sous la forme d'un phénomène de popularisation de l'ésotérisme. Le concept d'occulture nous paraît ainsi fondamental pour comprendre de nombreux aspects de l'ésotérisme contemporain.

Mode de connaissance particulier, l'ésotérisme se situe à la croisée de la science et de la religion, raison pour laquelle nous pensons qu'il est nécessaire à présent de consacrer quelques pages à préciser ce que nous entendons par « science » et évoquer les implications qui en découlent pour le cadre de notre travail. Après quoi, nous reprendrons le lien établi par Partridge entre ésotérisme et culture populaire, en nous intéressant à ce que peut nous apporter la sociologie de la littérature.

Chapitre 5 - Science, pseudosciences, alterscience

« Tu ne comprends pas, répondis-je, que nous racontons d'abord des fables aux enfants ? En général, elles sont fausses, bien qu'elles enferment quelques vérités. [...]

Maintenant, ne sais-tu pas que le commencement, en toutes choses, est ce qu'il y a de plus important, particulièrement pour un être jeune et tendre ? C'est surtout alors, en effet, qu'on le façonne et qu'il reçoit l'empreinte dont on veut le marquer. [...]

Ainsi, laisserons-nous négligemment les enfants écouter les premières fables venues, forgées par les premiers venus, et recevoir dans leur âme des opinions le plus souvent contraires à celles qu'ils doivent avoir, à notre avis, quand ils seront grands ?

D'aucune manière nous ne le permettrons.

Donc, il nous faut d'abord, ce me semble, veiller sur les faiseurs de fables, choisir leurs bonnes compositions et rejeter les mauvaises. Nous engagerons ensuite les nourrices et les mères à conter aux enfants celles que nous aurons choisies, et à modeler l'âme avec leurs fables bien plus que le corps avec leurs mains ; mais de celles qu'elles racontent à présent la plupart sont à rejeter. »²⁹⁶

Tout au long des chapitres qui précèdent, nous avons abordé différents aspects de la sociologie des religions, mais dans chacun d'eux nous avons approché une autre problématique, celle du rapport qu'entretient la religion avec la connaissance scientifique.

Dans notre premier chapitre, en évoquant la rationalisation et la démagification du monde, nous avons montré que ces deux processus étaient liés à l'idée que l'homme maîtrisait de plus en plus son environnement, grâce à une meilleure compréhension de la nature. Dans notre deuxième chapitre, nous avons mis en évidence, avec la première typologie de Bronner, un des avatars du « grand partage », puisque ce dernier s'efforçait de distinguer les croyances scientifiques des croyances religieuses, ce qui lui permettait d'ailleurs de donner à certaines croyances scientifiques le nom de « connaissances ». Ensuite, dans le chapitre sur le New Age, nous avons vu comment la connaissance scientifique pouvait être intégrée à des discours religieux. Enfin, dans le chapitre sur l'ésotérisme, nous avons expliqué comment la notion de « *rejected knowledge* » permettait de comprendre le développement d'un ensemble de discours singuliers n'appartenant ni au champ religieux ni au champ scientifique.

²⁹⁶ PLATON, *La République*, Livre II, 377-377c, Paris, Garnier-Flammarion, 1966, pp. 126-127.

Cela nous invite donc à réfléchir à la notion de « connaissance » et, par extension, à celle de « science ». Jusqu'à présent, nous sommes resté circonscrit dans un espace où il convient de parler de croyances, sans que cela suscite réellement de débat, tout au moins dans le domaine universitaire. Néanmoins, de temps en temps, nous avons également vu se profiler des cas ambigus qui laissent penser que le statut de « croyances » attribué à certaines idées peut relever de l'a priori.

Il nous appartient donc dans ce chapitre de déterminer ce que sont la connaissance scientifique et, par extension, la science. Nous conserverons, dans ce chapitre, un angle d'approche sociologique : aussi ne chercherons-nous pas à mettre en doute la validité des théories avancées par la science, ce qui relèverait de l'épistémologie, mais bien plutôt à déterminer les relations qu'entretiennent ces théories avec la société et le contexte sociohistorique dans lequel elles se sont élaborées, ce qui relèvera de la sociologie de la connaissance²⁹⁷. En filigrane, ce chapitre sera traversé par une réflexion sur ce qui permet de distinguer science et non-science, ou plutôt, dans notre cas, science et pseudosciences.

Nous nous attacherons donc, dans un premier temps, à comprendre ce qu'est la connaissance scientifique et comment il est possible de l'étudier par la sociologie. Cela nous incitera à examiner de près l'approche particulière de Thomas Kuhn. Nous tenterons ensuite de cerner un peu mieux les notions de « pseudosciences » et de « paranormal » et nous en viendrons, à titre de complément, à celle d'« altersciences », proposée par Alexandre Moatti.

1. Connaissance scientifique et sociologie

1.1. Sciences de la nature et de l'esprit

Afin de ne pas nous éparpiller plus que de raison dans un champ soumis à de vives controverses, nous dirons qu'on peut définir la connaissance scientifique selon trois critères indissociables :

« La connaissance scientifique doit d'abord être empirique, émaner de phénomènes sensibles, se rapporter à une réalité tangible, objective et observable, être confirmée par la répétition. La démarche de connaissance doit être systématique, foncièrement désintéressée (notamment quant à ses retombées), critique, et elle s'appuie généralement sur le principe du déterminisme (strict ou statistique). Enfin, la science étant du domaine public, l'expérience de connaissance et ses contenus principaux doivent pouvoir être exhaustivement décrits, communiqués et reproduits »²⁹⁸

²⁹⁷ GURVITCH Georges, *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, PUF, 1966, p. 11.

²⁹⁸ LAURENCELLE Louis, *Abrégé sur les méthodes de recherche et la recherche expérimentale*, Québec, PUQ, 2005, pp. 1-2.

Cette approche, empruntée aux sciences réputées exactes, ne manque pas de susciter quelques craintes chez le chercheur en sciences humaines et sociales. Le sociologue produit-il une connaissance scientifique ?

En effet, la question mérite d'être posée dans la mesure où l'objet d'étude du sociologue dépasse les cadres de la « réalité tangible » et de la « répétition ». On doit à Wilhelm Dilthey un élément de réponse propre à éclaircir ce débat et qui fut lourd de conséquences pour le rapport qu'entretinrent sociologie et sciences exactes. Ainsi, Dilthey distinguait-il catégoriquement sciences de la nature et sciences de l'esprit²⁹⁹.

D'un côté, les sciences de la nature, comme la physique ou la biologie, étudient des phénomènes qui existent indépendamment de l'homme et donc obéissent à des lois universelles et extérieures à la conscience humaine. L'homme n'a aucune prise sur ces phénomènes et leur compréhension ne dépend pas de facteurs subjectifs. On peut ainsi parler d'une transsubjectivité de la connaissance.

De l'autre côté, en revanche, les sciences de l'esprit, comme l'histoire ou la sociologie, parce qu'elles s'intéressent à l'être humain, ne peuvent dépasser le problème de la subjectivité, et cela pour deux raisons : parce que le phénomène étudié concerne, au moins, un individu dont les motivations ne nous sont pas a priori connues, et que d'autre part l'observateur, en tant qu'être humain, ne peut analyser le phénomène qu'à partir de sa propre conscience.

Bien qu'elle soit ici trop brièvement résumée, on comprendra que cette distinction ait eu pour conséquence de rendre la connaissance scientifique autonome des autres connaissances et de la société. En effet, si Dilthey poursuivait son raisonnement en expliquant que la connaissance produite par les sciences naturelles et celle produite par les sciences de l'esprit ne résultaient ni des mêmes méthodes ni des mêmes implications, c'est tout de même à la première qu'il donnait ses lettres de noblesse en en faisant une manière d'absolu, dans la mesure où elle permet d'établir des lois et se rapporte à des phénomènes universellement appréhensibles.

Pourtant, et Max Weber le soulignait déjà³⁰⁰, la connaissance scientifique est le résultat d'une discipline humaine et, en ce sens, n'échappe pas intégralement au facteur humain : la connaissance n'est jamais que la conjonction d'une science socialement intégrée et de scientifiques en permanente relation avec la société. Elle ne serait donc qu'une valeur

²⁹⁹ DILTHEY Wilhelm, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, Paris, Cerf, 1992 (1883).

³⁰⁰ WEBER Max, *La science, profession & vocation*, op. cit.

parmi d'autres. De fait, comme le souligne Giovanni Busino, le rapport entre science et société est profondément ambigu :

« Les savants ont besoin de l'argent et du soutien de la société, mais la société n'est pas en mesure de juger ni d'orienter leurs activités. Seuls d'autres savants peuvent le faire, en un langage qui ne peut être entièrement compris que par les spécialistes de la question. Par ailleurs, et je l'ai déjà dit, personne ne peut dire où se situe la frontière entre la science et ses résultats pratiques, ceux que l'homme ordinaire peut apprécier, comprendre et employer. »³⁰¹

Il découle de cette évidence une imbrication naturelle de la connaissance scientifique dans le contexte sociohistorique dans lequel elle s'est développée. Toutefois, la particularité de cette proximité tient au fait que la connaissance scientifique occupe une place à part, ne fût-ce qu'en raison de la difficulté qu'éprouve le commun des mortels à l'appréhender.

Ainsi comprise, la connaissance scientifique peut être divisée en deux formes distinctes – l'une résultant des sciences exactes, l'autre des sciences humaines – et qui ne partagent ni les mêmes méthodes ni les mêmes objets. Pourtant, est-ce à dire que les sciences humaines n'ont pas à se prononcer sur les sciences exactes ? Cette question, qui a été synthétisée par Boudon³⁰², a généré trois approches différentes, dont cependant aucune n'épuise entièrement le sujet.

1.2. Trois programmes pour une sociologie de la connaissance

La première approche, traditionnellement qualifiée de minimaliste, est notamment défendue par Karl Mannheim³⁰³, pour qui il existe deux sortes de connaissances : les « universelles » (par exemple : $2 + 2 = 4$) et les « relationnelles » (comme celle des taux d'intérêts). La connaissance scientifique relevant de l'universel, elle échappe, globalement, à la sociologie.

La deuxième approche, plus modérée, est représentée par Robert K. Merton³⁰⁴, qui défend l'idée que la sociologie de la connaissance doit se limiter à l'analyse de l'influence des valeurs morales ou du rôle joué par les institutions scientifiques sur la production de la connaissance. Dans cette approche, le contenu des énoncés scientifiques est mis sur le compte de l'épistémologie et n'intéresse donc pas la sociologie.

³⁰¹ BUSINO Giovanni, « Matériaux pour l'histoire de la sociologie de la connaissance », *Revue européenne des sciences sociales*, XLV-139, 2007, p. 93.

³⁰² BOUDON Raymond, « Connaissance », in BOUDON Raymond (dir.), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1992, pp. 492-494.

³⁰³ MANNHEIM Karl, *Idéologie et utopie*, Paris, MSH, 2006 (1936).

³⁰⁴ MERTON Robert K., *The sociology of science : theoretical and empirical investigations*, Chicago, University of Chicago press, 1973.

Enfin la troisième, qualifiée de maximaliste, est initiée par David Bloor³⁰⁵, dont le « *strong programme* » (programme fort), propose une approche radicalement différente, puisqu'elle impose de considérer les théories scientifiques comme des productions purement sociales. Ainsi la vérité d'une théorie ne dépend-elle d'aucune adéquation – quelle qu'elle soit – avec un ensemble de critères universels, mais uniquement d'un contexte social. L'approche, résolument relativiste, provoque un nivellement évident des connaissances et suggère qu'il n'existe pas, a priori, de moyens de distinguer la connaissance scientifique des autres formes de connaissances et de croyances : partant, tenir certaines connaissances pour plus vraies que d'autres ne serait pas fondé, et on ne saurait parler que de connaissances différentes. Le progrès scientifique est moins une réalité empirique qu'une vue de l'esprit.

Dans cette optique, disons tout de même quelques mots des théories de Bruno Latour. Pour ce dernier, la science n'est qu'une activité sociale comme une autre, et la connaissance scientifique un « processus par lequel les scientifiques donnent un sens à leurs observations »³⁰⁶. Pour lui, les théories scientifiques sont uniquement des illusions construites par des scientifiques qui cherchent à masquer les processus de construction de leurs théories³⁰⁷.

À partir de l'étude de la vie d'un laboratoire, Latour développe l'idée que le fait scientifique ne se comprend qu'à la condition qu'on le saisisse dans les réseaux qui le façonnent. Ces réseaux sont constitués des différents acteurs du monde scientifique, depuis le chercheur jusqu'aux institutions, et sont animés par les intrigues académiques, les idéologies, etc. En somme, selon lui, et pour le dire brièvement, la connaissance scientifique n'est qu'un fait social ordinaire. Il n'est pas de réalité extérieure, mais seulement des constructions sociales. En disant cela, Latour attire l'attention du chercheur, non pas sur le produit de la science, mais sur la manière dont elle se fait, indépendamment du résultat final³⁰⁸.

Dans la lignée des travaux de Bloor, Latour promeut également une nouvelle approche symétrique, censée rompre avec l'asymétrisme imposé par le grand partage³⁰⁹. En effet, ce dernier a eu pour conséquence de générer des études de cas, dans lesquelles la notion de rationalité, entre autres, avait faussé certaines analyses. Autrement dit, on doit employer les mêmes outils d'analyse pour étudier connaissance et croyance. Latour remarque ainsi que

³⁰⁵ BLOOR David, *Sociologie de la logique. Les limites de l'épistémologie*, Paris, Pandore, 1983 (1976).

³⁰⁶ Cité par ISAMBERT François-André, « Un "programme fort" en sociologie de la science ? À propos de plusieurs ouvrages de sociologie de la science », *Revue française de sociologie*, 1985, 26-3., p. 498.

³⁰⁷ LATOUR Bruno et WOOLGAR Steve, *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte, 1996 (1979)

³⁰⁸ LATOUR Bruno, *La science en action*, Paris, La Découverte, 1989.

³⁰⁹ LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 2006 (1991).

l'argument de l'« irrationalité » ne devient qu'un élément rhétorique destiné à discréditer une théorie concurrente.

Si une telle approche n'est pas sans pertinence, elle néglige, comme le souligne à juste titre Busino, le résultat :

« Latour affirme que l'asymétrie suppose une « commune mesure qui permet de déprécier une thèse et d'établir l'autre comme étalon », alors que la symétrie indique qu'il faut expliquer comment on est parvenu à faire le partage entre l'échec et le succès d'une théorie. Ce point de vue [...] serait acceptable si nous étions dans le même espace vectoriel et si l'échec et le succès étaient comparables. »³¹⁰

Ce dernier point souligne un des problèmes posés par les travaux de Latour et que Busino exprime ainsi :

« Je crois que l'étude du processus des connaissances ne nous dit rien sur la validité ultime d'une théorie. Cette validité est assurée avant tout par le temps et la durée, et par les individus vivant bien après la construction de l'énoncé. Traiter symétriquement des activités dont les statuts fonciers diffèrent équivaut à faire courir ensemble des chevaux de poids différents, sans handicaps et sur une même distance. »³¹¹

L'idée n'est assurément pas nouvelle, puisqu'elle incarne la position tenue par l'approche modérée, mais elle rappelle un point essentiel, celui de la nécessité d'inclure la diachronie dans de telles études. Busino ne conteste absolument pas le caractère construit de la connaissance scientifique et des nombreux facteurs internes et externes à la science qui en modifient l'essence ; toutefois, il réaffirme aussi la spécificité de la connaissance scientifique, puisque sa validité échappe en partie à son propre contexte de création et de formulation, dans la mesure où sa validation s'inscrit sur le long terme³¹².

Mettons un terme à ce débat en évoquant l'intérêt qu'il a pour nous. En fait, il permet, non seulement de voir la manière dont a pu évoluer l'approche sociologique du fait scientifique, mais surtout de comprendre comment le grand partage a pu être remis en cause. S'il semble important de souligner le débat qui gravite autour de l'asymétrisme, l'approche symétrique, à notre sens, ne résout pas le problème. Mais, plus que toute autre chose, ce débat atteste de la volonté de certains de conférer à la sociologie le droit de juger de la valeur et de validité de connaissances, ce qui outrepassa son champ d'expertise.

Nous reviendrons sur ce point en conclusion de ce chapitre. Auparavant, afin de clore le volet scientifique de ce chapitre, nous souhaitons présenter l'approche du fait scientifique selon Thomas Kuhn.

³¹⁰ BUSINO Giovanni, « Matériaux pour l'histoire de la sociologie de la connaissance », *art. cit.*, p. 108.

³¹¹ *Ibid.*, p. 107.

³¹² *Ibid.*, pp. 107-108.

1.3. Thomas Kuhn

Bien que souvent rattaché au courant relativiste, Kuhn développe un argumentaire qui se trouve à la croisée des approches de Merton et de Bloor. S'intéressant aux structures de la science et à leurs dynamiques, il propose une compréhension de la science qui ne tient pas compte de la valeur des théories scientifiques et se démarque des approches historiques traditionnelles. En effet, selon lui, le souci pédagogique des ouvrages de vulgarisation et des manuels tend à représenter la science comme une discipline accumulative, dans laquelle le savoir croît constamment et, de ce fait, occulte complètement la dimension empirique et tâtonnante de la science. Autrement dit, on ne retient de la démarche scientifique que ses succès, en oubliant tous ses échecs.

Pour résumer très brièvement la pensée de Kuhn, le développement de la science ne se fait pas réellement d'une manière linéaire et accumulative, mais plutôt selon un mode cyclique constitué d'un état normal au cours duquel s'élabore un paradigme, d'une crise qui remet en question ce paradigme, d'une révolution qui pose les bases d'un nouveau paradigme, puis d'un retour à l'état normal.

Les paradigmes constituent « des découvertes scientifiques universellement reconnues qui, pour un temps, fournissent à une communauté de chercheurs des problèmes types et des solutions »³¹³ et dont la particularité est ainsi signifiée par Kuhn :

« Son utilité est de renseigner les scientifiques sur les entités que la nature contient ou ne contient pas et sur la façon dont elles se comportent. Ces renseignements fournissent une carte dont les détails sont élucidés par les travaux scientifiques plus avancés. Comme la nature est trop complexe et variée pour être explorée au hasard, cette carte est aussi essentielle au développement continu de la science que l'observation et l'expérimentation. »³¹⁴

On comprend donc, dans la logique de Kuhn, que le paradigme a en même temps valeur normative et valeur explicative, dans la mesure où le paradigme impose un certain nombre de concepts, de représentations et de méthodes, tout en suggérant une conception singulière du monde.

Une fois le paradigme établi, la « science normale » peut suivre son cours et se livrer à ce à quoi elle sert, à savoir résoudre des énigmes. C'est ainsi qu'elle se développe et s'inscrit dans une démarche cumulative. La résolution des énigmes intervient dans le cadre du

³¹³ KUHN Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, op. cit., p. 11.

³¹⁴ *Ibid.*, p. 155.

paradigme et chaque énigme résolue affine un peu plus ce paradigme³¹⁵. Toutefois, au cours de la résolution de ces énigmes, peuvent survenir des anomalies par rapport au paradigme.

Il s'ensuit alors une phase d'exploration du domaine de l'anomalie, jusqu'à ce que cette anomalie soit réintégrée dans le champ explicatif du paradigme ; et on peut alors parler de découverte³¹⁶. Néanmoins, toutes les anomalies ne peuvent pas forcément être résolues ainsi, et certaines requièrent la mise en place de nouveaux outils méthodologiques, et donc, de ce fait, ouvrent dans le paradigme une crise³¹⁷. Émergent alors de nouvelles théories qui, sans forcément contredire le paradigme, en multiplient les versions et les interprétations, en assouplissent la rigueur et ouvrent de la sorte la voie à la formulation d'un nouveau paradigme³¹⁸. Envisagée ainsi, une crise peut signifier une révolution scientifique.

Toutefois, pour qu'un nouveau paradigme s'impose, il ne lui suffit pas d'expliquer l'anomalie qui a suscité la crise ; il lui faut aussi fournir aux anciennes énigmes des réponses tout aussi satisfaisantes que celles que donnait l'ancien paradigme. Et ce n'est qu'à ce prix qu'un nouveau paradigme peut s'imposer : on comprend donc que toute crise ne provoque pas nécessairement de nouveau paradigme et, surtout, que le nouveau paradigme peut ne pas forcément s'opposer à l'ancien et est même susceptible de l'intégrer³¹⁹.

Kuhn souligne encore combien ces révolutions semblent invisibles, puisque l'histoire du développement scientifique est systématiquement réécrite après chacune d'elles et que la science normale tend à atténuer l'importance de ces crises et les changements de paradigme. Soucieuse de vulgarisation, l'histoire des sciences gomme inmanquablement tous les développements scientifiques qui pourraient rendre compte de cette évolution chaotique, sans compter que les explications théoriques ne sont pas nécessairement à la portée de n'importe quel chercheur³²⁰.

Voilà qui nous amène à évoquer encore un point : celui de la conversion des chercheurs au nouveau paradigme. Cette conversion, nous dit Kuhn, n'intervient pas à la suite de preuves, mais obéit à des dynamiques personnelles liées aux personnalités, aux biographies et aux activités de recherches respectives³²¹. Certes, la capacité d'un nouveau paradigme à résoudre les anomalies posées est un argument de poids, mais il se heurte nécessairement à des paradigmes concurrents, et ce qui fera que tel paradigme l'emportera sur tel autre est

³¹⁵ *Ibid.*, pp. 60-70.

³¹⁶ *Ibid.*, p. 83.

³¹⁷ *Ibid.*, p. 113.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 118.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 136.

³²⁰ *Ibid.*, p. 191.

³²¹ *Ibid.*, p. 210.

plutôt à chercher dans le basculement d'une génération de chercheurs à une autre, puisque la nouvelle génération aura été formée dans le cadre du nouveau paradigme³²².

Il ressort finalement de l'approche de Kuhn que le principe du paradigme ne s'applique pas aux domaines de la science, mais aux groupes de chercheurs. Kuhn place donc au centre de la question de la connaissance les groupes de savants et, indirectement, les individualités qui les composent. L'intérêt de Kuhn est aussi de mettre en avant l'influence qu'exercent les paradigmes sur la conception du monde que partagent les savants et qui, de fait, influencent la société, entendue dans son sens le plus large. On comprend donc que la science n'est pas à exclure de la démarche sociologique et qu'elle n'échappe pas au jeu des valeurs que décrit Weber. Toutefois, l'analyse de Kuhn ne doit pas être comprise comme un plaidoyer en faveur d'un relativisme total, mais bien plutôt comme une explication de la manière dont la science se développe et tend vers une certaine forme de progrès³²³.

2. Pseudosciences et altersciences

2.1. Science et pseudosciences

L'approche de Kuhn a, a minima, l'avantage de rappeler que la science évolue selon un schéma sélectif. Si l'on peut identifier la science à un paradigme dominant selon les époques, il n'en est pas moins vrai qu'elle admet d'autres théories et d'autres paradigmes concurrents qui se développent simultanément, mais sans connaître le même succès.

Parmi toutes ces théories, certaines sont abandonnées par des chercheurs qui reconnaissent leurs erreurs, d'autres sont discréditées avec le temps, d'autres encore, par contre, font école. Les partisans de la science ont alors tendance à voir en elles de « fausses sciences » : ils ne se privent pas de souligner que le goût du merveilleux, du mystère et du surnaturel les anime trop souvent et tend à fausser la démarche scientifique³²⁴, illustrant ainsi ce que nous avons évoqué plus haut, puisque ces arguments représentent précisément le genre d'a priori dénoncé par le « programme fort ».

Avant de poursuivre notre raisonnement, signalons que dans les lignes qui vont suivre nous adopterons un point de vue relativement scientifique en ralliant notamment la synthèse de Busino, qui tend à concilier l'approche modérée et le programme fort, tout en adoptant une position pragmatique :

³²² *Ibid.*, p. 208.

³²³ *Ibid.*, p. 232.

³²⁴ ROSTAND Jean, *Science fausse et fausses sciences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 41.

« La science est un produit social d'un genre particulier. Une fois que l'énoncé est bien établi, il dégage, à certaines conditions, une capacité d'auto-organisation si forte que ses développements ultérieurs peuvent échapper aux contraintes existentielles et sociales.

En d'autres termes, la science est d'une part un produit social, et d'autre part un langage construit grâce à des mécanismes relativement indépendants du contexte socio-historique.

Dès lors, il est opportun de maintenir, pour le moment, au titre de canon heuristique, les distinctions classiques entre la pensée scientifique et la pensée sociale et historique, entre les sciences naturelles et les sciences historiques. »³²⁵

Et nous poursuivrons en rappelant les trois problèmes que pose aujourd'hui la science, qui tend à exacerber les positions relativistes que nous ne souhaitons pas suivre.

D'abord, la science, de par la nature même de ses activités, empiète sur les autres formes de connaissance. Dans certains cas même, elle critique ou discrédite, alimentant ainsi des points de tensions. Ensuite, la science a fortement perdu de son prestige depuis que certaines de ses applications ont eu des effets dévastateurs. En ce sens, les bombes atomiques lancées sur le Japon en 1945 ont laissé entrevoir à un large public le risque de danger que représentaient certaines applications de la science. Enfin, la science n'apparaît pas comme une finalité, dans la mesure où elle n'explique pas tout ni ne peut résoudre tous les problèmes : en ce sens, la science ne rend pas plus heureux qu'aucune autre forme de connaissance.

Ces trois constats sont de nature à expliquer la crise de confiance dont la science a pâti, qui la rabaisse à un statut en rien supérieur aux autres formes de savoirs. Mais dans le cadre de notre travail, nous ne considérerons pas que la science ne constitue qu'un discours parmi d'autres et qui leur équivaldrait, puisqu'elle se distingue par une idéologie singulière qu'Alan Sokal exprime ainsi :

« Par "science", j'entends donc tout d'abord une vision du monde qui accorde la première place à la raison et à l'observation, et qui vise à acquérir un savoir précis du monde naturel et social. Elle se caractérise avant toute chose par l'esprit critique, à savoir l'engagement à soumettre ses assertions à la discussion publique, à en tester systématiquement la validité par l'observation ou l'expérience, et à réviser ou abandonner les théories qui ne résistent pas à cet examen ou à ces tests.

L'esprit critique a pour corollaire le *faillibilisme*, c'est-à-dire la conscience du fait que l'ensemble de notre savoir empirique est provisoire, incomplet et susceptible d'être révisé à la lumière de preuves nouvelles ou de nouveaux arguments. »³²⁶

On trouve dans cette définition les quatre éléments constitutifs de l'idéologie de la science évoqués par Laurencelle : rationalisme, matérialisme, empirisme et déterminisme³²⁷. On trouve peu ou prou la même définition chez Henri Broch dans son ouvrage sur le

³²⁵ BUSINO Giovanni, « Matériaux pour l'histoire de la sociologie de la connaissance », *art. cit.*, p. 150.

³²⁶ SOKAL Alan, *Pseudosciences et postmodernisme. Adversaires ou compagnon de route ?*, Paris, Odile Jacob, 2005, pp. 41-42.

³²⁷ LAURENCELLE Louis, *Abrégé sur les méthodes de recherche et la recherche expérimentale*, *op. cit.*, p. 2.

paranormal³²⁸. L'intérêt d'une telle définition est qu'elle permet de recentrer le débat, d'autant plus que Sokal, grâce à elle, intègre également dans le champ de la science les sciences humaines et sociales³²⁹. Ainsi comprend-on que la science est un discours d'un genre singulier, qui vise une forme de connaissance précise grâce à une démarche collective qui répond à des normes imposées par un paradigme.

Grâce à cette définition, Sokal peut définir ce qu'il appelle la « pseudoscience » :

- « a) Elle porte sur des phénomènes réels ou allégués, ou des relations causales réelles ou alléguées, que la science moderne considère à raison comme invraisemblables.
- b) Elle tente d'étayer ses affirmations sur des raisonnements ou des preuves qui sont loin de satisfaire aux critères de la science moderne en matière de logique et de validation.
- c) Le plus souvent, mais pas toujours, elle prétend être scientifique, et
- c') prétend relier ses assertions à la science véritable, en particulier aux découvertes scientifiques d'avant-garde.
- d) elle ne repose pas sur une croyance isolée, mais constitue plutôt un système complexe et logiquement cohérent qui "explique" un grand nombre de phénomènes (ou de prétendus phénomènes).
- e) Ses praticiens sont soumis à un long processus de formation et d'accréditation. »³³⁰

En somme, selon Sokal, ce qui distinguerait la science de la pseudoscience relèverait de la manière dont est produite et communiquée la connaissance, autrement dit de la méthode – assertion qu'on trouve aussi chez Broch³³¹. Disons néanmoins que cette position est particulièrement radicale, puisqu'il suggère que les religions sont à comprendre également en termes de pseudosciences³³². Évidemment, on peut voir dans cette classification une résurgence du grand partage qui opposerait la science à la foi, mais au-delà de ce constat il faut tout de même concéder que cette distinction, si asymétrique qu'elle puisse être, soulève un problème évident : la science constitue une forme de connaissance singulière qui, loin de susciter autour d'elle l'unanimité, est objet de concurrence et de contestation. Et lorsque cette contestation prend la forme d'un discours élaboré, il nous appartient de tenter d'en comprendre le fonctionnement.

2.2. Pseudosciences et paranormal

Avec l'approche de Sokal, on se situe plutôt sur un plan d'ordre structurel que sur un plan substantif. Ajoutons donc les éléments de définition d'une pseudoscience proposés par

³²⁸ BROCH Henri, *Le paranormal*, Paris, Seuil, coll. « science ouverte », 1985, p. 170.

³²⁹ SOKAL Alan, *Pseudosciences et postmodernisme. Adversaires ou compagnon de route ?*, op. cit., p. 43.

³³⁰ *Ibid.*, pp. 158-159.

³³¹ BROCH Henri, *Le Paranormal*, op. cit., p. 169.

³³² SOKAL Alan, *Pseudosciences et postmodernisme. Adversaires ou compagnon de route ?*, op. cit., pp. 155-161.

Broch, qui – tout en faisant écho à Sokal – permet de cerner un peu mieux ce que contiennent les théories pseudoscientifiques :

- « - Le recensement des “mystères” : les mystères sont le fondement même de la théorie (en science les “anomalies” arrivent toutes seules « sur » le scientifique ; on ne les cherche pas en tant que telles).
- Le mythe pour preuve : l’hypothèse est censée être confirmée par le mythe auquel on fait appel.
- L’analogie pour preuve : l’hypothèse est censée être cohérente avec les connaissances scientifiques parce qu’elle est analogue à quelque chose de déjà accepté.
- L’approche “bulldozer” : la quantité de cas est censée confirmer..., la variété des cas est censée confirmer..., l’infirmité des théories concurrentes est censée confirmer...
- La forme scénario : pas de théorie, pas de loi, uniquement une histoire, un scénario.
- La forme irrévisable : la “théorie” est à prendre telle quelle ou à laisser (refus de réviser l’opinion à la lueur des critiques).
- La forme incriticable : la “théorie” est basée sur des déclarations si vagues que la critique n’a pas de prise.
- Un mode particulier de rejet des données : ce rejet se fait essentiellement par la démonstration de fraude ou de possibilité de fraude (en science, le rejet des données se fait essentiellement par l’accroissement des connaissances des chercheurs sur le sujet). »³³³

En complément de ces critères, Broch dresse également une liste des effets employés par les pseudoscientifiques³³⁴, parmi lesquels on peut citer l’« effet puits », qui consiste en l’usage de généralisations très vagues destinées à susciter plus facilement l’adhésion du public, à l’image de ce qui est fait pour les horoscopes. On peut aussi mentionner l’« effet cerceau », qui consiste à faire une démonstration à partir du résultat souhaité. Nous ne reprendrons pas ici l’ensemble des effets décrits par Broch, préférant en souligner la nature : tous ces « effets » renvoient à une rhétorique singulière et à un savoir-faire argumentatif.

En somme, une pseudoscience se distingue de la science par une divergence sur les méthodes employées, ainsi que par la manière de présenter ses conclusions, de les justifier et de les communiquer.

Poursuivons encore un peu plus loin le raisonnement : si la science rend compte du réel, tout au moins en théorie, il faut aussi constater que la pseudoscience rend compte d’une autre forme du réel, qu’il convient d’appeler le paranormal. Car, en fait, si science et pseudoscience s’affrontent, elles ne touchent pourtant pas à l’étude des mêmes phénomènes. En fait, la plupart du temps, la pseudoscience étudie des phénomènes rejetés, niés ou en marge de la science et génère inévitablement une image du monde fort divergente de celle proposée par les sciences. En termes kuhniens, on est en présence de deux paradigmes nettement différents à tendance concurrente, avec une symétrie assez troublante, puisque

³³³ BROCH Henri, *Le Paranormal*, op. cit., pp. 173-174.

³³⁴ *Ibid.*, pp. 185-195.

presque chaque discipline scientifique admet une version parallèle pseudoscientifique, mais qui ne renvoie pas nécessairement exactement aux mêmes objets : psychologie/parapsychologie, zoologie/cryptozoologie, archéologie/archéologie fantastique, médecine/médecine alternative, histoire/pseudohistoire.

Si l'on suit la pensée de Broch, ce qui distingue en fin de compte les deux paradigmes serait à chercher dans la nature même des catégories du raisonnement suivi puisque, selon lui, dans le champ pseudoscientifique, « la pensée magique l'emporte très largement sur la pensée rationnelle »³³⁵. Il explicite cette distinction ainsi :

« La caractéristique de la “démarche” magique peut être définie par : “analogie et correspondances”. En effet, au lieu de rechercher entre les phénomènes des rapports de cause à effet, la démarche magique cherche à établir entre lesdits phénomènes des liens par analogie et correspondance. »³³⁶

Et si l'on ajoute la récurrence de l'idée de « forces occultes » agissant dans notre monde et la possibilité accordée à certains d'interagir avec elles et de les manipuler³³⁷, on opère la jonction entre la pseudoscience et l'ésotérique, telle que nous l'avons envisagée dans le chapitre précédent.

Afin d'illustrer notre propos, terminons ce développement par la liste de quelques disciplines considérées comme des pseudosciences : astrologie, parapsychologie, ufologie, tarologie, homéopathie, graphologie, sophrologie, cryptozoologie. On remarque ainsi l'emploi du suffixe « -logie », destiné à scientifier ces disciplines jusque dans leur nom.

Enfin, rappelons le parti pris évident d'une telle approche qui tend à employer la dichotomie entre la pensée logique et la pensée magique sans véritablement chercher à la discuter ou à la comprendre. En effet, que ce soit chez Sokal ou chez Broch, l'étude des pseudosciences n'a pour but que de réaffirmer la primauté des sciences et la nécessité d'instaurer une pédagogie propre à détourner le public des pseudosciences, plus séduisantes que les sciences dans leur capacité d'explication. Cependant, avant de conclure sur ce point, introduisons une variante supplémentaire, celle de l'alterscience, proposée par Alexandre Moatti.

³³⁵ *Ibid.*, p. 164.

³³⁶ *Ibid.*, p. 164.

³³⁷ *Ibid.*, p. 164.

2.2. Altersciences

L'approche de Moatti permet d'apporter à la distinction entre sciences et pseudosciences des éléments d'analyses supplémentaires. En effet, Moatti propose d'intercaler entre les deux notions précédentes celle d'altersciences, afin de caractériser la spécificité des constructions théoriques de certains chercheurs en rupture avec la science dominante de leur époque :

« Nous désignerons leur démarche par le terme d'alterscience, dans lequel nous englobons diverses constructions théoriques remettant en cause de manière radicale des résultats importants de la science ou utilisant des arguments scientifiques à des fins idéologiques, religieuses ou personnelles. »³³⁸

Cette définition est augmentée de trois critères essentiels : une opposition radicale à la science contemporaine, une construction théorique importante servant à corroborer leurs théories et un discours extrêmement virulent³³⁹. Le résultat de tout cela est un discours théorique qui défend une science différente, c'est-à-dire une science autre que la science dominante.

Les motivations des défenseurs de ces altersciences peuvent être de natures extrêmement variées. Mais avant d'évoquer deux cas particuliers traités par Moatti et que nous recroiserons ultérieurement, précisons encore les traits communs à toutes les théories qu'a dégagées Moatti.

D'abord, on constate que ces théories se distinguent par un « désir du tout »³⁴⁰. L'approche holiste, qui sous-entend une science unitaire et unifiée, défend l'idée que « ce qui est global est forcément plus beau »³⁴¹ et s'oppose donc, nécessairement, au réductionnisme de la science officielle et, de ce fait, à la fragmentation de la connaissance. Parallèlement à cela, on constate également un antidarwinisme profond, perçu la plupart du temps comme une religion qui en aurait remplacé une autre³⁴².

Il faut également remarquer – et ce point rejoint ce que nous avons écrit un peu plus haut – que les altersciences miment les sciences en reprenant les structures et les fonctionnements (ouvrages, revues, colloques, sociétés savantes), tout en accordant une place importante à la vulgarisation scientifique, mais orientée³⁴³. En effet, l'alterscience construit un discours destiné à ses adeptes, conçu pour atteindre à une « efficacité interne ». L'alterscience

³³⁸ MOATTI Alexandre, *Alterscience. Postures, dogmes, idéologies*, Paris, Odile Jacob, 2013, p. 9.

³³⁹ *Ibid.*, pp. 10-13.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 24.

³⁴¹ *Ibid.*, p. 26.

³⁴² *Ibid.*, p. 30.

³⁴³ *Ibid.*, p. 34.

ne cherche pas à se confronter à la science, mais plutôt à s'auto-conforter, en débattant de ses propres idées entre ses propres partisans.

Ce refus d'échanges avec la science résulte d'un parti pris assumé : la science est dans une impasse et ne fonctionne plus d'une manière normale ni saine. Aussi, sans nul doute, serait-il plus judicieux et plus profitable de s'intéresser à une autre science, « plus utile »³⁴⁴.

Si l'on passe à une échelle plus individuelle, Moatti remarque également que, si les chercheurs alterscientifiques dénoncent la science, paradoxalement ils en recherchent aussi la reconnaissance³⁴⁵. Cependant, l'alterscientifique ne s'adresse pas à la communauté scientifique ; il s'affranchit totalement des règles de validation des démarches scientifiques et vise directement le grand public, afin de toucher le plus de monde possible³⁴⁶. Dans cette stratégie de communication ambiguë, il faut encore souligner « l'invocation mythique des “savants-amateurs” » par les alterscientifiques³⁴⁷.

Notons encore que l'alterscience se caractérise par des discours stéréotypés, répétés de façon cyclique par ses défenseurs. En somme, l'alterscientifique « sait ce qu'il va écrire plusieurs années à l'avance, et ce d'autant plus facilement qu'il répète toujours plus ou moins les mêmes propos »³⁴⁸.

Soulignons enfin que les alterscientifiques partagent deux tendances : la polymathie et la polygraphie. Ils s'intéressent à de nombreux domaines de la connaissance scientifique, dans lesquels ils n'hésitent pas à s'autoproclamer compétents et sur lesquels ils écrivent abondamment, même en dehors du champ théorique de leurs compétences personnelles³⁴⁹.

Afin d'illustrer un peu mieux ce que Moatti entend par alterscience, au-delà des définitions théoriques, nous donnerons les exemples de Hanns Hörbiger et d'Immanuel Velikovsky.

Nous reviendrons sur le premier dans la deuxième partie de notre travail. Contentons-nous de préciser dès maintenant que Hörbiger (1860-1931), ingénieur autrichien, est le concepteur de la *Glazial-Kosmogonie*, aussi appelée WEL (*Welteislehre*)³⁵⁰. Moatti rappelle que cette théorie fait suite à une révélation qu'aurait eue Hörbiger³⁵¹ : la surface de la lune serait constituée de glace. À partir de cette intuition, il échafaude toute une théorie autour de l'idée que la voie lactée serait composée de blocs de glace qui viendraient s'écraser

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 35.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 47.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 48.

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 49.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 51.

³⁴⁹ *Ibid.*, pp. 45-46.

³⁵⁰ HÖRBIGER Hanns et FAUTH Philip, *Glazial-Kosmogonie*, Leipzig, Voigtlanders Verlag, 1925 (1913).

³⁵¹ *Ibid.*, pp. 129-133.

périodiquement sur les différentes planètes et le soleil. Ces blocs de glace ne seraient rien d'autre que des comètes et des météorites, mais aussi des lunes. Il révèle ainsi que notre lune serait la quatrième et qu'à l'instar des précédentes elle viendrait elle aussi un jour s'écraser sur la Terre. Et si la Lune précédente est bien à l'origine du Déluge relaté par la Bible, lorsque l'actuelle, nettement plus grosse, s'écrasera, il se produira l'Apocalypse annoncée par la Bible.

Cette théorie connut une certaine notoriété dans l'Allemagne des années 1920 et 1930, avant d'être instrumentalisée par les nazis parce qu'elle pouvait constituer une science aryenne en opposition à la science juive représentée notamment par la théorie de la relativité restreinte d'Albert Einstein. Mais ce qui doit ici surtout retenir notre attention est la manière dont elle articule révélation, cosmogonie et récit mythique. Si nous sommes passé rapidement sur le cœur de la théorie, nous souhaitons rappeler la démonstration faite par Moatti, qui montre comment Hörbiger emploie des « hypothèses *ad hoc* » pour justifier une cosmogonie qui conteste la théorie de la gravité newtonienne³⁵². En somme, dans la théorie, rien de scientifique susceptible d'étayer l'intuition initiale, et seules des motivations idéologiques ont poussé certains à préférer cette théorie à celle de la relativité restreinte.

Le second exemple, plus récent, est celui d'Immanuel Velikovsky (1895-1975) qui formule, en 1950, dans son essai *Worlds in collision*³⁵³, sa propre cosmogonie. Psychiatre et psychanalyste de formation, Velikovsky illustre parfaitement la polymathie, puisqu'il mélange dans son essai nombre de disciplines scientifiques : histoire, archéologie, astrophysique, psychanalyse. Son discours relève lui aussi de la révélation et s'inscrit dans une démarche plutôt complexe. Résumons brièvement : une comète en provenance de Jupiter aurait frôlé la Terre à deux reprises à 52 ans d'intervalle, il y a 3500 ans, occasionnant des cataclysmes dont le livre de l'Exode se fait l'écho, quand il raconte l'ouverture de la Mer Rouge puis le « long jour de Josué ». Cette comète serait finalement devenue la planète Vénus.

Bien que Velikovsky affirme avoir étudié des années durant afin de pouvoir formuler sa théorie, force est de constater qu'elle s'oppose, elle aussi, aux théories scientifiques en vigueur. Mais ce qui est à remarquer n'est pas dans son contenu, mais bien plutôt, pour reprendre l'expression de Broch, dans le scénario qu'elle propose. En effet, la théorie de Velikovsky fait entrer le récit biblique dans l'histoire et, de ce fait, le légitime. Sans vouloir là

³⁵² *Ibid.*, p. 130.

³⁵³ VELIKOVSKY Immanuel, *Worlds in collision*, Londres, MacMillan, 1950.

non plus entrer dans les détails de la théorie, ni même dans ceux de sa postérité, constatons simplement que, derrière un discours polymathique, se cache un récit résolument orienté³⁵⁴.

Concluons ce chapitre en explicitant un peu plus notre position qui, au regard du développement mené jusqu'à présent, peut sembler tendre vers un certain relativisme.

L'enjeu de ce chapitre a été de mieux cerner la notion de connaissance scientifique, afin de pouvoir discuter de la distinction entre science et pseudoscience. Nous sommes resté, tout au long de la deuxième partie de ce chapitre, du côté scientifique – ce qui peut sembler quelque peu contradictoire avec notre premier chapitre et notre définition du polythéisme des valeurs, puisque nous avons alors inscrit la science au nombre des différentes valeurs qui, dans la société, entrent en conflit les unes avec les autres.

Néanmoins, en évoquant la sociologie de la connaissance, nous avons veillé à souligner une position constante à travers l'histoire de la discipline, qui considère que la sociologie n'est pas apte à juger de la validité des théories énoncées par la science.

C'est pourquoi, ce que nous retiendrons de ce chapitre est qu'il existe une science dont les théories sont validées par un ensemble de facteurs internes et externes et qui constituent une forme de référence dominante dans notre système culturel ; et cette science permet une approche performante de la réalité.

Toutefois, cette science fait l'objet d'une controverse dont les pseudosciences sont un des avatars, et si les analyses des pseudosciences que nous avons présentées proviennent de scientifiques, nous n'y voyons pas qu'une simple querelle de chapelles, mais aussi l'analyse méthodique de deux systèmes de connaissances fondamentalement différents. Toute symétrie mise à part, on observe clairement entre les deux camps une différence de méthodes et de procédés, ce qui justifie la distinction que nous avons établie.

Aussi retiendrons-nous que les pseudosciences expriment la volonté de produire de la connaissance autrement que ne le fait la science et représentent un moyen de légitimer une forme de connaissance différente. Cette position s'abstient de tout jugement de valeur sur la validité des énoncés des deux parties et nous incite à prendre en considération les pseudosciences, non pas pour leurs théories en elles-mêmes, mais pour les liens qu'elles entretiennent avec le contexte sociohistorique dans lequel elles évoluent et leur rapport avec la réalité.

³⁵⁴ *Ibid.*, pp. 143-152.

Après ce chapitre qui a interrogé la nature profonde des propos que nous étudierons ultérieurement, il nous paraît nécessaire de le compléter par un dernier chapitre qui s'intéressera à la forme prise par ces propos. C'est donc dans la sociologie de la littérature que nous irons chercher les derniers éléments théoriques rassemblés dans cette première partie.

Chapitre 6 – Littérature, paralittérature

« Je n'allais pas jusqu'à me prendre pour leur historiographe mais on m'avait tant parlé de la vérité des œuvres romanesques que je pensais dire le vrai à travers mes fables, d'une manière qui m'échappait encore mais qui sauterait aux yeux de mes futurs lecteurs. »³⁵⁵

Que la littérature soit un fait social est aujourd'hui chose globalement acquise. Après quelques études pionnières, celle de Pierre Bourdieu a permis de définir un champ à part entière, doté de sa propre cohérence, de ses propres règles et de son propre fonctionnement³⁵⁶.

Néanmoins, ces approches ont souvent du mal à définir ce qu'est la littérature. On observe souvent une forme de connivence tacite. La littérature est la littérature, et tout le monde se fait une idée de ce qui est de la littérature et de ce qui n'en est pas. La définition par l'exemple apparaît alors efficace : Balzac et Flaubert arrivent ainsi en tête de liste de ce qui est représentatif de la littérature.

Ce problème de définition n'est pas que pure rhétorique ; dans le cadre de notre thèse, il nous concerne au premier chef. Peut-on parler de littérature au sujet des ouvrages produits par le réalisme fantastique ? Pour répondre à cette question, il est nécessaire de définir de façon plus précise ce qu'on entend par littérature car, au regard de la sociologie de la littérature telle qu'elle est conçue, on ne peut que constater une équivalence entre la notion de littérature et celle de roman.

Ce premier écueil nous invite à prolonger notre réflexion, peut-être non pas tant sur la notion de littérature que sur celle de livre. Ne devrait-on pas parler d'une sociologie du livre,

³⁵⁵ SARTRE Jean-Paul, *Les Mots*, Paris, Folio, 2002 (1964), p. 174.

³⁵⁶ BOURDIEU Pierre, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, coll. « Points », 1998 (1992).

plutôt que d'une sociologie de la littérature ? Cette idée, déjà présente en 1958 dans un ouvrage de Robert Escarpit³⁵⁷ permet de faire l'économie de l'approche qualitative qui transparaît trop souvent dans les définitions de la littérature. Il n'en reste pas moins que la définition du livre, comme le rappelle également Escarpit, n'est pas non plus chose aisée, mais qu'elle a l'avantage d'évacuer la dimension esthétique au profit de critères purement techniques.

L'objectif de ce chapitre sera donc de dégager des éléments grâce auxquels nous serons à même d'analyser notre terrain sous l'angle d'une sociologie de la littérature. Pour ce faire, il nous faudra mettre en avant ceux d'entre eux qui nous permettront de penser la littérature, et ceux qui nous donneront de pouvoir analyser le Réalisme Fantastique comme fait littéraire.

1. Littérature

Selon le célèbre bon mot de Roland Barthes, on peut définir la littérature comme étant « ce qui s'enseigne ». Humour mis à part, cette formule permet d'illustrer les premières réflexions auxquelles nous nous sommes livré sur la difficulté qu'on trouve à définir la littérature, mais cela laisse surtout entendre que la notion est construite. Dans son approche de la théorie littéraire, Antoine Compagnon distingue deux sens ordinaires³⁵⁸.

1.1. Définition

Le premier sens, le moins restrictif, entend la littérature comme l'ensemble de tout ce qui a été écrit et englobe donc, entre autres, la rhétorique et la poétique, la philosophie, les sciences ou encore l'histoire. Toutefois, une telle définition assimile culture et littérature, et ne permet pas de déterminer la spécificité de cette dernière.

Le second, bien que soumis aux aléas des époques et des cultures, opère une première restriction : retenons que c'est au XIX^e siècle que se constitue la conception moderne de la littérature, qui désigne roman, théâtre et poésie. Dans un sens encore plus restreint, la littérature désigne les œuvres produites par de grands écrivains et dignes d'être imitées. Cette définition, souligne Compagnon, entraîne le corollaire qui dira que tout ce qu'écrivent les grands écrivains est de la littérature.

³⁵⁷ ESCARPIT Robert, *Sociologie de la littérature*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1978 (1958), p. 14.

³⁵⁸ COMPAGNON Antoine, *Le démon de la théorie*, Paris, Seuil, coll. « Points », 2001 (1998).

L'autre difficulté inhérente à une telle conception est qu'elle induit l'idée d'une valeur littéraire qui conduit à une hiérarchisation entre littérature savante et littérature populaire. De plus, ceux qu'on appelle les « grands écrivains » ne constituent pas un ensemble stable et figé : en fonction des époques et des moments, ce groupe est susceptible de connaître des modifications.

D'une manière globale, à travers la présentation de Compagnon, on comprend que la détermination de ce qui est littéraire s'effectue selon des critères d'ordre « éthique, social et idéologique », et partant « extra-littéraire »³⁵⁹, et que si l'on cherche à fonder une définition sur la fonction qu'aurait la littérature, on aboutit à une impasse semblable. Car si une tradition marxiste tendait à voir dans la littérature un nouvel « opium du peuple », c'est-à-dire un moyen de véhiculer une idéologie attestataire des pouvoirs en place, on trouve également toute une littérature subversive. Enfin, postuler l'existence d'une littérature dont la finalité ne serait autre qu'elle-même ne permet pas non plus de dégager d'éléments de définition.

Engageant ensuite sa réflexion sur la forme du contenu et de l'expression, Compagnon souligne la nécessité de disposer d'un référent pour juger de la « littérarité » d'un texte, et donc d'avoir recours à des critères normatifs ou de valeur.

Cela le pousse ainsi à conclure que « la définition d'un terme comme la littérature ne donnera jamais autre chose que l'ensemble des occurrences dans lesquelles les usagers d'une langue acceptent d'employer ce terme. [...] C'est une société qui décide que certains textes sont littéraires par l'usage qu'elle en fait hors de leurs contextes originaux »³⁶⁰. En fin de compte, il reprend la formule de Barthes, mais dans une formulation un peu plus explicite :

« *La littérature, c'est la littérature*, ce que les autorités (les professeurs, les éditeurs) incluent dans la littérature. »³⁶¹

Tout ce cheminement pour en revenir au point de départ ? Pas vraiment, car ainsi comprise, la littérature devient un ensemble de textes écrits déterminé par des valeurs, non pas intrinsèques, mais bien extrinsèques. À travers le temps, en fonction des personnes et des circonstances, la critériologie change. Cela étant, il faut reprendre une distinction de Compagnon, qui ne manque pas de pertinence : celle qui distingue « littérature savante » et « littérature populaire ». Sans rien renier du caractère littéraire de certaines œuvres, une telle distinction permet de faire entrer en jeu une idée, certes d'ordre qualitatif, mais qui pour notre sujet s'avère intéressante à explorer.

³⁵⁹ *Ibid.*, p. 36.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 48.

³⁶¹ *Ibid.*, p. 50.

En effet, si la définition minimaliste ne nous renseigne pas sur le plan littéraire, en revanche, sur le plan sociologique, elle n'est pas sans conséquences, puisqu'elle met sur la voie d'une approche constructiviste de la notion et que, pour cerner les enjeux d'une telle compréhension, il est nécessaire de faire appel à la notion de « paralittérature ».

1.2. Le merveilleux

Avant d'en venir à la paralittérature, nous souhaitons apporter quelques éléments de réflexion relatifs au caractère fictionnel de la littérature, en abordant ce sujet à travers une catégorie littéraire particulière, celle du merveilleux. Nous reprendrons ici l'approche sociologique de Jean-Bruno Renard qui, plutôt que de considérer le merveilleux comme un objet strictement littéraire et qui admettrait donc implicitement que le lecteur ne croie pas au merveilleux, place au contraire la question de la croyance au centre du problème et permet de relier la problématique de la littérature à celle de la croyance que nous avons développée jusqu'à présent :

« On définira le merveilleux comme l'ensemble des représentations et des croyances concernant l'émergence dans la réalité quotidienne de manifestations extraordinaires, dans une culture donnée, à une époque donnée. La nature de ces manifestations est l'objet de débats et de controverses. Cette définition – qui n'exclut pas de son champ les formes littéraires du merveilleux – recouvre toutes sortes de croyances : des croyances merveilleuses surnaturelles (magie, fantômes, vampires...) aux croyances merveilleuses parascientifiques (OVNI, extraterrestres, Yéti...). »³⁶²

Ainsi défini, le merveilleux entend dépasser la littérature, sans pour autant l'exclure, et permet d'intégrer l'ensemble des idées évoquées jusqu'à présent dans un genre littéraire particulier qui correspond aussi à une « *catégorie de la réalité* socialement construite, où l'extraordinaire s'oppose à l'ordinaire »³⁶³. Cela implique que le merveilleux suscite des controverses entre croyants et non-croyants, qu'il soit une « *configuration symbolique*, porteuse d'un sens qui ne peut ou ne veut s'exprimer autrement »³⁶⁴, elle-même étant une « *catégorie anthropologique*, c'est-à-dire [qui] rend compte de phénomènes humains universels et permanents dans toutes les cultures, même si leur intensité varie »³⁶⁵.

Toutefois, le merveilleux se distingue des croyances religieuses, dans la mesure où il s'attache à « des objets, des événements ou des phénomènes qui se manifestent

³⁶² RENARD Jean-Bruno, *Le Merveilleux, sociologie de l'extraordinaire*, Paris, CNRS éditions, 2011, p. 18.

³⁶³ *Ibid.*, p. 19.

³⁶⁴ *Ibid.*, p. 19.

³⁶⁵ *Ibid.*, p. 24.

concrètement »³⁶⁶. Il s'ensuit l'importance capitale qu'acquièrent les témoignages³⁶⁷, ce qui permet de comprendre le rapport ambigu que peut entretenir le merveilleux avec la réalité. L'irruption de l'extraordinaire dans la réalité est à comprendre comme un écart hors de la norme alors en vigueur dans la culture dans laquelle il s'exprime³⁶⁸ et peut être compris comme un moyen de contester la culture dominante³⁶⁹, puisqu'il peut prétendre à en élargir le cadre défini de la réalité. Ainsi ne s'étonne-t-on pas de le voir se développer d'une manière plus affirmée « dans des périodes de profonds bouleversements, de remise en cause de la *doxa* dominante »³⁷⁰.

Sur le plan littéraire, le merveilleux se distingue du fantastique dans la mesure où il suppose que le lecteur accepte sans surprise la manifestation dans le récit de l'extraordinaire. Le merveilleux impose un univers dans lequel le réel est, par essence, irrationnel et échappe totalement aux normes du réalisme. Pour sa part, le fantastique s'observe à travers l'irruption dans la réalité d'un phénomène extraordinaire, qui perturbe héros et lecteur. Une fois qu'une explication rationnelle ou surnaturelle est donnée, le fantastique cesse³⁷¹.

En somme, il est possible de comprendre le merveilleux comme un système référentiel distinct de la réalité ordinaire et qui impose sa propre rationalité et sa propre logique. La tension qui en découle entre croire et ne pas croire à ce système référentiel se situe autant au niveau de l'écrivain qu'à celui du lecteur, et la part de croyance de l'un et de l'autre parti est difficilement mesurable. Il serait donc vain de parler dans un tel système de fiction et de non-fiction.

Si la plausibilité de certaines expressions du merveilleux ne suscite guère de doute, pour d'autres elle peut porter à plus de débats, notamment dès lors qu'on touche au domaine parascientifique. Le choix de la forme littéraire – voire du mode narratif – ne change en rien la perception. Le merveilleux, sous sa forme littéraire, répond aux mêmes problématiques qu'en tant que catégorie anthropologique et doit être considéré comme l'expression à travers le temps et les cultures d'une constante de la conscience humaine.

Mais, parce que ce merveilleux renvoie à de l'irrationnel et à un ensemble de phénomènes échappant à l'entendement humain et aux normes sociales, il se trouve bien souvent socialement dévalorisé, y compris dans ses manifestations littéraires. Il en découle

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 29.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 25.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 41.

³⁶⁹ *Ibid.*, p. 39.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 148.

³⁷¹ TODOROV Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1970, p. 25.

souvent la marginalisation de ce type de productions, qui peuvent dans certains cas rejoindre les rangs de la paralittérature.

2. Paralittérature

La paralittérature permet de parler de l'idée bourdieusienne de « distinction », car postuler l'existence d'une paralittérature induit nécessairement une hiérarchisation de la littérature. Toutefois, le concept n'est pas théorique ; il est au contraire pratique. Dans les faits, on ne saurait nier un sens commun qui distingue différents types de littératures.

D'un côté, nous trouvons « la littérature légitimée, institutionnalisée, ces œuvres enseignées, valorisées, voire sacralisées, out tout simplement examinées, évaluées dans la presse spécialisée » et, d'un autre côté, « une littérature de masse, littérature de consommation, une paralittérature »³⁷². Cette paralittérature est extrêmement hétérogène et comprend des romans aussi bien « à l'eau de rose » que d'espionnage ; mais elle se distingue par un rayonnement populaire et la facilité de son accessibilité. Entre les deux types de littérature, s'est formée une fracture qui repose sur le jugement de valeurs, dont on peut dire aujourd'hui qu'il n'est pas intrinsèquement lié à la qualité littéraire des œuvres, mais bien plutôt à une construction socioculturelle.

2.1. Définition

Le phénomène de la paralittérature est étroitement lié au développement de l'industrialisation au XIX^e siècle. En effet, pour qu'un tel type de littérature puisse exister, il faut que les conditions matérielles et productives soient en mesure d'en assumer la production, car ce qui distingue la paralittérature de la littérature est sa profusion. Mais, c'est aussi l'émergence d'un marché du livre et la fin du mécénat qui engendrent une mutation profonde, du côté tant de l'auteur que du lectorat. Le premier se voit en effet guidé par des impératifs de vente et de gros tirages, en somme de rentabilité ; le second voit son effectif augmenter avec la progression de l'alphabétisation, mais c'est aussi à cette époque-là qu'on voit apparaître le concept de l'existence de deux publics différents : celui qui a les moyens d'acheter des livres, et celui qui ne les a pas et doit donc recourir à des emprunts ou à des éditions peu onéreuses.

³⁷² BOYER Alain-Michel, *La paralittérature*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1992 (1982), p. 3.

Mais le décalage entre les deux types de littérature est paradoxal, car si la littérature « savante » – pour reprendre le terme de Compagnon – occupe une place dominante sur le plan symbolique, en revanche, pour ce qui est de la diffusion ou – pour le dire de façon plus prosaïque –, du nombre d'exemplaires vendus, la paralittérature est dans l'univers littéraire très nettement majoritaire.

Bien que la paralittérature, en général, essuie de vives et violentes critiques en provenance des milieux intellectuels, elle constitue un des aspects primordiaux de la culture de masse et une des formes actuelles de la littérature. De plus, par sa forme et sa profusion, elle tend à se rapprocher du modèle économique de la presse et des magazines, les chargeant d'un critère subjectif de dévalorisation supplémentaire.

A priori, l'ensemble que forme la paralittérature ne présente pas d'homogénéité dans les genres qu'elle regroupe. Ce qui réunit l'ensemble de cette production est la dévalorisation sociale et esthétique qui lui est attachée, et aussi bien celle qui concerne ses auteurs que ses lecteurs. Quoique la paralittérature constitue une part importante du champ littéraire et qu'elle puisse prendre place sans difficultés dans les interprétations de Bourdieu, les travaux de ce dernier ne lui accordent d'intérêt qu'anecdotique – alors que l'existence même de cette forme de littérature ne peut que corroborer l'idée du fonctionnement du monde littéraire comme étant celui d'un champ.

Aujourd'hui, bénéficiant d'un mouvement général de réhabilitation de la culture dite populaire, la paralittérature tend à être de plus en plus reconnue, bien que seulement dans certaines limites. Avant d'essayer d'esquisser les principales caractéristiques de cette paralittérature, évoquons l'exemple des *pulps*.

C'est à la toute fin du XIX^{ème} siècle, plus précisément en 1896, que le premier pulp apparaît aux États-Unis, sous le titre de *The Argosy*. Tiré à ses débuts à 9 000 exemplaires, il atteint en 1907 le demi-million. Ce succès suscita de nombreuses imitations, qui permirent de parler d'un genre à part entière.

Le terme de « pulp » trouve son origine dans le type de papier employé pour l'impression de ces ouvrages, le « *pulp paper* », mis au point quelques années avant la parution du premier pulp, et qui consiste en une pâte à papier de moindre qualité que celle du papier ordinairement utilisé. Mais, plus que d'une question de qualité, il s'agit surtout de coût et de quantité : le *pulp paper* est en effet nettement moins cher et se produit plus facilement. Aussi devint-il – même en dépit de sa mauvaise qualité – une ressource de choix pour l'édition.

C'est ce rapport qualitatif qui va le distinguer des « *slicks* », magazines tirés sur du papier de qualité supérieure et destinés à une élite, ne fût-ce que du fait de leur coût. Au-delà de la question du coût, entrent également en ligne de compte celles de la conservation et de la durée de vie des documents : les pulps ne sont pas conçus pour le long terme et ne sont que des productions éphémères, dont le destin est d'être jetées après lecture.

Les pulps étaient liés à de grands groupes de presse qui, grâce à eux, ont trouvé un vaste marché dont le succès fut constant dans toute la première moitié du XX^{ème} siècle. Constitués en moyenne d'environ 200 pages, ces magazines regroupaient en fait plusieurs histoires écrites par différents auteurs. Mais très rapidement on observa une thématisation des pulps : on eut des pulps consacrés, par exemple, à des récits d'horreur, à des enquêtes policières, à la science-fiction, au fantastique... Dans cette logique, des personnages récurrents firent leur apparition et, grâce à la profusion des récits, ces héros plus ou moins nouveaux prirent une dimension culturelle très importante.

Les pulps permirent donc l'essor d'une littérature populaire développant des thématiques et donnant vie à des héros extrêmement variés, mais parmi lesquels se distinguent deux genres : le roman noir et la science-fiction. En effet, c'est dans les pulps que ces deux genres se sont réellement constitués comme tels. Pour la science-fiction, notons-en principalement trois – parmi beaucoup d'autres : *Weird tales*, lancé en 1919, *Amazing Stories*, lancé en 1926, et surtout *Astounding Stories of Super-Science*, en 1930. Ce dernier connut des titres différents : *Astounding Science-Fiction* (1938), *Analog Science Fiction and Science Fact* (1960), souvent abrégés en *Analog* ou *ASF*. Dirigée à partir de 1937 par John W. Campbell, la revue se donna pour mission de publier des récits scientifiques d'anticipation et fit débiter la plupart des grands auteurs de science-fiction, tels qu'Isaac Asimov, Alfred Elton van Vogt ou encore Robert Heinlein.

D'une manière plus générale, comme le souligne Boyer, la plupart des auteurs représentatifs aux États-Unis de la « fiction non légitimée » ont commencé à publier dans des pulps, comme c'est le cas de Philip K. Dick, d'Abraham Merritt et de Ray Bradbury.

Le succès des pulps fut toutefois remis en question par la Seconde Guerre mondiale et la pénurie de papier qui s'ensuivit. De plus, à partir de 1939, l'apparition du livre de poche infligea aux pulps un concurrent de poids, auquel ils eurent d'autant plus de mal à résister que les livres de poche furent rapidement intégrés au bagage des soldats partant pour l'Europe, assurant ainsi une large diffusion de ce nouveau format.

Mais remarquons encore que la plupart des pulps disparaissent définitivement dans les années 1950, au moment où les auteurs de « fiction non légitimée » commencent à gagner en notoriété et accèdent au même rang que la littérature légitimée.

Cet exemple américain fournit un exemple de paralittérature caractéristique : ouvrages à bas prix, large diffusion, thématisation et refus de sa reconnaissance. Toutefois, le format des pulps – entre ceux du livre et du magazine – est hybride, et la variété de son contenu le rend inclassable entre les deux genres. Mais soulignons encore que le pulp reste caractéristique, plus ou moins, de la première moitié du XX^{ème} siècle, et qu’il disparaît dès qu’une nouvelle forme de littérature populaire se répand, diffusée par le livre de poche.

2.2. Caractéristiques de la paralittérature contemporaine

Toutefois, si représentatif qu’il soit de la paralittérature, le pulp correspond à une forme de paralittérature qui appartient à une époque précise et révolue. Même si perdurent nombre de ses aspects, il convient à présent de s’intéresser aux caractéristiques de la paralittérature contemporaine. Nous reprendrons ici à notre compte l’étude de Boyer. Bien que, depuis sa première édition, elle mériterait une actualisation, elle ne manque pas de pertinence pour ce qui est de la période historique concernée par notre sujet.

Boyer rappelle ainsi que la paralittérature contemporaine s’articule autour de genres bien déterminés : le roman policier, d’aventures, exotique, de science-fiction, à l’eau de rose, etc. Malgré la diversité de ces genres, il dégage trois critères : l’existence de séries, de dominantes et d’un décor.

Les séries se reconnaissent par des personnages récurrents ou par une typologie de personnages nettement identifiables. Chacun de ces personnages a un rôle bien identifié. Le décor des histoires est, lui aussi, standardisé, tout comme le style, constant d’un ouvrage à l’autre. La notion de série, ainsi conçue, laisse entendre que le livre paralittéraire n’est pas individualisé et qu’il se comprend dans la série dans laquelle il s’inscrit. Aucun des nouveaux livres ne doit transformer la série, mais chacun d’eux doit la confirmer. Aussi retrouve-t-on, d’un ouvrage à l’autre, des structures narratives permanentes, et si cela crée, entre les différents volumes d’une même série, une homogénéité, cela n’empêche pas néanmoins certains d’entre eux de se détacher de la série, non pas qu’ils en transgressent les règles, mais au contraire parce qu’ils les érigent à la hauteur de l’archétype, tout en proposant des « effets textuels » particulièrement aboutis, et qu’ils ne font qu’affirmer un peu plus les règles qui assurent l’unité de la série.

Les dominantes, elles, sont à comprendre comme des éléments qui en garantissent la cohérence, et autour desquels viennent s'articuler thèmes et motifs qui s'adaptent et se structurent de manière à façonner cette cohérence. Si cette question de dominante peut s'appliquer à l'ensemble de la littérature, Boyer rappelle que le « roman paralittéraire ne *tient* que par le pouvoir de la *dominante*, qui absorbe la totalité du sens et qui *affecte*, d'un signe porteur de sa nature, chaque personnage, chaque action, chaque évocation : elle leur attribue une place et une fonction ». Ainsi, suggère Boyer, on pourrait aboutir grâce à ces dominantes à une typologie des genres paralittéraires. À titre d'exemple, citons celle proposée par Boyer pour la science-fiction :

« La dominante peut ainsi être considérée comme un concept, un être, un état ou un lieu imaginaires que le protagoniste, le plus souvent un homme, cherche à élucider, à maîtriser ou à détruire. En vertu d'un tel postulat, les événements se déroulent dans un univers gouverné par des lois contraires à l'expérience ordinaire et aux faits communs. [...] A mesure que la science développe un nouveau champ de recherches, la science-fiction s'en empare donc comme matériau romanesque. Il existe ainsi une science-fiction de l'archéologie et de la paléontologie (d'où les thèmes des mondes perdus), une science-fiction de l'aéronautique, de la physique nucléaire, de l'informatique, de tous les secteurs spécialisés. C'est dire qu'elle est tributaire d'une double vraisemblance, à la fois romanesque et scientifique. »³⁷³

Toutefois, à la série et à la dominante, il faut encore ajouter, comme caractéristique de la paralittérature, le décor, dont l'idée peut se résumer assez simplement :

« Le manoir dans la campagne anglaise, les petits fours, les tasses de thé appellent par exemple la strychnine. »³⁷⁴

Cet exemple illustre parfaitement l'« identité sérielle » des différents matériaux qui entrent en jeu dans la paralittérature. Dans ce cas précis, l'identité s'apparente au genre policier – et on peut aussi produire de tels schémas pour tous les genres. Mais ces associations sont surtout caractéristiques des auteurs : dans la paralittérature, il suffit de lire une page pour reconnaître dans quelle série s'insère un ouvrage. Le stéréotype devient un élément inséparable de ce type de littérature et, s'il donne une impression de facilité et de simplification de l'écriture, il permet également de renforcer le sentiment de véracité et d'unicité entre les ouvrages d'une même série.

Chaque série se construit donc autour de ce décor et de cette ambiance qu'elle crée par elle-même et dont le retour d'un livre à l'autre ne vise qu'à instaurer son identité. Il ressort donc de cet ensemble d'éléments que les sous-ensembles qui constituent la paralittérature

³⁷³ BOYER Alain-Michel, *La paralittérature, op. cit.*, p. 102.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 103.

peuvent apparaître comme des marques, dans le sens où ils véhiculent une image d'elle qui lui sert de caution.

2.3. Le « contrat de lecture » de la paralittérature

Le dernier point soulevé par Boyer est celui du contrat de lecture. Comme non seulement la paralittérature est régie par un mode particulier de consommation, mais également parce qu'elle s'adresse à un public de connaisseurs, elle génère entre auteur et lecteur une relation particulière.

Dans un univers littéraire où l'offre est extrêmement variée, le lien qui unit un auteur, son livre et le lecteur repose sur le consensus tacite qui veut que le lecteur qui achète un livre s'attende à un certain type d'ouvrage et qu'il achète aussi ce livre parce qu'il sait qu'il sera satisfait.

Dès lors, il faut envisager l'ouvrage à travers aussi bien son contenu que sa forme, qui devient un facteur prépondérant pour attirer le lecteur, l'aider à se repérer dans l'espace littéraire et le rassurer sur ce qu'il va acheter. Car n'oublions pas que la paralittérature pâtit d'une dévalorisation sociale et qu'il est donc important qu'elle sache rassurer son lecteur sur sa forme et adopter les codes de la littérature savante.

En outre, ce procédé qui vise à attirer et à mettre en confiance le lecteur doit aussi permettre de le fidéliser : grâce à la quantité et à la périodicité – même variables – des publications, il est important que le lecteur puisse se repérer rapidement et trouver facilement ses marques, aussi bien dans le monde littéraire que dans les collections spécifiques.

Le contrat de lecture s'établit donc essentiellement sur le « hors texte » des livres, ce qui oblige à établir un code de présentation qui permet de garantir ce contrat, avant même que le lecteur ne lise le livre ; et ce code, en partie dicté par des besoins commerciaux et économiques, n'en demeure pas moins une dimension essentielle de l'identité du livre.

Ainsi, la mention du nom de la collection, dans une police et d'une esthétique visibles et immédiatement identifiables, apparaît-elle comme un premier élément caractéristique, mais la couverture, qui présente un type constant d'illustration ou une couleur permanente, permet elle aussi au lecteur d'identifier au premier regard la collection qu'il cherche. La mention du nom du héros sur la couverture attire tout autant l'attention du lecteur, de même que le titre qui doit être accrocheur, quand bien même il ne refléterait pas exactement le contenu de l'ouvrage. Pour peu que l'auteur jouisse de quelque notoriété, son nom apparaîtra en grand sur la couverture. Un texte de présentation, un extrait ou quelques phrases reprenant le champ

lexical privilégié par le livre sont encore autant de moyens de rassurer le lecteur. En bref, le code est ce qui permet à la fois d'identifier le livre et d'en annoncer le contenu.

Le contrat de lecture impose également de considérer le lien qui unit le lecteur à l'auteur et, s'il est rare qu'un auteur tienne compte des remarques de ses lecteurs, la paralittérature se distingue dans certains cas par le souci de correspondre aux attentes de son lectorat. Si cela s'opère souvent sur la base d'un public théorique et d'un cahier des charges établi à travers lui, il reste des cas où sont conduites des études de marketing, afin que soient déterminées les orientations à prendre, comme le font les éditions Harlequin³⁷⁵, spécialisées dans le roman sentimental³⁷⁶.

En fait, ce concept de contrat de lecture permet d'envisager la définition du mauvais roman – est mauvais le roman qui ne remplit pas le contrat –, de même que d'envisager la littérature selon le rapport qu'entretiennent auteur, livre et lecteur.

Pour conclure sur cette notion de paralittérature, il faut encore souligner qu'elle se place en rupture d'une conception de la littérature qui a tendance à valoriser innovation et originalité. La paralittérature regroupe un ensemble d'ouvrages variés, mais qu'on rapproche toujours d'autres formes de romans. On peut donc voir dans la paralittérature une spécialisation presque archétypale de certains types de romans, dont on fait varier la forme, mais dont la structure reste invariablement la même.

Cette notion de paralittérature permet aussi de dépasser le problème posé par la distinction entre littérature savante et littérature populaire, dont les connotations ne relèvent pas de critères objectifs. Mais en autorisant une distinction entre différentes formes de littérature, la paralittérature ouvre également la porte à une analyse du livre au-delà de son texte et appelle une sociologie de la littérature.

3. Sociologie de la littérature

En évoquant la distinction entre littérature et paralittérature, nous avons déjà empiété sur le champ de la sociologie de la littérature, qui est en fait une sociologie du roman, en tant que narration fictionnelle, et dans la mesure où ce dernier fait partie de la littérature savante.

³⁷⁵ *Ibid.*), p. 116.

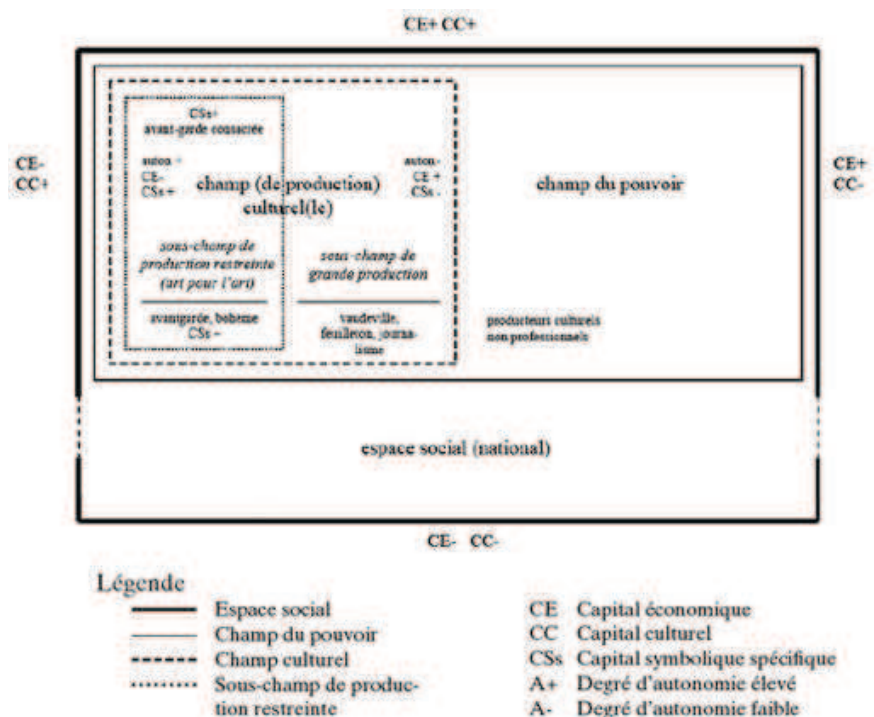
³⁷⁶ PÉQUIGNOT Bruno, *La relation amoureuse. Analyse sociologique du roman sentimental moderne*, Paris, L'Harmattan, 1991.

3.1. Champ littéraire et perspectives de recherches

On peut proposer une première approche, liée au concept de « champ littéraire » proposé par Bourdieu et qui est compris comme « un champ de forces agissant sur tous ceux qui y entrent, et de manière différentielle selon la position qu'ils y occupent (soit, pour prendre des points très éloignés, celle d'auteur de pièces à succès ou celle de poète d'avant-garde), en même temps qu'un champ de luttes de concurrence qui tendent à conserver ou à transformer ce champ de forces »³⁷⁷. Le champ littéraire est donc un espace autonome, régi par ses propres lois, règles et valeurs, mais qui n'en demeure pas moins dépendant des champs politiques et économiques. La notion de champ induit également l'idée d'une hiérarchie entre dominants et dominés, soumise à des fluctuations en fonction des luttes concurrentielles susceptibles d'en modifier l'ordre.

Une des spécificités de ce champ, dont l'autonomisation, selon Bourdieu, s'élabore tout au long de la seconde moitié du XIXème siècle, repose sur l'articulation de différents types de capitaux : le « capital symbolique », le « capital économique » et le « capital culturel ». Une telle conception permet de représenter dans l'espace social la position occupée par les différents auteurs en fonction de leur production.

Figure 2 - Le champ de la production culturelle dans le champ du pouvoir et dans l'espace social d'après P. Bourdieu³⁷⁸



³⁷⁷ BOURDIEU Pierre, « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 89, septembre 1991, pp. 4-5.

³⁷⁸ BOURDIEU Pierre, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, coll. « points », 1998 (1992), p. 207.

Comme on peut le constater sur la figure 2, cette modélisation, si elle ne recourt pas à la notion de paralittérature, opère une distinction entre la grande production – que Bourdieu appelle la littérature industrielle – et la production restreinte. Cette distinction est importante car elle induit deux types de champs différents dont les fonctionnements ne sont pas les mêmes. Si on met en avant, dans celui de la production restreinte, l'autonomie des auteurs, leur forte valeur symbolique et leur faible capital économique, on trouve dans celui de la grande production les valeurs opposées.

Cela implique donc que, dans le sous-champ restreint, ce soit la reconnaissance des pairs qui prime sur le succès commercial, ce dernier étant d'ailleurs particulièrement dénigré dans ce sous-champ. A contrario, dans celui de la grande production, c'est le succès commercial qui est recherché et valorisé.

La distinction s'opère aussi concernant la notion de finalité. Dans le sous-champ restreint, la littérature n'a d'autre fin qu'elle-même, alors que dans l'autre sous-champ elle peut endosser différentes finalités politiques, sociales ou religieuses.

Enfin, c'est aussi dans le choix du public auquel ils s'adressent que se distinguent les deux sous-champs, car si le restreint se consacre à une élite, les fameux « *happy few* » de Stendhal, celui de la grande production recherche le succès populaire.

Ainsi, il ressort d'un tel schéma de fonctionnement toute la relativité de ce qui fait le « vrai » écrivain : ce qui en détermine la valeur ne tient pas tant à sa production en elle-même qu'à sa position à l'intérieur du champ littéraire. On comprend que l'intérêt de la théorie du champ littéraire est sa capacité à faire ressortir les enjeux qui occupent les différents acteurs du champ, au point qu'ils les jugent essentiels à leur propre définition. En ce sens, ce que démontre Bourdieu, c'est la nécessité de considérer toute œuvre littéraire comme résultante d'un champ dont on ne saurait faire l'économie pour sa compréhension. Tout écrivain se positionne par rapport à un champ littéraire actif et en fonction des enjeux en cours à l'intérieur de ce champ. Mais, en retour, sa position est également déterminée par la réception de son œuvre au sein du champ et l'estime dont le gratifient ses pairs.

Il en découle, naturellement, l'absolue nécessité pour le chercheur de s'affranchir de tout jugement de valeur relatif aux œuvres étudiées, puisque de tels jugements ne sont jamais liés qu'à un positionnement à l'intérieur d'un champ particulier. Une méthodologie propre est donc à développer.

À cette fin, nous ne reprendrons pas ici les réflexions de Bourdieu ; nous nous orienterons plutôt vers celles suggérées par Jacques Pelletier³⁷⁹. Selon lui, la sociologie de la littérature ne se démarque pas des autres par une méthode particulière, mais par un questionnement et une manière d'interroger le fait littéraire. On ne se limite pas à une analyse littéraire ou contextuelle d'une œuvre, on interroge le fait littéraire dans une imbrication de dimensions.

Pour ce faire, Pelletier suggère deux axes différents : le premier s'attache à pratiquer une sociologie du fait littéraire en prenant pour objets d'étude les écrivains, les œuvres, les publics et les appareils, le second pratique une sociocritique et s'intéresse à la représentation de la société dans les œuvres, aux formes prises par la narration, à ses rapports avec la société, à sa fonction idéologique et à ses liens avec les groupes sociaux.

Les éléments mis en avant recourent plus ou moins ceux soulignés par Bourdieu, mais si on ne met pas en avant le principe du champ littéraire, les axes de recherche permettent une plus grande souplesse de réflexion et donnent la possibilité, au moins dans un premier temps, de s'affranchir de la conception hiérarchisée de la littérature induite par l'approche bourdieusienne.

3.2. Le fait littéraire

C'est à Robert Escarpit qu'il revient d'avoir posé les fondements d'une telle approche dans l'espace francophone et d'en avoir défini le cadre :

« Tout fait de littérature suppose des écrivains, des livres et des lecteurs ou, pour parler d'une manière plus générale, des créateurs, des œuvres et un public. Il constitue un circuit d'échanges qui, au moyen d'un appareil de transmission extrêmement complexe, tenant à la fois de l'art, de la technologie et du commerce, unit des individus bien définis (sinon toujours nommément connus) à une collectivité plus ou moins anonyme (mais limitée). »³⁸⁰

Cette définition a l'avantage de mettre en lumière la triple dimension du fait littéraire. La notion de circuit d'échanges autorise à avancer l'idée qu'un livre ne se résume pas à son contenu, mais qu'il existe autour de lui toute une synergie irréductible à l'un ou l'autre élément. Ainsi ne peut-on réduire la littérature à une forme d'expression écrite et doit-on prendre en considération tout autant sa dimension commerciale que son insertion dans un marché économique et culturel, de même qu'on ne saurait expliquer une œuvre par la seule

³⁷⁹ PELLETIER Jacques (dir.), *Littérature et société. Anthologie*, Québec, VLB éditeur, 1994.

³⁸⁰ ESCARPIT Robert, *Sociologie de la littérature, op. cit.*, p. 14.

biographie de son auteur ni en rester au concept que la littérature est un reflet de la société dont elle émane.

Escarpit partage le fait littéraire en différentes phases, dont chacune d'elles correspond à un aspect spécifique du fait littéraire. Ainsi, la phase de production correspond à l'acte de création, c'est-à-dire au travail de l'écrivain et à la genèse de l'œuvre. La distribution, pour sa part, souligne le rapport qu'entretient la littérature avec des circuits particuliers de diffusion, liés à des éditeurs. Enfin, la consommation, qui se réfère à l'acte de lecture, ou tout au moins d'achat de l'œuvre, permet de soulever la question de la réception de l'œuvre. Plus récemment, cette approche a été reprise – sous une forme actualisée – par Gisèle Sapiro³⁸¹, qui articule entre elles la sociologie de la production, la sociologie des œuvres et la sociologie de la réception, tout en conservant le même schéma. Toutefois, elle se démarque de l'approche d'Escarpit, très quantitativiste, au profit d'une approche plus qualitative et d'une argumentation plus interactive entre les différents aspects. Ainsi envisagée, la littérature est bien vue comme un fait social, dont les implications dépassent sa propre essence, mais cela tend à inscrire la littérature dans le nombre des biens culturels et ne permet pas forcément de saisir l'unicité du sujet.

Entre les deux, l'approche de Paul Aron et Alain Viala apparaît comme une troisième voie. Ils partent du problème que pose la définition de la littérature et constatent, comme nous l'avons déjà mentionné, que cette définition fluctue en fonction des périodes. En fait, les définitions de la littérature sont pour la plupart essentialistes, car elles cherchent à définir la littérature par le type de ses contenus, de ses missions et de ses finalités. Or, Aron et Viala proposent d'arrêter une définition fonctionnaliste de la littérature, afin d'en proposer une lecture sociologique, en la traitant comme un phénomène distinct :

« Les textes littéraires relèvent d'une *communication différée et aléatoire* et traitent la question de leur réception par des *moyens esthétiques*. »³⁸²

Ainsi définie, la littérature est un moyen de communication, donc d'échange avec un public et, en même temps, la littérature se distingue par une forme spécifique dont l'objectif est de toucher le public. La notion de « communication différée » permet également de mettre en évidence le décalage temporel que génère la littérature : le temps de l'écriture n'est pas celui de la lecture.

³⁸¹ SAPIRO Gisèle, *La sociologie de la littérature*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2014.

³⁸² ARON Paul et VIALA Alain, *Sociologie de la littérature*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2006, p. 53.

Par conséquent, une telle définition laisse le champ libre au contenu, qui peut traiter toutes sortes de sujets et exprimer n'importe quelle opinion. De fait, la littérature ne se distingue pas par son sujet : aucun sujet n'est exclusivement littéraire, et aucun n'est impossible en littérature. La littérature présente donc au lecteur un ensemble d'idées et d'opinions, et ce lecteur décide de les suivre s'il le souhaite ; de plus, ce qui la caractérise sont les effets d'adhésion mis en place par l'auteur pour fédérer le lecteur. Bien que la littérature soit dans la société contemporaine intégrée au champ plus large du loisir ou du divertissement, elle offre tout de même un espace dans lequel s'expriment jugements et valeurs et ne saurait donc être tenue pour neutre.

3.3. Une méthode de questionnement

C'est à partir de cette conception de la littérature que les deux auteurs proposent un ensemble de questions qui servent de guide pour interroger le fait littéraire et que nous reprendrons à notre compte.

« **De quoi ?** » : Cette première question amène à s'intéresser au genre de l'œuvre littéraire, tout en posant celle du contenu.

La question du genre apparaît d'autant plus essentielle qu'elle est éminemment d'ordre social : l'évolution des genres et des œuvres qu'on y rattache dépend de la société. Mais il faut aussi tenir compte de la forme du texte en elle-même et de ce que dit le texte lui-même. Se présente-t-il comme une œuvre littéraire ? Revendique-t-il un genre spécifique ? Sa forme nous impose-t-elle un genre déterminé ? Néanmoins, malgré ces questionnements, il peut subsister quelque flou lié à des œuvres hybrides ou qui tentent de brouiller les pistes.

Il faut aussi préciser que le genre induit un code « lié à des états de culture »³⁸³. Autrement dit : le code est lié à la société et joue le rôle d'un contrat entre l'auteur et le lecteur – celui, précisément, que nous évoquions un peu plus haut. Par le rattachement de l'ouvrage à un genre, le lecteur s'attend à un certain type de littérature.

Passée cette première catégorisation, il faut s'intéresser au sujet de l'ouvrage, à ses personnages, aux lieux, au traitement du temps, à sa langue et à son style, autant

³⁸³ *Ibid.*, p. 64.

d'éléments cruciaux indispensables pour déterminer de quoi parle le livre, puisque au-delà des considérations strictement formelles, ils permettent de déterminer des sous-genres ou de relativiser la première catégorisation.

« **Pour quoi ?** » : Une fois le genre déterminé, il est nécessaire de se demander ce que cherche à faire l'ouvrage ? Quel est son objectif ? Comme le suggèrent Aron et Viala, ce sont les réactions que cherche à produire le texte, donc c'est elles qui sont à déterminer. Mais comme la réception d'un texte littéraire par un public est imprévisible, il est impératif de veiller à comprendre les objectifs sous l'angle de cet aspect-là, et d'analyser les différents discours d'un texte comme autant de moyens mis en œuvre pour toucher un public varié.

Un texte littéraire cherche à suggérer au lecteur des réactions émotionnelles à l'égard des problèmes qu'il expose, mais cela impose à la fois d'étudier le texte en lui-même pour les déceler et de comprendre ce texte dans son contexte, avant d'en analyser les effets sur la société dans laquelle il paraît. Et cela impose inévitablement de déterminer le public auquel il est destiné.

« **A qui ?** » : La question de la réception se pose de trois manières différentes.

- Quels sont les destinataires supposés ? Ils peuvent être nommés explicitement ou suggérés par la présentation de l'ouvrage. Ils peuvent également se laisser deviner par la nature et le contenu même du texte.

- Quels sont les destinataires potentiels ? Ils dépendent de l'état général de la société : qui est en mesure de lire un livre ? La question se pose en termes d'alphabétisation de la population, puisqu'il faut être capable de lire le texte, mais aussi en termes d'économie : il faut pouvoir y avoir accès et l'acheter.

- Quels sont les destinataires effectifs ? Faute d'études quantitatives, ces derniers sont peut-être les plus difficiles à déterminer, mais permettent d'évaluer le succès du livre. Mais c'est surtout le différentiel de cette catégorie par rapport aux deux autres qui permet d'appréhender l'œuvre dans une nouvelle lecture sur le plan social.

Il s'agit aussi d'apporter à ces trois types de public la réception critique : L'ouvrage a-t-il suscité une polémique ? A-t-il reçu un prix ?

Ajoutons enfin un point de vue diachronique : L'œuvre a-t-elle survécu à son contexte initial ? Comment ? Les publics changent-ils en fonction de l'époque ? Enfin, quel est

le cycle de vie de l'ouvrage (rééditions, traductions, passage au format de poche, adaptation cinématographique, etc.) ?

Toutes ces réflexions doivent également inciter à mesurer les effets d'un ouvrage en tenant compte de l'époque. La réception initiale peut être très différente de la réception ultérieure et les interprétations peuvent varier d'une époque à l'autre et modifier les perspectives.

« **Qui ?** » : Ainsi se pose en dernier lieu la question de l'auteur. Mais, comme le soulignent Aron et Viala, elle ne doit pas uniquement envisager le texte littéraire comme le reflet de la biographie et du milieu social de l'auteur.

En effet, une analyse ne peut pas se faire sur le présupposé qu'un texte est la manifestation de l'intention de l'auteur. Même si ce dernier annonce ses intentions, il n'est pas évident qu'il soit pleinement conscient de l'ensemble des enjeux que présente son œuvre, soit parce qu'il ne peut simplement pas le concevoir, soit parce qu'il se ment à lui-même.

L'auteur doit donc s'étudier selon sa trajectoire sociale personnelle – son milieu d'origine, sa formation, ses activités professionnelles –, et sa situation sociale : Comment survit-il ? Quel est le contrôle qu'il exerce, en termes juridiques, sur son œuvre ?

Ce genre de réflexion invite alors à déterminer le type d'écrivain dont il s'agit : Est-il un écrivain occasionnel, ou vit-il de sa plume ? Cela fait distinguer les écrivains de carrière de ceux qui sont obligés d'exercer en même temps un second métier.

Il convient enfin de mettre en parallèle la production littéraire et la situation sociale occupée par l'auteur, et on ne saurait négliger de considérer un texte par rapport aux écoles et aux mouvements littéraires auxquels il se réfère, soit en s'y intégrant, soit en s'y opposant.

Ces quatre premières questions doivent également être complétées par une réflexion sur les institutions et les réseaux.

Pour ce qui est des institutions, Aron et Viala en distinguent de deux sortes : celles relatives à la vie littéraire (académies, prix...) et celles relatives au supra littéraire (éditeurs, école...). Chacune de ces institutions – avec les moyens qui lui sont propres et à des degrés divers –, influence un texte littéraire sur les plans de la diffusion et de la reconnaissance, autant que du contenu.

Des réseaux peuvent également se constituer entre les écrivains à l'intérieur d'un mouvement, parfois même malgré leur appartenance à des mouvements différents. L'existence de réseaux permet notamment d'expliquer des prises de position singulières, ainsi que des succès ou des échecs.

Ce questionnement rend donc possible d'analyser l'ensemble des aspects d'une œuvre littéraire sans imposer de cadre analytique préconçu et surtout d'étudier la littérature sous un angle plus ouvert que celui qui est traditionnel en sociologie. Toutefois, nous ne négligerons pas l'apport de Pierre Bourdieu, que nous mobiliserons dans un second temps. Notre souci, en entrant dans le champ de la sociologie de la littérature, est de pouvoir faire ressortir des éléments d'analyse propres au support de communication choisi par le Réalisme Fantastique. Si les chapitres précédents visaient à apporter des éléments d'analyse sur le contenu du Réalisme Fantastique, ce dernier chapitre visera pour sa part à nous donner un cadre pour en analyser la forme.

En menant notre réflexion sur la paralittérature, nous avons cherché à mettre en évidence le mode de fonctionnement singulier d'une partie du fait littéraire, celui que Bourdieu assimile à celui de la grande production, mais nous avons aussi souhaité soulever indirectement la question du genre littéraire. Le Réalisme Fantastique semble échapper aux genres traditionnels et, au fur et à mesure de notre analyse, il nous appartiendra d'essayer d'en déterminer les traits caractéristiques et, partant, les valeurs et les codes spécifiques défendus et mis en avant par ses auteurs.

Synthèse

Cette première partie a eu pour objectif de définir le cadre dans lequel nous inscrivons notre réflexion. Ce cadre peut se décomposer en quatre champs distincts : religion, ésotérisme, science et littérature. Bien que les deux premiers soient intimement liés et renvoient l'un à l'autre, il est nécessaire de les distinguer, car ils ne recouvrent pas les mêmes enjeux.

Les deux premiers chapitres ont montré de manière synthétique les différents processus qui ont modelé la religion à l'époque contemporaine. Nous n'avons pas souscrit au discours, de nos jours dépassé, d'une disparition puis d'un retour de la religion ; mais plutôt à celui de la profonde mutation de cette dernière. Travaillé par différents processus liés à la modernité – comme la rationalisation, la démagification, la sécularisation et l'individualisation –, le rapport avec la religion a été profondément modifié. En devenant une affaire privée, la religion est désormais une expérience personnelle qui aboutit à un « bricolage » opéré à partir de matériaux provenant de tous les horizons et requiert, pour proposer une lecture plus adéquate de sa propre évolution, de mobiliser les notions de religiosité et de spiritualité. La pluralisation qui en découle donne alors tout son sens au polythéisme des valeurs décrit par Weber.

En marge des religions historiques s'est constitué un marché religieux constitué de croyances et de pratiques, parmi lesquelles celui qui cherche (*seeker*) puise celles qui lui conviennent, afin de se construire son propre système. La notion de *cultic milieu*, prolongée par la sociologie des croyances de Bronner, nous a alors paru essentielle pour qui tente de comprendre le fonctionnement de ce marché religieux.

Toutefois, en essayant de définir le New Age, nous avons aussi montré que pouvaient émerger, en provenance de ce marché, de nouvelles formes originales de religion, mais dont les contours et les mécanismes reflètent des dynamiques différentes de celles des religions historiques.

Afin de comprendre ces nouvelles dynamiques, il nous a été nécessaire de chercher à définir ce qu'était l'ésotérique, terme préférable à celui d'ésotérisme. Nous avons essayé de montrer que l'ésotérique constituait une forme de pensée exprimée par une rhétorique caractéristique située en marge des religions, et qu'il occupait dans le champ religieux une place constante, subissant lui aussi l'épreuve de la modernité et de la sécularisation.

Tel est donc l'ensemble d'éléments qui définit le cadre d'analyse de notre thèse. Nous montrerons que le Réalisme Fantastique s'inscrit dans cette dynamique de mutation des religions et il conviendra de chercher quelle place il y a occupée et quel rôle il y a joué.

Afin de comprendre un peu mieux la place entre science et religion que pouvait revendiquer l'ésotérique, nous avons aussi cherché à définir ce qu'étaient la science et la connaissance scientifique. Ce chapitre a pu nous permettre de préciser ce qu'étaient les pseudosciences et de définir la notion d'alterscience, notion qui nous semble essentielle pour saisir un certain type de discours ambigu oscillant entre science et croyance.

Comme le réalisme fantastique s'exprime essentiellement par des livres, il nous a aussi semblé nécessaire de mettre en place un cadre d'analyse lié au fait littéraire. Si la sociologie de la littérature doit nous seconder dans notre projet de définir le réalisme fantastique, la théorie du champ littéraire, quant à elle, doit nous aider à comprendre les dynamiques qui le façonnent.

Enfin, l'ensemble des éléments développés dans ces chapitres se retrouve dans la notion d'*occulture*, cet espace culturel aux contours flous où convergent culture populaire et croyances « déviantes », provenant des religions, de l'ésotérique et de la science. Ainsi souhaitons-nous que l'ensemble des analyses que nous mènerons tout au long de notre thèse contribue à susciter une véritable réflexion autour de la notion d'occulture.

DEUXIÈME PARTIE :

LE RÉALISME FANTASTIQUE

« L'époque était alors singulière ; quelque chose de nouveau était né qui ne ressemblait en rien à l'ancien calme, quelque chose de vraiment très étrange mais qu'on ressentait partout [...]. Divers bruits nous parvenaient. Les faits étaient connus, plus ou moins, mais il était évident qu'outre les faits il y avait des idées nouvelles qui les accompagnaient, et cela à profusion. Or c'est là ce qui était troublant : on ne parvenait pas à s'adapter et à savoir ce que ces idées signifiaient au juste. »³⁸⁴

³⁸⁴ DOSTOIEVSKI Fiodor, *Les Possédés*, Paris, Livre de poche, 1973 (1872), p. 29.

Introduction

Comme nous l'avons évoqué dès notre introduction, démêler tous les nœuds du réalisme fantastique n'est pas entreprise des plus simples. On ne saurait réellement proposer de périodisation chronologique et une approche thématique manquerait assurément l'objectif de ce travail.

Nous avons donc pris le parti de distinguer au sein de notre corpus ce qui se réclame du réalisme fantastique et ce qui s'y apparente. La frontière est mince. En effet, on peut rattacher un auteur au réalisme fantastique par une évocation directe du concept, par celle de ses inventeurs, ou bien alors par les similitudes que partagent ses travaux avec le manifeste du mouvement, et ce, que l'auteur en assume ou pas la filiation, ou que cette filiation soit même inconsciente.

Dans notre travail, nous avons opté pour une division autour de l'idée d'une filiation directe, c'est-à-dire qu'à partir de la conceptualisation du réalisme fantastique, il apparaît que ce terme est employé presque exclusivement par ses fondateurs ou par des proches, au sein d'un ensemble de productions littéraires clairement défini. On peut donc comprendre la partie du corpus traité dans cette deuxième partie comme relative plus ou moins directement aux travaux de Louis Pauwels et Jacques Bergier, dans la mesure où ces derniers s'inscrivent dans la dynamique initiée en 1960 par la parution du *Matin des magiciens*.

En effet, la filiation entre cet ouvrage, les revues *Planète* et *Nouveau Planète*, les Ateliers *Planète*, *L'Homme éternel* et *Blumroch l'admirable* est parfaitement assumée et revendiquée par les fondateurs. Toutefois, cette filiation n'est pas sans poser problème dès lors qu'on cherche à comprendre ce que peut bien être le réalisme fantastique. Il s'agit donc, dans cette partie, d'essayer de comprendre ce que les fondateurs ont fait de leur création.

Considérant la densité du *Matin des magiciens* et sa structure, nous avons décidé de le traiter en deux chapitres. Le premier s'attache à analyser la préface de l'ouvrage, qui constitue son appareil théorique, si l'on accepte l'expression, et qui définit le réalisme fantastique. Le deuxième chapitre vise à comprendre, en étudiant le reste de l'ouvrage, comment fonctionne la méthode du réalisme fantastique. Les deux chapitres suivants s'intéresseront à la postérité immédiate du réalisme fantastique d'abord dans la revue *Planète*, puis dans le *Nouveau Planète* et les Ateliers *Planète*. Enfin, nous parachèverons cette approche du réalisme

fantastique en consacrant un cinquième chapitre aux œuvres de Pauwels et Bergier postérieures au phénomène Planète. Nous y intégrerons l'étude du tapuscrit de *La Condition surhumaine* resté à ce jour inédit. Un dernier chapitre tentera de synthétiser les différents éléments qui seront apparus tout au long de la partie et qui nous permettront de proposer une première définition du réalisme fantastique, tout en mettant en lumière ses principales caractéristiques.

Chapitre 1 - La naissance du réalisme fantastique

« Depuis que ces navigateurs de l'espace sillonnaient les galaxies, ils croyaient avoir tout vu. On aurait pu affirmer qu'ils étaient non seulement blasés, mais blindés. Ils furent pourtant frappés de stupeur en arrivant sur une planète où leur ordinateur fit éclater en lettres phosphorescentes un message qui avait de quoi leur couper le souffle : "Terriens ! Puisque, d'après vos écrits et vos films, il vous suffit toujours, pour comprendre n'importe quel monde, d'y débarquer avec un chimiste, un physicien, un sociologue et un militaire, soyez assez aimables pour prendre la peine de nous expliquer le monde où nous vivons depuis toujours." »³⁸⁵

Lorsqu'il s'agit de présenter *Le Matin des magiciens*, on retrouve constamment la même idée, certes exprimée de différentes façons, mais qui tend invariablement à en faire un ovni littéraire, un ouvrage difficilement qualifiable et impossible à résumer. Dans une perspective plus rationaliste, Gérard Bronner va même jusqu'à parler de « produit frelaté ». Apparue en 1961 dans *Le Monde*, la formule d'Yves Florenne nous permet de saisir le malaise qu'a causé cet ouvrage au moment de sa parution et qu'il cause encore de nos jours :

« Bon, mais de quoi s'agit-il ? N'attendez pas que je vous le dise en trois mots. »³⁸⁶

En effet, dès lors qu'il s'agit de présenter *Le Matin des magiciens* – pour ne pas dire : de le résumer –, on se heurte à quantité de périphrases qui ne visent qu'à rendre compte de l'impression laissée par la lecture de l'ouvrage, sans essayer de dépasser cette première impression. Qu'on se contente d'un rapide jugement de fond sur la valeur scientifique du contenu ou qu'on en imite la rhétorique, on ne fait jamais que contourner la question de savoir ce qu'est *Le Matin des magiciens* ; et qu'on le disqualifie pour absence de valeur scientifique ou l'encense pour sa valeur spirituelle, dans les deux cas, on ne rend aucunement compte ni

³⁸⁵ STERNBERG Jacques, « La demande », in *Si loin de nulle part*, Paris, Les Belles Lettes, coll. « Le cahier noir », 1998, p. 167.

³⁸⁶ FLORENNE Yves, « "Le Matin des magiciens" ou l'imparfait du subjectif », *Le Monde*, 7 janvier 1961.

de ce qu'il est, ni de ce qu'il contient, ni de la réception qu'il reçut en son temps et continue de recevoir.

Qu'il soit une « introduction au réalisme fantastique » est chose admise de fait, puisque l'expression en est le sous-titre. Mais lorsqu'on cherche à expliquer ce qu'est ce réalisme fantastique, là encore on s'en remet à des périphrases, elles-mêmes paraphrases de l'ouvrage. Il faut bien reconnaître que *Le Matin des magiciens* est épais – selon les éditions, on lui compte en moyenne un peu plus de 600 pages –, extrêmement dense en informations – à titre d'exemple, on relève près de 500 noms propres cités, ou plutôt devrions-nous dire invoqués, tout au long de ces pages – et éclectique à souhait, puisqu'on navigue de la physique à l'archéologie et de l'occultisme à l'histoire.

Et que dire de la forme ? Ce n'est pas un roman, mais ce n'est pas non plus, à proprement parler, un essai. Le plus simple est de laisser ses deux auteurs, Louis Pauwels et Jacques Bergier, le présenter :

« Il est le récit, parfois légende et parfois exact, d'un premier voyage dans des domaines de la connaissance encore à peine explorés. »³⁸⁷

Le Matin des magiciens serait donc à prendre comme un récit à portée scientifique, puisqu'il y serait question de connaissance. Pourtant, un simple coup d'œil jeté dans l'ouvrage – dans quelque édition que ce soit – permet de constater qu'on ne trouve pas la présentation habituelle d'un ouvrage scientifique. Et point n'est besoin d'espérer trouver, au fil des pages, l'habituel appareil critique.

Autant le dire d'entrée, *Le Matin des magiciens* invente un genre littéraire à part entière. Et le réalisme fantastique est à comprendre comme une nouvelle discipline dont *Le Matin des magiciens* définit les règles, les codes et les repères. Ce sont précisément ces éléments-là que nous chercherons, dans ce chapitre, à mettre en évidence : car plutôt que de tenter de démêler le vrai du faux, comme d'autres s'y sont déjà attelés³⁸⁸, nous essaierons de déterminer les rouages qui ont contribué à ce qu'un ouvrage à l'origine sans prétentions, aux dires mêmes de l'un de ses auteurs³⁸⁹, devienne un best-seller, en même temps que le point de repère et le manuel de référence de toute une galaxie de chercheurs et de penseurs. Ce premier chapitre se focalisera sur la structure du *Matin des magiciens* et se concentrera particulièrement sur sa préface, en vue de proposer une première compréhension du réalisme fantastique.

³⁸⁷ PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, op. cit., p. 28.

³⁸⁸ Nous renvoyons ici le lecteur en 3.4., afin de lui faire découvrir les principaux chercheurs qui ont travaillé dans ce sens.

³⁸⁹ BERGIER Jacques, *Je ne suis pas une légende*, op. cit., p. 202.

1. Un ouvrage composite

La difficulté qu'on éprouve à définir ce qu'est *Le Matin des magiciens* vient du fait que ses deux auteurs n'ont pas cherché à en faire un objet littéraire clairement défini. Bien qu'ils voulussent jeter avec lui les bases d'une nouvelle école de pensée, aucun programme non plus n'est clairement formulé. De même, aucune ligne conductrice apparente ; et ce serait bien en vain qu'on chercherait quelque problématique qui guiderait le lecteur au long de sa lecture. Pauwels lui-même prévient le lecteur qu'il est libre de lire l'ouvrage comme il l'entend, de commencer par là où il le souhaite, dans l'ordre qu'il préfère et en sautant des pages³⁹⁰.

Ce conseil n'est pas anodin : il laisse entendre que le livre ne présente pas une progression dans un raisonnement, mais qu'il est plutôt une juxtaposition d'études. Certes, ces études juxtaposées ne sont pas sans liens, mais ces liens ne constituent pas les connexions logiques d'une réflexion progressive.

C'est d'ailleurs ce que suggère la construction de l'ouvrage en quatre grandes parties, qui peuvent donner à penser qu'il se divise d'une manière thématique et que ces différentes parties fonctionnent de manière autonome. Après une préface qui constitue une partie essentielle de l'ouvrage, les auteurs ont divisé leur texte en trois parties : « le futur antérieur », « quelques années dans l'ailleurs absolu » et « l'homme cet infini ». Derrière ces formules qui tiennent plus de la poésie que de la précision terminologique, il est peu évident pour le lecteur de savoir ce qui l'attend.

La préface constitue, en quelque sorte, la partie théorique de l'ouvrage : elle met en scène les auteurs et *Le Matin des magiciens*. On y trouve la définition du réalisme fantastique en même temps que le cheminement intellectuel qui a permis aux auteurs de formuler leur pensée.

Les trois autres parties constituent le résultat de leurs démarches intellectuelles : tout en se voulant une application du réalisme fantastique, ces parties entendent démontrer la validité de leur approche en se projetant sur les trois dimensions scientifique, historique et anthropologique.

Outre cette construction, il est également impératif de comprendre *Le Matin des magiciens* comme le fruit de la rencontre de ses deux auteurs et de se souvenir qu'il convient

³⁹⁰ PAUWELS Louis et BERGIER, Jacques, *Le Matin des magiciens*, op. cit., pp. 35-36.

d'en rester conscient tout au long de l'analyse, car sur ce point l'ouvrage est inconstant. En effet, écrit à la première personne du singulier et sous-entendant ainsi une narration faite par Louis Pauwels, Jacques Bergier y apparaît soit en tant qu'associé du narrateur – et donc on aurait, dans ce cas, l'emploi d'une première personne plurielle –, soit en tant que personne citée, soit enfin en tant qu'intervenant extérieur et indépendant, c'est-à-dire comme un personnage du récit.

Cette coexistence fluctuante des deux auteurs pour une même production nous invite à considérer leur rôle respectif dans la conception et la rédaction de l'ouvrage, mais nous pousse également à nous intéresser au parcours de chacun des deux et à leur rencontre.

1.1. Parcours croisés

La préface du *Matin des magiciens* est un véritable modèle de la démarche intellectuelle qui vise à informer le lecteur sur l'origine des auteurs, leur background et leurs motivations. Néanmoins, disons-le d'emblée, si bien intentionnés que soient les auteurs, cette préface ne constitue jamais qu'une mise en scène de l'ouvrage et une mise en condition du lecteur. Et déjà par cette préface, on soulève le problème fondamental du *Matin des magiciens* : qu'y a-t-il de vrai dans ce livre ?

Avant même de se demander si les théories proposées par les deux auteurs sont acceptables – pour ne pas dire plus –, il faut déjà poser cette même question sur la partie autobiographique de l'ouvrage. Hélas, sur la vie de Louis Pauwels et de Jacques Bergier avant *Le Matin des magiciens*, on ne dispose que de données soumises à caution, tout comme sur les circonstances dans lesquelles ils se sont rencontrés et la manière dont ils ont travaillé sur *Le Matin des magiciens*.

Accordons-leur donc le bénéfice du doute, tout du moins dans un premier temps, car quand bien même le récit tel qu'il nous est livré dans la préface serait romancé, il ne laisse pas de nous livrer des éléments précieux pour la compréhension de la pensée qui anime l'ouvrage.

Instituteur à Athis-Mons pendant la Seconde Guerre mondiale, Pauwels quitte son poste à la Libération pour entamer une carrière de journaliste et d'écrivain. Il collabore notamment aux journaux *Combat*, *Carrefour*, *Marie-Claire* et *Arts et Spectacles*, et se fait remarquer dans le domaine littéraire avec un premier roman, *Saint quelqu'un*, publié en 1946. C'est toutefois la parution, en 1954, de *L'Amour monstre* qui lui fait gagner la notoriété et le consacre en tant qu'écrivain ; il échoue d'ailleurs de peu au Prix Goncourt.

Sa rencontre avec Bergier intervient alors qu'il achevait son ouvrage *Monsieur Gurdjieff*, en 1954³⁹¹ :

« Je sortais de Gurdjieff. Une amitié très vive me lia à André Breton. C'est par lui que je connus René Alleau, historien de l'Alchimie. Un jour que je cherchais, pour une collection d'ouvrages d'actualité, un vulgarisateur scientifique, Alleau me présenta Bergier. Il s'agissait de besogne alimentaire, et je faisais peu de cas de la science vulgarisée ou non. Or, cette rencontre toute fortuite allait ordonner pour un long temps ma vie, rassembler et orienter toutes les grandes influences intellectuelles ou spirituelles qui s'étaient exercées sur moi, de Vivekenanda à Guénon, de Guénon à Gurdjieff, de Gurdjieff à Breton, et me ramener dans l'âge mûr au point de départ : mon père. »³⁹²

Cette manière d'évoquer Bergier est extrêmement riche en informations et requiert qu'on s'intéresse au parcours de Pauwels, avant de revenir à la biographie de Bergier.

Dans ce court paragraphe, on relève d'abord les références à Gurdjieff, à Guénon et à l'alchimie, via René Alleau³⁹³, ce qui nous renvoie naturellement à l'ésotérisme. L'influence de Gurdjieff sur la personnalité de Pauwels est sensible tout au long de sa période réaliste fantastique. Du reste, l'ouvrage qu'il lui consacre résume bien l'ambiguïté de la position de Pauwels à l'égard de Gurdjieff. Bien que globalement très critique, Pauwels cultive la prudence à l'égard de l'enseignement du « nouveau Pythagore » :

« Aujourd'hui je vois qu'il y a dans l'enseignement de Gurdjieff ou plutôt dans l'essentiel de la démarche ésotérique, quelque chose d'extrêmement précieux pour un homme soucieux de vivre vraiment l'aventure des temps présents. Mais il faut savoir déjouer les pièges que nous tendent les sociétés dites initiatiques dans le monde actuel. Et sans doute la société Gurdjieff fut-elle et est-elle encore la plus vivace, la plus profondément attirante. Il faut palper, examiner les fruits déposés au fond de laalebasse, puis se retirer en souplesse. Et c'est à vous retirer en souplesse que je vous invite, au terme de votre lecture. »³⁹⁴

Entré dans le groupe de Gurdjieff en 1948, sur le conseil de Pierre Schaeffer³⁹⁵, Pauwels y resta un « débutant » durant toute la durée de son séjour de quinze mois³⁹⁶. *Monsieur Gurdjieff* ne témoigne donc que de son expérience du « premier degré » de l'enseignement, et il reconnaît lui-même ne pas être en mesure de pouvoir se prononcer sur la possibilité d'arriver, par cet enseignement, à l'éveil. En revanche, retenons une des conclusions de cet ouvrage hétéroclite, dans lequel récits, réflexions, témoignages et méditations se côtoient pêle-mêle :

³⁹¹ PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, op. cit., p. 18.

³⁹² *Ibid.*, p. 23.

³⁹³ Ingénieur de formation, René Alleau (1917-2013) est surtout connu pour ses travaux sur les sciences occultes et en particulier sur l'alchimie.

³⁹⁴ PAUWELS Louis, *Monsieur Gurdjieff*, Paris, Livre de poche, 1972 (1954), p. 691.

³⁹⁵ SCHAEFFER Pierre, « Fuite dans la magie », *Le Monde*, 02/04/1954, p. 8.

³⁹⁶ PAUWELS Louis, *Monsieur Gurdjieff*, op. cit., p. 20.

« Les sciences d'aujourd'hui, dialoguent avec les derniers mages du Thibet (sic), les derniers alchimistes, les derniers thaumaturges « traditionnels ». Une révolution s'opère sous nos yeux (si nous les ouvrons bien) et c'est une retrouvaille, un remariage inespéré de la raison déprise d'elle-même au comble de ses conquêtes et de l'intuition religieuse longtemps négligée. »³⁹⁷

Cette conclusion annonce déjà la réflexion fondamentale du *Matin des magiciens* et vient faire écho à la raison de la rencontre entre Pauwels et Bergier. Les deux extraits de *Monsieur Gurdjieff* que nous avons choisis sont importants pour saisir à la fois les centres d'intérêt et la démarche de Pauwels. En effet, ce dernier est dans une sorte de quête spirituelle qui l'amène à s'intéresser à différentes pensées en marge des religions historiques, tout en intégrant à son système les données de la science. En parallèle, Pauwels développe une véritable fascination pour la société secrète initiatique.

Mais avant de pousser notre réflexion plus en avant sur ce plan-là, revenons à la citation initiale et soulignons la référence à Vivekenanda (1863-1902), le principal diffuseur de l'hindouisme en Occident, même s'il est important de préciser que cette forme d'hindouisme est souvent dépeinte comme une forme acculturée³⁹⁸. Cette référence ne constitue pas de surprise, si on pense à la profonde influence qu'a exercée l'hindouisme sur Pauwels durant la Seconde Guerre mondiale³⁹⁹.

Dans cette liste, trois noms sont encore à commenter. En premier lieu, soulignons celui d'André Breton (1896-1966), chef de file du mouvement surréaliste. Outre l'amitié personnelle qui lie Pauwels à Breton, c'est surtout le lien intellectuel et idéologique qui est mis en avant par Pauwels et qui permet de comprendre comment ce dernier rattache sa démarche à la littérature – et ce, même s'il affirme n'avoir jamais fréquenté le groupe des surréalistes⁴⁰⁰. Nous reviendrons ultérieurement sur cette proximité intellectuelle.

Ensuite, l'évocation du père de Pauwels qui est faite dans cet extrait mérite encore d'être relevée, car il ne s'agit pas de son père naturel, mais de son père adoptif, Gustave Bouju, à qui *Le Matin des magiciens* est d'ailleurs dédié. Multipliant tout au long de cette préface les éloges à l'égard de son beau-père, Pauwels lui attribue l'origine de son optimisme et son désir de connaissance et de compréhension du monde « à la frontière de la mystique pure et de l'action sociale »⁴⁰¹.

Enfin, dans cette liste, le dernier nom qu'il nous reste à commenter est celui de Bergier. Plus que pour tout autre, il est difficile de séparer dans sa biographie les parts de

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 692.

³⁹⁸ RENOUE Louis, *L'hindouisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2004 (1951), p. 117.

³⁹⁹ PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, op. cit., pp. 12-13.

⁴⁰⁰ PAUWELS Louis, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, Paris, Stock, 1978, p. 76.

⁴⁰¹ PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, op. cit., p. 10.

légende et de vérité. Celui qui intitula, en 1977, son autobiographie *Je ne suis pas une légende* a largement contribué lui-même à entretenir le flou autour de ses activités réelles. Né en 1912, polyglotte, lecteur compulsif doté d'une mémoire prétendument hors norme, il arrive en France en 1925, venant d'Ukraine en passant par la Pologne. Après une formation d'ingénieur chimiste, il raconte avoir découvert l'alchimie en travaillant pour le physicien André Helbronner (1877-1944), en 1938, mais n'aurait fait ses premières expériences d'alchimie qu'en 1948⁴⁰². Il prétend avoir été convaincu de la réalité et de l'importance de l'alchimie par Fulcanelli, qu'il aurait rencontré dans une « usine à gaz de la banlieue parisienne », par l'intermédiaire d'Helbronner⁴⁰³. Membre actif de la Résistance dans le réseau Marco Polo pendant la Seconde Guerre mondiale, il est arrêté en 1943 et déporté au camp de Mauthausen⁴⁰⁴. Il en réchappera et entamera dès la Libération une carrière d'espion plus ou moins officielle et réelle⁴⁰⁵.

Si on accorde crédit à son autobiographie, on peut constater l'importance qu'eut l'alchimie pour Bergier qui trouva dans sa pratique un mélange de recherches expérimentales et d'idées religieuses⁴⁰⁶, ainsi qu'une dimension contre-culturelle⁴⁰⁷. Son approche de l'alchimie est donc profondément liée à la pratique scientifique et, si c'est sur cette discipline qu'il rencontre Pauwels, les deux hommes n'y arrivent pas par les mêmes voies. Pour dire les choses brièvement, on peut voir dans Bergier l'approche scientifique de l'alchimie et dans Pauwels l'approche spirituelle.

À partir de 1952, il collabore à la revue *Constellation*. Conçue dans l'esprit du *Reader's Digest*, cette revue à très fort tirage – un des plus importants de l'après-guerre⁴⁰⁸ –, aspire à faire de la vulgarisation scientifique ; Bergier y apportera sa touche personnelle, notamment par des canulars⁴⁰⁹. Ses contributions nous permettent d'appréhender une des particularités de Bergier, indissociable de sa personne : il maniait une forme d'humour très personnelle, tout en manipulant avec dextérité la notion de vérité. Voilà qui explique pour une assez large part les malentendus qui se sont créés autour de sa personne et la difficulté qu'on a à rendre compte tant de sa vie que de ses idées.

⁴⁰² BERGIER Jacques, *Je ne suis pas une légende*, op. cit., p. 167.

⁴⁰³ *Ibid.*, p. 168.

⁴⁰⁴ SACCARDI Marc, *Amateur d'insolite et scribe de miracles, Jacques Bergier (1912-1978)*, op. cit., pp. 28-36.

⁴⁰⁵ *Ibid.*, p. 29.

⁴⁰⁶ BERGIER Jacques, *Je ne suis pas une légende*, op. cit., p. 170.

⁴⁰⁷ *Ibid.*, p. 178.

⁴⁰⁸ COTTOUR, Thierry, « “Constellation” et *Rencontre* (1967-1970) : un malentendu fécond », in VALLOTTON François, *Les Éditions Rencontre, 1950-1971*, Éditions d'En bas, 2004, pp. 137-174.

⁴⁰⁹ SACCARDI Marc, *Amateur d'insolite et scribe de miracles, Jacques Bergier (1912-1978)*, op. cit., p. 46.

Cette longue présentation de Bergier aide à comprendre qu'il soit le seul scientifique de la liste, mais qu'il ne représente pas pour autant un scientifique matérialiste et positiviste. Toutefois, plus que ses qualités, c'est son rôle qui est souligné par Pauwels :

« Or, cette rencontre toute fortuite allait ordonner pour un long temps ma vie, rassembler et orienter toutes les grandes influences intellectuelles ou spirituelles qui s'étaient exercées sur moi [...]. »⁴¹⁰

Bergier permet donc à Pauwels de structurer l'ensemble des connaissances qu'il avait accumulées jusqu'alors, mais surtout lui apporte la dimension scientifique qu'il ne maîtrisait pas. De surcroît, Bergier apportait également avec lui une culture spécifique qui provenait des pulps américains et de la science-fiction.

On trouve donc dans ce bref paragraphe, extrait de la préface du *Matin des magiciens*, un condensé de tous les types de sources d'inspiration qui sont à l'origine de l'ouvrage. En même temps, on voit se manifester le comportement typique du *seeker*, l'individu qui cherche et expérimente par lui-même idées, croyances et pratiques en vue de se construire sa propre religion. La démarche de Pauwels est exprimée d'une manière très claire : piochant dans diverses traditions religieuses et ésotériques, il tente de construire un nouveau système porteur de sens, mais ne parvient pas à le faire selon un schéma cohérent. Et comme le souligne Véraldi⁴¹¹, c'est précisément Bergier qui va lui permettre de trouver une cohérence, tout en lui offrant l'aspect scientifique qui lui manquait.

Notons tout de même que cette dimension scientifique est bien peu orthodoxe, puisque – que le rapport de Bergier avec l'alchimie soit réel ou pas – la connexion qui permet de relier les deux hommes reste l'alchimie, dans la mesure où celle-ci est considérée par eux deux comme une discipline scientifique. Pour illustrer cela mieux que ne le ferait toute autre remarque, notons qu'une des premières collaborations entre les deux hommes fut, en 1955, la publication de la première traduction française du *Livre des damnés* de Charles Fort⁴¹², parue dans une collection dirigée par Pauwels et préfacée par Bergier. Nous reviendrons souvent, tout au long de ce travail, sur Charles Fort, tant il eut d'influence sur les deux hommes ; contentons-nous ici de souligner qu'il fut un des points de départ du binôme Pauwels/Bergier.

Quoi qu'il en soit, à travers ces références, on voit s'esquisser le projet de Pauwels de constituer une forme de connaissance globale qui embrasse l'ensemble de la production culturelle, allant de la religion à la science, en passant par la littérature. Pour Pauwels – et l'idée était annoncée dès la conclusion de *Monsieur Gurdjieff* –, il s'agit moins de produire

⁴¹⁰ PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, op. cit., p. 23.

⁴¹¹ VÉRALDI Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, op. cit., pp. 195-196.

⁴¹² FORT Charles, *Le Livre des damnés*, Paris, Éditions des Deux-Rives, coll. « Lumière interdite », 1955.

des formes de connaissances spécialisées qu'une forme de connaissance totale qui tienne compte du dualisme de l'homme, qui est à la fois spirituel et matériel.

1.2. Naissance du projet

Ainsi formulé, le projet n'a rien d'original, ou tout du moins paraît-il assez clair. Pourtant, *Le Matin des magiciens* fut difficile à élaborer. Pas moins de quatre ans de recherche et de deux ans d'écriture, selon Pauwels⁴¹³, furent nécessaires. Notons qu'au début de leur collaboration, le projet des deux auteurs devait avoir un tout autre sujet :

« En 1954, il pensait donc que la meilleure exploitation de la mine d'informations Bergier serait un ouvrage monumental sur les sociétés secrètes, qui justifierait une recherche méthodique. »⁴¹⁴

En plus d'être mentionné par Véraldi, ce projet est mentionné par Bergier⁴¹⁵, et Véraldi précise encore que cette fascination pour les sociétés secrètes a été, tout au long de sa vie, une des rares constantes de Pauwels⁴¹⁶.

Les documents conservés dans le fonds Pauwels permettent de se rendre compte que ce projet ne se limita pas à de simples réflexions, puisqu'on trouve des chapitres rédigés a priori à cette fin⁴¹⁷. Malheureusement, l'absence de datation précise ou de classement suggestif empêche de garantir avec certitude la destinée de ces chapitres ; néanmoins leur classement parmi la documentation préparatoire au *Matin des magiciens* et leur thématique autorisent à penser qu'ils participaient bien de cette première tentative de concrétisation d'un projet commun autour d'une thématique pour laquelle les deux auteurs témoignaient d'un réel intérêt. Si, pour Pauwels, c'est Véraldi qui nous le révélait⁴¹⁸, on trouve également dans l'autobiographie de Bergier une preuve de cet intérêt :

« En lisant les premières pages des journaux, j'ai alors compris que l'idée qui m'était familière, par les romans, de gouvernements invisibles et de forces secrètes conduisant le monde était une idée vraie. »⁴¹⁹

Cette passion commune devait aboutir à un ouvrage encyclopédique et traiter tous les aspects que pouvaient prendre les sociétés secrètes, qu'elles soient de « type politique » (confrérie des frères musulmans, Sinn Fein), « évidente » (Rotary Club, franc-maçonnerie), « à base

⁴¹³ PAUWELS Louis, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, op. cit., pp. 49-50.

⁴¹⁴ VÉRALDI Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, op. cit., p. 190.

⁴¹⁵ BERGIER Jacques, *Je ne suis pas une légende*, op. cit., p. 194.

⁴¹⁶ VÉRALDI Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, op. cit., p. 190.

⁴¹⁷ NAF 28370(18,21, 24 et 23).

⁴¹⁸ Dans le journal intime de Pauwels, en date du 6 avril 1953, on peut lire que Pauwels s'est entretenu avec Breton des sociétés secrètes, sans que toutefois ne soient notées d'autres informations. NAF 28370 (72).

⁴¹⁹ BERGIER Jacques, *Je ne suis pas une légende*, op. cit., p. 17.

religieuse » (sociétés spirites), « derrière le rideau de fer » (en Chine et en Russie), ou encore « californiennes » (le mouvement Ballard⁴²⁰, AMORC⁴²¹).

Le projet ne fut pas mené à son terme pour une raison, somme toute évidente, que nous rappelle Bergier : on ne saurait rendre compte ouvertement d'un fait tenu secret⁴²². Alors qu'on trouve dans la documentation de Pauwels un numéro du magazine grand public *Tout Savoir* qui porte précisément sur les sociétés secrètes⁴²³, Bergier et Pauwels pensent leur entreprise condamnée par l'essence même de leur objet d'étude. Pourtant tout espoir n'est pas vain :

« Notre projet d'études des sociétés secrètes est donc mort de sa belle mort, mais Pauwels et moi avons continué à travailler ensemble. Je me rendais chez lui, au Mesnil, et nous passions la journée à échanger des idées. Le lendemain, il se levait à quatre heures du matin et commençait à rédiger à partir de nos conversations. »⁴²⁴

Cet extrait permet de comprendre, d'une part, comment le projet a été recyclé et, d'autre part, comment les deux auteurs ont procédé pour concevoir le *Matin des magiciens*. En ce qui nous concerne, nous en retiendrons essentiellement l'idée que *Le Matin des magiciens* est né du dialogue entre ses deux auteurs. Le dialogue qu'imaginait Pauwels entre la science moderne et les mages du Tibet se trouve ainsi transposé avec Bergier pour la science et Pauwels pour les mages.

Si longue qu'ait été la préparation du *Matin des magiciens*, comme l'a révélé Marc Saccardi, sa parution fut pourtant annoncée par Bergier dès 1957⁴²⁵ au détour d'une note de bas de page dans un ouvrage de vulgarisation scientifique⁴²⁶. Alors intitulé *Le Temps des magiciens*, l'ouvrage ne donne aucune information concrète, mais la seule mention qui en est faite laisse entendre que l'ouvrage en préparation partage un même souci de vulgarisation.

Finalement, c'est a posteriori qu'on a un début d'explication à ce qui anima la dynamique d'écriture du *Matin des magiciens* :

« *Le Matin des magiciens* est né de mon désir de me réconcilier avec ce monde par le haut. Au lieu de cracher sur la modernité, si je la regardais avec un amour spirituel ? »⁴²⁷

⁴²⁰ Mieux connu sous le nom de « I am movement », ce mouvement d'inspiration théosophique fut fondé dans les années 1930 par un ingénieur, Guy W. Ballard, après qu'il eut été contacté par le Comte de Saint-Germain, alchimiste et aventurier du XVIII^e siècle, lors d'une visite du Mont Shasta en Californie.

⁴²¹ L'*Antiquus Mysticus Ordo Rosae Crucis* (AMORC) est fondé en 1915 par Harvey Spencer Lewis et se réclame de la tradition Rose-Croix du XVII^e siècle.

⁴²² BERGIER Jacques, *Je ne suis pas une légende*, op. cit., p. 194.

⁴²³ *Tout Savoir*, « Toute la vérité sur les sociétés secrètes », Février 1955

⁴²⁴ BERGIER Jacques, *Je ne suis pas une légende*, op. cit., p. 195.

⁴²⁵ SACCARDI Marc, *Amateur d'insolite et scribe de miracles, Jacques Bergier (1912-1978)*, op. cit., p. 49.

⁴²⁶ BERGIER Jacques, *Mystères de la vie*, Le Centurion, 1957, note 1, p. 74.

⁴²⁷ PAUWELS Louis, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, op. cit., p. 48.

Avec cette phrase, on touche à ce qui distingue *Le Matin des magiciens* de tous les autres courants auxquels il se réfère ; alors que la tendance veut plutôt opposer modernité et spiritualité, Pauwels cherche à proposer une conception du monde qui concilierait les deux. Le dessein est loin d'être anodin et ne prêche pas qu'à l'exercice de style : la réflexion qui a produit *Le Matin des magiciens* visait à produire une idéologie.

2. Le réalisme fantastique

2.1. Les bases théoriques

Plus que toute autre partie du livre, la préface semble le fruit de la pensée de Pauwels. Racontant sa vie à la première personne, Pauwels ne fait exister Bergier que dans la mesure où il le présente comme un catalyseur de sa pensée, et il ne ressort de cette préface que très peu d'éléments biographiques sur Bergier, alors que ceux sur Pauwels abondent. Mais surtout, comme cette préface sert aussi de partie théorique, il apparaît nécessaire de se demander quelle fut la part prise par Bergier dans la construction de la notion de réalisme fantastique. Il est impossible de trancher la question, mais la construction de l'ouvrage en soi requiert qu'on se pose la question. Bien entendu, il serait trop simpliste et réducteur de penser à une division des tâches entre, d'un côté, un Bergier fournisseur de matière première et, de l'autre, un Pauwels organisateur des idées ; néanmoins il semble se dessiner une divergence de conceptualisation entre les deux hommes. Pour mieux comprendre cette ambiguïté latente, il convient d'essayer de comprendre la philosophie du *Matin des magiciens*, c'est-à-dire la notion de réalisme fantastique.

Résumant « cinq années de recherches, dans tous les secteurs de la connaissance, aux frontières de la science et de la tradition »⁴²⁸, le *Matin des magiciens* semble n'avoir d'ambition que très modeste et dénuée de tout dessein particulier :

« Ce livre n'est pas un roman quoique l'intention en soit romanesque. Il n'appartient pas à la science-fiction, quoiqu'on y côtoie des mythes qui alimentent ce genre. Il n'est pas une collection de faits bizarres, quoique l'Ange du Bizarre s'y trouve à l'aise. Il n'est pas non plus une contribution scientifique, le véhicule d'un enseignement inconnu, un témoignage, un documentaire, ou une affabulation. Il est le récit, parfois légende et parfois exact, d'un premier voyage dans des domaines de la connaissance encore à peine explorés. Comme dans les carnets des navigateurs de la renaissance, la féerie et le vrai, l'extrapolation hasardeuse et la vision exacte s'y mêlent. C'est que nous n'avons eu ni le temps ni les moyens de pousser à fond l'exploration. Nous ne pouvons que suggérer des hypothèses et établir des esquisses de chemins de communication entre ces divers domaines qui sont encore, pour l'instant, des terres interdites. Sur ces terres interdites, nous n'avons fait que de brefs séjours.

⁴²⁸ PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, op. cit., p. 17.

Quand on les aura mieux explorées, on s'apercevra sans doute que beaucoup de nos propos étaient délirants, comme les rapports de Marco Polo. C'est une éventualité que nous acceptons de bon cœur. "Il y avait quantité de sottises dans le bouquin de Pauwels et Bergier." Voilà ce que l'on dira. Mais si c'est ce bouquin qui a donné envie d'aller y voir de plus près, nous aurons atteint notre but. »⁴²⁹

Par cette introduction, on comprend bien que les deux auteurs revendiquent un genre bien à eux, et que ce genre hybride, à la croisée du roman, de la science-fiction et de l'ouvrage scientifique et documentaire, n'est défini que par le terme de « récit », que ce dernier soit ou non pertinent. Mais une précision sur le caractère légendaire du récit est rapidement ajoutée : ce qui ne correspondrait pas à la réalité ne serait pas dû à une intention délibérée des auteurs, mais bien à une difficulté éprouvée pour dépeindre cette réalité. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre la référence à Marco Polo : tout n'est pas vrai, et ce qui ne l'est pas ne témoigne pas d'une volonté de tromper, mais de lacunes dans la connaissance.

Le rôle parfaitement assumé par les deux auteurs est celui de pionniers, et ils excusent leurs éventuelles approximations sur les inconvénients inévitables d'un tel rôle. Poussant leur rôle jusqu'au bout, ils assument également pleinement celui de premiers de cordée, c'est-à-dire qu'ils expliquent ne faire qu'ouvrir la voie à d'autres. Pauwels et Bergier revendiquent donc un statut nouveau dans le champ de la connaissance : ils se voient comme les premiers explorateurs d'un domaine encore largement ignoré, et dont tout reste à découvrir. Et parce qu'ils sont justement les premiers, ils ne peuvent faire l'économie de « quantité de sottises ». Mais ce qui ressort de cette première présentation de leur objectif est que peu importe l'exactitude de leurs propos, tant qu'ils suscitent des travaux ultérieurs dans le sens qu'ils définissent. Cela permet également de comprendre qu'au-delà d'une rhétorique habile qui les met à l'abri de futures accusations de mensonges, les deux auteurs témoignent d'une réelle confiance en leur projet. Ils semblent à peu près convaincus que, si d'aventure les travaux qui seront menés ultérieurement sur les pistes qu'ils auront proposées démentaient des points de détail, ils n'empêcheraient pas que soit peaufinée leur approche générale, qui repose sur une nouvelle forme de connaissance.

Cette nouvelle forme de connaissance est particulière et témoigne d'une approche initiale volontairement orientée. Dès la préface du *Matin des magiciens*, Pauwels fait connaître ses ambitions scientifiques et spirituelles, pour ne pas dire religieuses :

« La physique, la biologie, les mathématiques, à leur extrême pointe, recourent aujourd'hui certaines données de l'ésotérisme, rejoignent certaines visions du cosmos, des rapports de l'énergie et de la matière, qui sont des visions ancestrales. **Les sciences d'aujourd'hui, si on les aborde sans conformisme scientifique, dialoguent**

⁴²⁹ *Ibid.*, pp. 28-29.

avec les antiques mages, alchimistes, thaumaturges. Une révolution s'opère sous nos yeux et c'est un remariage inespéré de la raison, au sommet de ses conquêtes, avec l'intuition spirituelle. »⁴³⁰

Rappelons qu'on trouve peu ou prou le même passage dans *Monsieur Gurdjieff*, mais en conclusion :

« Les sciences d'aujourd'hui dialoguent avec les derniers mages du Thibet (sic), les derniers alchimistes, les derniers thaumaturges « traditionnels ». Une révolution s'opère sous nos yeux (si nous les ouvrons bien) et c'est une retrouvaille, un remariage inespéré de la raison déprise d'elle-même au comble de ses conquêtes et de l'intuition religieuse longtemps négligée. »⁴³¹

Il est surprenant de considérer que ce passage, qui clôt l'ouvrage sur Gurdjieff, ouvre *Le Matin des magiciens*. Clin d'œil, certes, mais il permet aussi d'établir le lien entre les deux œuvres et l'évolution de Pauwels. Après une première expérience mystique restée inachevée, les conclusions qu'il en a tirées lui permirent de réorienter sa quête spirituelle et *Le Matin des magiciens* peut alors être vu comme une nouvelle étape de la réflexion de Pauwels.

Mais au-delà de la dimension personnelle, il est permis de voir dans cette citation tout le programme de leur idéologie : concilier science et tradition. Cette notion de tradition renvoie en fait à deux idées différentes, mais qui – au moins dans une certaine mesure – restent solidaires. En effet, par « tradition », Pauwels entend l'ensemble des connaissances des sociétés traditionnelles, en même temps qu'il sous-entend l'existence d'une tradition unique, primordiale et qui constituerait la connaissance ultime. Fortement influencés par Guénon, en dépit d'affinités ambivalentes avec sa pensée, Pauwels et Bergier estiment fondamentale l'idée d'une forme de connaissance originelle, dont les sociétés traditionnelles n'assureraient la transmission que de quelques vestiges, et dont il serait nécessaire de retrouver la totalité.

Et le seul moyen pour retrouver la connaissance originelle, primordiale, selon Pauwels et Bergier, est d'opérer une confrontation entre sciences et religions. Nous employons ici le terme de « religion » pour ce qu'il a de pratique, mais ce que les deux auteurs entendent relève plutôt de formes de religions populaires ou parallèles au christianisme. En somme, ils renvoient aux pratiques et aux croyances antérieures au christianisme, et dont précisément l'antériorité garantirait une authenticité préservée. Mais outre l'idée de dialogue entre ces deux aspects de la connaissance humaine, on trouve également celle que ces deux discours renverraient, en des termes forcément différents en raison des contextes respectifs, aux mêmes notions.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 19.

⁴³¹ PAUWELS Louis, *Monsieur Gurdjieff*, *op.cit.*, p. 692.

Relevons enfin l'intuition de Pauwels qui, dès 1954, avait le sentiment de vivre une révolution. Bien qu'il s'abstînt de la qualifier, on comprend qu'il l'entrevoyait scientifique ; et c'est en ce sens qu'on peut concevoir sa démarche qui l'a mené à Bergier. S'il cherchait un vulgarisateur scientifique, c'était indépendamment de tout projet littéraire, quel qu'il fût. En effet, Bergier était pour lui un moyen d'accéder à une forme de connaissance qui lui échappait, mais qu'il pressentait fondamentale pour la compréhension du monde à venir. Avec quelques années d'avance, Pauwels préfigure les différentes tentatives qui seront faites par les mouvements nés de la contre-culture américaine. Mais nous verrons un peu plus loin qu'en dépit de l'éloignement géographique cette proximité idéologique peut s'expliquer, au moins en partie, par des sources communes.

Conciliation – ou plutôt réconciliation – entre science et tradition, le réalisme fantastique a aussi pour objectif de dépasser le dualisme entre matière et esprit :

« Je me disais : il faut aller au-delà de la contradiction apparente entre matérialisme et spiritualisme. Mais la démarche scientifique n'y conduisait-elle pas ? Et, dans ce cas, n'était-il pas de mon devoir de m'en informer ? **N'était-ce pas, après tout, une action plus raisonnable, pour un Occidental du XX^e siècle, que de prendre un bâton de pèlerin et de s'en aller pieds nus en Inde ? N'y avait-il pas autour de moi quantité d'hommes et de livres pour me renseigner ? Ne devais-je pas, d'abord, prospecter mon propre terrain ?** »⁴³²

Dans cet extrait, on voit transparaître une des originalités de la démarche du *Matin des magiciens*, car pour Pauwels l'abolition de la frontière entre matière et esprit n'implique pas de chercher des éléments dans les religions orientales. Ces éléments, en effet, provenant du domaine du spirituel, ne constituent pas des preuves concrètes, contrairement à celles obtenues par la démarche expérimentale et scientifique. Surtout, en procédant de la sorte, et au-delà de l'aspect très concret et transsubjectif, c'est aussi le rapport avec la modernité qui est mis en avant : alors que le discours général, comme nous l'avons évoqué dans la première partie, tend à opposer spiritualité et modernité, Pauwels cherche dans la modernité les éléments susceptibles de légitimer la spiritualité. On doit donc retenir que ce qui l'intéresse est bel et bien la science, certes, mais seulement dans la mesure où cette dernière contribue à fournir des éléments d'analyse et de compréhension de la spiritualité.

Ce rapport avec la science moderne permet également de comprendre le rapport quelque peu particulier que Pauwels entretient avec le temps et son époque tout au long de l'ouvrage :

⁴³² PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, op. cit., p. 21.

« Ce qu'il faut être, pour être présent, c'est contemporain du futur. Et le lointain passé peut être perçu lui-même comme un ressac du futur. Dès lors, quand je me mis à interroger le présent, j'en reçus des réponses pleines d'étrangetés et de promesses. »⁴³³

Avant que nous ne nous livrions à toute considération intellectuelle, disons que cette citation souligne un positionnement générationnel : pour Pauwels, il s'agit de produire une pensée qui soit en adéquation avec son époque. Donc, aucun refus de la modernité ; et c'est même plutôt le contraire qui est recherché, puisque l'un des desseins de Pauwels est clairement de s'inscrire dans la modernité. Pour lui, s'il est nécessaire d'interroger le passé, il est surtout nécessaire d'envisager le futur. On retrouve ici la double dimension du futur réalisme fantastique, toujours en pleine prospective et en constante anticipation sur le futur, tout en cherchant des éléments dans le passé pour construire ce futur.

Mais dans ce rapport avec le temps, ce qu'il faut aussi relever est l'optimisme qu'en retire Pauwels. Selon lui, l'avenir s'annonce prometteur, dès lors qu'on le conçoit sous l'angle d'une connaissance totale et d'une science guidée par la conscience.

La conception du Réalisme Fantastique est donc structurée par cet ensemble d'éléments qui tournent autour d'une approche relativement simple de la connaissance, qui consiste en une réconciliation entre la matière et l'esprit. Mais en même temps qu'il est nécessaire de chercher dans la science occidentale les moyens pour parvenir à ce résultat, la démarche à suivre – tout du moins à leur niveau et au moment où ils écrivent – relève de la démarche littéraire, quand bien même le genre littéraire requis pour l'occasion serait encore inconnu et difficilement déterminable par les catégories usuellement employées.

2.2. Une méthode de recherche singulière

Que la démarche du *Matin des magiciens* soit de nature littéraire, voilà qui tombe sous le sens. Sa parution dans la « Collection blanche » de Gallimard est un signe qui ne trompe pas, tout comme les références que font les deux auteurs :

« En cinq années d'études et de réflexions, au cours desquelles nos deux esprits, assez dissemblables, furent constamment heureux d'être ensemble, il me semble que nous avons découvert un point de vue nouveau et riche en possibilités. C'est ce que faisaient, à leur manière, les **surréalistes** voici trente ans. **Mais ce n'est pas, comme eux, du côté du sommeil et de l'infraconscience que nous avons été chercher. C'est à l'autre extrémité : du côté de l'ultraconscience et de la veille supérieure.** Nous avons baptisé l'école à laquelle nous nous sommes mis, l'école du réalisme fantastique. »⁴³⁴

⁴³³ *Ibid.*, p. 20.

⁴³⁴ *Ibid.*, pp. 23-24.

On retrouve réaffirmée, dans ce passage, l'idée d'une complémentarité entre Pauwels et Bergier, mais on constate surtout que Pauwels se rattache, non pas à une quelconque discipline scientifique, mais bien à un courant littéraire, celui du surréalisme.

Après le personnage d'André Breton, cité indirectement, c'est celui de Max Jacob qui est invoqué, puis celui de Paul Valéry :

« C'est en ce sens que Valéry disait que, dans la connaissance moderne, "le merveilleux et le positif ont contracté une étonnante alliance". »⁴³⁵

Cet enchaînement de références est particulièrement remarquable parce que, pour tenter de préciser leur approche de la connaissance, il mobilise des références poétiques, et que c'est dans ce jeu de références que Pauwels et Bergier annoncent la création de leur propre école de pensée, le réalisme fantastique. Ce nom s'inscrit donc dans une stratégie à la fois de rattachement et de distinction⁴³⁶. Par un nom qui renvoie plutôt au domaine littéraire, les deux auteurs indiquent explicitement leur volonté de s'inscrire dans le champ littéraire, mais en même temps, en marquant leur différence, ils cherchent à affirmer leur autonomie. Par contre, dans les deux cas, ils cherchent également à se positionner par rapport aux autres courants en termes de nouveauté, et donc de revendiquer indirectement un statut d'avant-gardistes. L'opposition entre infraconscience et ultraconscience n'est pas que rhétorique : en effet, elle induit une idée essentielle au réalisme fantastique, celle de la recherche d'une forme de conscience supérieure, dans un sens spirituel. Toutefois, Pauwels et Bergier se sentent obligés de préciser leur position :

« [L'école du réalisme fantastique] ne relève en rien du goût pour l'insolite, l'exotisme intellectuel, le baroque, le pittoresque. [...] On ne cherche pas le dépaysement. On ne prospecte pas les lointains faubourgs de la réalité ; on tente au contraire de s'installer au centre. Nous pensons que c'est au cœur même de la réalité que l'intelligence, pour peu qu'elle soit suractivée, découvre le fantastique. Un fantastique qui n'invite pas à l'évasion, mais bien plutôt à une plus profonde adhésion. »⁴³⁷

Derrière ces précisions se profile une conception singulière de la réalité, sans toutefois que la réalité fasse l'objet d'aucune définition, ni même de la moindre caractérisation. Il faut donc mettre en parallèle le reste de l'ouvrage et cette citation pour comprendre ce que peut bien

⁴³⁵ *Ibid.*, pp. 24-25.

⁴³⁶ Notons tout de même que les termes de Réalisme Fantastique existaient déjà en 1960. Fortement influencée par le surréalisme et le maniérisme, la *Wiener Schule des Phantastischen Realismus*, courant ainsi baptisé par le critique d'art Johann Muschik (1911-1979), se développe outre-Rhin dès les années 1950 (cf. MUSCHIK Johann, *Die Wiener Schule des Phantastischen Realismus*, Vienne, Jugend & Volk, 1974). Toutefois, Pauwels et Bergier semblent en ignorer l'existence au moment de l'écriture du *Matin des magiciens*.

⁴³⁷ PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, *op. cit.*, p. 24.

être leur réalité. Mais avant d'aller plus loin dans la tentative de compréhension, précisons le sens qu'ils donnent à la notion de « fantastique » :

« On définit généralement le fantastique comme une violation des lois naturelles, comme l'apparition de l'impossible. Pour nous, ce n'est pas cela du tout. Le fantastique est une manifestation des lois naturelles, un effet du contact avec la réalité quand celle-ci est perçue directement et non pas filtrée par le voile du sommeil intellectuel, par les habitudes, les préjugés, les conformismes. »⁴³⁸

La clarté de la définition commence à s'obscurcir passablement : en fait, ce qu'entendraient nos auteurs par la notion de fantastique, ce serait simplement des lois naturelles qui n'auraient pas encore été découvertes. Mais cette définition va plus loin, puisque les deux auteurs accusent implicitement la science de détourner l'attention de ces lois inconnues. La dimension contestataire du réalisme fantastique se saisit dans la définition même qu'ils donnent du fantastique, et la notion de fantastique apparaît comme une provocation à l'égard de la science. Quelques pages plus loin, cette provocation va jusqu'à prendre la tournure de la défiance :

« Je le répète : le fantastique, à nos yeux, n'est pas l'imaginaire. Mais une imagination puissamment appliquée à l'étude de la réalité découvre que la frontière est très mince entre le merveilleux et le positif, ou, si vous préférez, entre l'univers visible et l'univers invisible. »⁴³⁹

De cet ensemble de citations, on peut tirer du réalisme fantastique la définition suivante : la réalité est partagée entre une dimension visible et une dimension invisible et la frontière entre les deux est poreuse. Donc, pour comprendre la réalité, il est nécessaire d'étudier ces deux dimensions, mais surtout la manière dont chacune d'elles influence l'autre. Cette étude est normalement du ressort de la science, ou plutôt des sciences, quelles soient humaines ou naturelles ; mais ces dernières ne seraient malheureusement pas fiables en raison de « préjugés » et de « conformismes » trop restrictifs. Dès lors, il convient de proposer une nouvelle méthode d'analyse de la réalité qui s'affranchisse de ce carcan intellectuel, ce qu'aspire précisément à être la méthode du réalisme fantastique. Aux sciences, elle substitue l'imagination. Autrement dit, en l'absence de méthode scientifique entièrement fiable, il convient, pour expliquer la réalité, d'essayer d'imaginer de nouvelles lois.

Toutefois, comme le suggère l'ensemble des réflexions préliminaires sur le dialogue entre la science et la tradition, cette imagination n'est pas complètement libre. En fait, par « imagination », il faut comprendre « intuition », et cette intuition puise ses fondements dans

⁴³⁸ *Ibid.*, p. 24.

⁴³⁹ *Ibid.*, p. 27.

les correspondances trouvées entre la science et la tradition. Pour être un peu plus concret, voici quelques brefs exemples proposés par les deux auteurs :

« Pour certaines gens, aucun phénomène de civilisation n'est compréhensible si l'on n'admet pas, aux origines, l'existence de l'Atlantide. Pour d'autres, le marxisme suffit à expliquer Hitler. Certains voient Dieu dans tout génie, certains n'y voient que le sexe. Toute l'histoire humaine est templière, à moins qu'elle ne soit hégélienne. **Notre problème est donc de rendre sensible à l'état brut l'alliance entre le merveilleux et le positif dans l'homme seul ou dans l'homme en société, comme elle l'est en biologie, en physique ou en mathématiques modernes**, où l'on parle très ouvertement et, somme toute, très simplement d'"Ailleurs Absolu", de "Lumière interdite" et de "Nombre Quantique d'Etrangeté". »⁴⁴⁰

D'après cette citation, on comprend que les deux auteurs cherchent à s'attaquer plus précisément aux sciences humaines puisque, selon eux, les sciences dures auraient déjà intégré cette dimension fantastique. Ils en tiennent pour preuve une liste de notions scientifiques bien mystérieuses, du moins dans les intitulés. En effet, il n'est donné aucune précision sur ce que recouvrent ces termes, ce qui laisse entendre que les auteurs ne les mobilisent que pour leur valeur esthétique et laissent au lecteur le soin de se documenter par ailleurs. En attendant, la suggestion a valeur démonstrative : on aurait, d'un côté, des sciences réputées exactes, qui admettraient des concepts « interdits », « étranges », un vocabulaire parfaitement en adéquation avec la notion de fantastique et, d'un autre côté, les sciences humaines qui rejetteraient arbitrairement la dimension fantastique. L'Atlantide ne serait qu'un mythe, tandis que la psychanalyse freudienne serait admise. Pour Pauwels et Bergier, il est temps de mettre à jour la connaissance humaine, dans un sens très général, en intégrant la dimension fantastique de la réalité, car pour eux le fantastique n'est pas exclu de la réalité :

« "À l'échelle du cosmique (toute la physique moderne nous l'apprend) seul le fantastique a des chances d'être vrai", dit Teilhard de Chardin. Mais, pour nous, le phénomène humain doit aussi se mesurer à l'échelle du cosmique. C'est ce que disent les plus anciens textes de sagesse. C'est aussi ce que dit notre civilisation, qui commence à lancer des fusées vers les planètes et cherche le contact avec d'autres intelligences. Notre position est donc celle d'hommes témoins des réalités de leur temps. »⁴⁴¹

La référence à Teilhard de Chardin et à la dimension cosmique permet de situer clairement la démarche dans un contexte spirituel, et le principe holiste est déjà effleuré. Mais la dernière phrase rappelle aussi une fois de plus un désir exprimé tout au long de l'ouvrage, celui d'être contemporain. En fait, les deux auteurs veulent développer une méthode de réflexion en accord avec les développements scientifique et spirituel dont ils pensent être témoins. Paradoxalement, a posteriori, Pauwels définissait le réalisme fantastique ainsi :

⁴⁴⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁴⁴¹ *Ibid.*, pp. 25-26.

« J'ai inventé l'expression : "réalisme fantastique". Mais c'est l'expression d'une constante de la mentalité humaine. La vieille âme est imprégnée de réalisme fantastique. Cela resurgit à chaque grande étape de la connaissance. L'Église, le scientisme, puis le marxisme, pour des raisons différentes, mais également réductionnistes, ont voulu évacuer cette composante de la culture et de la psyché. C'est toujours la bataille du monde fermé contre le monde ouvert. »⁴⁴²

Dans ce passage, extrait d'un ouvrage paru peu après la mort de Bergier, on peut d'abord constater que l'invention de la notion de réalisme fantastique reviendrait à Pauwels⁴⁴³, mais on note surtout une conception très particulière, sûrement propre à Pauwels, qui fait du réalisme fantastique un mode de pensée caractéristique, non pas de son époque, mais bien plutôt de l'être humain. Selon Pauwels, le réalisme fantastique ne serait qu'une énième résurgence d'un mode de pensée pluriséculaire et qui accompagnerait toutes les évolutions scientifiques majeures.

La bataille qu'il évoque entre le monde fermé et le monde ouvert résonne comme la citation de Barrès que nous avons mise en exergue du premier chapitre de notre première partie, et qui confronte l'Église à la prairie. La fin du *Matin des magiciens* abonde dans ce sens :

« Nos méthodes furent celles des savants, mais aussi des théologiens, des poètes, des sorciers, des mages et des enfants. Somme toute, nous nous sommes conduits en barbares, préférant l'invasion à l'évasion. C'est que quelque chose nous disait qu'en effet nous faisons partie des troupes étrangères, des hordes fantomatiques, menées par des trompettes à ultra-son, des cohortes transparentes et désordonnées qui commencent à déferler sur notre civilisation. Nous sommes du côté des envahisseurs, du côté de la vie qui vient, du côté du changement d'âge et du changement de pensée. »⁴⁴⁴

Le thème n'est assurément pas nouveau, mais permet en fait d'opposer à une forme de connaissance intuitive, personnelle et libre, une forme de connaissance dogmatique, normalisée et canalisée.

Cependant, la méthode proposée dans *Le Matin des magiciens* n'est pas sans périls, et les deux auteurs en sont pleinement conscients :

« Il est enfin évident qu'à partir de notre méthode, un ouvrage comme le nôtre, établi avec le maximum d'honnêteté et le minimum de naïveté, doit susciter plus de questions que de solutions. [...] Nous n'avons découvert aucun "gourou" ; nous ne sommes pas devenus les disciples d'un nouveau messie ; nous ne proposons aucune doctrine. Nous nous sommes simplement efforcés d'ouvrir au lecteur le plus grand

⁴⁴² PAUWELS Louis, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, Paris, Stock, 1978, pp. 86-87.

⁴⁴³ Notons tout de même que dans son autobiographie, Bergier attribue l'origine du terme « réalisme fantastique » au poète belge Franz Hellens. BERGIER, Jacques, *Je ne suis pas une légende*, Paris, Retz, 1977, p. 202. Cf. p. 287.

⁴⁴⁴ PAUWELS Louis et BERGIER, Jacques, *Le Matin des magiciens*, op. cit., pp. 618-619.

nombre possible de portes, et comme la plupart d'entre elles s'ouvrent de l'intérieur, nous nous sommes effacés pour le laisser passer. »⁴⁴⁵

En écho aux éventuelles « sottises » qu'on pourrait trouver dans l'ouvrage, Pauwels et Bergier rappellent leur rôle de pionniers, mais apportent encore une précision de taille : ils ne se font les porte-parole d'aucune doctrine. Mais en énonçant cela, ils ont de nouveau recours à un vocabulaire singulier et de nature religieuse, puisqu'ils parlent de « gourou » ou encore de « messie ». S'ils n'entendent pas proposer de nouvelle religion, il faut tout de même reconnaître que, dans l'ensemble des réflexions qui mènent à la formulation du réalisme fantastique, on trouve en filigrane un ensemble d'idées qui ont trait au domaine religieux et confèrent à leur approche une atmosphère bien singulière.

Avant d'examiner les applications concrètes du réalisme fantastique, résumons-nous et proposons une première définition du réalisme fantastique. Le réalisme fantastique articule trois dimensions : une littéraire, une autre religieuse et la dernière scientifique. En employant le terme de « scientifique », nous entendons la recherche de connaissances objectives. Une dimension littéraire est perceptible dans le moyen d'expression choisi par les deux auteurs. Enfin, la dimension religieuse est diffuse et confuse. Il va sans dire que les nombreuses références à l'ésotérique, à la tradition ou à des auteurs religieux sont un des aspects évidents de cette dimension, mais c'est aussi l'usage d'un vocabulaire religieux pour parler de connaissance qui invite à penser le réalisme fantastique dans ce sens-là.

À ce stade, il convient donc de considérer le réalisme fantastique comme une méthode pour comprendre la réalité, à partir d'un exercice d'imagination qui vise à concilier les parts visible et invisible de notre monde et tient compte des enseignements croisés de la science et de la tradition. Cette méthode s'applique principalement au champ habituellement dédié aux sciences humaines et propose une manière d'appréhender l'homme à la fois dans le temps – c'est-à-dire dans son histoire – et dans l'espace – c'est-à-dire dans sa place dans le cosmos. Les résultats d'une telle méthode ne doivent mener à aucune doctrine, quelle qu'elle soit, ni même à aucune religion, mais uniquement à l'ouverture de nouvelles voies de connaissances de l'humanité – et pour l'humanité – qui, paradoxalement, devrait conduire l'homme à une forme d'état de conscience supérieur, un état d'éveil, dont les caractéristiques – malgré quelques références aux religions orientales – restent à définir. Enfin, le réalisme fantastique, en tant que méthode de réflexion, veut être une méthode qui correspondrait à la forme de la recherche intellectuelle la plus proche de son époque et qui s'exprime sous une forme littéraire.

⁴⁴⁵ *Ibid.*, pp. 26-27.

Toutefois, pour bien comprendre à la fois le fonctionnement de cette méthode et les enjeux qui en découlent, il convient d'en observer l'usage qu'en font Pauwels et Bergier, ainsi que les résultats qu'ils en obtiennent. Après cette étude, il sera donc possible de préciser un peu mieux la définition du réalisme fantastique.

Chapitre 2 - Le réalisme fantastique appliqué

« J'ai souvent pensé, interrompit Édouard, qu'en art, et en littérature en particulier, ceux-là seuls comptent qui se lancent vers l'inconnu. On ne découvre pas de terre nouvelle sans consentir à perdre de vue, d'abord et longtemps, tout rivage. Mais nos écrivains craignent le large ; ce ne sont que des côtoyeurs. »⁴⁴⁶

Le Matin des magiciens est réputé impossible à résumer, tant il est foisonnant. Mais cette idée, qui repose sur une sensation que pourrait laisser une lecture superficielle, se voit fortement mise à mal après une lecture analytique.

Au terme du chapitre précédent, on a déjà pu voir que le réalisme fantastique se présentait en fait comme une méthode, mais ce n'est qu'après l'analyse du texte qu'on a pu en faire ressortir tous les éléments. Condensée dans la préface de l'ouvrage, qui n'occupe qu'une trentaine de pages – soit environ 5% de l'œuvre –, cette définition n'est jamais clairement formulée. On navigue dans un flou volontairement entretenu par un vocabulaire déroutant ; et si les éléments constitutifs du réalisme fantastique sont présents dès cette préface, il est en revanche difficile de bien saisir ce qu'ils impliquent. Comprendre que notre monde serait composé de visible et d'invisible et que ces deux composantes s'interpénètrent ne nous aide guère à appréhender ce que les deux auteurs veulent nous dire. Et qu'il faille faire preuve d'imagination pour saisir ce qui constitue les liens entre ces deux dimensions n'est pas d'un grand secours.

Pour mieux comprendre, il est donc requis une mise en application de la méthode, et c'est précisément ce qu'est *Le Matin des magiciens*, la préface mise à part. Laissons de côté

⁴⁴⁶ GIDE André, *Les Faux-Monnayeurs*, Paris, Livre de poche, 1963 (1925), p. 441.

l'idée préconçue d'un livre qu'il serait vain de prétendre résumer, et tentons d'aller au-delà des apparences. Car, si foisonnant qu'il puisse paraître, l'ouvrage reste circonscrit dans un champ plutôt bien délimité. En réalité, ce qui dérouté dans ce livre est l'abondance des anecdotes et des exemples, et non pas la densité ou la complexité des idées avancées : c'est ce que nous tenterons de démontrer dans ce chapitre.

En effet, les deux auteurs ont dressé un habile rideau d'arguments qui ne sont que des exemples accumulés, une sorte de « mille-feuille argumentatif » – pour reprendre l'expression de Bronner –, mais derrière ce rideau, on trouve un ouvrage bien moins compliqué qu'il n'y paraît et beaucoup mieux construit que ce que nous donnaient à penser les deux auteurs dans leur préface. Si Pauwels et Bergier prétendaient que derrière du visible simple on trouve de l'invisible compliqué, pour définir *Le Matin des magiciens* on peut inverser les qualificatifs, et dire que derrière du visible compliqué, on trouve de l'invisible simple. Et si les deux auteurs prétendent n'avancer aucune doctrine, la réalité est quelque peu différente.

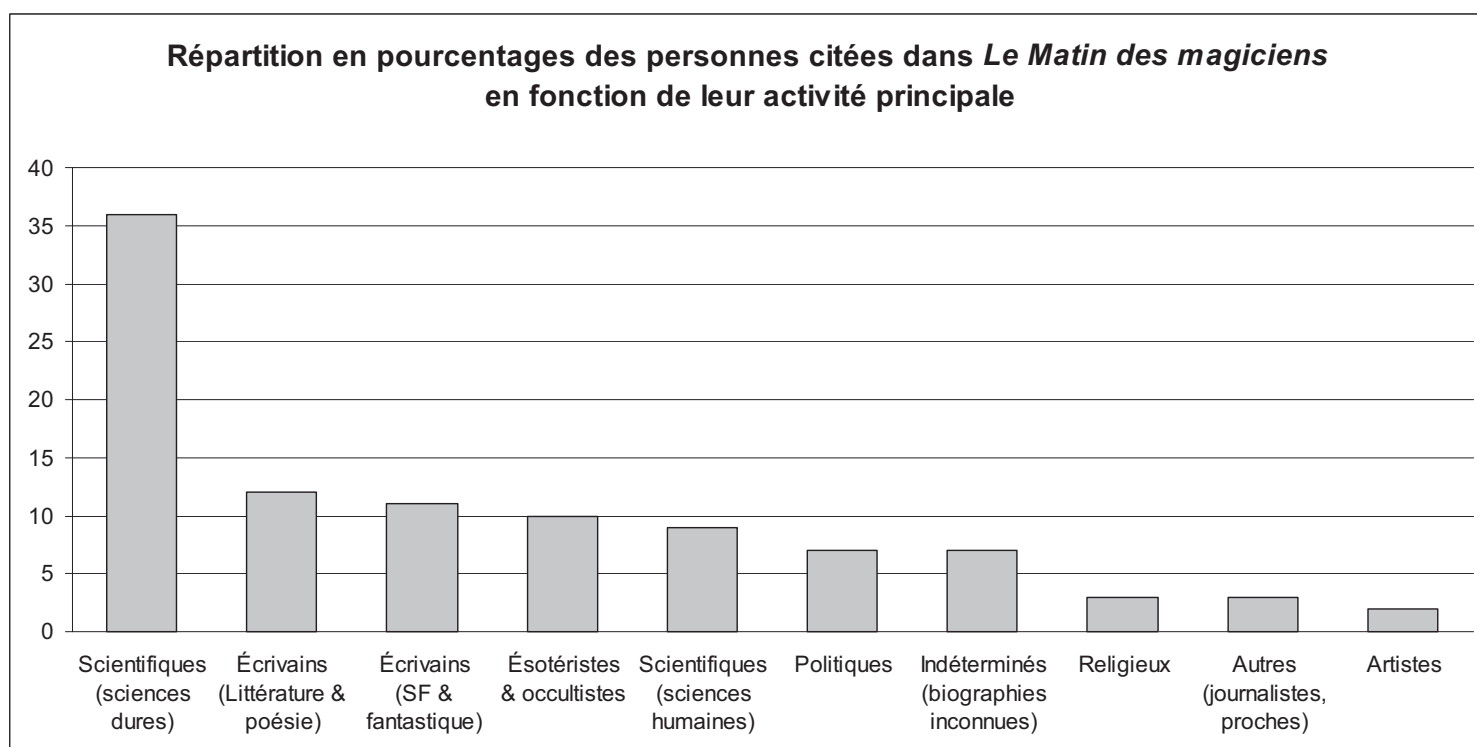
Ce faisant, nous verrons la méthode du réalisme fantastique à l'œuvre, et il nous sera alors possible de préciser un peu mieux la définition formulée dans la conclusion du chapitre précédent.

1. Un rideau d'exemples : personnages et sources

Dans un premier temps, nous nous attarderons sur le rideau que nous avons précédemment évoqué. Bien que ce rideau ne soit qu'un voile cachant autre chose, il n'en sera pas moins intéressant de voir de plus près de quoi il est constitué. Car, certes, l'ouvrage est épais ; certes, il s'y bouscule anecdotes, faits et citations ; certes, il pratique le mélange des genres. Mais ce qui crée plus que tout la sensation de foisonnement est bien la multiplication des noms de personnes cités au fil des pages. Tantôt servant de références, tantôt désignant des héros d'anecdotes, de page en page les noms s'accumulent et en arrivent à sembler ceux des personnages d'une histoire. En plus de ces noms, foisonnent aussi les références bibliographiques. Entendons-nous bien dès à présent sur ce que nous entendons par références bibliographiques : il s'agit des ouvrages évoqués par les auteurs tout au long de l'ouvrage. Prenant le contrepied de la plupart des études qui nous ont précédé, qui affirment que *Le Matin des magiciens* ne cite pas ses sources, nous mettrons en évidence que, s'il est vrai qu'il ne respecte pas les codes scientifiques en la matière, il n'est toutefois pas dénué de telles références.

1.1. Un récit riche en personnages

En 619 pages, si l'on s'en tient à la dernière édition⁴⁴⁷, on compte 493 personnes citées uniquement dans le texte même du *Matin des magiciens*⁴⁴⁸. En dépit de quelques approximations dans l'orthographe de certains noms, seuls 36 d'entre eux n'ont pas pu être formellement identifiés, et les seuls indices biographiques disponibles proviennent donc du *Matin des magiciens*. Ces quelques noms mis à part, nous avons entrepris de classer selon leur principale qualité l'ensemble des personnes citées dans l'ouvrage. Évidemment, un tel classement se heurte à des limites, puisque certaines personnes peuvent appartenir à plusieurs catégories ou que la place qu'elles occupent dans leur catégorie est discutable. Néanmoins, en dépit de ces cas limites, on peut voir se dégager quelques tendances fortes.



Ainsi figurée, la répartition permet de mettre en évidence l'écrasante majorité (36 %) de scientifiques provenant des sciences dures (physique, mathématiques, chimie, astronomie, psychologie). En comparaison, les sciences humaines (histoire, sociologie, archéologie, philosophie) sont très faiblement représentées (9 %). Les écrivains constituent la seconde catégorie la plus représentés (23 %). La différenciation entre les genres fait apparaître que les auteurs de paralittérature – fantastique et science-fiction – (11 %) sont quasiment autant

⁴⁴⁷ PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, op. cit.

⁴⁴⁸ Nous avons exclu de ce décompte les noms pouvant apparaître dans les quelques très longues citations qui sont intégrés dans l'ouvrage.

représentés que ceux de littérature et de poésie (12 %). Les ésotéristes et occultistes représentent une proportion comparable (10 %). Par contre, dans l'ouvrage, les autres catégories sont marginales, à l'exception des personnages à caractère politique (7 %), dont 41 % renvoient à des personnalités de l'Allemagne nazie.

D'après ces premiers chiffres, on peut déjà voir que *Le Matin des magiciens* s'organise clairement autour de deux pôles, l'un scientifique, l'autre littéraire. Il est également remarquable qu'un livre traitant globalement d'histoire n'ait pas plus souvent recours à des références à ce domaine. Parmi les personnages politiques, au-delà de l'importance de ceux impliqués dans le nazisme, signalons particulièrement l'omniprésence de Hitler, qui est le personnage le plus souvent cité dans l'ouvrage.

Néanmoins, cette déduction ne repose pas que sur les qualités des personnages mis en scène dans *Le Matin des magiciens*, et il conviendra d'affiner ces premières données en les complétant par la recension des ouvrages cités.

1.2. Le problème des sources

L'ouvrage ne proposant aucune bibliographie et les notes de bas de page étant limitées, la question des sources du *Matin des magiciens* apparaît de manière récurrente dans les publications scientifiques qui l'évoquent. Cet argument est d'ailleurs souvent utilisé pour décrédibiliser l'ouvrage, bien que les deux auteurs aient assumé pleinement cette lacune :

« Cependant notre documentation ne doit rien à des maîtres cachés, des livres enterrés ou des archives secrètes. Elle est vaste, mais accessible à tous. Pour ne pas alourdir à l'excès, nous avons évité de multiplier les références, les notes en bas de page, les indications bibliographiques, etc. Nous avons parfois procédé par images et allégories, par souci d'efficacité et non pas par goût du mystère, si vif chez les ésotéristes [...]. »⁴⁴⁹

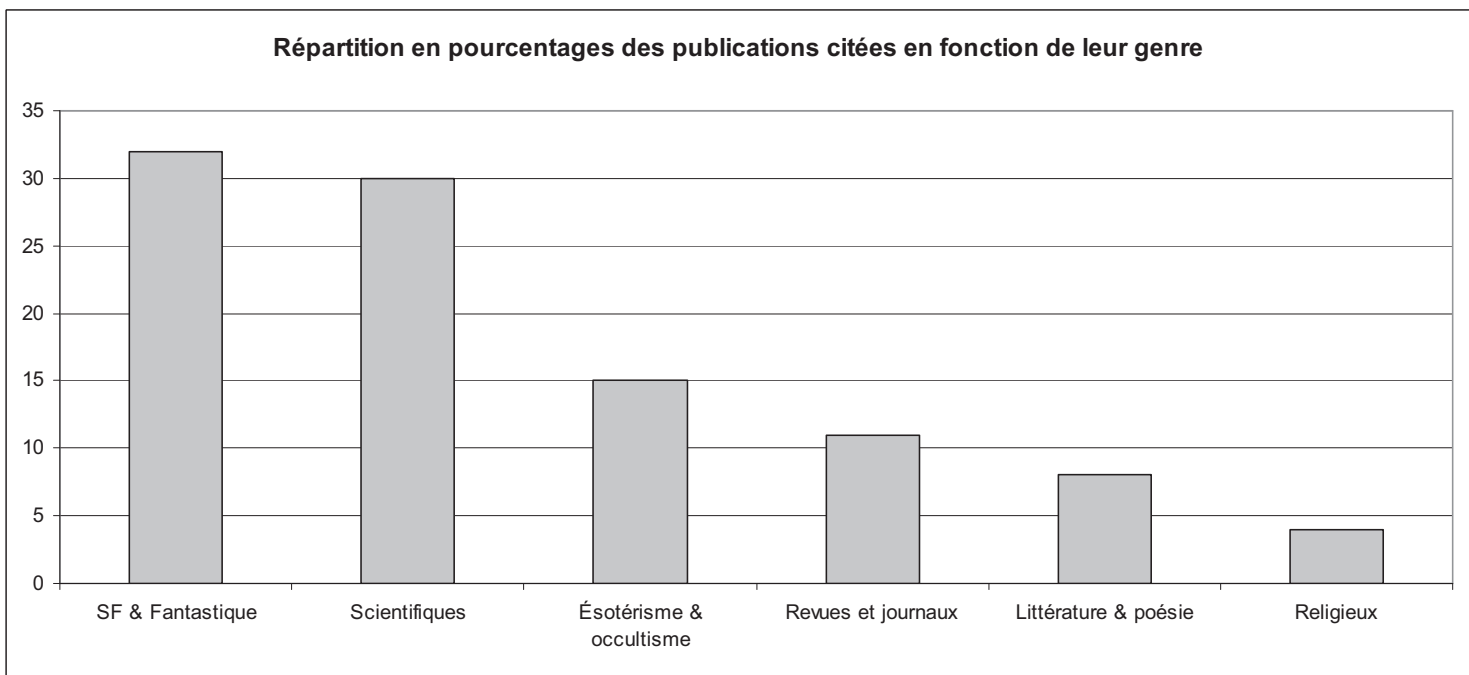
Ce manque de références est donc un parti pris des auteurs. Mais l'ouvrage est-il réellement allégé en références ?

En effet, si l'on s'en tient aux notes de bas de pages, on ne trouve qu'un nombre limité de références bibliographiques ; par contre, quand on dépouille le texte, on n'en trouve pas moins de 209. Toutefois, la difficulté de cette recension est réelle puisque les deux auteurs ne donnent pas toujours de références précises ou traduisent des titres d'ouvrages sans pour autant que ces ouvrages aient été traduits. Ils écorchent également quelques titres, comme ils le font des noms des personnages. L'exemple du *Mausola Purva*, dont l'orthographe correcte

⁴⁴⁹ PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, op. cit., p. 29.

est *Mausala Parva*⁴⁵⁰, a été souligné par Jason Colavito qui, grâce à cette faute d'orthographe, a pu constater l'influence du *Matin des magiciens* sur tout un ensemble d'auteurs qui avaient recopié les termes tels quels, mal orthographiés⁴⁵¹.

Relativement moins problématique que la classification des personnes, celle des ouvrages par genres permet de faire ressortir les types de références le plus souvent mobilisés par Pauwels et Bergier.



Cette recension ne corrobore que partiellement le constat fait pour les personnes citées. Le constat que dressait Stoczkowski sur l'origine de l'inspiration de Pauwels et Bergier⁴⁵² est bien confirmé par les sources indiquées par les deux auteurs eux-mêmes : leur inspiration provient en bonne partie des littératures de science-fiction et fantastique. Arthur Machen, Charles Fort et C.S. Lewis sont les auteurs dont est cité le plus grand nombre d'œuvres. En parallèle, on peut remarquer cependant que les publications scientifiques constituent près d'un tiers des références bibliographiques. À quelques exceptions près, ces ouvrages sont issus de la vulgarisation scientifique.

Remarquons encore que les publications liées à l'ésotérisme et à l'occultisme occupent une part significative. Celle de Gurdjieff et Guénon est importante, tout comme celle de

⁴⁵⁰ Le *Mausala Parva* est le seizième livre du *Mahabharata* qui en comprend au total dix-huit.

⁴⁵¹ <http://www.jasoncolavito.com/the-case-of-the-false-quotes.html> (20/08/2016)

⁴⁵² STOCZKOWSKI Wiktor, *Des hommes, des dieux et des extraterrestres, ethnologie d'une croyance moderne*, op. cit., pp. 95-120.

Fulcanelli, mais Blavatsky n'est présente que d'une manière indirecte, lorsque Pauwels et Bergier font référence au *Livre de Dzyan*, qu'ils tiennent pour réel.

Enfin, il faut aussi souligner, parmi les sources utilisées par les auteurs, la place des revues – qu'elles soient scientifiques ou de vulgarisation – et de la presse quotidienne. Quant à la littérature classique et aux textes religieux, leur place est marginale dans l'ensemble de l'œuvre.

En marge de ces références, signalons tout de même que *Le Matin des magiciens* propose une nouvelle de science-fiction « en intégralité » et traduite par les deux auteurs : *Un Cantique pour saint Leibowitz*, de Walter M. Miller⁴⁵³. L'argument en est assez simple : dans un monde post-apocalyptique, situé au XXVI^e siècle, il ne reste plus grand-chose de notre civilisation, détruite par un « déluge de flammes ». Alors que l'humanité est revenue à une sorte de Moyen-âge culturel, on suit les aventures de Frère Francis Gérard de l'Utah, qui découvre dans le désert un ensemble de manuscrits dans une boîte de fer. Devenu plus tard copiste, il retranscrit un de ces manuscrits, intitulé « Système de contrôle à transistors pour élément 6-B », sans rien y comprendre et en l'enluminant. Il est finalement chargé d'apporter ce document au pape, et c'est lorsqu'il le lui remet qu'il prend conscience de l'importance de son geste. En effet, le pape ne connaît pas plus que lui la signification du document, mais il lui révèle l'importance de le conserver, et d'une manière plus générale de conserver ce type de document, pour le jour où on pourrait de nouveau les comprendre.

On conçoit donc que la présence de cette nouvelle dans *Le Matin des magiciens* gagne valeur de parabole et se donne pour finalité de justifier le nouveau regard que souhaitent poser sur la tradition les deux auteurs. Comme on serait parvenu à une époque où le développement de la connaissance aurait atteint un tel degré, il deviendrait possible d'avoir véritablement accès au sens de textes anciens, abscons pour leur transcripteur, mais transparent pour nous. A elle seule, cette parabole justifie la méthode réaliste fantastique, non seulement par ce qu'elle dit, mais aussi par ce qu'elle est : en effet, cette nouvelle démontre également comment la littérature d'imagination est susceptible de nous donner des clés pour la compréhension du présent.

Cette seconde analyse permet de préciser un peu plus la précédente, ainsi que les deux pôles d'inspiration du réalisme fantastique : la science et les littératures fantastiques et de

⁴⁵³ PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, op. cit., pp. 257-291.

Dans les faits, il ne s'agit que d'une version abrégée de la première partie du roman *Un Cantique pour Leibowitz*, publié pour la première fois sous cette forme complète en 1959. Néanmoins, les trois parties du roman avaient fait l'objet de publications séparées, entre 1952 et 1957, dans la revue américaine *The Magazine of Fantasy & Science Fiction*. Il apparaît donc probable que les deux auteurs n'aient eu connaissance que de la primo-parution de la première partie du roman sous la forme de nouvelles.

science-fiction. On constate également que l'ésotérisme et l'occultisme apparaissent toujours dans une position secondaire, bien que non négligeable.

Cette étude nous autorise aussi à confirmer les propos des auteurs. Leur documentation est vaste, dans le sens où elle embrasse des champs très différents de la production littéraire ; elle n'a rien de plus secret, puisque beaucoup des ouvrages consultés proviennent de productions destinées au grand public, même si certains d'entre eux ne sont pas traduits. Les références à des journaux comme *Le Monde* ou *Le New York Herald Tribune* renforcent cette impression d'une documentation facile d'accès. Seuls les ouvrages liés à l'ésotérisme et à l'occultisme peuvent sembler plus exotiques à un lecteur peu rompu au sujet.

Avant de poursuivre l'analyse du contenu du *Matin des magiciens*, et après avoir déterminé le type des personnages qu'on y rencontre et des ouvrages qui ont servi à son élaboration, il nous reste à voir de plus près les idées et les thèmes qui y sont défendus.

2. Thèmes et idées

Bien que Pauwels et Bergier se défendent de vouloir élaborer quelque doctrine que ce soit et ne prétendent qu'ouvrir des portes et tracer des pistes, on se rend compte, une fois la rhétorique mise de côté, que l'ouvrage est construit autour de quelques idées maîtresses et élabore une réflexion cohérente.

Nous avons déjà pris le temps de nous arrêter sur la longue préface de l'ouvrage, qui est bien plus qu'une simple préface puisqu'elle définit la méthode du réalisme fantastique. Les trois autres parties de l'ouvrage, dont les titres ne sont pas très explicites, sont d'un caractère foisonnant, mais chacune d'elles poursuit un but assez précis et facilement résumable. Ainsi, la première partie, « Le futur antérieur », s'intéresse à la connaissance, à la manière dont elle s'est formée, à ses origines et à l'usage qu'on devrait en faire : elle apparaît comme une justification de la démarche réaliste fantastique, tout en étant déjà une forme d'application de cette méthode. La deuxième, « Quelques années dans l'ailleurs absolu », est une pratique de la méthode réaliste fantastique à partir du cas particulier du nazisme, et nous montre la face invisible de l'histoire. Enfin, la troisième partie, « L'homme cet infini », s'intéresse à l'avenir de l'homme et montre, en quelque sorte, l'aboutissement du réalisme fantastique.

2.1. Un contenu structuré

À partir de ces trois idées maîtresses, on peut définir trois axes thématiques, qui se recoupent entre eux par certains aspects, mais dont se distinguent les ressources, les pratiques et les enjeux.

1. Une contre-histoire de la connaissance : Cette partie du *Matin des magiciens* est probablement la plus impressionnante, tant les exemples s'enchaînent les uns après les autres, mais l'argument est extrêmement simple : les sciences, telles qu'elles sont pratiquées, excluent quantité de pratiques et de faits parce qu'ils ne correspondraient pas à leurs aspirations. De ce constat découle une première idée majeure : **tout est à redécouvrir**⁴⁵⁴. Sur cette idée vient s'en greffer une autre : **il existerait des connaissances secrètes qui se transmettraient au sein de sociétés secrètes**⁴⁵⁵.

Cette notion de secret est essentielle pour protéger une forme de savoir extrêmement performante, qui ne peut pas être simplement transmise sans initiation ni précautions. Ainsi ces connaissances s'accompagnent-elles d'une morale : elles enseigneraient une « **science avec conscience** »⁴⁵⁶. L'exemple par excellence de cette forme de connaissance secrète est **l'alchimie**⁴⁵⁷.

Toutefois, le travail de **Charles Fort** est également mobilisé pour montrer la nécessité de recourir à une nouvelle forme de science pour expliquer l'ensemble des phénomènes dont les hommes sont témoins⁴⁵⁸.

Après qu'ont été passées en revue toutes les incohérences du savoir scientifique, tant sur le plan des sciences dures que sur celui des sciences humaines, est formulée la thèse essentielle de cette contre-histoire de la connaissance. Elle peut se résumer comme suit : dans un lointain passé, la terre aurait connu des **civilisations avancées qui auraient disparu**⁴⁵⁹, mais dont une partie des connaissances avancées, comme l'alchimie, aurait été transmise jusqu'à nos jours par des sociétés secrètes. Ces connaissances forment ce que les deux auteurs appellent la « tradition » et constituent une science avec conscience qu'il est nécessaire de retrouver afin d'envisager sereinement le développement de notre civilisation. Enfin, notons que ces civilisations

⁴⁵⁴ PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, op. cit., pp. 45-55.

⁴⁵⁵ *Ibid.*, pp. 63-76.

⁴⁵⁶ *Ibid.*, p. 85.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, pp. 135-182.

⁴⁵⁸ *Ibid.*, pp. 186-208.

⁴⁵⁹ *Ibid.*, pp. 239-240.

auraient pu être d'origine extraterrestre ou être initiées à une science extraterrestre, lors de **paléovisites**⁴⁶⁰, par des « **supérieurs inconnus** ».

2. L'histoire invisible : Cet aspect est la première application concrète de la méthode réaliste fantastique et peut se résumer assez facilement : derrière l'histoire visible, telle qu'elle est connue, existe une histoire invisible, et seule la démarche réaliste fantastique est en mesure de la mettre au jour. Afin d'illustrer leur propos et de montrer ce que leur méthode peut dévoiler, les deux auteurs prennent l'exemple du **nazisme**.

On apprend ainsi que Hitler aurait été le grand prêtre d'une **religion secrète** et qu'il aurait pu être l'objet d'une possession démoniaque⁴⁶¹. Après une réflexion sur la notion du mal, les deux auteurs entendent démontrer que le nazisme a été guidé par des **sociétés secrètes**, celle du **Vril** et le **Groupe Thulé**⁴⁶². Ces groupes seraient des descendants de la Golden Dawn et de la théosophie, et auraient généré une forme de connaissance du monde et une mythologie particulières.

Ainsi, la **théorie de la glace éternelle** (*Welteislehre*) de Hanns Hörbiger et de Philipp Fauth aurait été plébiscitée par le régime du troisième Reich⁴⁶³. Cette théorie décrit l'univers comme le théâtre d'une lutte entre le feu et la glace. Ainsi, l'espace serait rempli de blocs de glace qui se précipiteraient vers le soleil, et certains d'entre eux, dans leur course, seraient attirés par la Terre ; les plus petits ne parviendraient sur la Terre que sous la forme de pluie ou de grêle, alors que de plus gros, dont la Lune serait un exemple, s'écrasent sur la Terre par intervalles cycliques, en provoquant de véritables déluges et en changeant complètement la physionomie et le climat de notre planète. Cette théorie est complétée par celle de Hans Schindler Bellamy⁴⁶⁴ qui propose, pour sa part, une révision complète de l'histoire de la présence humaine sur la Terre et qui associe les cycles de Hörbiger à des **civilisations disparues** telles que l'Atlantide, détruites à chaque déluge.

On apprend également que les nazis entretenaient une **vision magique du monde** et cherchaient des **reliques mythiques**, tout en éprouvant une véritable fascination pour

⁴⁶⁰ *Ibid.*, pp. 241-526.

⁴⁶¹ *Ibid.*, p. 317.

⁴⁶² *Ibid.*, pp. 340-348.

⁴⁶³ *Ibid.*, pp. 351-379.

⁴⁶⁴ *Ibid.*, pp. 368-373.

le Tibet⁴⁶⁵. Ainsi, Pauwels et Bergier prêtent à l'extermination des « bohémiens » un but magique⁴⁶⁶. Vient ensuite l'idée que les nazis auraient cherché à démontrer la **théorie de la Terre creuse**⁴⁶⁷, et que la **SS était un ordre religieux** monastique, qui pratiquait une forme de magie noire et préparait la venue du Surhomme⁴⁶⁸.

Le but d'une telle démonstration est de prouver l'existence de forces occultes agissant sur l'histoire de l'humanité et de montrer la manière dont elles influencent le cours de l'histoire.

Si on a pu dire, au sujet de cette partie, qu'elle témoignait de la fascination des auteurs pour le nazisme, c'est faire preuve de malhonnêteté. Certes, Hitler est bien le personnage le plus souvent cité dans l'ensemble du livre, même au-delà de cette partie, mais ces évocations n'ont pour but que de tenter de comprendre un phénomène qui dépasse l'entendement humain et que l'historiographie de l'époque peine à expliquer d'une manière satisfaisante. C'est donc seulement le dessein de donner du sens au comportement des nazis – en particulier à celui de Hitler –, et de le rationaliser qu'il faut lire dans cette partie.

3. Le devenir de l'être humain : Cette troisième partie s'intéresse à l'homme et à ses capacités inconnues, raison pour laquelle la **parapsychologie** y tient une place importante. La divination⁴⁶⁹, la télépathie⁴⁷⁰, l'influence de l'esprit sur la matière⁴⁷¹, la guérison par l'esprit⁴⁷² et les facultés extrasensorielles⁴⁷³ sont présentées comme autant de phénomènes dont il ne convient plus de discuter de l'existence réelle, mais sur lesquels il est nécessaire de pratiquer une étude systématique pour comprendre comment ils fonctionnent. La parapsychologie est donc présentée comme une **nouvelle science**, à ranger aux côtés des autres sciences dures et qui n'a rien à voir avec l'occultisme⁴⁷⁴.

Cela pousse les deux auteurs à annoncer **la mutation prochaine de l'homme** vers une nouvelle forme d'humanité dotée de capacités parapsychologiques et d'une « ultra

⁴⁶⁵ *Ibid.*, p. 301-404.

⁴⁶⁶ *Ibid.*, p. 430.

⁴⁶⁷ *Ibid.*, pp. 338, 348 et 406-415.

⁴⁶⁸ *Ibid.*, p. 437.

⁴⁶⁹ *Ibid.*, p. 477.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, pp. 479-486.

⁴⁷¹ *Ibid.*, pp. 477.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 486.

⁴⁷³ *Ibid.*, p. 490.

⁴⁷⁴ *Ibid.*, pp. 487-488.

conscience »⁴⁷⁵. L'argumentation repose notamment sur l'idée que l'homme n'utiliserait que 10 % de son cerveau⁴⁷⁶, ce qui pousse les deux auteurs à réfléchir à l'état d'éveil et aux états de conscience modifiés⁴⁷⁷. Affirmant que la prochaine révolution sera psychologique⁴⁷⁸ et qu'on serait sur le point de vivre une nouvelle Renaissance⁴⁷⁹, Pauwels et Bergier prédisent l'avènement d'un **homme éveillé**, qui comprendra le lien qui l'unit à la Terre et au cosmos⁴⁸⁰, maîtrisera notamment la lévitation et la télékinésie, et qui sera immortel⁴⁸¹. Toutefois cette évolution, si elle s'observera sur l'homme, sera le résultat d'une **mutation générale de la société** qui, par sa production technologique, donnera à l'homme les moyens de se surpasser⁴⁸². Annonçant l'émergence imminente de ces **mutants**⁴⁸³, ils en viennent également à formuler l'hypothèse de l'existence, à travers toute l'histoire de l'humanité, d'êtres comparables et en citent quelques-uns qu'ils imaginent correspondre à ce modèle⁴⁸⁴. Ils émettent également l'idée que ces personnes aient pu former entre elles des **sociétés secrètes**⁴⁸⁵.

2.2. Remarques

En proposant cette analyse, nous avons gommé la pléthore d'exemples et d'anecdotes qui constituent la matière première de l'ouvrage, mais tend à occulter l'idéologie et les objectifs des deux auteurs. Cette omission est d'autant plus volontaire de notre part que ces exemples comportent un très grand nombre d'inexactitudes, d'erreurs et de tromperies manifestes que de nombreux chercheurs se sont appliqués à démontrer. Jason Colavito, le plus récent d'entre eux, et probablement le plus acharné, fournit actuellement un travail important de synthèse de ces manipulations de l'histoire⁴⁸⁶. En France, des auteurs comme Jean-Pierre Adam⁴⁸⁷, Wiktor Stoczkowski⁴⁸⁸, Jean-Loïc Le Quellec⁴⁸⁹, Henri Broch⁴⁹⁰ ou, plus

⁴⁷⁵ *Ibid.*, pp. 492-497.

⁴⁷⁶ *Ibid.*, p. 497.

⁴⁷⁷ *Ibid.*, pp. 527-541.

⁴⁷⁸ *Ibid.*, p. 539.

⁴⁷⁹ *Ibid.*, p. 528.

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 558.

⁴⁸¹ *Ibid.*, p. 557.

⁴⁸² *Ibid.*, p. 557.

⁴⁸³ *Ibid.*, pp. 597-619.

⁴⁸⁴ *Ibid.*, pp. 543-554.

⁴⁸⁵ *Ibid.*, p. 612.

⁴⁸⁶ COLAVITO Jason, *Faking History. Essays on Aliens, Atlantis, Monster, & More*, Albany, Jason colavito Books, 2013.

⁴⁸⁷ ADAM Jean-Pierre, *L'archéologie devant l'imposture*, Paris, Robert Laffont, 1975 et *Le passé recomposé, chroniques d'archéologie fantastique*, Paris, Seuil, 1988.

récemment, Gérald Bronner⁴⁹¹ ont œuvré à la déconstruction de toutes ces théories sur lesquelles nous ne souhaitons pas revenir, car rien de nouveau ne peut être apporté. Cependant, afin d'illustrer les approximations – volontaires ou non – commises par Pauwels et Bergier, citons deux exemples que nous n'avons pas trouvés analysés ailleurs et qui permettent de saisir les précautions nécessaires à la lecture du *Matin des magiciens*.

Le premier est lié à Walther Rathenau : les deux auteurs racontent que le premier char allié à entrer dans Paris en 1944 était piloté par Henri Rathenau, neveu de Walther, qui avait été « la première victime du nazisme »⁴⁹². L'anecdote est mentionnée pour montrer les liens invisibles qu'on peut trouver dans l'histoire, lorsqu'on se donne la peine de bien y regarder. Seulement, si Walther Rathenau a bien été assassiné en 1922, il l'a été par l'Organisation Consul, groupe armé nationaliste allemand, qui a certes été encensé ultérieurement par le régime nazi, mais qui n'était pas affilié au mouvement nazi aux moments des faits.

Le second exemple concerne Lobsang Rampa, sur lequel on peut trouver dans une note de bas de page les informations suivantes :

« Les journaux anglais, au moment de la publication du *Troisième Œil*, se sont interrogés sur la personnalité cachée derrière le nom de Lobsang Rampa, sans être en mesure de conclure, les services de renseignements officiels étant restés muets. Ou bien, il s'agit d'un authentique lama initié, l'auteur se disant fils d'un des hauts dignitaires de l'ancien gouvernement de Lhassa et ainsi obligé de travestir son nom, ou bien il s'agit d'un des Allemands des missions tibétaines entre 1928 et la fin du régime hitlérien. Dans ce cas, il fait, soit état de découvertes réelles, soit de propos transmis, soit de thèses horbigériennes et nationales-socialistes auxquelles il donne une illustration fantastique. Il faut toutefois retenir qu'aucun démenti catégorique n'a pu être donné à l'ensemble des « révélations » qu'il apporte, par les spécialistes du Tibet. »⁴⁹³

Bien que les deux auteurs émettent l'hypothèse que Lobsang Rampa ait pu être un ancien agent nazi en mission au Tibet, il circulait pourtant à l'époque une autre version, bien mieux étayée. En effet, dès la parution en 1956 du *Troisième Œil*, de nombreux spécialistes des religions orientales, ayant décelé les incohérences du récit, avaient lancé une enquête qui avait prouvé que, derrière le pseudonyme de Lobsang Rampa, se cachait un Britannique, Cyril

⁴⁸⁸ STOCZKOWSKI Wiktor, *Des hommes, des dieux et des extraterrestres, ethnologie d'une croyance moderne*, *op. cit.*, 1999.

⁴⁸⁹ LE QUELLEC Jean-Loïc, *Des martiens au Sahara, chronique d'archéologie romantique*, Arles, Actes Sud, coll. « Errance », 2009.

⁴⁹⁰ BROCH Henri, *Au cœur de l'extra-ordinaire*, Nice, Editions Book-e-book, coll. « Zététiq », 2005.

⁴⁹¹ BRONNER Gérald, *La démocratie des crédules*, Paris, PUF, 2013.

⁴⁹² PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, *op. cit.*, p. 296.

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 372.

Henry Hoskin, plombier de profession, qui n'était jamais allé ni au Tibet ni en Inde, et qui n'avait, bien évidemment, aucun lien avec l'Allemagne nazie⁴⁹⁴.

Ces deux exemples permettent de voir, d'une part, les raccourcis empruntés par les deux auteurs et, d'autre part, les manipulations opérées pour créer le mystère autour de faits anodins : il paraît en effet peu probable que ni Pauwels ni Bergier aient eu vent de l'affaire Lobsang Rampa pendant la rédaction de leur ouvrage.

Une fois mise de côté la question de l'exactitude des faits rapportés, il convient d'essayer de préciser ce que formule concrètement *Le Matin des magiciens*. La première tâche qu'il incombe de faire est de relever les constantes présentes dans chacune des trois parties. Elles sont au nombre de deux : l'existence de sociétés secrètes et celle d'une face cachée en toutes choses, que ce soit dans les sciences, dans l'histoire ou dans l'homme.

Un autre constat qui s'impose concerne les deux premières analyses que nous avons faites. Si les sciences dures sont très souvent mobilisées, on peut se rendre compte qu'elles n'ont pas vraiment leur place dans le résumé du livre. Ainsi peut-on comprendre qu'elles ne sont qu'un moyen de parvenir à autre chose : sur le plan des sciences humaines et sociales, on se rend compte qu'elles devraient être bien plus mobilisées, en comparaison avec les théories proposées dans les deux premières parties.

Il convient ensuite d'observer que le réalisme fantastique promeut un certain nombre de disciplines distinctes qui gravitent autour de l'idée du mystère :

1. **Le fortéanisme**, qui collecte des faits insolites.
2. **L'archéologie fantastique**, qui recherche des traces de civilisations disparues ou de paléovisites.
3. **L'histoire invisible**, qui recherche des moteurs occultes de l'histoire.
4. **La parapsychologie**, qui recherche des pouvoirs inconnus de l'homme.

Ces disciplines, assimilées à une nouvelle forme de science, doivent suivre la méthode réaliste fantastique et permettre d'aboutir à de nouvelles formes de connaissance. Ainsi, l'archéologie fantastique est à même de formaliser la théorie des anciens astronautes et l'histoire invisible de décrypter l'histoire occulte du nazisme et donc de proposer une nouvelle histoire de l'Allemagne nazie.

⁴⁹⁴ BOUTHILLETTE Karl-Stéphan, *Relire T. Lobsang Rampa, Analyse d'un mythe moderne*, Mémoire de maîtrise en science des religions, Université de Laval, 2011.

Mais dans cette quête de nouvelles formes de connaissance, il faut relever l'omniprésence de la question morale, souvent matérialisée par le leitmotiv « science avec conscience », et des questions religieuses et spirituelles, puisque toutes les explications proposées par les deux auteurs renvoient à des réalités autres et que ces formes de connaissance doivent aboutir à un état d'éveil.

Si l'on veut résumer la méthode réaliste fantastique dans son application, on peut la décomposer en une première phase de collecte des données et en une seconde qui consiste en une mise en perspective de ces données par leur mise en rapport avec la littérature de science-fiction et la littérature fantastique, afin de faire percevoir les résonances éventuelles qui émanent des unes et des autres et surtout d'établir des liens entre les faits, tout en suggérant la part de mystère que recèlent ces liens. Ensuite, il convient d'expliquer ce mystère en se référant à la tradition, c'est-à-dire à l'ésotérique. Enfin, on en déduit un enseignement de nature religieuse.

En effet, ce qui ressort de l'ensemble des théories énoncées dans *Le Matin des magiciens* est moins leur cohérence intrinsèque, ni même leur exactitude scientifique, que leur capacité à tout expliquer d'une manière qui donne un sens à l'histoire humaine. Plus que toute autre idée, celle qui anime l'ouvrage est celle de forces occultes qui guident la destinée humaine sur une voie qu'il nous appartient de découvrir, car « Dieu a laissé son écriture sur les choses [...] et [...] il suffirait [pour qu'on y parvienne] d'un certain regard... »⁴⁹⁵. Et si ce regard appartient bien à celui de l'homme éveillé, comme le suggèrent les deux auteurs, on comprend que la méthode du réalisme fantastique soit précisément la voie de l'éveil. En outre, l'emploi de l'expression « un certain regard », qui n'est pas sans rappeler l'ouvrage de Jean-Pierre Laurant⁴⁹⁶, suggère la nécessité de considérer le monde d'un point de vue nouveau, que les deux auteurs ont trouvé dans l'ésotérique.

Pour clore notre brève analyse du contenu du *Matin des magiciens*, nous souhaitons insister sur ce point qui nous a paru essentiel lors de la lecture analytique qui a été faite : bien que les références religieuses soient plutôt rares, le résultat de la pensée proposée par *Le Matin des magiciens*, même si elle est issue de littératures de science-fiction et fantastique et de sciences, est bien une pensée de type religieux. Ce résultat s'explique notamment par l'intervention de théories provenant de l'ésotérique au cours de la phase d'analyse de la méthode proposée. Il est d'ailleurs possible que Bergier fût a posteriori conscient de cet aspect-là :

⁴⁹⁵ PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, op. cit., p. 561.

⁴⁹⁶ LAURANT Jean-Pierre, *Le Regard ésotérique*, op. cit.

« Il semble que le succès du *Matin des magiciens* tienne également à un aspect religieux, ou para-religieux. Pour emprunter une expression à mon ami René Barjavel, c'est un livre où le nom de Dieu résonne avec un bruit d'airain. Mais l'effet en fut inconscient. »⁴⁹⁷

Toutefois, cette définition de l'idéologie du *Matin des magiciens* dépend entièrement de la réception du texte par le public. Ne fût-ce qu'au niveau universitaire, on peut se rendre compte que cette dimension de l'œuvre est totalement passée au second plan de la majorité des travaux⁴⁹⁸, au profit d'une analyse sur le plan de la connaissance, dont la méticulosité a certes permis de démêler le vrai du faux, mais non d'expliquer le succès de l'œuvre, et encore moins la pérennité de ses idées.

3. D'un accueil critique discret à un succès populaire

Nous avons évoqué la réception du *Matin des magiciens* par les universitaires, mais il nous faut aussi tenter de reconstituer celle qu'il a connue lors de sa parution. Alors que ni les deux auteurs ni l'éditeur n'espéraient dépasser la dizaine de milliers d'exemplaires vendus, *Le Matin des magiciens* fut un véritable succès commercial, mais paradoxalement – du moins dans un premier temps – ne suscita pas de réel débat autour de lui. De façon symbolique, la critique de François Mauriac, qui n'a pas lu le livre, illustre l'attitude plutôt indifférente d'une partie du milieu littéraire français :

« Je n'attache pas autant d'importance que les auteurs à la magie ni à toutes les histoires auxquelles ils font un sort (si je m'en rapporte à ce qu'ils ont dit car je n'ai pas lu encore le livre). La religion vécue nous rend "allergique" à tout ce qui est magie. Je suis de l'école de Jacqueline Pascal qui voulait faire son salut raisonnablement. Et puis comment vivre à la campagne, et même dans l'honnête campagne girondine, et ne pas prendre en horreur toutes ces histoires de sorts jetés, de vaches ensorcelées, qui y sont courantes... Ah ! J'en pourrais raconter ! »⁴⁹⁹

L'idée de Mauriac mérite qu'on s'arrête sur elle, puisqu'elle associe le principe du *Matin des magiciens* au folklore lié à la sorcellerie et neutralise, de fait, la portée de l'ouvrage. En effet, sans l'avoir lu, Mauriac tend à négliger le contenu du livre et le réduit à la simple résurgence d'un discours récurrent sur la magie. Néanmoins, ce faisant, il introduit une idée importante en opposant au catholicisme ce qu'il pense instinctivement être la pensée du *Matin des magiciens*. Il est probablement le premier à situer la discussion sur le terrain du religieux, mais ne poursuivra malheureusement pas plus loin sa réflexion.

⁴⁹⁷ BERGIER Jacques, *Je ne suis pas une légende*, op. cit., p. 207.

⁴⁹⁸ Seul Stoczkowski a réellement échappé à ce travers en saisissant parfaitement la dimension religieuse de ces théories.

⁴⁹⁹ *L'Express*, 03/11/1960.

Globalement, l'accueil réservé par les critiques au *Matin des magiciens* fut plutôt empreint de curiosité et positif, à l'image de celui du *Canard Enchaîné* dont le journaliste, Clément Ledoux, pseudonyme de Pierre Châtelain-Tailhade, fait remarquer qu'après la lecture de l'ouvrage, « si sceptique qu'on se veuille, on ne peut plus penser tout à fait comme avant »⁵⁰⁰.

Pourtant, dès la publication de l'ouvrage, on peut noter que la presse en pointe du doigt les limites. Ainsi peut-on trouver dans *La Tribune de Lausanne* un article dont le titre sans concessions, « Une encyclopédie du fantastique moderne : est-ce que les auteurs n'en ont pas un peu inventé ? », présage d'une critique sans équivoque :

« Le livre doit abonder en erreurs de ce genre car, à trop chercher le fantastique, on s'égare souvent, c'est normal ! »⁵⁰¹

Cet article est particulièrement remarquable, puisqu'il commente quelques erreurs contenues dans *Le Matin des magiciens* et révèle notamment la supercherie que constituait Lobsang Rampa. En dépit de cela, l'article n'exprime pas pour autant la moindre hostilité envers l'ouvrage, dans lequel il voit, bien plus qu'une œuvre de réflexion scientifique, une œuvre de littérature fantastique.

Si l'accueil de la presse généraliste fut plutôt bon, il faut concéder que, du côté de l'Union Rationaliste, l'accueil fut nettement moins chaleureux :

« Voici un livre que nous ne pouvons ignorer, car il constitue un véritable bréviaire de l'irrationalisme contemporain.

Retour à la pensée magique, confusion de l'imaginaire et du réel, fausses sciences et science fausse, aberrations de toute nature, surgissent d'un millier de faits inventés ou mal compris et d'histoires où l'imagination démentielle triomphe sur toute la ligne, le tout mis en valeur par la grâce d'affirmations subtilement calculées, dans des cadres apparemment logiques, qui présupposent acquis ce qui est à démontrer. L'esprit critique, on ne l'évoque que pour mémoire, nous sommes au pays de la crédulité généralisée.

L'œuvre connaît un grand succès, on la cite et des articles s'appuient déjà sur sa documentation. Cela tient en grande partie à l'art des auteurs, deux maîtres de l'argumentation ; ils ont composé une thèse qui aurait pu être pédante et ennuyeuse, alors qu'elle est pittoresque, pleine d'imprévu et se lit avec beaucoup de curiosité. [...]

Le succès de ce livre ne se limite pas aux milieux peu préparés à la controverse ; nous avons été frappés de voir des esprits critiques, entraînés par profession à ne pas s'en laisser conter, comme Clément Ledoux du *Canard enchaîné*, parler du “prodigieux *Matin des magiciens* après lecture duquel, si sceptique qu'on se veuille, on ne peut plus penser tout à fait comme avant”, précisant “ce qui est mon cas”. »⁵⁰²

⁵⁰⁰ *Le Canard Enchaîné*, 18/01/1961.

⁵⁰¹ *La Tribune de Lausanne*, 13/11/1960.

⁵⁰² *Le Courrier rationaliste*, février-mars 1961.

Signé de Robert Imbert-Nergal, cet article considère *Le Matin des magiciens* comme un ouvrage à prétention scientifique et s'autorise de ce fait à en attaquer l'exactitude des propos. Rejetant l'ouvrage dans le domaine de l'irrationnel, il en critique la pertinence et la qualité intellectuelle, accusant ses deux auteurs de recourir à une stratégie bien rôdée qui repose sur l'usage d'un appareil scientifique propre à diffuser des idées sans aucun fondement. On peut aussi constater que l'auteur assimile le succès de l'ouvrage à une adhésion systématique du lecteur à son contenu et qu'il va même jusqu'à s'indigner de l'adhésion de personnes provenant des milieux intellectuels. Remplissant pleinement le rôle qui incombe à l'Union Rationaliste, cet article est en fait la première pierre d'une critique systématique du réalisme fantastique, sur laquelle nous reviendrons ultérieurement.

Dans ce sillage, mentionnons encore la réaction, au moment de la parution du *Matin des magiciens*, d'Évry Schatzman, vice-président de l'Union Rationaliste, qui accuse l'ouvrage de « provoquer le délire du lecteur », tout en rappelant que « la Science ne peut se développer dans le mystère »⁵⁰³.

Achevons cette très brève revue de presse par la réaction, plus intéressante car moins radicale, de l'historien Pierre Gaxotte, interviewé par le magazine *Tout savoir* en décembre 1960 :

« Ils sont si convaincus et ont tant de talent, ils mêlent si bien l'hypothèse et la certitude qu'il m'a fallu quelque effort pour me reprendre, me frotter les yeux, m'ébrouer et me dire "Voyons... voyons... est-ce si sûr que cela ? est-ce si prouvé ? est-ce bien vérifié ? est-ce même possible ?" [...]

Nous ne savons pas tout, certes. Mais ce n'est pas une raison pour faire de notre ignorance la preuve d'un fait supposé. [...]

Que le passé d'Hitler ait été encrassé de mythologie, on l'accordera volontiers. Mais enfin, dans aucun des propos nombreux que ses familiers ont notés au jour le jour, on ne discerne aucune allusion à la guerre du feu et de la glace. [...] Ce n'est pas parce qu'il a parlé de "tournant décisif" qu'on peut en conclure qu'il croyait aux "cycles" d'Hörbiger qui affirme que nous subissons tous les six mille ans une offensive de la glace. Ou alors, quand mon voisin me dit, par-dessus la haie du jardin "après la pluie, le beau temps !" j'en conclurai qu'il est un disciple de Nietzsche et qu'il croit au "retour éternel" ! [...]

Mais je n'en dirai pas plus, car je me sens en faute. Je vous gâte votre plaisir, qui sera, si vous lisez ce livre, d'être emporté dans une forêt traversée de lumières irréelles, de prodiges et d'enchanteurs. Pour moi, élevé dans le respect des règles de la critique historique, j'ai un peu le vertige et avant de croire qu'Hitler pensait vaincre le froid russe par des sacrifices rituels, je me sens obligé, en conscience, de dire après notre maître Fustel de Coulanges : "Avez-vous un texte ?" »⁵⁰⁴

⁵⁰³ SCHATZMAN, Evry, « *Le Matin des Magiciens* ou le monde à l'envers », 1961, in GALIFRET, Yves (dir.), *Le Crépuscule des magiciens, Le réalisme fantastique contre la culture*, Paris, Éditions Rationalistes, 1965.

⁵⁰⁴ *Tout savoir*, décembre 1960 (NAF 28370 (28)).

Les extraits cités permettent de bien saisir toutes les nuances de l'analyse que fait Gaxotte du contenu du *Matin des magiciens*. On sent nettement poindre l'amusement et la fascination qu'a éprouvés l'historien à la lecture du livre, mais on voit aussi comment il fait intervenir la méthode historique pour remettre sa lecture en question. Il livre une analyse sans concessions et, s'il ne démontre pas l'inexactitude des informations contenues dans *Le Matin des magiciens*, il souligne une lacune évidente de l'ouvrage : l'absence de sources. Si Gaxotte ne formalise pas clairement sa pensée, on comprend à cette seule remarque le peu de valeur scientifique qu'il accorde au *Matin des magiciens*. Toutefois, notons la distinction qu'il opère entre sa valeur littéraire et sa valeur scientifique. En effet, s'il ne laisse planer aucun doute sur l'absence de la seconde, il souligne les qualités esthétiques du livre et le présente plutôt comme une lecture divertissante.

Cet ensemble de réactions permet de dresser l'inventaire de la variété de réception de l'ouvrage, qui témoigne de l'ambiguïté de son contenu. Néanmoins, au moment de sa sortie, prédomine plutôt un sentiment mêlant surprise et stupéfaction. Mais la portée de l'idéologie contenue dans l'ouvrage n'est pas immédiatement perçue et l'œuvre n'est jugée que pour ses qualités intellectuelles ou esthétiques.

En dépit des violentes critiques de l'Union rationaliste, *Le Matin des magiciens* connut un succès très important. Dans un dossier élaboré pour *Paris Match*, Guillaume Hanoteau donne des statistiques dix ans après la parution du livre, et parle de dix millions d'exemplaires vendus et de 7000 lettres ou critiques favorables parvenues à Pauwels et Bergier au sujet de ce « livre bombe », traduit en 17 langues⁵⁰⁵. Même si ces chiffres ne sont pas sourcés, on peut juger du succès de l'ouvrage sur un autre plan, celui de la rumeur que suscitèrent les délibérations pour l'attribution du Prix Goncourt. En effet, certains spécialistes se faisaient l'écho de l'intérêt évident que manifestaient pour *Le Matin des magiciens* certains membres de l'Académie, tels qu'André Billy, Jean Giono ou Hervé Bazin, et firent naître une controverse autour de la possibilité de décerner le Goncourt à un essai et non à un roman⁵⁰⁶.

Toutefois, ce succès à moyen terme ne doit pas fausser l'analyse : le succès du *Matin des magiciens* repose aussi sur la pérennité du réalisme fantastique en dehors du livre fondateur. Mais si on cherche à expliquer les raisons de ce succès immédiat inattendu – donc, a fortiori, inespéré –, on trouve chez Bergier quelques éléments d'analyse⁵⁰⁷. Pour lui, deux sortes d'explications à ce succès. D'une part, sur le plan formel, *Le Matin des magiciens* est

⁵⁰⁵ NAF 28370 (19).

⁵⁰⁶ NAF 28370 (28).

⁵⁰⁷ BERGIER Jacques, *Je ne suis pas une légende, op. cit.*, p. 205.

paru dans la « Collection blanche » de Gallimard, ce qui lui conféra d'emblée un statut de « publication sérieuse » ; et, toujours sur le plan formel, le style de Pauwels, très plaisant selon Bergier, a facilité l'immersion du lecteur dans l'ouvrage. D'autre part, Bergier souligne que, quant au contenu en soi, *Le Matin des magiciens* recourt à la science avec « ferveur et poésie ». Cette réflexion permet de comprendre que les deux auteurs ont cherché à produire un discours de vulgarisation scientifique et à parler de science dans un vocabulaire et un style susceptibles d'être compris et appréciés par le plus grand nombre.

Rappelons aussi ce que nous avons signalé un peu plus haut, à savoir que Bergier analysait ce succès en termes de religiosité et que cette analyse lui semblait même supplanter les autres :

« Quoi qu'il en soit, les résultats sont là : pour une vocation scientifique déclenchée par ce livre, il y a bien dix vocations religieuses ! Ce phénomène s'explique en partie par le fait que là aussi le *Matin des magiciens* comble une lacune, lacune due à la carence des Églises correspondant aux religions révélées. »⁵⁰⁸

Cela fait comprendre que, pour Bergier, leur succès repose certes sur des critères littéraires et esthétiques, mais plus encore sur leur capacité à répondre aux attentes d'un large public.

Dans cette problématique de la réception, il faut encore préciser que Pauwels a entretenu sur *Le Matin des magiciens* une stratégie de communication très singulière : multipliant interviews et conférences, il adopta une position constante sur ce qu'était son ouvrage :

« *Le Matin des Magiciens* n'est pas un ouvrage scientifique. C'est un ouvrage poétique, qui aborde parfois des idées touchant aux sciences, à l'archéologie et à l'histoire. Si j'avais à le publier aujourd'hui, je suivrais mon inspiration première, qui était d'écrire sur la couverture, au-dessous du titre : poème. C'est une espèce de *Légende des siècles* en prose. Avec le génie en moins, bien entendu. »⁵⁰⁹

Perçue par l'Union Rationaliste comme une dérobade, cette position aide pourtant à mieux situer la démarche de Pauwels et Bergier. Par le choix du style, de la collection de publication chez Gallimard et les références mobilisées dans l'ouvrage, on ne peut que constater l'absence totale de prétention scientifique, dans la mesure où on entend par « science » une discipline et une pratique soumises à un ensemble de règles strictes et consignées dans des cadres théoriques prédéfinis. S'ils parlent de science, s'ils souhaitent en initier une nouvelle forme, cette dernière ne peut pas se comprendre dans le cadre de la science ordinaire et, comme le suggère ce chapitre, il est nécessaire d'inscrire leur discours dans un cadre plus religieux que scientifique, sans toutefois négliger la part littéraire de leur démarche.

⁵⁰⁸ *Ibid.*, p. 207.

⁵⁰⁹ NAF 28370 (24), Conférence publique, non datée.

Pour clore ce deuxième chapitre, rappelons les éléments qu'il nous a été possible de mettre en place. D'abord, nous avons montré que *Le Matin des magiciens* a donné naissance à une nouvelle méthode d'analyse de l'histoire et de l'homme, que ses deux auteurs ont appelée le réalisme fantastique. Cette méthode, censée « rendre sensible » le fantastique omniprésent dans notre monde, repose essentiellement sur une capacité d'imagination puisée dans la littérature fantastique et de science-fiction. On peut ainsi comprendre la méthode réaliste fantastique comme un moyen de révéler le véritable sens des faits et du monde dans un cadre interprétatif animé par l'ésotérique. On peut la décomposer en quatre phases :

1. On collecte d'abord des données dissonantes du savoir officiel.
2. On les confronte ensuite à des récits de science-fiction et de littérature fantastique afin de faire ressortir la part de mystère qu'elles recèlent.
3. On explique ce mystère en se référant à la tradition, c'est-à-dire à l'ésotérique.
4. On en déduit un enseignement en lien avec une vision religieuse du monde.

Cette méthode permet d'aboutir à quatre axes principaux de recherche que sont le fortéanisme, l'archéologie fantastique, l'histoire invisible et la parapsychologie, et suggère un ensemble de théories qui forme le premier cadre d'une contre-histoire réaliste fantastique de l'humanité. Ainsi le réalisme fantastique révèle-t-il l'existence de civilisations disparues et de visites d'extraterrestres dans un lointain passé. De ce passé et de ces visites, des connaissances – comme l'alchimie – auraient été transmises par des sociétés secrètes jusqu'à nos jours. Ces connaissances seraient de type magique et viseraient à maîtriser des forces occultes. L'histoire révélerait également que ces forces auraient été maîtrisées et utilisées à plusieurs reprises, ce dont le nazisme aurait été le résultat. Ces connaissances, en plus de rendre possible l'accomplissement de volontés particulières, doivent permettre à l'homme d'évoluer, de muter et d'accéder à un état d'éveil dans lequel il maîtriserait des pouvoirs parapsychologiques. L'avenir de notre civilisation reposerait entièrement sur notre capacité à favoriser l'avènement de ces hommes nouveaux.

L'ensemble du discours, fortement empreint d'une conception religieuse de l'univers, vise à donner à l'existence humaine du sens en proposant des explications systématiques de toutes choses. Ces explications, qui font sans cesse appel à des réalités autres, cherchent également à replacer l'homme au sein du cosmos et à lui donner une place essentielle dans son propre devenir et son propre avenir.

Bien que certaines théories soient explicitement formulées, comme celles des anciens astronautes ou de l'origine occulte du nazisme, l'ouvrage ne propose pas plus de doctrine

globale que d'enseignement. Néanmoins, il revendique un statut de précurseur et si, en ce sens, il ne fait qu'ouvrir des voies à explorer, il induit tout de même un cadre interprétatif suffisamment clair pour autoriser, afin de définir la pensée qui s'y exprime, l'emploi du qualificatif d'« idéologie », plutôt que celui de « science ».

Toutefois, pour progresser dans la compréhension de ce qu'est le réalisme fantastique, il est indispensable d'analyser les travaux de Pauwels et Bergier, qui font suite au *Matin des magiciens* et se présentent comme des développements de leur méthode. Ces développements prennent différentes formes, que l'on englobe en général sous la dénomination de « mouvement *Planète* ». Toutefois, pour notre analyse, nous les décomposerons en trois unités dissociées – la revue *Planète*, la revue *Le Nouveau Planète* et les Ateliers *Planète*, enfin les publications post-*Planète* de Pauwels et Bergier –, afin de mettre en lumière les différentes orientations qui affectèrent l'évolution du réalisme fantastique.

Chapitre 3 - L'aventure *Planète*

« Mais la duchesse et Musadieu, qui jouaient aux idées comme on joue à la balle, sans s'apercevoir qu'ils se renvoyaient toujours les mêmes, protestèrent au nom de la pensée et de l'activité humaines.

Alors Bertin s'efforça de démontrer combien l'intelligence des gens du monde, même des plus instruits, est sans valeur, sans nourriture et sans portée, combien leurs croyances sont pauvrement fondées, leur attention aux choses de l'esprit faible et indifférente, leurs goûts sautillants et douteux. »⁵¹⁰

La légende rapporte que la revue *Planète* fut conçue dans un train, alors que son futur fondateur revenait d'une conférence sur le *Matin des magiciens* donnée à Lille. Secondé par François Richaudeau et Pierre Chapelot, Pauwels aurait profité du voyage pour définir le titre, la forme et l'esprit de la revue⁵¹¹.

Il est habituel de présenter la revue comme la suite du *Matin des magiciens*. Le succès de cette introduction au réalisme fantastique fut couronné par de nombreux courriers adressés à ses auteurs, qui auraient ainsi compris la nécessité de poursuivre l'entreprise initiée dans leur premier ouvrage. Mais comme leur projet nécessitait une réflexion inscrite dans la continuité, le format d'une revue paraissait plus adéquat que celui d'un nouveau livre. On peut donc supposer que la revue *Planète* se proposait de faire usage de la méthode réaliste fantastique.

La revue fut lancée en octobre 1961, à peine un an après la parution du *Matin des magiciens*. Dans le premier éditorial, Pauwels revendiquait fermement la filiation entre *Planète* et son « introduction au réalisme fantastique » ; et ainsi laissa-t-il penser que la nouvelle revue était l'organe officiel de son école de pensée. Si *Le Matin des magiciens* fonda

⁵¹⁰ MAUPASSANT Guy de, *Fort comme la mort*, Paris, France Loisirs, 1993 (1889), p. 60.

⁵¹¹ VÉRALDI Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, op. cit., p. 215.

la méthode du réalisme fantastique, la revue *Planète* devait concrétiser l'école du réalisme fantastique.

Le succès de *Planète* encouragea le développement tentaculaire des publications et activités en lien avec elle : conférences, encyclopédies, voyages organisés, sans parler de multiples ouvrages périphériques, tous estampillés « Planète », virent progressivement le jour dès 1962.

Toutefois, il est intéressant de noter que l'expression « réalisme fantastique » n'apparaît ni pour qualifier la revue, ni pour caractériser les émanations qu'elle suscita, comme si le phénomène *Planète*, malgré la volonté initiale de Pauwels, avait été autre chose que du réalisme fantastique.

L'enjeu de ce chapitre se situe donc sur cette ligne de faille complexe : *Planète* est-elle du ressort de la méthode du réalisme fantastique ? Peut-on considérer *Planète* comme le prolongement de ce qui avait été esquissé et souhaité dans *Le Matin des magiciens* ?

En fait, d'ordinaire, on trouve un amalgame entre *Planète*, *Le Matin des magiciens* et la méthode réaliste fantastique, mais cet amalgame a toujours été justifié par les intentions initiales de Pauwels et a toujours relégué au second rang le développement réel de la revue.

On distingue traditionnellement deux époques *Planète*. La plus longue, de 1961 à 1968, fut celle de la revue *Planète*, et celle de 1968 à 1972, même si elle se développa autour d'une nouvelle mouture de la revue, le *Nouveau Planète*, fut surtout celle des « Ateliers *Planète* ». Pour la clarté de notre démonstration, nous avons séparé ces deux époques en deux chapitres et renvoyé l'étude de la seconde époque au chapitre suivant. Cette distinction s'est imposée à nous après l'étude des deux revues qui, en dépit de similitudes évidentes, ne reflètent pas tout à fait les mêmes intentions.

Décrire et analyser l'ensemble de la revue *Planète* nécessitent assurément, comme le suggérait Edgar Morin, un « point de vue planétaire »⁵¹². Quarante-et-un numéros parus sur une période de sept années, entre 1961 et 1968, rythme très honorable pour une revue dont le premier numéro avait été tiré initialement – et non sans quelque ambition – à 8000 exemplaires, mais dont le succès avait déjà été longuement commenté par quelques grands

⁵¹² MORIN Edgar, « Planète et anti-Planète III. - Le drapeau planétaire », *Le Monde*, 03/06/1965.

noms de la sphère intellectuelle de l'époque : Edgar Morin⁵¹³, Mircea Eliade⁵¹⁴ ou encore Umberto Eco⁵¹⁵.

Ne pouvant adopter de point de vue planétaire, nous nous sommes résolus à approcher le phénomène *Planète* – car il convient mieux de parler de phénomène que de simple revue – selon trois perspectives. D'abord, nous nous intéresserons à *Planète* en tant que phénomène éditorial, c'est-à-dire à sa forme. Ensuite, nous tenterons de nous intéresser au contenu de la revue et analyserons la pertinence de l'idée d'une « philosophie *Planète* ». Enfin, nous évoquerons la réception du phénomène.

1. La revue *Planète*, d'un design à un label

1.1. Une esthétique soignée

La présentation extérieure de *Planète* a déjà été fréquemment remarquée avant nous. Cette revue, qui se voulait la « première revue de bibliothèque », s'est défini dès son lancement une esthétique singulière.

De format presque carré (17 x 20 cm⁵¹⁶), la revue paraît tous les deux mois et compte en moyenne 170 pages, jusqu'au numéro 22, où elle passe à une moyenne de 200 pages. La couverture de chaque numéro représente un visage humain, simplement complété de la mention « PLANÈTE » et d'un bandeau inférieur mentionnant les rubriques de la revue. La quatrième de couverture comprend jusqu'au numéro 21 le résumé du sommaire ; puis, à partir du numéro 22, tantôt une brève présentation de la revue, tantôt des publicités pour des « produits *Planète* ». Nous reviendrons un peu plus loin sur ce dernier point.

L'importance de l'image et des illustrations qu'on trouve dans la revue a, elle aussi, déjà été remarquée. Pauwels inscrit ainsi durablement sa revue dans une démarche à la fois esthétique et qualitative. De surcroît, si l'ensemble de la revue est, à ses débuts, en noir et blanc, à partir du numéro 7, quelques pages en couleurs prennent place dans ses pages centrales.

L'esthétique de la revue est importante puisqu'elle témoigne d'une double volonté. D'une part, Pauwels veut créer une revue qui soit belle et pérenne, c'est-à-dire qu'on puisse conserver sur le long terme, dans un sens purement matériel, et qu'on ne jette pas après

⁵¹³ MORIN Edgar, « Planète et anti-Planète I. - Le phénomène et sa critique », *Le Monde*, 01/06/1965.

MORIN Edgar, « Planète et anti-Planète II. - Les thèmes de "Planète" », *Le Monde*, 02/06/1965.

MORIN Edgar, « Planète et anti-Planète III. - Le drapeau planétaire », *Le Monde*, 03/06/1965.

⁵¹⁴ ELIADE Mircea, *Occultisme, Sorcellerie et modes culturelles*, op. cit., pp. 11-29.

⁵¹⁵ ECO Umberto, *La Guerre du faux*, Paris, Grasset, coll. « biblio essais », 1985 (1963), pp. 119-126.

⁵¹⁶ *Planète*, n° 35, p. 40.

l'avoir lue, mais aussi qu'on ait le désir de conserver, pour des raisons d'ordre plus affectif. De plus, en tant que revue de bibliothèque, *Planète* doit pouvoir être conservée dans une bibliothèque, sans détonner parmi les autres livres. D'autre part, la présence d'images et la présentation soignée doivent pouvoir briser les codes du milieu éditorial qui tend à présenter les ouvrages scientifiques d'une manière quelque peu aride. *Planète* veut être une revue sérieuse et veut parler de science, mais en adoptant des codes de présentation capables de rendre au plus grand nombre sa lecture abordable et agréable.

On peut donc comprendre que l'aspect extérieur de la revue soit loin d'être anodin et ne représente pas qu'une simple recherche esthétique, mais tende bien à imposer de nouvelles normes de présentation et à créer à part entière un style *Planète*. Remarquons d'ailleurs qu'au cours de l'enquête lancée par la revue pour sonder son lectorat – dont les questionnaires sont joints au numéro 33 et l'analyse des réponses au numéro 35 –, l'équipe de *Planète* interroge ses lecteurs autant sur le contenu de la revue que sur sa présentation : le sondage s'enquiert en effet de la satisfaction des lecteurs quant au format de la revue ou à la quantité d'illustrations par numéro⁵¹⁷.

Originale dans son contenu – nous y reviendrons – *Planète* l'était au moins autant dans sa forme ; et l'importance du succès que connut la revue confirma dans ses choix son équipe de rédaction. Dès le numéro 5, Pauwels parle de 50 000 à 60 000 exemplaires vendus de chaque numéro et, au numéro 13, soit au bout de deux ans d'activité, il annonce un tirage à 100 000 exemplaires. Pauwels évoque même la spéculation dont font l'objet les premiers numéros de la revue, une fois épuisés⁵¹⁸.

1.2. D'une entreprise éditoriale à un label

Si ce succès permet de pérenniser durablement la revue, il permet aussi que se développe toute une production périphérique à la revue, et qui tire profit du succès de cette dernière. En effet, dès le numéro 7 de novembre/décembre 1962, Pauwels annonce la création de « Conférences *Planète* », dont la première se tient au Théâtre de France que dirigeait Jean-Louis Barrault, au cours de laquelle prend la parole Jean Charon⁵¹⁹. Il annonce également que des conférences semblables auront lieu tous les deux mois dans ce même théâtre et dans les villes universitaires de France. Toujours dans le même numéro, Pauwels annonce encore la

⁵¹⁷ *Planète*, n° 35, pp. 40-41.

⁵¹⁸ *Planète*, n° 26, p. 3.

⁵¹⁹ Jean Émile Charon (1920-1998), physicien et philosophe français, contributeur régulier de *Planète*.

création de l'*Encyclopédie Planète*, qui paraîtra au rythme d'un volume tous les deux mois, et qui abordera des « aspects-frontières » de la connaissance⁵²⁰. En parallèle, il mentionne également la future parution d'un *Planète* en allemand, en anglais et en italien, et celle « de grands livres illustrés, d'une conception révolutionnaire »⁵²¹.

À partir de ce numéro, tous les suivants signalent en première page les conférences *Planète*⁵²², et chaque volume de *l'Encyclopédie Planète* bénéficie à sa sortie d'une présentation dans la revue.

En janvier/février 1964, c'est une collaboration d'un nouveau genre qui est instaurée par *Planète*, lorsque la revue fonde le « Groupement des organismes français d'évolution », qui regroupe, outre *Planète*, le Club Méditerranée, les Jeunesses Musicales de France et le Club des Amis du Livre, et entend fonder une association de type loi de 1901 qui aurait pour nom « Les Français du XX^e siècle »⁵²³. Si *Planète* ne reviendra plus réellement sur ce projet, en revanche, la collaboration particulière avec le Club Méditerranée est rapidement mise en place, et d'une manière très concrète : une « Université Parallèle », selon l'expression de Pauwels, est ainsi tentée en Sicile, dans le village du Club Méditerranée de Cefalù. « Des savants, des professeurs, des écrivains, membres de l'équipe *Planète*, vont faire des causeries pour des gens en détente, la nuit, au pied d'un olivier, devant la mer, reconstituant ainsi, mais dans la réelle vie d'aujourd'hui, le mouvement naturel de l'enseignement antique »⁵²⁴. L'expérience sera également tentée à Corfou. Passons pour le moment sur la dimension romantique d'un tel projet pour souligner que, dès le numéro suivant de *Planète*, est annoncé le programme des conférences prévues pour la saison du 15 mai au 15 septembre 1964⁵²⁵.

Toujours en 1964, sont lancées des versions italienne, canadienne et sud-américaine de *Planète*, ainsi qu'une *Anthologie Planète*⁵²⁶, sous la responsabilité de Jacques Sternberg⁵²⁷. À raison de trois volumes par an, ces anthologies doivent redonner « ses lettres de noblesse à l'imagination en France »⁵²⁸.

Au début de l'année 1965 et à la suite de la parution de *Planeta*, la version espagnole de *Planète*, de nouveaux projets voient le jour : la collection « Présence *Planète* », dont

⁵²⁰ *Encyclopédie Planète*, 39 volumes.

⁵²¹ *Planète*, n° 7, p. 5.

⁵²² Jusqu'au numéro 15. Ensuite, les annonces et les conférences cessent.

⁵²³ *Planète*, n° 14, pp. 10.

⁵²⁴ *Planète*, n° 14, pp. 10-11.

⁵²⁵ *Planète*, n° 15, pp.6-7.

⁵²⁶ *Anthologie Planète*, 16 volumes.

⁵²⁷ Jacques Sternberg (1923-2006), journaliste et écrivain belge, auteur de nouvelles fantastiques et de science-fiction et fantastique. Membre de l'équipe de rédaction et pilier des éditions *Planète*.

⁵²⁸ *Planète*, n° 16, p. 6.

l'objectif est de publier les travaux de chercheurs qui souscrivent à l'esprit de la revue, et celle des « Trésors spirituels de l'humanité », dirigée par Jean Chevalier⁵²⁹ et qui réunit « les grands textes sacrés de l'humanité ».

En avril-mai 1966, c'est la revue *Plexus*⁵³⁰ qui voit le jour, sous la direction de Jacques Sternberg. Associant humour et érotisme, *Plexus* reprend la formule de *Planète* et paraît tous les deux mois, en alternance avec *Planète*⁵³¹. Puis, en mars 1967, est encore lancée la revue *Pénéla*⁵³², « la première revue féminine de bibliothèque », sur le modèle formel de *Planète*⁵³³.

Enfin, le dernier avatar à relever du phénomène *Planète* se présente sous la forme d'un voyage organisé de 21 jours en Inde. En associant loisir, spiritualité et connaissance, *Planète* tente de créer une expérience unique, animée par un membre de son équipe⁵³⁴. Au vu du succès de l'initiative⁵³⁵, *Planète* renouvelle une fois l'expérience⁵³⁶, et organise également un voyage aux États-Unis⁵³⁷.

Signalons encore que si toute cette production est initialement supportée par la société Retz⁵³⁸ créée par Louis Pauwels et François Richaudeau en 1961, en 1965, les éditions Retz deviennent les Éditions Planète⁵³⁹.

Avec le numéro 41, de juillet-août 1968, *Planète* paraît pour la dernière fois. À ce moment-là, parler de *Planète* comme d'une simple revue est devenu à tout le moins réducteur. Résumons-nous : en plus de la revue initiale, des versions étrangères ont vu le jour, comme *Pianeta* en Italie, *Planeta* en Argentine et *Bres Planète* aux Pays-Bas.

Viennent s'ajouter à ce noyau de base des revues parallèles sur des sujets différents de ceux de *Planète* : *Plexus* et *Pénéla* et, à partir de 1967, *Les Cahiers de la publicité*⁵⁴⁰ complètent le tableau⁵⁴¹.

⁵²⁹ Jean Chevalier (1906-1993), philosophe et théologien français, notamment co-auteur du *Dictionnaire des symboles* (1969).

⁵³⁰ *Plexus*, 37 numéros, avril-mai 1966 - juillet 1970.

⁵³¹ *Planète*, n° 27.

⁵³² *Pénéla*, 61 numéros, mars 1967 - janvier 1973.

⁵³³ *Planète*, n° 35.

⁵³⁴ *Planète*, n° 38, pp. 189-193.

⁵³⁵ *Planète*, n° 40, p. 196.

⁵³⁶ *Planète*, n° 41, pp. 176-177.

⁵³⁷ *Planète*, n° 40, pp. 175-177.

⁵³⁸ Le nom de Retz provient du désert de Retz, vaste jardin qui se trouve dans les Yvelines, à proximité de la résidence de Richaudeau et dans lequel Pauwels et lui se promenaient souvent pour discuter.

⁵³⁹ *Planète*, n° 20.

⁵⁴⁰ Créés en 1962 à l'initiative de Claude Dumesnil, *Les Cahiers de la publicité* réunissent des contributions d'origines diverses, dans le but d'analyser d'une manière critique le rôle de la publicité dans la société. À la mort de Claude Dumesnil, la revue est récupérée par les Éditions Louis Pauwels.

⁵⁴¹ *Planète*, n° 37, pp. 192-194.

En plus de ces revues, on compte quatre collections de livres : l'Encyclopédie *Planète*, Présence *Planète*, les Anthologie *Planète* et Les Trésors spirituels de l'humanité.

Le phénomène *Planète* consista aussi en conférences, organisées à Paris et en province : une même conférence tournait dans ces différentes villes.

Enfin, ce sont des voyages culturels qui sont mis en place, d'abord avec le Club Méditerranée, selon la formule « loisirs/conférences », puis avec le tour opérateur Allied Travel, selon le concept de « tourisme culturel », vers des destinations lointaines, comme l'Inde ou les États-Unis.

Cette multiplication des activités ne doit pas masquer l'évidence que la revue *Planète* reste la colonne vertébrale indiscutable du phénomène. Les publications périphériques ne font jamais qu'approfondir des points particuliers évoqués dans la revue ou venir compléter une offre destinée à toucher un public plus large. Toutefois, le cas de *Pénéla* est plus ambigu, car on ne voit pas de lien particulier avec *Planète*, sinon dans l'aspect extérieur de la revue. De son côté, *Plexus* fait écho à la revue, même si elle n'aborde pas les mêmes sujets qu'elle, puisque l'érotisme et l'humour sont déjà bien présents dans *Planète*.

Quoi qu'il en soit, le développement tentaculaire de la revue tend à montrer la volonté d'occuper une place importante dans l'espace éditorial et de s'adresser au public le plus large possible. Par les choix de présentation des différentes publications et le souci visible de produire un objet culturel durable et esthétiquement réussi, on comprend que les publications *Planète* cherchent à s'inscrire dans la durée, tout en se démarquant fondamentalement des autres productions. L'expression « première revue de bibliothèque » a souvent été moquée par les détracteurs de *Planète*, mais elle en dit long sur le but que se sont fixé ses concepteurs : créer une revue qui soit une référence.

Ils créèrent en définitive ce qu'il convient d'appeler un label. Car quel est le lien entre toutes ces productions et toutes ces manifestations ? Rien d'autre que le gage de qualité de la revue *Planète*. Le lecteur a-t-il aimé *Planète*, il aimera les autres produits labélisés *Planète*, que ce soient des voyages, des livres ou des conférences. Avant de poursuivre cette réflexion pour tenter de montrer que ce gage de qualité s'étend également sur le contenu des productions, et donc sur ce qu'on peut appeler « l'esprit *Planète* », nous souhaitons développer un dernier point relatif à la structure et à l'aspect extérieur de la revue.

1.3. *Planète* et la publicité

Il reste en effet à souligner un point important concernant l'esthétique de la revue. À son lancement, la publicité était totalement absente de la revue et cela faisait la fierté de son rédacteur en chef, Louis Pauwels :

« Nous avons débuté avec nos propres et dérisoires moyens. Nous nous sommes développés en maintenant totale notre liberté, appuyés uniquement sur nos lecteurs, à l'écart du monde des affaires, de la finance et de la publicité. Et nous entendons bien continuer de progresser dans les mêmes conditions. [...] Nous avons seulement besoin, pour tout ceci, – et compte tenu des augmentations des tarifs d'imprimerie qui affectent toute l'édition en France – d'augmenter notre prix de vente au numéro de cinquante centimes nouveaux. Nous avons calculé au plus juste, n'ayant évidemment pas fondé nos entreprises sur un esprit de gain. »⁵⁴²

Cette remarque en éditorial du premier numéro, qui contient justement la première page publicitaire, peut faire sourire. Certes, convenons que cette publicité annonce la première conférence *Planète*, mais elle n'en demeure pas moins une publicité.

De surcroît, s'il est vrai – et cela est remarquable – que *Planète* est vierge de toute publicité, il est intéressant de voir comment cet argument est utilisé pour justifier une augmentation du prix de la revue.

Cela dit, ce n'est pas tant la question de la publicité qui est mise en avant, ni même celle de l'argent, que celle de l'indépendance de la revue à l'égard du « monde de la finance ». Cet état d'esprit va se vérifier pendant les premières années et, à l'exception de quelques publicités discrètes et compatibles avec le ton de la revue ou concernant des productions *Planète*, on ne trouve effectivement aucune autre publicité dans la revue.

Ce n'est qu'à partir du numéro 27 qu'on peut constater l'intrusion d'une publicité pour des événements organisés par l'Association pour les Rencontres des Cultures (ARC) dont fait partie⁵⁴³ Louis Pauwels. L'intrusion est certes limitée, mais elle apparaît dans une revue qui se démarque justement par cette absence de publicité. Toujours est-il que cette première exception anticipe sur un changement de philosophie plus général de la revue.

En effet, à partir du numéro 30, la publicité fait son entrée officielle dans *Planète* :

« Nous avons décidé, après de longues réflexions, d'introduire à partir de novembre la publicité dans *Planète*. Nous avons établi des règles strictes de choix et d'emplacement. Nous nous rangeons, d'une certaine manière, à la loi économique fondamentale de la presse de l'Occident libéral. Mais c'est pour mieux suivre notre propre loi. »⁵⁴⁴

Si est annoncée l'apparition de la publicité dans le numéro suivant, force est de constater qu'elle est bel et bien présente dès le numéro dans lequel est faite cette annonce. Certes,

⁵⁴² *Planète*, n° 7, p. 5.

⁵⁴³ *Planète*, n° 27, p. 115 et en quatrième de couverture.

⁵⁴⁴ *Planète*, n° 30, p. 13.

concentrée dans les cinq premières pages, elle fait la part belle aux produits *Planète* ; cependant, elle admet déjà des publicités extérieures, comme celles pour l'*Encyclopédie de la médecine pratique*.

Mais, une fois de plus, au-delà de la présence de la publicité, c'est la manière de présenter la chose qui suscite la réflexion. La publicité est de nouveau évoquée comme le symbole du libéralisme économique et comme une sorte d'adversaire à combattre. Et ce qui pourrait sembler une compromission est ainsi présenté comme un moyen combatif. La revue accepte les lois du système, mais c'est pour mieux suivre les siennes. L'argument de nouveau avancé pour justifier cette compromission est celui du coût de la production et de la multiplication des personnes impliquées dans le projet. Notons, d'ailleurs, que cet argument avait déjà été utilisé, dans l'éditorial du numéro 22, pour justifier une nouvelle augmentation du prix de la revue de cinquante nouveaux centimes (soit un total de 6,50 francs nouveaux)⁵⁴⁵.

Si, d'une part, le coût de la revue est indexé sur certaines réalités économiques et l'augmentation du nombre d'employés dans l'équipe de rédaction, l'introduction de la publicité est pour l'équipe de *Planète* un choix plus délicat. Il existe indiscutablement la volonté de maintenir le prix de la revue dans des limites acceptables, raison pour laquelle la publicité apparaît comme la seule solution. Mais, en même temps, le refus de la publicité était un acte militant pour la revue, qui touche alors à l'une de ses limites, car après avoir cherché à briser les normes formelles, elle se retrouve rattrapée par l'une d'elles et finit par s'y plier. Ce tournant intervient en septembre 1966 et marque pour la revue un changement irrémédiable. En effet, désormais, dans chaque numéro, les premières pages se voient défigurées ; et bien que la rédaction eût annoncé des emplacements soigneusement choisis, le résultat laisse quelque peu perplexe et noie les éditoriaux entre les encarts publicitaires.

Une fois ces questions de formes évoquées, retenons-en que *Planète* innove et impose sa marque de fabrique dans le monde de l'édition et de la presse. Une esthétique soignée, une production abondante et des ambitions assumées créent durablement dans l'espace culturel français le label *Planète* et lui garantissent un indéniable succès. Toutefois, cette réussite n'est pas qu'une question de forme ; elle est aussi une question de fond.

2. Une philosophie *Planète* ?

2.1. Un contenu hétéroclite mais orienté

⁵⁴⁵ *Planète*, n° 22, p. 7.

Rien de plus gênant que de parler de la philosophie *Planète* et du contenu de la revue. Avec l'ensemble des productions connexes, la revue est présentée comme le prolongement du *Matin des magiciens*, et certains ont vu en elle le discours du réalisme fantastique⁵⁴⁶. Mais qu'en est-il vraiment ? Peut-on réellement définir la philosophie et la pensée qui animent *Planète* ?

Le premier problème posé par *Planète* est l'hétérogénéité de son contenu. Toutes les disciplines de la connaissance y sont représentées. Si l'on ne prend un article que pour ce qu'il est, on perd de vue l'ensemble et on risque de faire une analyse de l'article pour lui-même et non de ce dont il participe. Afin de mieux saisir ce fonctionnement, commençons par évoquer les grandes catégories présentées dès la couverture et la quatrième de couverture de chaque numéro de la revue :

« Chronique de notre civilisation / Histoire invisible / Ouvertures de la science / Grands contemporains / Monde futur / Civilisations disparues / Mouvement des connaissances / Analyse des œuvres remarquables / Textes inconnus / Littérature différente / Art fantastique de tous les temps / Mystères du monde animal »

Ces catégories ont un aspect fonctionnel extrêmement important, puisque, en plus de structurer la revue, il permet de faire apparaître les centres d'intérêt de *Planète*. Même si toutes les rubriques ne sont pas systématiquement présentes dans chacun des numéros, on peut d'emblée observer que se retrouvent dans la revue les deux pôles du *Matin des magiciens*, la science et la littérature. On en retrouve également des thèmes essentiels : les civilisations disparues, le monde futur et l'histoire invisible.

Mais ce qui surprend le plus dans cette liste est bien la rubrique « Art fantastique de tous les temps ». En effet, dans *Le Matin des magiciens*, cet aspect est extrêmement limité, pour ne pas dire anecdotique. Pourtant, cette rubrique est un des piliers de la revue et fut d'autant plus remarquée qu'elle fit découvrir à un large public quantité d'artistes, parmi lesquels Pierre Soulages⁵⁴⁷ et René Magritte⁵⁴⁸.

L'ensemble de ces rubriques permet aussi de saisir le désir profond de contemporanéité : *Planète* veut être à la pointe de la connaissance, et plus particulièrement de la science. Mais, comme le souligne Edgar Morin, si *Planète* parle de science, *Planète* est une revue moins scientifique que « para-scientifique » ou plutôt « péri-scientifique »⁵⁴⁹ ; car, bien que certains de ses articles puissent s'apparenter à de la vulgarisation, il faut tout de même

⁵⁴⁶ GUTIEREZ Grégory, *Le Discours du Réalisme Fantastique : la revue Planète*, op. cit.

⁵⁴⁷ *Planète*, n° 2.

⁵⁴⁸ *Planète*, n° 31.

⁵⁴⁹ MORIN Edgar, « Planète et anti-Planète II. - Les thèmes de "Planète" », art. cit.

garder à l'esprit que les interprétations qu'elle propose des recherches scientifiques s'inscrivent dans une prospective qui relève davantage de la science-fiction que de la science proprement dite.

À travers ses rubriques, on peut également voir que *Planète* entend embrasser la culture dans son ensemble, puisque se côtoient sciences humaines, sciences naturelles, sciences physiques, actualités, littérature et arts. Mais il convient aussi de remarquer que tous ces domaines ne sont abordés que dans la mesure où ils apportent de la nouveauté. Cependant, cette impression de nouveauté provient essentiellement d'une mise en scène qui tend à présenter tous les sujets traités comme des révélations. *Planète* prétend dévoiler la connaissance, dans son sens le plus large et le plus complet. Les rubriques « L'histoire invisible » ou « Les mystères du monde animal » sont sans équivoque possible : le mystère est partout, mais *Planète* lève le voile.

Mais pour bien comprendre toute l'étendue de l'ambiguïté de *Planète*, intéressons-nous au contenu de trois rubriques récurrentes, et en particulier à ce qu'elles contiennent dans les deux premiers numéros. Ces exemples ne résument pas l'intégralité de la revue, tant s'en faut, mais permettent de saisir, outre l'atmosphère de mystère qui émane de la revue, un de ses desseins, même si ses contributeurs ne semblent pas vouloir l'assumer.

Pour commencer, prenons les deux rubriques dont l'intitulé renvoie directement à la science : « Les ouvertures de la science » et « Le mouvement des connaissances ». La première des deux, présente dans le numéro 1 – mais absente du numéro 2 –, propose trois articles : le premier porte sur l'existence d'une « science du destin individuel », le deuxième réfléchit à la possibilité de l'existence d'autres mondes habités que la Terre et le dernier concerne l'hypnotisme. La seconde rubrique, dans le numéro 1, propose quatre articles sur la personne et la pensée de Teilhard de Chardin ; et dans le numéro 2, on trouve un article questionnant les liens entre voyance et mathématiques. Il faut bien constater que la science envisagée et la connaissance recherchée par *Planète* relèvent surtout de la spiritualité, de l'occultisme et d'une forme de science-fiction ; et les aspects scientifiques plus académiques abordés, comme l'hypnose, restent des points limites de ce champ de la connaissance.

Poursuivons cette étude avec la rubrique « La littérature différente ». S'il est vrai que des articles généraux présentent des auteurs – Lovecraft, dans le numéro 1 – ou des courants – « l'avant-garde russe » dans le numéro 2 –, l'originalité de cette rubrique repose surtout sur la publication de nouvelles. Dans le premier numéro, on en trouve une de Howard Philips

Lovecraft et de Damon Knight⁵⁵⁰, et dans le numéro 2, une de Jorge Luis Borges⁵⁵¹ et une de Robert Bloch⁵⁵². Mais qu'ont donc en commun ces nouvelles, sinon d'être différentes de ce que la revue considère comme la littérature officielle ? Elles se réfèrent toutes à des réalités autres que celles de notre quotidien, en employant un vocabulaire emprunté au champ religieux. De l'expérience du divin à celle de civilisations extraterrestres, d'états de conscience modifiés à la possession, toutes ces nouvelles évoquent l'existence de réalités qui dépassent celles connues par l'homme.

Ajoutons à cela la rubrique « Chronique de notre civilisation » : dans le premier numéro, elle reprend un texte de Robert Jungk⁵⁵³, qui annonce l'évolution de l'homme vers de nouveaux niveaux de conscience, et dans le deuxième reprend un texte de Julian Huxley⁵⁵⁴ qui annonce une ère et une religion nouvelles.

L'orientation prise par ces rubriques est claire et montre bien que ce que recherche *Planète* se situe, plus que dans tout autre, dans le champ religieux. Pourtant, il faut aussi noter la brève tentative de *Planète* d'instaurer son propre panthéon, avec un résultat très différent. Sous le nom de « dictionnaire des responsables », l'espace de 10 numéros⁵⁵⁵, la revue met en avant « des hommes qui, dans tous les domaines de la pensée, de la science, des arts et des techniques, ont travaillé ou travaillent ouvertement ou clandestinement, à la seconde Renaissance »⁵⁵⁶. Relevons que l'emploi du mot « homme » est tout à fait approprié, puisque parmi les 47 personnes présentées dans cette rubrique, on ne trouve aucune femme. Toutes les personnes citées sont contemporaines de la revue, hormis quelques-unes, disparues peu avant les années 1960.

⁵⁵⁰ Damon Francis Knight (1922-2002), écrivain et éditeur de science-fiction et de *fantasy* américain.

⁵⁵¹ Jorge Luis Borges (1899-1986), écrivain et poète argentin, auteur de nouvelles écrites dans un style appelé « réalisme magique » et proche du réalisme fantastique.

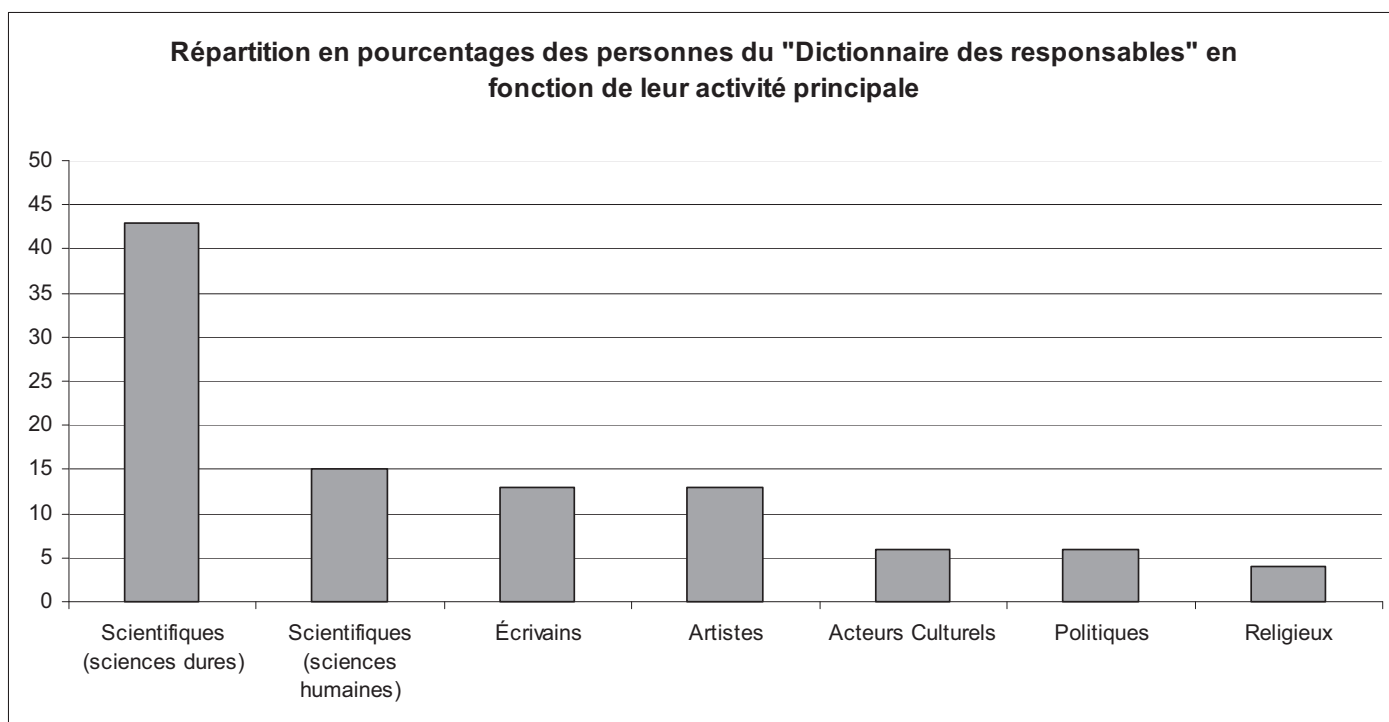
⁵⁵² Robert Bloch (1917-1994), auteur américain de romans policiers et fantastiques.

⁵⁵³ Robert Jungk (1913-1994), écrivain et journaliste autrichien, spécialiste du nucléaire.

⁵⁵⁴ Julian Huxley (1887-1975), biologiste anglais, vulgarisateur scientifique et théoricien de l'eugénisme. Frère d'Aldous Huxley.

⁵⁵⁵ Du n° 6 au 10, puis les n° 13, 13, 15, 37 et 40.

⁵⁵⁶ *Planète*, n° 6, p. 151.



Bien que le panel soit, en définitive, assez restreint, le résultat est quant à lui assez éloquent, puisqu'on voit la nette domination des sciences dures, qui constituent les 43 % de ce panthéon. Parmi ceux qui y figurent, on trouve Robert Oppenheimer, Norbert Wiener et Niels Bohr, des noms récurrents dans les colonnes de *Planète*, mais on remarque par exemple l'absence d'Albert Einstein. Les sciences humaines, nettement moins représentées (15 %), comptent dans leurs rangs Claude Lévi-Strauss, Robert Aron et Gaston Bachelard. Parmi les écrivains (13 %), on ne trouve que des auteurs « différents » (Borges, Huxley, Clarke, Koestler, Breton et Fort) et, parmi les artistes (13 %), on trouve par exemple Yves Klein et Max Ernst, qui témoignent de l'attrait de la revue pour l'art contemporain. Pour ce qui est des autres catégories, relativement secondaires, signalons deux détails intéressants : d'une part, la place qui est réservée à Gérard Blitz, le fondateur du Club Méditerranée, et d'autre part l'apparition de personnages politiques, comme Martin Luther King, dans les deux derniers numéros présentant cette rubrique.

Il semble que ce dictionnaire ait été plus ou moins abandonné en cours d'élaboration, à moins qu'il n'ait servi qu'à combler les pages qui pouvaient rester vides au moment où on bouclait les numéros. En effet, notons que lorsque cette rubrique n'est pas présente, elle est

remplacée d'abord par une présentation du volume suivant de l'*Encyclopédie Planète*⁵⁵⁷, par la suite par les activités culturelles plébiscitées par *Planète*⁵⁵⁸.

Quoi qu'il en soit, ce panthéon permet de voir que *Planète* tente d'être à la pointe de la recherche, en valorisant des personnalités dont la démarche rompt avec les approches traditionnelles de leur domaine. C'est ainsi qu'on peut comprendre la présence de Robert Aron, un des premiers historiens français à avoir travaillé sur le régime de Vichy, ou celle de Lévi-Strauss, qui rompit avec la tradition anthropologique antérieure en théorisant le structuralisme. Pour la plupart d'entre elles, ces personnalités sont issues de la culture officielle⁵⁵⁹, quoique souvent considérées comme avant-gardistes dans leurs domaines respectifs et qu'elles ne soient pas réellement représentatives du contenu du reste de la revue.

2.2. Une atmosphère singulière pour une culture différente

Au-delà de la question du contenu, dont nous venons d'évoquer certaines tendances, il faut aussi s'intéresser à l'ambiance qui se dégage de la revue. Dès 1965, Edgar Morin avait déjà dépassé la réflexion de sa thématisation. Certes, il avait identifié « trois secteurs » dans lesquels se répartissent les articles de *Planète* : science et anticipations, mystères et énigmes, esthétique ; mais il avait surtout défini que ce qui caractérisait la revue était une atmosphère « dominé[e] par le curieux, l'étrange, l'étonnant »⁵⁶⁰. *Planète* s'émerveille de tout, voit du mystère, du merveilleux et du fantastique dans tout. La revue nourrit aussi de très grands espoirs pour l'avenir et cherche clairement, à travers ses articles, à suggérer une image positive de l'humanité et de son avenir. Elle marque ainsi, comme le soulignait Mircea Eliade⁵⁶¹, sa rupture avec le pessimisme de l'existentialisme de son époque. Plus que des sujets hétéroclites et ayant trait à l'occultisme, à la science-fiction ou aux pseudosciences, ce qu'il est peut-être essentiel de retenir de *Planète* est l'ambiance dans laquelle elle plonge le lecteur : teintée de mystères, d'énigme et d'étrange, cette ambiance converge vers un point unique : celui qui fait entrevoir que la réalité n'est pas ce qu'on pense qu'elle est et qu'il existe derrière elle autre chose, qu'il faut encore découvrir, même si certains ont déjà commencé l'entreprise de sa désoccultation.

⁵⁵⁷ *Planète*, n° 11 et 14.

⁵⁵⁸ A partir du n° 16.

⁵⁵⁹ Remarquons tout de même dans ce dictionnaire la présence de George Soulié de Morant, à qui on doit l'introduction en France de l'acupuncture, dans les années 1930.

⁵⁶⁰ MORIN Edgar, « Planète et anti-Planète II. - Les thèmes de "Planète" », *art. cit.*

⁵⁶¹ ELIADE Mircea, *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, *op. cit.*, p. 23.

Dans cette perspective, soulignons encore, avec Morin, la place importante que prend dans la revue la thématique de l'amour, à laquelle nous souhaitons ajouter celle de l'humour. Ces deux thématiques finissent d'ailleurs par avoir leur propre revue, *Plexus*, sans toutefois perdre leur place dans *Planète*. Archétype du mystère, l'amour y trouve naturellement sa place, et l'humour témoigne du désir de ne pas ennuyer le lecteur. Mais ces deux thématiques donnent aussi quelque légèreté à une revue empreinte, s'il faut le rappeler, d'un esprit plutôt déroutant.

Notons encore, et toujours avec Morin, qu'en dépit d'une « chronique de notre civilisation » et du désir des rédacteurs d'être contemporains de leur époque, les articles sur les problèmes sociétaux et politiques sont dans la revue extrêmement marginaux.

Le résumé le plus évocateur de la revue est probablement de nouveau celui de Morin :

« Les thèmes de *Planète* se polarisent entre la littérature (magique) et la recherche (scientifique), c'est-à-dire entre la magie et la science, et jouent sur les deux tableaux. »⁵⁶²

Il permet en effet de saisir l'ambivalence de la revue. Mais si les termes employés par Morin appartiennent au vocabulaire universitaire, remarquons les correspondances qu'ils présentent avec le langage de Pauwels et Bergier : la littérature renvoie au fantastique, et la science au réalisme. Cette présentation de ce qu'est *Planète* nous amène logiquement à comprendre que la revue procède à une remagification de la réalité. Ce que *Planète* cherche à faire, quel que soit le sujet traité, n'est autre que convaincre le lecteur que tout est beaucoup plus mystérieux qu'on ne le pense et que des forces occultes et magiques sont constamment à l'œuvre dans le monde.

Achevons cette très succincte présentation par l'énoncé d'une évidence : bien que *Planète* prétende être une revue scientifique accessible au grand public, les connaissances qu'elle expose, et l'intitulé même des rubriques qui les structurent, renvoient à l'idée de connaissances *différentes*.

Avant d'aller plus loin dans notre raisonnement, il est impératif de préciser ceci : *Planète* est un assemblage hétéroclite d'articles dont ne se dégage aucune cohésion apparente, sinon cette ambiance singulière. *Planète* ne se voudrait que le relais d'idées avant-gardistes ou secrètes, une sorte de *Reader's Digest* de la connaissance et de la culture dépréciées par la culture dominante. En ce sens, il convient de remarquer les dernières pages de la revue, le « journal de *Planète* », une sorte de « lu, vu, entendu », complétées par les « grands contemporains ». En effet, ces pages permettent de constater que la revue prend position

⁵⁶² MORIN Edgar, « Planète et anti-Planète II. - Les thèmes de "Planète" », *art. cit.*

quant à l'activité culturelle et intellectuelle et tend à valider certaines productions et certaines personnes au détriment d'autres. Ce premier élément est important, car il permet de comprendre que, derrière un projet qui se réclame d'une démarche scientifique, se profile une entreprise culturelle, bien plus contrôlée que ses contributeurs, pour la plupart volontaires, ne veulent le prétendre.

A présent, il nous appartient encore de détailler un peu plus l'équipe éditoriale et les principaux contributeurs de la revue. A eux seuls, ils illustrent toute l'originalité et les paradoxes de la revue.

Outre Pauwels et Bergier, on trouve à l'origine de la revue Pierre Chapelot, qui fut le concepteur de sa maquette. Diplômé de l'École Estienne de l'École du Louvre, il assumera la direction artistique de la revue jusqu'à sa disparition. A ces trois premiers, vient s'ajouter François Richaudeau (1920-2012), responsable de l'édition de la revue et qui partage avec Chapelot d'avoir créé son esthétique si singulière. Toutefois, remarquons que ni Richaudeau, à une exception près, ni Chapelot n'y publièrent d'articles.

A partir du numéro 8, Jacques Mousseau rejoint les quatre premiers cités ci-dessus, pour former véritablement le « noyau rédactionnel » de la revue. Né en 1932, journaliste de formation – après être passé par le *Parisien Libéré* et *Carrefour*, il quitte *Marie-Claire* pour rejoindre *Planète*⁵⁶³ –, il assume la rédaction en chef de la revue à partir de 1962 et se décrit lui-même comme « l'homme à tout faire de la revue »⁵⁶⁴ ; il contribue aussi à la revue en y publiant régulièrement des articles. Chapelot, Richaudeau et Mousseau apparaissent comme les techniciens de la revue, dont il convient de souligner l'approche novatrice dans le monde de l'édition.

Outre ce noyau rédactionnel, Clotilde Cornut souligne aussi celui d'auteurs qui « se partagent plus du tiers des articles »⁵⁶⁵. En plus de Pauwels, Bergier et Mousseau, viennent constituer ce second noyau Aimé Michel, Gabriel Véraldi et Pierre Restany. Le premier, Aimé Michel (1919-1992), est un ufologue réputé, qui alimente continuellement la revue sur ce sujet ; le deuxième, Gabriel Véraldi, né en 1926, est un écrivain et un traducteur passionné par l'histoire secrète. C'est lui qui est l'auteur, avec Bergier, des articles signés XXX dans *Planète*. Le dernier, Pierre Restany (1930-2003), critique d'art extrêmement important dans la vie culturelle française au moment du lancement de *Planète*, ne s'occupe dans la revue que des articles sur l'art, et plus particulièrement de ceux sur les artistes d'avant-garde. Toutefois,

⁵⁶³ CORNUT Clotilde, *La Revue Planète (1961-1968) : une exploration insolite de l'expérience humaine dans les années soixante*, op. cit., p. 33.

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 164.

⁵⁶⁵ *Ibid.*, p. 31.

pour ce dernier, Cornut souligne qu'il occupe dans *Planète* une place un peu à part, puisque ses centres d'intérêt et ses goûts artistiques ne recourent pas nécessairement ceux du reste de l'équipe⁵⁶⁶.

A côté de ces deux noyaux, on trouve un certain nombre de contributions provenant de scientifiques marginaux, tels que Jean Charon et Rémy Chauvin⁵⁶⁷ et d'universitaires plus académiques, comme André Amar, André de Cayeux⁵⁶⁸ et Robert Philippe⁵⁶⁹, dont les textes sont globalement, eux aussi, plutôt académiques.

Outre ces contributions spécifiques, il faut aussi relever la présence d'articles recopiés ou traduits, sans que leurs auteurs soient au courant ni rétribués en conséquence. Cornut rappelle, à titre d'exemple, le cas de Pierre Versins⁵⁷⁰, mais il semble logique de penser qu'il ne fut pas le seul : *Planète* était une revue de compilation et s'était ainsi permis certaines libertés avec les droits d'auteurs et ceux de publication.

Cette brève présentation des acteurs de la revue permet d'observer un large panel de contributeurs, d'origines diverses et d'opinions divergentes. Même si on exclut les contributeurs ponctuels, c'est-à-dire ceux qui ne font pas partie du noyau principal, tous ne partagent pas les mêmes opinions, raison pour laquelle, comme le révèle Cornut, *Planète* ne parle pas de politique, afin de conserver entre ces contributeurs⁵⁷¹ une certaine cohésion.

Cependant, si l'on veut approfondir cette analyse, il est nécessaire d'examiner de plus près le seul élément qui, tout en structurant la revue, se démarque de ces rubriques et de ces contributions : les éditoriaux.

2.3. Des éditoriaux à une « philosophie Planète »

Il n'est que d'observer la place des éditoriaux tout au long de la parution de la revue pour rendre déjà possibles un premier constat et une première hypothèse : on peut diviser *Planète* en deux époques distinctes. La première, qui va du premier numéro au numéro 24, se

⁵⁶⁶ *Ibid.*, p. 35

⁵⁶⁷ Rémy Chauvin (1913-2009) est un biologiste français, passionné par le paranormal, et en particulier par la parapsychologie et l'ufologie.

⁵⁶⁸ André de Cayeux de Senarpont (1907-1986), dit André Cailleux, est un géologue français, pionnier de la planétologie. Il contribua à *Planète*, notamment en y publiant des articles sur l'évolution et le temps.

⁵⁶⁹ Robert Philippe (1923-1998) est un historien médiéviste français. Il publie, entre autres, dans le numéro 22 de *Planète* (pp. 21-29), un curieux article dans lequel il tente de retracer le voyage réel d'Ulysse et identifie notamment l'île de Circé à Belle-île-en-Mer.

⁵⁷⁰ CORNUT Clotilde, *La Revue Planète (1961-1968) : une exploration insolite de l'expérience humaine dans les années soixante*, *op. cit.*, p. 36.

⁵⁷¹ *Ibid.*, p. 33.

caractérise par des éditoriaux signés de Pauwels⁵⁷² ; la seconde, à partir du numéro 25, ne contient plus vraiment d'éditoriaux, mais voit se substituer à eux une rubrique, « La philosophie de *Planète* », qu'on retrouve à neuf reprises – les numéros qui ne comportent pas cette rubrique ne contenant plus d'éditoriaux⁵⁷³.

Outre le nom même de ces deux rubriques, ce qui autorise à distinguer ces deux époques est la différence de leur contenu. Durant toute la première époque, tous les éditoriaux signés de Pauwels forment un discours assez cohérent sur le but de *Planète*.

Comme l'avait déjà fait remarquer Véraldi⁵⁷⁴, dès le premier numéro de *Planète*, Pauwels n'a de cesse d'appeler à une révolution culturelle. Pour lui, l'humanité serait arrivée à une phase cruciale de son histoire : on passerait de la « culture moderne », à une autre culture, et *Planète* cherche précisément à définir les contours de cette nouvelle forme de culture. Se réclamant, comme pour *Le Matin des magiciens*, de la poésie⁵⁷⁵, Pauwels tend à faire de *Planète* le moyen de préparer la prochaine grande révolution, qui permettrait à l'homme de franchir un nouveau palier de son évolution et de le faire entrer dans la surhumanité⁵⁷⁶.

Afin d'y parvenir, Pauwels revendique une connaissance et une science libres, et accuse le pouvoir d'avoir colonisé le savoir⁵⁷⁷. C'est dans ce même esprit qu'il se livre à une violente critique de la littérature et défend ce qu'il appelle la « littérature différente », contre la « bonne littérature »⁵⁷⁸. Dans cet élan contestataire, il se félicite également d'être libre et de ne pas dépendre de la finance⁵⁷⁹.

Le succès de son entreprise le pousse à annoncer qu'une nouvelle Renaissance est en cours⁵⁸⁰ et que la redécouverte de connaissances oubliées permettra d'instaurer une société plus harmonieuse⁵⁸¹. Un des moyens d'y parvenir repose sur un savoir généraliste⁵⁸² et synthétique⁵⁸³, qui doit aboutir à une forme de connaissance encyclopédique⁵⁸⁴ capable de désocculter la connaissance actuelle⁵⁸⁵.

⁵⁷² Seuls 5 numéros dérogent à cette règle (8, 9, 11, 17 et 24).

⁵⁷³ À l'exception du n° 30, qui contient les deux rubriques, et du n° 38, qui contient un éditorial.

⁵⁷⁴ VÉRALDI Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, op. cit., p. 215.

⁵⁷⁵ *Planète*, n° 3, p. 6.

⁵⁷⁶ *Planète*, n° 4, p. 5.

⁵⁷⁷ *Planète*, n° 4, p. 6.

⁵⁷⁸ *Planète*, n° 3, p. 6 et n° 6, p. 5.

⁵⁷⁹ *Planète*, n° 5, p. 5.

⁵⁸⁰ *Planète*, n° 5, p. 5, n° 18, p. 5.

⁵⁸¹ *Planète*, n° 1.

⁵⁸² *Planète*, n° 11, p. 5.

⁵⁸³ *Planète*, n° 4, p. 5.

⁵⁸⁴ *Planète*, n° 10, p. 6.

⁵⁸⁵ *Planète*, n° 12, pp. 10-11.

Cette nouvelle forme de connaissance doit permettre une « métamorphose explosive de l'humanité »⁵⁸⁶, qui jettera les bases de l'« humanisme du troisième millénaire »⁵⁸⁷ et libérera l'homme. Pour cela, il faut commencer par réintroduire l'imagination dans la démarche scientifique⁵⁸⁸, valoriser les démarches autodidactes⁵⁸⁹ et donner toute sa place au « prolétariat intellectuel »⁵⁹⁰. La création d'une « Université Parallèle » lui semble ainsi absolument nécessaire à la diffusion la meilleure et la plus large possible de ces nouvelles connaissances⁵⁹¹.

Dans cette première époque, Pauwels cherche en fait à initier une « pensée nouvelle pour des temps nouveaux »⁵⁹² et utilise volontiers *Le Matin des magiciens* comme référence et comme point de départ de cette pensée nouvelle⁵⁹³. Le réalisme fantastique est aussi régulièrement évoqué⁵⁹⁴, mais il faut bien constater qu'il n'est pas particulièrement mis en avant. Surtout, s'il réaffirme dans *Planète* ce qu'il avait déjà écrit dans *Le Matin des magiciens*, à savoir ne vouloir fonder ni doctrine ni religion⁵⁹⁵, Pauwels prétend également ne pas vouloir fonder non plus d'école, et ce dès le premier numéro⁵⁹⁶ ! Ce faisant, il brise d'entrée de jeu le lien qui l'unit au *Matin des magiciens*.

Simple rhétorique ? Peut-être. Mais l'expression est maladroite et met, dès le lancement de la revue, une distance entre les deux productions. Aussi, à en croire Pauwels, si la filiation est bien réelle, il serait abusif de voir dans *Planète* l'organe du réalisme fantastique. Le réalisme fantastique est une méthode, mais n'admet pas d'école, dont *Planète* serait l'organe.

La frontière entre le statut de revue et celui de manifeste reste tenue jusqu'au numéro 25. Les éditoriaux de Pauwels ne se démarquent pas particulièrement de l'esprit du *Matin des magiciens* : prédire le surhomme, annoncer une Renaissance, promouvoir une nouvelle forme de connaissance, tout cela prolonge bien son « Introduction au réalisme fantastique ». Toutefois, à partir du numéro 25, la donne change sensiblement.

En effet, la série des neuf articles qui forment la « Philosophie de Planète » donne à la revue une tout autre teinte. À l'exception de deux articles, l'un écrit par André Amar, l'autre

⁵⁸⁶ *Planète*, n° 11, p. 5.

⁵⁸⁷ *Planète*, n° 14, p. 6.

⁵⁸⁸ *Planète*, n° 4, p. 6.

⁵⁸⁹ *Planète*, n° 12, p. 6.

⁵⁹⁰ *Planète*, n° 12, p. 7.

⁵⁹¹ *Planète*, n° 13, p. 10.

⁵⁹² *Planète*, n° 17, p. 5.

⁵⁹³ *Planète*, n° 1, p.5, n° 3, p. 6, n° 20, p. 5.

⁵⁹⁴ *Planète*, n° 1, n° 5, p. 6, n° 20, p. 5.

⁵⁹⁵ *Planète*, n° 13, p. 12.

⁵⁹⁶ *Planète*, n° 1.

par Aimé Michel, tout est rédigé par Pauwels, qui propose une réflexion en continu. Désormais sans plus aucune relation avec *Le Matin des magiciens*, tous ses articles présentent les réflexions de leur auteur sur l'état de l'humanité et du monde. Ce premier constat suscite deux questions : Comment doit-on comprendre des articles intitulés « Philosophie de *Planète* », mais écrits par Pauwels à la première personne du singulier ? Pauwels est-il *Planète* ? Mettons pour le moment ces questions de côté et revenons à la philosophie de *Planète*.

Dans le numéro 24, on peut lire, sur la première page :

« À partir du prochain numéro, Louis Pauwels exposera, analysera et commentera LA PHILOSOPHIE DE **PLANETE** »

Pauwels s'était précédemment livré à pareil exercice dans le numéro 13, mais d'une manière très succincte et après seulement deux années d'existence de la revue. Point important : sa première analyse parlait vraiment de *Planète*. Par contre, dans les sept articles qui forment sa « philosophie de *Planète* », il parle plutôt de sa démarche personnelle, de son analyse de la société et de ce qu'il estime essentiel. Le bilan de sa contribution est donc en nette rupture avec le contenu de la revue.

À proprement parler, il n'y parle pas de sciences, ni de littérature, mais croit toujours en la surhumanité⁵⁹⁷. La révolution, la Renaissance et l'humanisme du troisième millénaire sont autant de thèmes également absents de la revue. Mais la remarque de Morin sur le fait qu'on ne trouve pas dans *Planète* la moindre présence des questions politiques et sociales n'est plus vraie dans cette série d'articles. On y voit Pauwels s'interroger notamment sur la notion d'engagement⁵⁹⁸, la guerre au Viêt-Nam, le conflit israélo-arabe⁵⁹⁹, ou encore sur les problèmes du surpeuplement et de la « tentation d'un racisme de l'intelligence »⁶⁰⁰. Il s'inquiète aussi des crises politiques, religieuses et morales qui traversent l'ensemble de la société⁶⁰¹.

Autant dire qu'on est déjà bien loin de l'optimisme rayonnant de la première époque et que ce sont maintenant les réflexions d'un homme plutôt angoissé par l'avenir qu'on lit dans ces pages. Et, comme si c'était là un symbole, voici qu'à partir du numéro 32 la rubrique qui jusqu'alors ouvrait la revue se voit reléguée à l'intérieur de la revue.

⁵⁹⁷ *Planète*, n° 28, p. 13.

⁵⁹⁸ *Planète*, n° 27.

⁵⁹⁹ *Planète*, n° 36.

⁶⁰⁰ *Planète*, n° 28, p. 13.

⁶⁰¹ *Planète*, n° 32.

Si on met en parallèle les deux époques, il est impossible de percevoir en elles la même dynamique : le reste de la revue perpétue bien les mêmes rubriques, mais le contenu des éditoriaux permet de distinguer un changement de ton à partir de la fin de 1965, ce qui correspond peu ou prou au moment où la publicité fait son entrée dans la revue.

Le Pauwels euphorique des premiers numéros, fier d'annoncer le succès de sa revue et la multiplication de ses projets laisse peu à peu la place à un Pauwels en retrait et moins enclin à croire à une prochaine révolution glorieuse. Alors que sur les 24 premiers numéros, Pauwels s'absente de cinq éditoriaux, sur les 17 derniers Pauwels l'est à sept reprises. Et si on peut expliquer ce retrait par des activités éditoriales de plus en plus importantes – sans parler de la mise en place de tous les produits dérivés de *Planète* – le changement de ton de ses contributions ne laisse guère de doute sur un changement plus profond intervenu dans sa pensée.

Cela étant, ce changement n'affecte ni la parution ni le succès de la revue, et si ses éditoriaux permettent à Pauwels de s'exprimer sur le développement de *Planète* tout en exposant sa philosophie, ils lui permettent aussi de répondre à ses détracteurs.

3. Entre succès, controverse et idéologie

Après lecture des analyses d'Edgar Morin, déjà citées, et de celle de Jean-Bruno Renard⁶⁰², il ne nous a pas été possible d'apporter ici d'éléments réellement nouveaux sur la réception de la revue *Planète*. Toutefois, dans le cadre de la réflexion que nous menons dans ce travail, nous en résumerons l'essentiel, afin de comprendre les enjeux des controverses qui se développées autour de la revue.

Auparavant, nous tenons à préciser que l'essentiel des réactions à *Planète* date d'avant 1966 et correspond donc à sa première époque, pendant laquelle Pauwels prêchait la révolution culturelle.

3.1. Une revue attentive à son public

Le succès du *Matin des magiciens* avait déjà en son temps suscité la polémique, mais celle-ci n'avait été que peu de chose, comparée aux passions que déclencha *Planète*. En quelque sorte, les réactions furent d'autant plus vives que le succès de *Planète* fut grand. Les

⁶⁰² RENARD Jean-Bruno, « Le Mouvement Planète : un épisode important de l'histoire culturelle française », *art. cit.*, pp. 152-174.

critiques fusent contre *Planète*, non pas pour ce que contient la revue, mais à cause de la large audience dont bénéficie la revue.

On peut estimer le tirage moyen d'un numéro de *Planète* à environ 80 000 exemplaires. Précisons encore, cependant, quand bien même ce serait un truisme, que chaque numéro passait entre plusieurs mains, comme nous l'évoquerons un peu plus loin. Aussi est-il difficile d'évaluer le nombre réel de lecteurs de la revue. Au-delà de ce simple aspect quantitatif, rappelons une autre évidence : ces chiffres ne permettent aucunement de mesurer l'adhésion du lectorat aux idées de la revue. Et, du reste, cet aspect demeure à ce jour inévitablement insaisissable.

Dans le numéro 33, *Planète* joint un questionnaire à retourner, dont le but est de mieux cerner son lectorat. Le dépouillement de ce sondage, dans le numéro 35, fait état de 7136 réponses, soit « un taux de réponse de 8,5 % »⁶⁰³. Si on admet un tirage du numéro 33 à 80 000 exemplaires, on trouve bien un pourcentage de cet ordre (8,9 %). Si l'effectif concerné par ce sondage laisse entrevoir ses nombreuses limites, les réponses permettent tout de même de constater que, parmi les répondants, plus d'un tiers lit *Planète* depuis le premier numéro (37,2 %), un bon tiers est également abonné (37,6 %) et les deux tiers des sondés lisent tous les articles (66,6 %). Mais la statistique la plus importante sur le plan éditorial est celle relative à la conservation de *Planète*, puisque 96,1 % des répondants affirment conserver la revue. On peut aussi remarquer que c'est une revue qui circule (2 lecteurs par foyer, 63,8 % la prêtent) et qui est considérée par 73,1 % comme « sérieuse et bien documentée ».

Plus surprenantes sont les questions que pose le sondage relatives au sens de la vie. Ces questions permettent de comprendre que les interrogations existentielles sont partagées entre la revue et ses lecteurs, et que la recherche d'un sens de la vie, qui dépasserait la réalité matérielle immédiate, est un dénominateur commun entre la revue et ses lecteurs.

Si les intérêts dominants des lecteurs les portent vers les civilisations disparues, les frontières de la recherche, les sciences, le monde futur et l'histoire invisible, il faut aussi remarquer que les articles relatifs à l'art sont nettement moins plébiscités.

Le profil type du lecteur de *Planète* a déjà été dressé par Renard : le lecteur de *Planète* est citadin, âgé de 33 ans, d'un niveau d'études plutôt élevé et appartient à la catégorie des cadres et employés⁶⁰⁴.

⁶⁰³ *Planète*, n° 35, p. 36.

⁶⁰⁴ RENARD Jean-Bruno, « Le Mouvement Planète : un épisode important de l'histoire culturelle française », *art. cit.*, p. 162.

On peut toutefois ajouter à ce profil type le constat fait par Lévy Beaulieu, au cours de son enquête au Québec, et qui révèle que l'essentiel des lecteurs de *Planète* au Québec est constitué d'étudiants et d'intellectuels⁶⁰⁵.

Mais si on reprend l'analyse de Renard, on doit faire un autre constat : *Planète* n'est pas un phénomène élitare.

« Notre hypothèse est que *Planète* a coïncidé avec l'émergence des nouvelles classes moyennes, caractérisées, selon Pierre Bourdieu, par un capital culturel fort et un capital économique relativement faible. Ne pouvant participer socialement à l'élaboration et à la reproduction de la culture légitime dominante, mais bénéficiant d'un bon niveau d'éducation, les membres de ces nouvelles classes sociales ont cherché à imposer de nouvelles formes culturelles, situées en marge de la culture légitime. »⁶⁰⁶

L'analyse ne manque pas de pertinence dès lors qu'on met en parallèle les résultats de cette analyse et les critiques adressées à *Planète*. En effet, l'analyse bourdieusienne du lectorat de *Planète* permet de faire réfléchir à la perception de la revue au-delà de son lectorat⁶⁰⁷.

3.2. Une revue qui divise

Planète ne fit pas l'unanimité, et c'est peu que de le dire. Les critiques s'accumulèrent rapidement, au point de délimiter deux camps bien nets. Comme le souligne Morin, si d'un côté prend forme et gagne en importance un mouvement *Planète*, il se dessine tout aussi nettement⁶⁰⁸ un mouvement anti-*Planète*.

Jean-Bruno Renard divise les critiques, selon leur « provenance », en quatre groupes : les Rationalistes, les Spiritualistes, les Surréalistes et les Lettrés⁶⁰⁹. Bien qu'il soit lui-même conscient de la simplification nécessaire à une telle répartition, elle permet d'observer que les critiques proviennent de tous les secteurs de la culture investis par *Planète*. Toutefois, deux groupes vont se montrer plus particulièrement virulents. Le premier sera celui des

⁶⁰⁵ NAF 28370 (22), BEAULIEU Lévy « Le mouvement *Planète* et l'actualité de sa présence au Québec ».

⁶⁰⁶ RENARD Jean-Bruno, « Le Mouvement *Planète* : un épisode important de l'histoire culturelle française », *art. cit.*, p. 163.

⁶⁰⁷ Remarquons aussi que la revue a ponctuellement accordé quelques pages au courrier de ses lecteurs (n° 20 à 13, 26 à 29, 31 et 33). S'y côtoient droits de réponse, remarques et critiques, mais dans des proportions extrêmement limitées : bien souvent *Planète* ne fait que résumer le contenu des courriers qui sont évoqués. Il devient ainsi difficile de considérer cette rubrique comme un élément réellement représentatif d'échanges entre revue et lecteurs. Elle apparaît bien plutôt, à l'instar du « Dictionnaire des responsables », comme un moyen de remplir les dernières pages de la revue.

⁶⁰⁸ MORIN Edgar, « *Planète* et anti-*Planète* I. - Le phénomène et sa critique », *art. cit.*

⁶⁰⁹ RENARD Jean-Bruno, « Le Mouvement *Planète* : un épisode important de l'histoire culturelle française », *art. cit.*, p. 158.

Rationalistes avec, à sa tête, l'Union Rationaliste⁶¹⁰ ; le second, celui des Surréalistes avec, en première ligne, André Breton⁶¹¹. Les principaux arguments contre *Planète* sont résumés par Morin :

« 1) Sensationnalisme et commercialisme : “Les traditions incontrôlées, les récits fabuleux, les débordements d'écrivains désaxés leur apportent une manne de faits sensationnels, mis en valeur par un choix calculé et des rapprochements habiles...” (Imbert-Nergal, *ibid.*, p. 36).

2) “La propension à induire au mystère” (Odile Passeron, *Arts*, 24 avril 1963), avec l'intérêt porté à l'alchimie, la télépathie, l'ésotérisme (“l'ésotérisme est une maladie endémique dont *Planète* est une manifestation aiguë”, O. Passeron. *ibid.*), dans un “magma spirito-magique quelque peu remis au goût du jour”. (Imbert-Nergal, *Crépuscule des magiciens*.)

3) “La légèreté des affirmations qui s'annoncent comme certitudes et sont à peine des hypothèses hasardeuses”, qu'A. Parinaud (*Arts*, numéro cité) analyse ainsi : “Emploi abusif d'un vocabulaire composé de termes impropres ou exaltés, association arbitraire d'idées, non-vérification de la plupart des sources, certaines hypothèses semblent volontairement mal formulées.”

4) Le confusionnisme ou le mélange des genres, où le romanesque et le scientifique ne se distinguent pas, créant ainsi :

5) Dénaturation de la science, au détriment de ce que pourrait être une “vulgarisation honnête et loyale” (Michel Rouzé).

6) Des anti-*Planète*, comme Imbert-Nergal, pensent que Bergier-Pauwels sont “les premiers abusés” par leurs “démonstrations”. Quelques-uns croient pouvoir affirmer que Bergier est un “homme qui trompe”, non un “homme qui se trompe” (Ernest Kahane, *ibid.*), “voire que Bergier sait bien qu'il ment”. »⁶¹²

À la lecture de ce florilège, on peut aussi noter qu'est reprochée à *Planète* une idéologie réactionnaire⁶¹³. Mais c'est aux réponses que donne *Planète* qu'on comprend mieux les enjeux de la bataille : à plusieurs reprises, Pauwels et Bergier ripostent⁶¹⁴ et, encore une fois, Morin a tout à fait cerné le plan sur lequel la bataille fait rage :

« Pour *Planète*, la coalition ennemie est celle des “mandarins” et des “messieurs en noir” (faut-il lire Saint-Germain-des-Prés et la Sorbonne ?) Les mandarins sont tous ceux qui, intellectuels, veulent conserver le privilège de la culture, se sont enfermés dans des jeux formels et décadents, ignorent et craignent la grande montée de sève “primaire”, la nouvelle grande culture démocratique. »⁶¹⁵

Si l'Union Rationaliste attaque *Planète* sur l'exactitude des faits rapportés dans la revue, si les Surréalistes condamnent l'idéologie politique, si les Spiritualistes dénoncent une tentative de fonder une nouvelle religion du progrès et si les Lettrés y voient une « confusion des

⁶¹⁰ GALIFRET Yves *et al.*, *Le Crépuscule des magiciens, le Réalisme Fantastique contre la culture*, Paris, Editions Rationalistes, 1965.

⁶¹¹ BRETON André, *Sauve qui doit*, Tract surréaliste, 22/10/1961.

⁶¹² MORIN Edgar, « *Planète et anti-Planète I. - Le phénomène et sa critique* », *art. cit.*

⁶¹³ BRETON André, *Sauve qui doit*, *art. cit.*, p. 1.

⁶¹⁴ *Planète*, n° 10, 23 et 25.

⁶¹⁵ MORIN Edgar, « *Planète et anti-Planète I. - Le phénomène et sa critique* », *art. cit.*

valeurs », *Planète* ne considère tout cela que comme les réactions d'intellectuels qui défendent leur pré carré.

Pour la revue, toutes les critiques émanent de l'ancienne culture, celle-là même qu'elle appelle à remplacer : aussi ces critiques ne font-elles jamais que l'encourager à demeurer dans sa ligne et dans son projet de reconstruction de la culture.

Toutefois, Morin passa outre cette guerre culturelle pour tenter de comprendre ce dont était porteur *Planète*. Non sans lucidité, il met en évidence que le message véhiculé par *Planète* est de nature religieuse, et pas seulement culturelle ou scientifique. Ce que professe *Planète* n'est autre qu'un « humanisme évolutionnaire ». Du mélange de genres que propose *Planète*, qui va de la science à l'occultisme et de la littérature aux arts, naît l'idée d'une humanité en perpétuelle évolution vers une surhumanité. Cela signifie – et on sent bien dans cette idée tout le poids sur l'esprit *Planète* de la pensée de Teilhard de Chardin – que l'évolution se caractérise par un progrès et par une amélioration de l'homme qui doit le mener à une surhumanité, sorte d'état d'éveil dans lequel l'homme atteindrait une forme de connaissance absolue et une totale conscience de lui-même ; et le dessein de *Planète* est de chercher les éléments caractéristiques et constitutifs de ces phases à venir. D'une telle philosophie émane un optimisme évident, parce que le futur qui s'annonce ne pourra être que meilleur que les temps écoulés, teinté qu'il sera d'un romantisme tout aussi évident, puisque la compréhension de ce qui se passe ne peut qu'émerveiller.

3.3. *Planète* et le réalisme fantastique

Ce résultat consomme une rupture de *Planète* d'une part avec le scientisme, car une telle idéologie ne peut s'inscrire dans le cadre imposé par les sciences expérimentales, la revue élaborant une vision du monde singulière et qui conditionne ses propos ; d'autre part, avec l'esprit de l'ésotérisme traditionnel, en considérant l'époque actuelle comme une « grande époque ». Synthèse des extrêmes, somme des contraires, *Planète* tente de réconcilier tous les domaines de la connaissance humaine en vue de former une « doctrine unitaire ». Ce qui est recherché est la connaissance absolue et, dans cette optique, elle façonne petit à petit une doctrine dont on cache à peine l'objectif, qui est de constituer une nouvelle religion. Dès lors, c'est en ce sens qu'il convient, dans le cadre de *Planète*, de comprendre le réalisme fantastique.

Disons-le sans détours : en tant que méthode, le réalisme fantastique est absent de la revue. Certes, lorsque la notion de réalisme fantastique apparaît, c'est pour évoquer des

productions culturelles – notamment Lovecraft –, mais aussi et surtout pour parler des conceptions du monde qui intègrent une dimension fantastique. Le réalisme fantastique devient ainsi le terme qui sert à définir toutes les personnes et toutes les théories qui partagent l'esprit de la revue. Dans un premier temps, cet esprit est plus ou moins en adéquation avec celui du *Matin des magiciens*. Mais à partir de 1966 la fracture est nette, et Pauwels n'a plus réellement recours ni aux termes de « réalisme fantastique », ni à la référence au *Matin des magiciens*.

Ce qui n'était qu'une méthode de réflexion ou un outil d'analyse devient finalement le nom de la nouvelle forme de culture que les auteurs de *Planète* souhaitent voir advenir. Et c'est dans ce sens que l'entend également l'Union Rationaliste. Lorsqu'elle publie *Le Crépuscule des magiciens*, florilège des meilleurs articles de ceux de ses membres qui critiquent *Planète*, le sous-titre choisi est sans équivoque : « Le réalisme fantastique contre la culture ». En fait, selon elle, la parution de *Planète* est le début d'une guerre culturelle, et le réalisme fantastique devient le nom du camp de la culture rebelle, tout au moins jusqu'en 1966.

L'analyse de Morin, évoquée tout au long de ce chapitre, est publiée dans *Le Monde* en 1965. La même année est publié *Le Crépuscule des magiciens*, pamphlet de l'Union Rationaliste contre *Planète* que nous venons d'évoquer. Aussi l'ensemble des polémiques que nous avons relatées correspond-il à la première époque de la revue ; et il est tentant de voir dans l'apparition de la rubrique « La philosophie de *Planète* » une réponse à l'ensemble de ces griefs. En quelque sorte, *Planète* rentre dans le rang, gagne en sérieux et en gravité, tout au moins dans les articles qui formulent l'idéologie de la revue.

Cependant, dans un ultime retournement, la dernière contribution de Pauwels à cette rubrique, en janvier 1968, fait souffler de nouveau le vent de la rébellion intellectuelle. Dans une réponse à ses détracteurs, Pauwels semble renouer avec l'esprit de la première époque ; et s'il reconnaît les erreurs qu'a pu commettre *Planète* par le passé, il ne le fait que pour mieux réaffirmer le dessein essentiel de sa revue, à savoir celui d'être une maïeutique⁶¹⁶. *Planète* a cherché à préparer l'avenir en brassant quantité d'idées, afin d'en dégager celles qui permettront à l'humanité de progresser.

Après 41 numéros, Mai 68 sonne le glas de *Planète*. Il est difficile de comprendre les raisons de cet arrêt, mais il est possible d'observer un essoufflement de la revue depuis le

⁶¹⁶ *Planète*, n° 38, pp. 35-40.

tournant des années 1965-1966. Lorsque Pauwels commence à donner dans un ton un peu plus grave et angoissé, on sent que la revue change de dynamique et perd sa désinvolture et sa rébellion initiales. Les tensions au sein de l'équipe semblent aussi de plus en plus fortes⁶¹⁷. Mais cet arrêt est toutefois temporaire, puisque dès septembre 1968 paraît *Le Nouveau Planète*. Avant d'évoquer ce nouveau développement, concluons ce chapitre en faisant ressortir les principaux traits du phénomène *Planète*.

Il n'est assurément pas possible de parler de *Planète* comme d'une revue scientifique. D'ailleurs, ni ses fondateurs ni son contenu ne plaident en ce sens. *Planète* est une revue culturelle, qui défend, définit et promeut une nouvelle forme de culture, une culture *différente*.

Cette culture différente se caractérise par sa contestation de la culture officielle et dominante. Elle conteste la « bonne littérature » aussi bien que la « science officielle » et la religion chrétienne, au profit de toutes les idées, de toutes les théories et de toutes les approches alternatives.

Pour désigner les productions culturelles considérées comme étant en adéquation avec l'esprit de la revue ont été créés deux labels : le label « Planète », pour toutes les productions qui émanaient directement de l'équipe rédactionnelle de la revue et le label « réalisme fantastique », pour toutes les approches qui partageaient l'idée que le réel n'est pas ce que montre la culture officielle, mais qu'il est une autre réalité, faite de mystères et d'énigmes, et qui reste encore à découvrir.

Ce dernier point est d'ailleurs l'un des deux fils conducteurs de la revue et permet de lui donner une cohésion globale. Le second est intimement lié au premier, mais se trouve moins dans les textes que dans l'atmosphère qui est créée à chaque page de la revue. Dans *Planète*, tout prête au mystère, au secret et au dévoilement.

Mais derrière cela, se dessine nettement une idéologie : outre le discours contestataire, *Planète* élabore d'une manière indiscutable un système religieux, dont les éléments, assez flous, sont distillés au fil des numéros, et qu'on peut rassembler autour de l'idée d'évolutionnisme humanitaire. L'histoire de l'humanité est une évolution constante, un progrès qui doit conduire l'homme d'un état primitif à celui de surhomme. Et si la revue peut

⁶¹⁷ Si aucun élément réellement concret n'atteste de ces tensions, on peut cependant en observer au sein de la revue *Plexus*. Dans des courriers qu'il a adressés à Pauwels en 1967 et 1968, Sternberg déplore l'orientation prise par *Plexus* sous l'impulsion de Mousseau et Chapelot (NAF 28651 (7 et 10)). Il juge ces derniers bien trop préoccupés par l'érotisme et la drogue. Il tente ainsi de profiter du lancement du *Nouveau Planète* pour fonder le *Nouveau Plexus*, selon ses propres lignes éditoriales, qui en feraient une revue de meilleure qualité que la précédente. Son projet ne fut pas retenu et *Plexus* s'arrêta. Toutefois, l'anecdote permet de faire apparaître des tensions évidentes entre les différents contributeurs d'une revue qui avait perdu son élan initial fin 1965 et qui, privée de sa cohésion, ne pouvait échapper à son délitement.

sembler quelque peu décousue, c'est parce qu'elle expose, non pas une doctrine aboutie, mais l'ensemble des travaux de *seekers* qui tentent d'étayer cette idée.

Enfin, on ne saurait non plus ignorer l'influence de Pauwels sur cette revue⁶¹⁸. C'est lui qui en signe les éditoriaux et les articles « Philosophie de *Planète* » et il est tentant de penser qu'en fait la revue contient les matériaux à partir desquels il élabore son propre système de pensée. Mais avant d'aller plus avant dans notre analyse du phénomène *Planète*, intéressons-nous au *Nouveau Planète*.

⁶¹⁸ Mousseau, interviewé par Cornut, insiste bien sur l'influence prépondérante de Pauwels sur *Planète* et fait de lui son véritable idéologue. On ne peut qu'abonder dans son sens.
CORNUT Clotilde, *La Revue Planète (1961-1968) : une exploration insolite de l'expérience humaine dans les années soixante*, op. cit., pp. 164-165.

Chapitre 4 - *Le Nouveau Planète*

« Vous comprenez, je ne sais pas au juste, on va, on vient, il se passe des choses ; moi je suis là sous les étoiles. [...] Je suis un peu rebouteux, un peu médecin, je connais les herbes, je tire parti des plantes, les paysans me voient attentif devant rien, et cela me fait passer pour sorcier. Parce que je songe, on croit que je sais. »⁶¹⁹

Le chapitre précédent nous a permis de constater que lorsque *Planète* cesse de paraître, l'esprit initial de la revue n'existait plus depuis déjà deux ans. Il est difficile de dire exactement ce que signifie cette évolution, mais nous avons pu voir qu'elle se manifeste autant sur le plan formel – avec l'apparition dans la revue de la publicité – que sur celui de son esprit – quand les éditoriaux deviennent « La philosophie de *Planète* », alors que cela se produit après un pic de critiques, du reste pas forcément toutes négatives. À partir de 1966, en dépit d'articles qui perpétuent les mêmes centres d'intérêt depuis le premier numéro et bien que l'atmosphère demeure toujours empreinte de mystère et d'émerveillement, *Planète* n'est plus *Planète*.

Sans avoir réellement compris ni le moment, ni la forme exacte de cette rupture, Pauwels semble pourtant en avoir pris conscience. Il présente la nouvelle formule de *Planète* comme une tentative de revenir à l'esprit initial de *Planète* et n'hésite pas à s'autocritiquer :

« Bref, l'esprit d'entreprise, au sens que lui assigne la société, prenait le pas sur l'esprit missionnaire qui fut le nôtre et qui demeure notre unique justification. »⁶²⁰

Le Nouveau Planète est en fait un nouveau départ et une nouvelle tentative de poursuivre l'œuvre initiée dans *Planète*. Cette citation est également intéressante pour le vocabulaire

⁶¹⁹ HUGO Victor, *Quatrevingt-treize*, Paris, Gallimard, coll. « Folio », 2003 (1874), p. 120.

⁶²⁰ *Nouveau Planète*, n° 1, p. 9.

choisi, puisque Pauwels revendique un « esprit missionnaire ». Le vocabulaire est de nouveau à connotation religieuse.

Ce chapitre se propose donc de définir en quoi *Le Nouveau Planète* renoue avec le *Planète* de la première époque. Ce faisant, on constatera que limiter *Le Nouveau Planète* au statut de revue, comme ce fut déjà le cas pour *Planète*, serait plus que réducteur. En effet, dès son lancement, Pauwels franchit une nouvelle étape dans ses ambitions et cherche à lancer un véritable mouvement, porté par des Ateliers *Planète*. Ces Ateliers *Planète* sont difficiles à cerner, mais dans le cadre de notre compréhension du phénomène *Planète*, c'est précisément cette particularité qui nous intéresse. Comment s'articulent-ils avec l'esprit de la revue ? La réponse à cette question sera lourde de conséquences et nous acheminera vers l'étude de la fin du Mouvement *Planète*. Il paraîtra alors indispensable de distinguer la revue des ateliers, tant les deux entités évoluent différemment. Un éphémère Nouveau Nouveau *Planète* sera lancé en 1972, mais fera long feu. Nous lui consacrerons toutefois quelques lignes, puisque son insuccès, mis en perspective avec son contenu, mérite d'être mentionné pour la compréhension du phénomène *Planète*.

Enfin, en filigrane de ce chapitre, nous tenterons de chercher les traces de réalisme fantastique encore présentes dans cette nouvelle évolution. Dans une forme brute, elles seront rares, mais à la suite de ce que nous avons évoqué dans le précédent chapitre, il conviendra d'envisager une autre lecture de cette évolution.

1. La revue

Rien n'indique que *Le Nouveau Planète* est une nouvelle revue. Son format est le même que celui de *Planète*, il paraît tous les deux mois et son prix reste celui de la mouture précédente. Mais sa couverture change : les images de couverture ne se limitent plus à des visages humains et un sommaire succinct apparaît en couverture dès le numéro 4. On remarque également la numérotation des revues, puisque en plus d'une numérotation qui recommence au numéro 1, il est précisé sur ce premier numéro « Nouvelle série, huitième année ». On peut donc observer un relatif « changement dans la continuité », mais pour bien comprendre ce qui change entre *Planète* et *Le Nouveau Planète*, il faut entrer à la fois dans la structure de son contenu et dans le discours de Pauwels.

1.1. Un « nouveau » départ

Arrêtons-nous dans un premier temps sur le discours du *Nouveau Planète* et de son rédacteur en chef. Dans le premier numéro, on trouve trois textes qui ont tous trois pour vocation d'indiquer les nouvelles orientations de la revue. L'un émane de la rédaction, l'autre de Pauwels et le dernier définit les Ateliers *Planète*.

Le premier texte, sobrement intitulé « Les objectifs du nouveau *Planète* », est particulièrement intéressant dans la mesure où il prend position sur les Événements de Mai 68 :

« Tous les courants souterrains qui font irruption aujourd'hui sont ceux mêmes que *Planète* sondait. [...] Ce premier numéro de *Planète* donne la priorité aux idées fondamentales de la révolte. Mais notre mission n'est pas de dire *Non*. Notre mission est d'être un lieu géométrique des forces de civilisation qui s'affrontent. La grande société scientifique, technique, démocratique et d'abondance a ses mérites, ses raisons, sa poésie, si son mal essentiel (mortel ou de croissance ?) est l'absence de finalité. [...] Le *Nouveau Planète* entend aider à la compréhension de la nature et des conséquences de l'immense débat engagé. Ce débat exige que l'on échappe à la simplification partisane. »⁶²¹

On sait combien Mai 68 affecta Pauwels⁶²² et Bergier⁶²³. Les deux hommes eurent peu d'estime pour ce mouvement spontané, alors même que *Planète* avait appelé à une telle révolte, pour ne pas dire qu'elle l'avait inspirée⁶²⁴. Mais cet appel à la révolte remontait à la première époque de la revue, antérieure à 1966. Or, entre-temps, la revue s'était en quelque sorte assagie.

Pour la compréhension de l'ensemble du phénomène, ce que fait ressortir ce positionnement du *Nouveau Planète* est essentiel. Pour Pauwels, il ne s'agit pas de se révolter pour le plaisir de dire « non », pas plus que de se limiter à contester une forme de société. L'enjeu se situe à un tout autre niveau : il faut contester dans le but d'instaurer une nouvelle forme de société. Aussi ne monterait-on sur des barricades qu'une fois la nouvelle société définie et prête à fonctionner. Et c'était précisément, en fin de compte, ce que cherchait *Planète*. En renouvelant sa revue, pris de cours, Pauwels essaie d'une certaine manière de s'adapter au nouveau contexte et de reconstruire un projet sociétal en conjuguant ensemble l'ancienne et la nouvelle culture.

Plus intéressant est le texte de Pauwels qui suit ce texte de positionnement. Faisant le bilan de l'activité de *Planète*, il établit en même temps avec les lecteurs un nouveau « contrat

⁶²¹ *Nouveau Planète*, n° 1, pp. 4-5.

⁶²² PAUWELS Louis, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, op. cit., p. 88.

⁶²³ BERGIER Jacques, *Je ne suis pas une légende*, op. cit., p. 214.

⁶²⁴ NAF 28 370 (35), « Entretien avec Louis Pauwels auteur de *Lettre aux gens heureux* », *La pensée et les hommes*, Janvier 1972, 15^{ème} année, pp. 280 à 287.

de lecture », et sa manière de procéder est particulièrement remarquable. Se livrant à son autocritique, il dresse sur *Planète* un bilan sans concessions :

« Le système nous a faits “marchands de papiers” quand nous voulions être militants. Nos conférences se sont peu à peu espacées, puis ont cessé. L’Université Parallèle est demeurée un beau rêve. »⁶²⁵

Ce n’est donc rien de moins qu’un constat d’échec qui se dégage de l’aventure *Planète*, dans la mesure où la revue n’aurait pas atteint l’objectif qu’elle s’était fixé de transformer la société et n’aurait été qu’une revue comme une autre, préoccupée de pérenniser financièrement son activité sur un plan strictement matériel. Il aura fallu les Événements de Mai pour que Pauwels en prenne réellement conscience et réagisse :

« Il y avait deux tentations. Étendre la holding, aller encore plus loin dans “les affaires”. Se retirer, laisser tomber. [...] Il a fallu exorciser les deux démons : celui de la réussite conventionnelle, celui de l’exil romantique. »⁶²⁶

C’est finalement à une troisième tentation qu’il choisit de céder : celle de tout recommencer en capitalisant sur les acquis de *Planète*, sur son expérience et sur son lectorat, sans plus s’adresser au lecteur comme à un client, mais en le considérant désormais comme membre à part entière d’une « famille d’esprits », et plus seulement comme un simple consommateur⁶²⁷.

Dans ce projet, le problème reste le financement de la nouvelle activité. En effet, dès le premier numéro, un constat s’impose : la presque complète disparition de la publicité de la revue, à l’exception du quatrième de couverture de la revue et de quelques pages au cœur de la section « actualités ». Toutefois, ce choix n’est pas sans conséquences et, si Pauwels compte sur la reprise des activités *Planète* (conférences, « événement » de l’Arc), il sollicite également les lecteurs en les incitant à s’abonner, selon lui seule manière de pouvoir pérenniser sa revue et de continuer à développer ses activités. Cependant, on ne peut que remarquer qu’il s’oriente vers une campagne d’abonnement qui repose, non pas sur un « « mailing » onéreux », mais sur un « mouvement spontané, amical »⁶²⁸. La formule peut faire sourire, mais elle est importante pour montrer le nouvel esprit *Planète*. *Planète* n’est pas qu’une revue, ni même un panel d’activités, mais bien un mouvement, une « famille d’esprits », qui a pour ressort l’élément humain, et non les manigances habituelles du monde de l’édition.

⁶²⁵ *Nouveau Planète*, n° 1, p. 8.

⁶²⁶ *Ibid.*, p. 9.

⁶²⁷ *Ibid.*.

⁶²⁸ *Ibid.*, p. 10.

C'est donc sur ces bases que *Le Nouveau Planète* cherche à se lancer et à relancer la dynamique *Planète*. L'objectif est triple : rester contemporain de son temps, renouer avec ce qui fit son succès en 1961 et initier une nouvelle dynamique.

1.2. Une réorientation évidente

Ce repositionnement transforme profondément la revue. Si, dans les premiers numéros, le développement du Mouvement *Planète* occupe pour elle une place importante, ce dernier finit toutefois par s'en éclipser complètement et par se développer parallèlement à elle, ce pour quoi nous avons pris le parti de le traiter distinctement. Mais cet aspect n'est pas la seule manifestation de l'esprit nouveau de la revue. Deux autres éléments permettent de saisir la nature profonde du renouveau : la structure même de la revue et une interview donnée par Pauwels, publiée dans le numéro 4.

Dans la structure de la revue, une première évidence frappe le lecteur : les rubriques habituelles de la revue ont disparu. On y retrouve seulement des articles, une partie « actualités » et une section « document ». Cette dernière propose un dossier réunissant tantôt des textes, tantôt des analyses sur des personnes ou des thèmes particuliers. Les articles sont référencés dans le sommaire, au moins dans un premier temps, sans appartenir à des rubriques. Plus intéressante est la partie « actualités », qui correspond, au moins dans la forme, au « journal de *Planète* », puisqu'elle en reprend le code esthétique et forme le cahier jaune de la revue. Toutefois, son contenu est profondément différent : il ne s'agit plus de simples recensions ou de simples critiques culturelles, mais bien plus d'un véritable commentaire de l'actualité. On parle de guerre, de politique et de culture ; ce n'est plus une rubrique où *Planète* rapporte ce qui lui semble pertinent ou de qualité, mais une rubrique où *Le Nouveau Planète* donne son impression et tente d'expliquer l'actualité.

Ce changement est essentiel et marque le point de rupture le plus net entre *Planète* et *Le Nouveau Planète*, car si on prête attention aux thèmes des articles, on constate que les sujets d'actualité et les questions politiques et sociétales deviennent omniprésents. Pauwels va même jusqu'à consacrer un de ses éditoriaux à la présentation d'une association humanitaire, Terre des hommes⁶²⁹.

Le Nouveau Planète change souvent de présentation et, dès le numéro 4, devient même mensuel. La récurrence des rubriques, après quelques tentatives restées sans suite⁶³⁰,

⁶²⁹ *Ibid.*, p. 7.

⁶³⁰ La revue fut quelque temps structurée selon ces trois rubriques : Futur, Présent, Éternel.

est instaurée en quatrième de couverture dès le numéro 6, puis est actée en couverture à partir du numéro 9, pour être finalement reprise dans la structure du sommaire à partir du numéro 15⁶³¹ :

« Comprendre ce qui se passe, Le réalisme fantastique, Vertus de l’imaginaire, Inventer le futur, Personnage »

Premier numéro à reprendre la présentation de l’ancien *Planète* – première de couverture avec un visage humain et annonce des rubriques –, le numéro 9, en définissant de telles rubriques, permet de saisir parfaitement le nouvel esprit *Planète*. Nous commenterons le grand retour du réalisme fantastique un peu plus loin, mais ce que nous voulons souligner dès à présent est le changement profond des centres d’intérêts de la revue qui apparaît entre sa première mouture et celle-ci. Certes, ses rubriques ne font que tenter de regrouper les articles et ne recouvrent pas nécessairement parfaitement la réalité de leur contenu ; néanmoins, pour le lecteur, elles jouent le rôle de balises et, en ce sens, ne doivent pas être négligées.

Ainsi, le plus étonnant est bien la disparition des rubriques sur l’art, la littérature différente, les civilisations disparues, l’histoire invisible ou encore les ouvertures de la science. Cela ne signifie pas que des articles qui pourraient être rangés dans ces rubriques ne se retrouvent pas ailleurs, mais permet de comprendre que ce qui intéresse *Planète* a changé. En effet, *Le Nouveau Planète* s’intéresse dorénavant aux questions sociétales et politiques, à ce qui se passe « ici et maintenant » et tente d’en donner sa propre lecture. La prospective, cependant, reste à l’ordre du jour. En quelque sorte, *Le Nouveau Planète* se propose de comprendre le monde dans lequel il paraît, tout en cherchant de quoi sera fait l’avenir⁶³².

Cette réorientation est confirmée et assumée par Pauwels lui-même dans une interview retranscrite dans *Le Nouveau Planète* :

« Les gens doivent comprendre que le seul fait de vouloir “comprendre ce qui se passe” [...] est un acte politique. »⁶³³

Cette interview est essentielle, car Pauwels y définit clairement la philosophie du *Nouveau Planète*, ou tout du moins la philosophie qu’il souhaite lui insuffler. Et s’il reconnaît s’intéresser davantage, dans cette nouvelle version de sa revue, aux questions politiques, il rejette catégoriquement l’idée de faire de la politique. Sa démarche est ouvertement inscrite dans une perspective plus spirituelle et religieuse. Ainsi, s’il réaffirme la conviction qui est sienne de vivre une époque révolutionnaire, il place sa révolution sur un plan psychologique

⁶³¹ Cette répartition en rubriques est définitivement abandonnée à partir du numéro 20.

⁶³² Véraldi va même jusqu’à parler de « lyrisme géopolitique et prophétique ». VÉRALDI Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, Paris, Grasset, 1989, p. 270.

⁶³³ *Nouveau Planète*, n° 4, p. 10.

et spirituel, et n'hésite pas à évoquer le changement d'ère, de celle du Poisson à celle du Verseau, une des idées essentielles du New Age. Il se démarque également des idéologies de Mai 68 et des mouvements spirituels orientalisants, afin de défendre une approche capable de concilier science et spiritualité. Pour lui, les deux premières tentatives manquaient de la profondeur qui leur eût vraiment permis d'aboutir à la mutation sociale indispensable à l'évolution de l'homme, et il est nécessaire d'en trouver une nouvelle. S'il tempère son optimisme, puisque son euphorie de 1961 n'est plus vraiment perceptible, demeure cependant en lui sa foi en l'avènement d'un surhomme, dont la forme reste toutefois à préciser.

En somme, le dessein reste globalement le même : faire évoluer l'homme vers le surhomme, mais les moyens pour y parvenir ont quelque peu changé. Pour Pauwels et, par extension, pour *Le Nouveau Planète*, cette transformation ne peut se faire sans qu'on comprenne le monde tel qu'il est. Si, dans *Planète*, les clés de l'évolution de l'homme étaient dans le passé et l'imagination, dans *Le Nouveau Planète* elles sont dans le monde présent.

1.3. Le retour du réalisme fantastique

Néanmoins, la réorientation de la revue, que nous venons d'évoquer, n'efface pas non plus complètement l'héritage de *Planète*. Si nous avons pu dire que certaines rubriques avaient disparu du *Nouveau Planète* – notamment celles concernant les civilisations disparues et l'histoire invisible, qui reprenaient fidèlement l'esprit du *Matin des magiciens*, et l'art fantastique, qui était le prolongement de cet esprit –, pour autant ces thématiques-là ne sont pas absentes de la revue. Épars avant la création des rubriques, on retrouve en fait tous leurs thèmes regroupés dans celle intitulée « Le réalisme fantastique ».

Toutefois, la place du réalisme fantastique dans *Le Nouveau Planète* demeure ambiguë. En effet, cette notion est totalement absente du premier numéro, dans lequel est défini l'esprit général de la revue, et il faut attendre le numéro 4 pour voir apparaître une allusion au réalisme fantastique :

« Et le réalisme fantastique ?

Un peu de réalisme fantastique éloigne de la réalité. Beaucoup y ramène. Cela signifie qu'il faut aujourd'hui appliquer la maïeutique propre à *Planète* à l'examen des idées nouvelles et de l'histoire immédiate. C'est d'ailleurs pourquoi *Le Nouveau Planète* devient, à partir de ce numéro, mensuel. »⁶³⁴

On ne saurait être plus laconique ; et pourtant tout est dit. Bien que Pauwels évacue très rapidement la question – il ne revient plus sur la notion de réalisme fantastique plus tard –, il

⁶³⁴ *Ibid.*

réaffirme que le réalisme fantastique est bel et bien une méthode, en l'assimilant à une maïeutique. Néanmoins, pour lui, le réalisme fantastique est assimilé à *Planète*, et non pas *Le Matin des magiciens* – il ne fait même aucune référence à l'ouvrage fondateur. Donc, par cette simple allusion, on comprend toute l'ambiguïté qui entoure la notion de réalisme fantastique qui, faute d'avoir jamais été vraiment définie, se retrouve employée pour qualifier tantôt la méthode prônée dans *Le Matin des magiciens*, tantôt l'aventure *Planète*. Et si Pauwels semble conscient qu'il s'agit d'une maïeutique, il n'en demeure pas moins que le réalisme fantastique, au fur et à mesure du développement de *Planète*, fut bien plus une expression gardée comme par défaut pour désigner le résultat de la maïeutique, c'est-à-dire une manière particulière de voir le monde et d'envisager la culture, fortement empreinte de religiosité.

Observons le numéro 9 du *Nouveau Planète*, le premier où apparaît en couverture la rubrique « Réalisme fantastique ». On y trouve des articles sur Erró, artiste contemporain islandais, sur la diététique – envisagée comme une nouvelle religion –, sur l'Atlantide, sur l'extase mystique, un entretien avec Saint-Loup⁶³⁵ et un article de Bergier sur les conditions atmosphériques de Vénus.

On y trouve donc bien l'art fantastique (Erró), la dimension spirituelle (diététique et extase mystique), les civilisations disparues (l'Atlantide), l'histoire invisible (Saint-Loup) et les ouvertures de la science (Vénus).

Voilà qui nous pousse, en fait, à envisager le réalisme fantastique comme un élément du *Nouveau Planète*, qui n'épuise pas le contenu de la revue, mais reste important. Ce constat permet de formaliser l'impression, qui s'était renforcée tout au long de sa parution, que malgré les ambitions de ses fondateurs *Planète* était devenue autre chose que la voix du réalisme fantastique : certes, on en trouvait, mais on n'y trouvait pas que cela. Et la méthode, qui du reste ne fut jamais formellement explicitée par personne, fut peu à peu identifiée à une manière de penser, d'envisager le monde et de désigner cette « famille d'esprits » dont parle Pauwels, mais seulement par défaut, faute d'aucune autre qu'on eût pu lui préférer.

Donc, *Le Nouveau Planète* contient du réalisme fantastique, sans en être réellement. D'ailleurs, à cette époque, semblable constat est fait par un journaliste de *Nord Matin* :

« Cela nous sera l'occasion de mentionner le nouveau départ de la revue "Planète", dans la foulée de la révolution de mai. Le réalisme fantastique cède maintenant quelque peu à la sociologie-fiction, mais l'entreprise est suffisamment "dans le vent" pour séduire. »⁶³⁶

⁶³⁵ Saint-Loup, de son vrai nom Marc Augier (1908-1990), est un écrivain et journaliste français, spécialiste de la Seconde Guerre mondiale, ancien collaborationniste et volontaire dans la Waffen-SS. Ses ouvrages ont souvent été fortement critiqués pour leur sympathie envers le régime nazi.

⁶³⁶ NAF 28370 (29), *Nord Matin*, 12/12/1968.

Le Nouveau Planète rompt d'une manière nette avec l'esprit de *Planète*, en s'intéressant davantage aux problèmes sociétaux et politiques. Mais en fait de fil conducteur, outre celui que constituent le rédacteur en chef et quelques collaborateurs, celui qui court de l'une à l'autre revue est bien le réalisme fantastique.

1.4. Une disparition par étapes, dans la confusion

Le développement du *Nouveau Planète* présente quelques similitudes avec celui de *Planète*. D'abord, la revue se dota de publications périphériques⁶³⁷ : *Planète+Plus*⁶³⁸ et *Planète-Action*⁶³⁹. Ensuite, la présence d'éditoriaux signés de Pauwels semble renouer avec les débuts de *Planète* ; mais ces éditoriaux vont très rapidement disparaître, puisque après le numéro 8, Pauwels et ses éditoriaux se font peu à peu absents de la revue : Pauwels en arrive à n'en plus être qu'un contributeur ponctuel.

Cependant, et malgré ce retrait, il faut tout de même souligner que *Le Nouveau Planète* contribue à la promotion des travaux conjoints de Pauwels et Bergier. Ainsi trouve-t-on, du numéro 12 au numéro 17, dans la rubrique « Réalisme fantastique », des chapitres inédits extraits de la « Suite du *Matin des magiciens* »⁶⁴⁰. Mais précisons que cette mention n'est faite que pour trois textes⁶⁴¹ ; pour les autres, aucun lien n'est établi entre eux et cette « suite ». Ponctuellement, on trouve également quelques contributions de l'un ou de l'autre des deux auteurs.

Bien que ces publications ne constituent pas, à proprement parler, des surprises, elles permettent bien de comprendre ce que nous évoquions précédemment, à savoir que *Le Nouveau Planète* garde mémoire de ses origines, mais ne se résume pas à elles. Le retrait de Pauwels et Bergier, la création d'une rubrique « Réalisme fantastique », la publication de textes inédits de la suite du *Matin des magiciens*, tout converge vers l'idée que *Le Nouveau Planète* va bien au-delà de l'esprit de *Planète* et du réalisme fantastique.

Toutefois, l'aventure du *Nouveau Planète* ne dura pas. Après transmission de la Nouvelle Société Planète de Louis Pauwels à Serge Beucler⁶⁴², en octobre 1969, la revue

⁶³⁷ En fait, ces publications ne furent pas réellement périphériques et remplacèrent les numéros ordinaires du *Nouveau Planète*, en alternance, un mois sur deux. Elles constituèrent des numéros thématiques.

⁶³⁸ Sept numéros furent publiés, le premier en février 1970, le dernier en avril 1971.

⁶³⁹ Cinq numéros furent publiés, le premier en mars 1970, le dernier en février 1971.

⁶⁴⁰ Cet ouvrage paraît finalement en 1970, sous le titre *L'Homme éternel* (cf. chapitre suivant).

⁶⁴¹ *Nouveau Planète*, n° 12, 13 et 16.

⁶⁴² Après avoir travaillé quelque temps, dans les années 1950, à différentes fonctions dans la production musicale, Serge Beucler (1929-2005) rejoint dans les années 1960 le milieu de l'édition. Il collabore d'abord au

cessa de paraître en 1971, dans la confusion générale. Les bribes de correspondances qui concernent cette fin, conservées dans le fonds Pauwels, témoignent d'un abandon progressif de la revue par ses rédacteurs, de la désertion de ses cadres et d'importants problèmes financiers⁶⁴³. Et malgré les avertissements des éditions étrangères de la revue qui tentèrent d'alerter Pauwels sur la situation dans laquelle elle se trouvait, ce dernier ne revint pas et laissa la revue s'éteindre.

Le numéro 23 publie un ultime éditorial, signé de Serge Beucler, qui évoque l'incapacité de la revue à poursuivre sa parution en raison de difficultés financières dues à une diminution non négligeable du nombre de ses lecteurs⁶⁴⁴.

Pour clore définitivement le volet éditorial de l'aventure *Planète*, faisons encore mention de la très éphémère parution d'un nouveau *Planète*. Autant le dire d'entrée, en dehors du nom et des prétentions du nouveau rédacteur en chef, Marc de Smedt⁶⁴⁵, il est difficile d'établir le moindre lien entre cette revue et les deux précédentes.

D'abord, pour des raisons esthétiques évidentes : le format de la revue n'est pas le même. Bien qu'elle reprenne une couverture d'un esprit comparable à celle de *Planète*, elle se distingue par un format plus grand et une épaisseur plus réduite : 22cm x 25cm, pour seulement 130 pages.

Le premier numéro paraît en décembre 1971 et annonce une parution tous les deux mois. On retrouve à la direction éditoriale Serge Beucler et Pierre Chapelot à la direction artistique. L'analyse du contenu de la revue n'est pas plus révélateur que pour les deux versions précédentes. On y constate le même caractère hétéroclite d'articles abordant des thèmes extrêmement variés. En revanche, les contributeurs ont beaucoup changé : on n'y retrouve plus ni Pauwels ni Bergier. En est également absent Aimé Michel, pilier des deux versions précédentes. À ce point de vue-là, le changement est donc manifeste et volontaire, comme le suggère l'éditorial du numéro 1 :

« Disons d'abord que si, il y a dix ans, PLANETE apparaissait comme un complément direct du retentissement du *Matin des Magiciens*, – aujourd'hui ce PLANETE-ci n'est pas une conséquence de la *Lettre ouverte aux gens heureux* que vient de publier Louis Pauwels. Le succès de ce pamphlet nous oblige à dire que son contenu n'engage que

Miroir de l'histoire, revue à partir de laquelle se développa le principal concurrent de *Planète*, *Janus* (Cf. pp. 360-367). En 1969, il crée le groupe de presse Les éditions 20 qui édita *Le Nouveau Planète* jusqu'à sa disparition.

⁶⁴³ NAF 28370 (23).

⁶⁴⁴ *Nouveau Planète*, n° 23, pp. 4-6.

⁶⁴⁵ Né en 1946, Marc de Smedt est un écrivain et éditeur français, spécialisé dans la méditation et le développement personnel. On le retrouvera en 1980-1981, dans notre troisième partie, à la tête de la revue *Question de...* En 1988, il fonde la revue *Nouvelles clés*, qui devient simplement *Clés*, en 2010. Cette revue, orientée vers le développement personnel, disparaît en 2016, après la parution de son numéro 99.

son auteur, sans que l'on se hâte d'en conclure que nous nous désolidarisons de ce que la revue doit à son fondateur. »⁶⁴⁶

On peut donc comprendre de ces lignes, d'une part, que la nouvelle équipe revendique sa filiation avec *Planète* et *Le Matin des magiciens* et qu'elle reconnaît le rôle qu'a joué Pauwels dans cette entreprise, mais d'autre part qu'elle cherche aussi à se démarquer du personnage de Pauwels. Cela nous invite donc bien à considérer que Pauwels a pu être perçu comme une entrave au développement de la revue, dès lors que son évolution personnelle le poussa sur des voies plus politiques que spirituelles ou métaphysiques – ce sur quoi nous reviendrons.

La revue cherche ainsi à renouer avec le *Planète* des origines, sans toutefois en reprendre la structure. Elle redonne une place importante aux articles sur l'art et la littérature fantastiques, deux domaines quelque peu délaissés dans *Le Nouveau Planète* – mais les thématiques abordées en seulement trois numéros ne permettent pas de dégager de réelles tendances fortes au sein de la revue. On y trouve toujours de tout : sciences, ésotérisme, occultisme, science-fiction, fantastique et questions de société. Le réalisme fantastique est en revanche absent de cette version.

Notons encore que la revue cherche avec évidence à pérenniser l'héritage de *Planète* en perpétuant les voyages *Planète* et en œuvrant pour la notoriété des précédentes productions, qu'elles soient liées à *Planète*⁶⁴⁷ ou au *Nouveau Planète*⁶⁴⁸. C'est pourquoi, en dépit du profond remaniement de l'équipe rédactionnelle et de la séparation de la revue d'avec son fondateur, il convient tout de même de considérer ce nouvel avatar comme une ultime phase de l'évolution de *Planète*.

Son échec, dès après le troisième numéro, qui fait écho à celui du *Nouveau Planète* survenu peu avant, a porté d'aucuns à dire qu'il était vain de prétendre continuer de faire vivre *Planète* sans Pauwels⁶⁴⁹ – de même qu'il est patent que poursuivre *Planète* sans Bergier n'a pas été non plus couronné de la réussite escomptée. Évoquons enfin la disparition progressive – après qu'il eut subi des transformations complexes – du réalisme fantastique, dont la carrière s'était inscrite entre *Le Matin des magiciens*, dont il était la raison d'être, et le *Planète* de deuxième génération.

Planète, en tant que phénomène éditorial, disparaît définitivement en 1972, après avoir fait l'objet de plusieurs remaniements en 1968, 1969 et 1971. Toutefois, à partir du renouveau

⁶⁴⁶ *Planète*, n° 1, décembre 1971- janvier 1972, p. 1.

⁶⁴⁷ Ce sont surtout les *Anthologies Planète* qui font l'objet de publicités. Quelques références ponctuelles à des articles parus dans *Planète* première époque en assurent également la promotion.

⁶⁴⁸ D'anciens numéros de la revue sont proposés à la vente par correspondance.

⁶⁴⁹ VÉRALDI Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, op. cit., p. 283.

de 1968, le phénomène éditorial ne suffit pas à définir le phénomène *Planète*, et toute une branche de son développement prend une forme singulière, difficile à appréhender pour le chercheur d'aujourd'hui.

2. Le Mouvement *Planète* et les Ateliers *Planète*

Dès le premier numéro du *Nouveau Planète*, Pauwels révèle vouloir, non seulement créer une revue, mais aussi initier un « mouvement » et créer une sorte de « communauté *Planète* ». Cette volonté prend la forme d'« Ateliers *Planète* » que Pauwels présente ainsi :

« Qu'y fera-t-on ? Modestement mais sérieusement, on y expérimentera la "puissance d'ouverture" de l'esprit libre, nécessaire à l'élaboration du monde de demain. On y traitera de tout : arts, sciences, politique, philosophie, religion, économie, affaires sociales, pédagogie, etc. Et ceci dans l'esprit de tolérance et de liberté, cherchant bien plutôt ce qui unit les hommes que ce qui les divise. »⁶⁵⁰

On ne saurait être à la fois plus flou et plus complet. On remarquera tout de même, dans les centres d'intérêt de ces ateliers, la volonté d'embrasser la culture prise dans son sens le plus large, comme le fit *Planète* en son temps. Et l'on notera également que l'objectif de Pauwels consiste surtout à lancer une dynamique et à permettre aux intéressés de se manifester auprès de *Planète*. Un bulletin de réponse est d'ailleurs joint au numéro. À terme, Pauwels espère créer différents Ateliers *Planète* à travers la France et les rassembler dans une fédération, qu'il appellerait « le Mouvement *Planète* »⁶⁵¹. Un premier calendrier est même défini : constitution des groupes entre septembre et décembre 1968, « tournées de conférences » et « voyages d'études » au cours du premier semestre 1969 et états généraux des Ateliers *Planète* en juin 1969 à Paris. Précisons encore que Bergier se tint volontairement complètement à l'écart de cette initiative et n'y prit jamais part.

2.1. Une initiative aux contours flous

Le développement des Ateliers *Planète* peut être divisé en deux phases. La première se déroule au sein même du *Nouveau Planète*. En effet, jusqu'au numéro 5, on trouve systématiquement quelques pages sur l'« actualité des Ateliers *Planète* » ou « La vie des Ateliers *Planète* ». Cependant, après ce numéro, les Ateliers *Planète* ne sont plus évoqués dans la revue et commencent une vie relativement autonome de la revue. On peut donc

⁶⁵⁰ *Nouveau Planète*, n° 1, p. 10.

⁶⁵¹ *Ibid.*, p. 11.

comprendre que, le temps que se constituent les Ateliers, la revue sert d'interface entre Pauwels et les personnes intéressées. Après cette phase et l'organisation d'une fédération, ces ateliers évoluent indépendamment de la revue.

Quoi qu'il en soit, avant de s'intéresser de près au fonctionnement de ces Ateliers, il convient d'essayer de comprendre le but qu'a tenté d'atteindre Pauwels en les créant. Dès le numéro 2, il précise un peu mieux ce qu'il entend par le Mouvement *Planète*. Derrière un leitmotiv plutôt simple, qui invite à « se mettre en mouvement pour essayer de comprendre »⁶⁵², on trouve un « mouvement de libre examen », qui « n'est ni un parti politique ni une école philosophique »⁶⁵³. On retrouve en fait l'état d'esprit déjà présent dans *Le Matin des magiciens*, celui qui entend initier une forme de pensée non dogmatique et libre de toute idéologie. Toujours fidèle à cet esprit initial, Pauwels insiste également sur les notions de progrès et d'avenir, et on comprend que ces Ateliers doivent permettre de préparer la société du futur. Son idée est plus clairement formulée dans le numéro 4 du *Nouveau Planète* :

« Notre objectif reste de former des groupes où chacun puisse épanouir les facultés de dialogues et les tendances créatrices qu'étouffent les actuelles conditions sociales : constituer en somme, des micro-sociétés qui réveillent en nous tout ce que la "grande société" anesthésie. Nous pensons en effet, qu'il est vain de prétendre modifier les structures d'une société si l'on ne modifie pas aussi ses propres structures mentales, ses propres relations au monde et à soi-même. Mais cette modification ne peut être suscitée par des directives imposées d'un quelconque sommet. »⁶⁵⁴

Ces réflexions permettent de comprendre bien des enjeux des Ateliers *Planète*. D'abord, ce passage confirme l'idée que ces groupes doivent servir à préparer une mutation de la société. Ensuite, relevons le caractère profondément contre-culturel souhaité par Pauwels. En effet, selon lui, ces ateliers ont pour mission de former des « micro-sociétés » capables de contrecarrer les effets pervers de la société. La société y est présentée comme néfaste et anesthésiante, dans la mesure où elle ferait obstacle au plein développement de toutes les facultés humaines. Finalement, ce projet de micro-sociétés n'est pas sans rappeler une idée chère à Pauwels, celle de la cryptocratie, c'est-à-dire de sociétés secrètes œuvrant au bon fonctionnement du monde.

Cette idée est omniprésente dans les notes de Pauwels⁶⁵⁵ et il apparaît évident, au regard de l'esprit initial des Ateliers *Planète*, qu'il conçoit ces Ateliers comme ayant pour finalité de pouvoir transformer la société, mais en quelque sorte dans l'anonymat et la

⁶⁵² *Nouveau Planète*, n° 2, p. 5.

⁶⁵³ *Ibid.*, p. 6.

⁶⁵⁴ *Nouveau Planète*, n° 4, p. 7-8.

⁶⁵⁵ NAF 28370 (18, 21).

discrétion. Bien entendu, les ateliers ne sont pas des sociétés secrètes, mais ils en reprennent l'idée. Rappelons qu'un des fondements du *Matin des magiciens* est celui de sociétés secrètes assurant la transmission à travers le temps d'une forme de connaissance originelle. Aussi est-il tentant de voir dans ces ateliers – qui doivent être proches de groupes de réflexion sur toutes sortes de questions – une tentative de ressembler à ces hypothétiques sociétés secrètes ou à des sociétés discrètes comme la franc-maçonnerie et de faire émerger les connaissances qu'elles pourraient transmettre.

Enfin, la revue *Planète* se fait une dernière fois l'écho du Mouvement dans son numéro 5, afin de faire le point sur son développement. Pauwels y évoque la création de 150 ateliers et rapporte le fonctionnement de certains d'entre eux pour donner un exemple de ce qui peut y être fait⁶⁵⁶.

Cette première évocation des Ateliers, qui s'en tient à ce que la revue en dit dans ses premiers numéros, ne permet pas d'en comprendre réellement le fonctionnement, mais permet de comprendre le problème que suscitent ces ateliers dès leur création. Puisque leur constitution et leur organisation sont libres, seul est défini l'état d'esprit du groupe, leur évolution peut diverger et il devient évident qu'on ne saurait établir pour les ateliers *Planète* d'évolution générale. Donc, à présent, c'est davantage le Mouvement *Planète* que nous allons chercher à comprendre.

2.2. Un mouvement encadré, mais sans leader

Dans un premier temps, Pauwels prit la direction du Mouvement, mais sa manière de le diriger s'avéra singulière, puisqu'il se borna à lui donner une structure juridique et quelques directives, et laissa chaque groupe se développer par lui-même.

La création du mouvement fut officiellement annoncée par le *Journal Officiel* du 21 septembre 1968⁶⁵⁷. Gabriel Véraldi rappelle combien Pauwels, à l'origine, était réfractaire à cette idée :

« Il [Pauwels] avait toujours refusé fermement que se fonde le moindre “club Planète” ». ⁶⁵⁸

⁶⁵⁶ *Nouveau Planète*, n° 5, pp. 5-11.

⁶⁵⁷ RENARD Jean-Bruno, « Le Mouvement Planète : un épisode important de l'histoire culturelle française », *art. cit.*, p. 154.

⁶⁵⁸ VÉRALDI Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, *op. cit.*, p. 274.

Cette réticence, qui peut justement s'expliquer par le refus de Pauwels d'assumer un rôle de leader, est à l'origine de nombreux malentendus sur le fonctionnement du Mouvement *Planète*.

Un premier congrès, réuni à Orléans en décembre 1969, en présence de représentants d'une quarantaine d'ateliers⁶⁵⁹, fixe les grandes lignes du Mouvement en insistant sur l'importance de la liberté intrinsèque aux Ateliers et permet de définir les Ateliers *Planète* comme des groupes de travail, conformes à l'esprit de *Planète*, qui doivent œuvrer à élaborer une pensée sur l'homme en vue de préparer l'avenir et d'améliorer la société. En somme, comme le laissent entendre les premières directives publiées dans la revue, il n'existe véritablement ni contraintes ni cadre imposé, mais seulement des suggestions ou des orientations.

Le congrès de Dijon des 13 et 14 juin 1970 permet de mieux cerner la structure et l'animation conseillées pour les ateliers. On apprend ainsi qu'un Atelier doit comprendre idéalement entre 12 et 18 membres, que le montant de la cotisation est laissé à la discrétion de chaque atelier, qu'il est néanmoins conseillé de l'adapter aux revenus de chacun de ses membres, afin qu'il ne soit pas un frein à l'adhésion et que la fréquence conseillée des réunions est bimensuelle, qu'enfin il est vivement recommandé de trouver un local calme, adapté à ces réunions. Lors des congrès, il est également organisé un séminaire de formation d'animateurs pour les Ateliers, dont les principales recommandations sont les suivantes :

- « - Il sera optimiste, et porté à croire au progrès : sinon comment jugera-t-il son utilité et comment sera motivé son dévouement,
 - Il ne sera pas intéressé, dans le sens vulgaire de cet adjectif sinon sa place n'est pas parmi nous, car il ne sera pas utile à ses semblables,
 - Il sera ouvert d'esprit, et aura le sens de la conciliation : sinon comment pourra-t-il faire appliquer la tolérance,
 - Il ne sera pas passif, mais actif et organisé, pour que son action se concrétise dans le réel, le quotidien même,
 - Il sera conscient du sérieux de sa fonction et par suite de sa responsabilité personnelle,
 - Mais de plus, il faut que cet Animateur dispose du temps minimum nécessaire à l'accomplissement de sa tâche ; temps disponible qui sera résultante d'une équation : la profondeur de son engagement eu égard à ses obligations professionnelles ou familiales.
 - Enfin il devra, cet Animateur, être bon, dans le sens le plus banal du terme.
- Il sera, il ne sera pas, il faudra, il devra, il devrait... être parfait. En attendant cette perfection, vous choisirez, plus simplement, le plus qualifié. »⁶⁶⁰

⁶⁵⁹ Anvers, Bruxelles (x3), Genève, Liège, Besançon, Bordeaux, Caen, Lille, Montauban, Mulhouse, Metz, Nantes, Orléans, Pau, Tarbes. Fontainebleau, Chelles, Le Vesinet, St Germain-en-Laye, Corbeil-Essonnes, Meudon, Montrouge, Chatenay-Malabry, Asnières, Malakoff, Montreuil, Bobigny, Neuilly et divers arrondissements de Paris : 1, 2, 4, 6, 9, 10, 12, 15, 16, 18, 20. NAF 28370 (24).

⁶⁶⁰ NAF 28370 (24).

Seulement, c'est l'esprit initial de ces Ateliers qui peut être décrit ainsi. Dans le fonds Pauwels, on trouve des documents, datés de 1970, qui laissent à penser que le Mouvement aurait pu connaître une évolution différente :

« Contacts directs :

- Minicassettes, enregistrées par Louis Pauwels et envoyées à chaque atelier, selon une cadence à établir.
- Tournées d'un "Missus dominici" apportant la "bonne parole" et alors présidant agapes ou séances.
- Envois de lettres, si possible autographiées, tenant les participants en haleine.

Contacts indirects :

- Tenue d'un fichier de tous les adhérents, avec leur profil psychologique.
- Analyses graphologiques de chacun de ses adhérents : succinctement.
- Propositions de travaux bien individualisés selon l'atelier, sa région, l'équilibre moyen des membres.

Protocole des séances :

- Fonctions tournantes : président, secrétaire, arbitre.
- Adoption, dans les séances, du tutoiement ou d'un surnom qualifiant.
- Généraliser (peut-être) cet usage dans la correspondance.
- Importance des agapes avec un certain cérémonial.
- Discipline des dialogues.

Dialectique "planétaire"

Il y a plusieurs modes dialectiques d'étudier un problème :

- a) par la méthode cartésienne
- b) par brain-storming
- c) par le rêve éveillé
- d) par analogie, comme en hermétisme
- e) par dialectique hégélienne : thèse, antithèse, synthèse
- f) par dialectique du Mahâyâna : examen fascination, communion, intégration.

Envoi de documentations et de bibliographie

Archivages de travaux

Séminaire annuel

Voyages d'études. »⁶⁶¹

D'après ce que nous avons pu constater, les mesures qu'évoque ce document n'ont jamais été vraiment mises en pratique – à peine les Ateliers *Planète* bénéficiaient-ils d'un *Bulletin de liaison* entre les différents Ateliers –, mais elles permettent de voir que la tentation de former une véritable communauté était présente dans l'esprit de Pauwels et a pu aller jusqu'à prendre forme, comme le laisse entendre la réaction d'un Atelier :

« Nous savons qu'un Atelier a été formé clandestinement par le Siège, sur des critères occultes avec des membres de certains Ateliers de PARIS. Quel est son but ? Il doit permettre une initiation de ceux qu'il jugera aptes à recevoir celle-ci, qui se ferait par degrés, et avec des rituels sous la conduite d'un Maître dans l'ésotérisme.

Nous sommes étonnés du procédé, car transformer le Mouvement Planète en secte, sous prétexte d'une initiation spirituelle des individus, ne correspond pas à l'esprit du congrès d'Orléans. [...]

Nous avons tenu à vous avertir du grave danger encouru si cette orientation triomphe. »⁶⁶²

⁶⁶¹ NAF 28370 (24), « A propos des Ateliers Planète », 10/08/1970.

⁶⁶² NAF 28370 (24), « Alerte où va le mouvement ? », Lettre de l'atelier Andromeda, Paris.

Cela nous permet de comprendre qu'en dépit de lignes directrices souples, la structuration du Mouvement a pu évoluer vers des formes nettement moins libres et beaucoup plus proches, dans leur mode de fonctionnement, des sociétés secrètes. Mais, si forte qu'ait pu être cette tentation en l'une ou l'autre occasion, la tendance générale du mouvement l'a bien porté à accorder à chaque Atelier liberté et autonomie, générant ainsi un inévitablement délitement du mouvement.

2.3. Faible succès et disparition sans vagues

Les rares documents que nous avons pu consulter sur le déroulement de réunions d'ateliers *Planète* nous ont montré avec évidence qu'aucun atelier ne procédait de la même manière. Aussi, très rapidement, les Ateliers prirent-ils tous des directions différentes, en fonction de celle que voulait bien leur donner leur animateur⁶⁶³ ; et alors que certains attendaient de Pauwels des directives plus claires, ce dernier se défaussait sans cesse, rappelant volontiers qu'il n'était pas un gourou et qu'il n'avait aucun enseignement à donner, suscitant par cela même de profondes déceptions⁶⁶⁴. Pauwels finit par démissionner de la présidence du Mouvement *Planète*, à laquelle il est remplacé, en août 1971, par Adrien Bourgeois⁶⁶⁵.

Au moment de la démission de Pauwels, le Mouvement est déjà à l'agonie. En décembre 1968, peu de temps après son lancement, les Ateliers comptaient 400 cotisants. En 1971, ils n'étaient plus que 120⁶⁶⁶. Outre celui de la chute vertigineuse du nombre des adhérents, il s'impose aussi de faire le constat suivant : comparés à ce que fut *Planète*, les ateliers *Planète* demeurent un épiphénomène. Entre les 400 membres des Ateliers et le tirage moyen de *Planète* à 80 000 exemplaires, le fossé est vertigineux.

Et si on rapporte ces chiffres au nombre d'Ateliers comptabilisés en 1969 (57⁶⁶⁷), on obtient une moyenne de 7 membres par Ateliers. En somme, les Ateliers *Planète* n'ont jamais réellement réussi à rassembler le public de la revue.

⁶⁶³ RENARD Jean-Bruno, « Le Mouvement Planète : un épisode important de l'histoire culturelle française », *art. cit.*, p. 155.

⁶⁶⁴ VÉRALDI Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, *op. cit.*, pp. 283-284.

⁶⁶⁵ Cadre chez IBM, Adrien Bourgeois y était chargé de séminaires en SHS.

⁶⁶⁶ *Bulletin de liaison des ateliers*, n° 10, 1971.

⁶⁶⁷ 10 à Paris, 13 en banlieue parisienne, 22 en province, 5 en Belgique, 3 en Italie, 2 en Suisse, 1 au Portugal, 1 au Liban.

Mais ce qui demeure remarquable dans l'aventure des Ateliers *Planète* est leur survie après la disparition du *Nouveau Planète* et la démission de Pauwels⁶⁶⁸. En effet, après 1971, certains des Ateliers perdurèrent, malgré ces deux événements pourtant essentiels. Sous la direction d'Adrien Bourgeois, les Ateliers continuèrent de fonctionner et d'éditer un *Bulletin de liaison* afin de communiquer entre eux, ce qui devint un des derniers moyens de communiquer autour d'idées *Planète*, une fois *Le Nouveau Planète* disparu⁶⁶⁹. Certes, cette production ne fut l'émanation que d'un nombre de participants extrêmement réduit, mais l'expérience se poursuivit jusqu'en octobre 1976, avec la parution du vingt-cinquième et dernier *Bulletin de liaison*.

Alors que ces bulletins, à partir de 1971, avaient pris l'habitude de présenter des mouvements spirituels concurrents des Ateliers *Planète* en vue de les faire éventuellement affilier au Mouvement *Planète*⁶⁷⁰, c'est finalement l'inverse qui se produisit en 1977 : lorsque les Ateliers disparurent, leurs membres se répartirent dans différents groupes maçonniques, rosicruciens, sectaires ou orientalisants, en fonction des affinités de chacun d'eux.

Un seul Atelier *Planète* se maintint, l'atelier Bételgeuse, fondé dès 1968, et qui devint en 1984 « l'enseignement de Bételgeuse », avant de disparaître en 1990. L'ensemble de ces enseignements a été publié en 5 tomes, mais à ce jour nous n'avons pas réussi à en trouver d'exemplaires afin d'en analyser le contenu et de le mettre en perspective avec les autres productions *Planète*⁶⁷¹.

Le mouvement *Planète* s'éteint donc après la revue qui l'avait lancé. Mais tous deux partagent un même événement déterminant – la défection de Pauwels – et un même constat – leur incapacité à trouver un véritable public, qui leur eût permis de pérenniser leur activité.

Cependant, après ce long développement, nous voilà bien loin de la revue *Planète* telle qu'elle était à son premier numéro, et encore plus loin du *Matin des magiciens*. Alors que Pauwels annonçait fièrement ne pas vouloir fonder de religion ni professer de dogme, son initiative des Ateliers *Planète* fut quelque peu tendancieuse. De plus, elle évacua totalement la notion de réalisme fantastique, du moins en apparence. Mais qu'en est-il vraiment ?

⁶⁶⁸ *Bulletin de liaison des ateliers*, n° 15, 1972.

⁶⁶⁹ *Bulletin de liaison des ateliers*, n° 18, Février 1974.

⁶⁷⁰ *Bulletin de liaison des ateliers*, n° 22, Février 1976.

⁶⁷¹ Nous devons l'ensemble de ces informations à Adrien Bourgeois, second président du Mouvement Planète, qui constitua un dossier documentaire synthétique à l'attention de Jean-Bruno Renard, lequel le mit aimablement à notre disposition. Ce dossier fut complété par les documents trouvés dans le fonds Pauwels, mais reconnaissons que ce dernier n'a pas conservé beaucoup de documentation relative aux Ateliers Planète.

2.4. Et le réalisme fantastique ?

Sur la question du réalisme fantastique et des Ateliers, laissons Pauwels lui-même s'exprimer :

« Si les Ateliers Planète sont nés dans une certaine mesure des lecteurs du “*Matin des Magiciens*” et de “*Planète*”, ce n'est pas que ce livre et cette revue doivent nous servir de guides. On peut aujourd'hui les rejeter, les oublier, en gardant le message essentiel qui était contenu dedans et que notre expérience vérifie, à savoir que la tradition spirituelle de l'humanité est aussi contenue dans la modernité. »⁶⁷²

Le message est clair : la notion même de réalisme fantastique n'est pas évoquée, mais on a déjà pu voir que « *Planète* », « *Matin des magiciens* » et « réalisme fantastique », dès lors qu'on en parlait comme d'une façon de voir le monde et comme d'un état d'esprit, étaient interchangeables, et cette déclaration de Pauwels ne fait que le confirmer. Mais à travers ces mots, ce que signifie aussi Pauwels est que toutes ces notions et toutes ces productions ne sont que des outils et des étapes qui peuvent s'avérer utiles pour progresser dans la réflexion, mais qui ne sauraient être en aucun cas des dogmes indiscutables et encore moins indépassables. Pour faire court, seule serait à retenir de toute cette aventure *Planète* l'idée que la modernité est en accord avec la tradition ou – plus prosaïquement – que science et religion sont en adéquation.

Mais, les ateliers étant libres, il est évident que tous ne partageaient pas cette même vision des choses. Ainsi trouve-t-on un atelier, celui de Nice, qui fit grand cas de la notion de réalisme fantastique, au point d'éditer *Les Cahiers du réalisme fantastique*. Entre 1971 et 2001, le groupe publia quinze numéros, dont deux doubles numéros, à intervalles irréguliers. Ces cahiers publient des articles sur les mêmes thématiques que celles du *Matin des magiciens* et de *Planète*. On y parle de civilisations disparues, d'Extraterrestres, de mystères et d'énigmes de l'histoire, de spiritualité et de médecine alternative. Mais ce qui est particulièrement intéressant, dans le cadre de notre travail, est bien l'éditorial du premier numéro, publié en 1971. En effet, Claude Lengrand⁶⁷³ y définit le réalisme fantastique :

« Ainsi, nous pourrions essayer de définir *réalisme fantastique* par : *disposition à voir la réalité telle qu'elle se dissimule dans des faits et des phénomènes en apparence irréels ou absurdes*. Et pour être plus précis, nous ajouterons : *ou que la science officielle nie ou explique de façon erronée*. Par extension, cette expression désignera

⁶⁷² *Bulletin*, n° 8, Spécial Assemblée Générale, Octobre 1970, pp. 2-3.

⁶⁷³ Fondateur et rédacteur en chef des *Cahiers du réalisme fantastique*, il est également l'auteur d'un *Dictionnaire des « voyages extraordinaires » de Jules Verne*, paru en 2 tomes en 1998 et 2011 aux éditions Encrage.

également : *l'étude de l'ensemble de ces faits et phénomènes en apparence irréels ou absurdes.* »⁶⁷⁴

On ne saurait trouver chez ses créateurs de définition plus limpide de la notion. On comprend ainsi que le réalisme fantastique est une façon de voir le monde, dont naît une discipline qui vise à étudier les phénomènes absurdes. Si l'on formule les choses ainsi, le rapprochement avec le fortéanisme paraît évident.

Mais surtout, cette initiative de l'Atelier de Nice permet d'observer la réappropriation du réalisme fantastique par des personnes initialement extérieures à la dynamique *Planète*. En outre, il est intéressant de constater à quel point on gagne en clarté, car jamais ni Pauwels ni Bergier n'ont formulé leur concept aussi simplement, et nous avons pu dire auparavant au prix de quels efforts nous pouvions parvenir à le comprendre ainsi.

Outre l'attachement au réalisme fantastique que pouvaient témoigner certains membres des ateliers, *Les Cahiers du réalisme fantastique* montrent qu'il existe un réalisme fantastique sans Pauwels ni Bergier, même après que ses derniers eurent délaissé quelque peu leur création. Pour le moment, n'anticipons pas davantage sur cet aspect-là, qui nous rapproche déjà de notre troisième partie, mais évoquons deux personnes qui ont publié dans ces *Cahiers* et que nous retrouverons plus tard : Guy Tarade⁶⁷⁵ et Jimmy Guieu⁶⁷⁶. Ainsi, nous ouvrons la porte à la possibilité d'exister pour un réalisme fantastique en l'absence de Pauwels et de Bergier, et après avoir retracé tout au long de ces deux derniers chapitres l'aventure *Planète*, nous avons montré que la notion de réalisme fantastique acceptait plusieurs sens, ou disons plutôt que son sens évoluait au gré du développement du projet de ses concepteurs, ou plutôt de l'un d'entre eux, car – comme on a pu le constater dans ce chapitre – Bergier semble très absent du développement de l'aventure *Planète*, au contraire de Pauwels, qui en est le véritable instigateur.

Concluons à présent sur cette aventure *Planète*, dont le nouvel avatar que fut *Le Nouveau Planète* disparut abruptement à la fin de 1971. Ce dernier ne partageait pas grand-chose avec *Planète*, bien que l'intention initiale fût de renouer avec son prédécesseur et que l'esthétique globale de la première revue fût respectée.

Le Nouveau Planète connut une existence mouvementée. L'absence de Bergier fut remarquée, comme le fut aussi le peu d'implication de Pauwels. Malgré l'innovation majeure

⁶⁷⁴ LENGRAND Claude, « À propos du réalisme fantastique », *Les Cahiers du Réalisme Fantastique*, n° 1, Juin 1971 : <http://articles.lescahiers.net/?z=i9944> (10/11/2016).

⁶⁷⁵ *Les Cahiers du réalisme fantastique*, n° 8, Novembre 1973.

⁶⁷⁶ *Les Cahiers du réalisme fantastique*, n° 10, Novembre 1974.

que constitua le Mouvement *Planète*, cette seconde aventure *Planète* ne trouva jamais son public. Tablant peut-être trop sur la réussite de la première version, l'équipe de rédaction ne perçut pas que la revue avait trop changé pour bénéficier du retour des anciens lecteurs, et que l'époque avait également changé consécutivement à Mai 68.

Dans tous les cas, constatons que *Le Nouveau Planète* connut, comme *Planète*, deux époques distinctes : l'une portée par Pauwels et ses éditoriaux – relativement brève –, l'autre sans Pauwels, sinon à travers quelques articles sporadiques. L'absence de Bergier se fit également sentir, dans la mesure où la revue abandonna le champ culturel pour entrer plus volontiers dans le champ sociétal, ce qui eut pour conséquence de modifier radicalement la dynamique de la revue.

De plus, *Le Nouveau Planète* pâtit indiscutablement de la comparaison avec *Planète*. Le lien entre *Le Matin des magiciens*, *Planète* et ses lecteurs a été brisé par *Le Nouveau Planète*. L'esprit initial, que l'on peut comprendre au terme de ces deux derniers chapitres comme étant le réalisme fantastique, déserta la revue, ou plutôt ne devint qu'un contenu de la revue parmi d'autres. Or – et c'est là qu'il devient urgent d'anticiper sur notre troisième partie –, ce changement éditorial, qui put pourtant paraître judicieux ou qui, à tout le moins, aurait pu être accepté par les lecteurs, ne le fut pas, car une rude concurrence se profila à partir de la seconde moitié des années 1960. Aussi n'allons pas plus avant dans cette première analyse du phénomène *Planète* et poursuivons notre prospection du champ du réalisme fantastique, afin d'en offrir une vision plus globale. Nous reviendrons ensuite compléter notre propos.

Le développement des Ateliers *Planète* et du mouvement *Planète* fut un échec cuisant pour Pauwels, qui n'y trouva jamais ce qu'il aurait voulu y trouver. Souhaitant lancer un mouvement de réflexion, il ne parvint jamais à en faire ressortir quoi que ce fût de concret. En effet, la liberté laissée aux ateliers leur permit de se développer à leur guise. Mais surtout concédons une chose importante : les ateliers, si intéressants qu'ils fussent par l'innovation organisationnelle qu'ils constituaient, et si curieux qu'ils fussent dans le panorama des mouvements spirituels des années 1970, ne rassemblèrent jamais qu'un nombre extrêmement limité d'adhérents, au point de ne rester qu'un épiphénomène. L'absence d'un leader de ces ateliers se fit également sentir et le refus de Pauwels de s'imposer comme guide potentiel fut assurément pour beaucoup dans le délitement de ces groupes.

Toutefois, il faut noter que c'est en leur sein qu'est née une initiative singulière, celle des *Cahiers du réalisme fantastique*, qui montre comment un Atelier s'est approprié l'esprit initial du phénomène *Planète* pour se lancer dans sa propre aventure éditoriale. Bien que cette

dernière ait été extrêmement limitée dans le temps, elle nous pousse à envisager l'existence d'un réalisme fantastique sans Pauwels ni Bergier, ni même *Planète*.

Cependant, avant de passer à la concurrence qu'eut à subir le phénomène *Planète*, il convient de se pencher sur un dernier aspect du réalisme fantastique. En effet, on aura remarqué à quel point Bergier fut absent de ce chapitre ; pourtant, on se souvient que *Le Nouveau Planète* publia des extraits de la suite du *Matin des magiciens*. Or, cela nous invite à penser que Bergier, puis Pauwels, eussent pu délaissier l'aventure *Planète* pour poursuivre à part leur propre collaboration. C'est en tout cas ce que suggère la parution en 1970 de *L'Homme éternel* : dix ans après *Le Matin des magiciens*, les deux auteurs en publièrent une suite, alors que *Le Nouveau Planète* échouait à convaincre et avait marginalisé le réalisme fantastique.

Chapitre 5 - La fin d'une époque

« C'était le sauve-qui-peut, les derniers liens qui se rompaient, dans la stupeur de se voir tout un coup étrangers et ennemis, après une longue jeunesse de fraternité. La vie les avait débandés en chemin et les profondes dissemblances apparaissaient, il ne leur restait à la gorge que l'amertume de leur ancien rêve enthousiaste, cet espoir de bataille et de victoire côte à côte, qui maintenant aggravait leur rancune. »⁶⁷⁷

Le succès de la revue *Planète* a été vécu par les auteurs du *Matin des magiciens* d'une manière ambiguë, comme en témoigne leur implication dans *Le Nouveau Planète* : Bergier ne s'y est intéressé que de très loin et Pauwels s'en est retiré relativement rapidement, retrait qui mérite d'autant plus d'être souligné et analysé que les deux auteurs publièrent en 1970 une suite au *Matin des magiciens* : *L'Homme éternel*.

Dès lors, il devient possible de ne voir dans leur retrait du *Nouveau Planète* que le besoin qu'ils éprouvaient de disposer de plus de temps, afin de poursuivre leur projet personnel. Néanmoins, outre un besoin de temps, on peut également supposer le rôle d'un élément plus profond, et comprendre ce retrait comme un désaveu de l'évolution de la revue *Planète*. En effet, comment concevoir que Pauwels et Bergier auraient eu le désir de poursuivre leur réflexion dans une production dissociée de *Planète* ?

Pendant près d'une décennie, les dynamiques du *Matin des magiciens*, de Pauwels, de Bergier et de *Planète* semblaient indissociables, puisqu'elles partageaient un même esprit : celui du réalisme fantastique, compris dans tout le flou que son usage avait instauré. Pourtant, voici qu'en 1970 les chemins de nouveau se séparent.

Les chapitres précédents nous ont montré que l'évolution de *Planète* n'avait pas été aussi linéaire qu'on a pu avoir tendance à le dire par le passé. La première époque de *Planète*,

⁶⁷⁷ ZOLA Émile, *L'Œuvre*, Paris, Livre de poche, 1985 (1886), p. 398.

entre 1961 et 1968, a été marquée par un profond changement de ton à la charnière des années 1965-1966. La refonte de la revue, en 1968, et l'apparition des Ateliers *Planète* réorientèrent la dynamique, et le retrait de Pauwels du *Nouveau Planète* provoqua une évolution supplémentaire. Même si, tout au long de cette aventure, on trouve peu ou prou de réalisme fantastique servant de fil conducteur, il est indiscutable qu'à plusieurs reprises la dynamique a été modifiée, au point de pousser Bergier à prendre ses distances.

Ce chapitre a pour dessein de mettre en lumière la forme qu'a prise la suite de la collaboration particulière entre Pauwels et Bergier. En effet, s'ils furent les acteurs de l'aventure *Planète*, en la créant puis en la précipitant vers sa fin, ils poursuivirent également en parallèle leur propre collaboration. Et c'est en nous intéressant à la manière dont évolua cette collaboration qu'il nous sera possible de parvenir au terme de notre première approche du réalisme fantastique.

Les textes conservés dans le fonds Pauwels viennent éclairer d'un jour indiscutablement nouveau la fin du réalisme fantastique, tel qu'il fut conçu et animé par Pauwels et Bergier. Un « projet N.L.S.⁶⁷⁸ » et un tapuscrit, intitulé *La Condition surhumaine*, tous deux restés inédits, nous imposent de repenser le rôle qu'a joué, dans la fin abrupte du réalisme fantastique, chacun de ses deux créateurs.

1. Une suite au *Matin des magiciens*

Que *L'Homme éternel* était la suite du *Matin des magiciens*, cela tomba sous le sens, puisque ce fut le principal argument de vente utilisé par l'éditeur à sa parution. Publié, comme *Le Matin des magiciens*, dans la « Collection Blanche » de Gallimard, il fut en plus pourvu d'une jaquette qui mettait bien en avant les noms de Pauwels et Bergier, et qui précisait – selon les versions : « par les auteurs du *Matin des magiciens* » ou « la suite du *Matin des magiciens* ».

Toutefois, avant qu'on en arrive à cet ouvrage, un autre projet avait été envisagé, au moins par Pauwels. Même s'il n'aboutit pas, il est important de l'évoquer, dans la mesure où l'on cherche à saisir l'évolution du réalisme fantastique dans la pensée de ses concepteurs. Il permet en effet de saisir quelques aspects significatifs du phénomène.

⁶⁷⁸ Il ne nous a pas été possible de déterminer quel était le sens de cette abréviation, aucun autre document du fonds Pauwels n'étant en mesure de venir l'éclairer. Il est toutefois possible de supposer que « N.L.S. » ne serait que l'abréviation de « Nous Les Surhommes ».

1.1. Un premier projet sans suite

C'est tout à fait par hasard, au milieu de quantité d'autres notes relatives à *L'Homme éternel* qu'on trouve, dans le fonds Pauwels, un document non daté et non signé, sobrement intitulé « Introduction au projet N.L.S. ou éloge des hommes remarquables »⁶⁷⁹, et dont le dessein est formulé en ces termes :

« Nous voyons de plus en plus "l'homme" comme un phénomène de moyenne, et les "sciences humaines" comme une branche de la mathématique statistique.

OR TOUT CELA EST FAUX.

Il existe bel et bien, parmi nous, des êtres supérieurs et différents. Les biologistes et les généticiens commencent à l'admettre.

ET NON SEULEMENT CES ETRES EXISTENT MAIS ENCORE CE SONT EUX QUI FONT L'HISTOIRE. Cela sera prouvé un jour proche par quelque nouveau DARWIN ou quelque nouveau PASTEUR.

Pour fournir à cette grande synthèse du futur les matériaux bruts, les auteurs envisagent en cinq volumes cinquante études sur cinquante être exceptionnels d'Occident, pris dans les cinq derniers siècles. »⁶⁸⁰

Ces quelques lignes permettent déjà de deviner que ce projet n'implique pas seulement Pauwels : l'usage de l'expression « les auteurs » ne laisse aucun doute sur le caractère collectif de l'entreprise. Toutefois, ce document ne mentionne jamais le nom de Bergier comme co-auteur, mais seulement comme source d'informations⁶⁸¹.

Pour ce qui est de la structure du projet, relevons simplement la volonté de constituer cinq volumes ; et pour le contenu, on comprend qu'il s'agit d'une compilation de biographies de personnages que les auteurs jugent supérieurs à la moyenne des hommes et qui ont, selon eux, « fait l'histoire ». Il n'est fourni aucune liste, bien qu'un certain nombre de noms soit évoqué⁶⁸². Mais ce qui frappe à la lecture est bien l'incroyable ambitus des disciplines dans lesquelles ces personnes ont évolué :

« Nous avons volontairement mélangé les savants, les magiciens, et les mystiques car pour nous il n'y a pas de différence. »⁶⁸³

⁶⁷⁹ NAF 28370 (31).

⁶⁸⁰ NAF 28370 (31), « Introduction au projet N.L.S. ou éloge des hommes remarquables », pp. 1-2.

⁶⁸¹ NAF 28370 (31), « Introduction au projet N.L.S. ou éloge des hommes remarquables », pp. 7 et 8.

⁶⁸² Nous avons établi une liste à partir du texte, mais retenu uniquement les noms qui semblaient devoir occuper dans le projet une place déjà déterminée (l'orthographe des noms est celle du texte original) : Madame Blavatsky, Michael Faraday, Louis II de Bavière, Paracelse, Agrippa de Neuthersein, John Dee, Piri Reis, Nostradamus, Gianbattista della Porta, Elias Ashmole, Cyrano de Bergerac, Isaac Newton, Cavendish, le Comte de Saint-Germain, Swedenborg, Meurley, Thomas A. Edison, Fulcanelli, Dietrich Eckhart, Gustav Meyrinck, Aleister Crowley, Charles Fort, Norbert Wiener, Eric Temple Bell, Galvani, Saint-Yves d'Alveydre, Louis Jacolliot, Boscovitch, Reichenbach, M.P Shiel, Oppenheimer, Messmer, Andrew Crosse, Sir George Cayley, Rudolf Steiner, Mary Shelley, Madame Guyon, Trithème, H.P. Lovecraft.

⁶⁸³ NAF 28370 (31), « Introduction au projet N.L.S. ou éloge des hommes remarquables », p. 9.

Cette manière de résumer les qualités des personnes citées rappelle évidemment la désinvolture du *Matin des magiciens* et permet d'établir un lien évident entre les deux textes. On perçoit toujours le même souci qui se manifeste de réconcilier science et tradition, et qui permet de comprendre que le *Projet N.L.S.* s'inscrit dans la continuité du *Matin des magiciens*, qu'il cite à quatre reprises, et de *Planète*, cité une seule fois.

Dès lors, cette continuité est d'autant plus manifeste que les auteurs évoquent la question de la méthode utilisée :

« La méthode employée dans cette série est un perfectionnement de celle du “*Matin des Magiciens*”. Il s'agit évidemment de récits romantiques et dramatiques et en aucune façon scolaires. »⁶⁸⁴

Après notre développement sur *Planète*, ces lignes nous ramènent au point de départ de notre étude et permettent de rappeler ce que *Planète* a eu tendance à éluder : *Le Matin des magiciens* met en place une méthode, celle du réalisme fantastique ; et on voit que dans le *Projet N.L.S.* se manifeste une réelle volonté de revenir à cette méthode et de l'affiner. On note également que cette méthode n'a pas pour but de produire un discours scientifique, mais bien des « récits romancés et dramatiques ». Si les auteurs justifient leur démarche par leur désir d'intéresser les lecteurs⁶⁸⁵, il n'en est pas moins vrai qu'on y trouve aussi la confirmation de ce que nous disions dans le premier chapitre de cette partie, à savoir que la forme d'expression du type de la connaissance générée par la méthode du réalisme fantastique est littéraire et, en ce sens, répond à une démarche esthétique.

Mais cela ne doit pas pour autant occulter le fait que la méthode réaliste fantastique produit une forme de connaissance absolument singulière et, au moins dans le texte cité ci-après, absolument claire :

« Nous ne cherchons à rien démontrer. Pas plus que le *Matin des Magiciens*, nous ne proposons une doctrine secrète ou un enseignement.

Nous voulons cependant suggérer quelques directions de recherche et de réflexion philosophique qui nous paraissent importantes :

- l'existence d'êtres humains exceptionnels, remarquables aussi bien par leur destin que par leurs pouvoirs.
- L'existence avant notre époque d'au moins une civilisation plus avancée que la nôtre et dont des traces peuvent être retrouvées ou ont été retrouvées.
- L'idée d'un monde ouvert c'est-à-dire de l'intervention dans l'histoire de forces et peut-être d'intelligences d'origine extra-terrestre. Cette origine pouvant être dans l'espace des astronomes, dans d'autres régions du temps, dans d'autres univers... la mythologie de la science fiction n'est peut-être pas aussi naïve qu'elle le paraît.
- L'existence d'interconnexions et de filiations entre les destinées remarquables. Charles Babbage descend du Rabbin Loeb et Norbert Wiener descend de Charles

⁶⁸⁴ NAF 28370 (31), « Introduction au projet N.L.S. ou éloge des hommes remarquables », pp. 6-7.

⁶⁸⁵ NAF 28370 (31), « Introduction au projet N.L.S. ou éloge des hommes remarquables », p. 7.

Babbage. Et tous les trois sont des fabricants de golem dont l'œuvre ne peut être éclairée que par celle de Gustav Meyrink. »⁶⁸⁶

On retrouve ainsi les théories des mutants et des surhommes, des civilisations disparues, des anciens astronautes et de connexions extraordinaires à travers le temps entre des personnes. Certes, les auteurs n'imposent rien et ne font que suggérer ; néanmoins, dans ce texte plus que dans *Le Matin des magiciens* ou même *Planète*, et pour la première fois depuis la fondation du réalisme fantastique, les idées structurantes sont clairement énoncées.

Comme un écho au *Matin des magiciens*, soulignons également la question des sources mobilisées pour ce projet :

« Nous n'appartenons à aucune société secrète. Nous n'avons pas accès à la bibliothèque du Vatican ni à aucune collection privée mystérieuse et clandestine. Nous donnerons toutes nos sources et, dans chaque cas, le lecteur pourra vérifier lui-même l'exactitude des faits que nous relatons.

Quant aux conclusions, nous ne lui en imposons aucune. Nous lui demanderons simplement de réfléchir. Et il arrivera probablement à la même conclusion que nous, à savoir que l'histoire essentielle est l'histoire secrète, l'histoire invisible. »⁶⁸⁷

On est donc en présence d'un discours relativement semblable à celui du *Matin des magiciens*, d'autant plus que, dans les quelques pages de ce projet, on retrouve en guise de sources des références provenant de la vulgarisation scientifique⁶⁸⁸, de l'occultisme⁶⁸⁹ et de la paralittérature⁶⁹⁰. Mais, outre la question des sources, ce qu'il est intéressant de relever est la référence que font les auteurs au sens commun. En effet, selon eux, la lecture de leur ouvrage, même si elle ne suscite pas l'adhésion du lecteur, mais seulement sa curiosité, l'amènera à consulter les sources qui le convaincront qu'il existe une version de l'histoire différente de celle traditionnellement connue. À ce stade, il peut être tentant de voir dans leur entreprise un désir – réel, bien qu'inavoué – d'aboutir à une forme de connaissance scientifique, mais ce serait passer un peu vite sur leur finalité – par contre, clairement avouée :

« Répétons-le : il y a à notre avis, une grande philosophie à tirer de l'histoire invisible. »⁶⁹¹

Avec un tel projet, plus besoin de lire entre les lignes ni de se livrer à quelque interprétation que ce soit : l'objectif de la méthode du réalisme fantastique est de produire, non pas une connaissance, mais bien une philosophie. Certes, il n'est pas précisé ce que les auteurs

⁶⁸⁶ NAF 28370 (31), « Introduction au projet N.L.S. ou éloge des hommes remarquables », p. 6.

⁶⁸⁷ NAF 28370 (31), « Introduction au projet N.L.S. ou éloge des hommes remarquables », p. 19.

⁶⁸⁸ KAHN David, *The codebreakers*, New York, Macmillan, 1967.

⁶⁸⁹ Sont citées notamment *Les stances de Dzyan*, le mystérieux texte ancien, prétendument originaire du Tibet, et dont serait inspirée la théosophie.

⁶⁹⁰ BELL Eric Temple, *Le Flot du temps*, Paris, Hachette/Gallimard, coll. « Rayon Fantastique », 1957.

⁶⁹¹ NAF 28370 (31), « Introduction au projet N.L.S. ou éloge des hommes remarquables », p. 19.

entendent par le mot « philosophie », mais la formulation invite à penser que la connaissance de l'histoire invisible ne constitue pas de but en soi, mais qu'elle doit mener à une forme d'enseignement et de sagesse. Cependant, à ce stade de notre propos, ce serait pécher par surinterprétation que de tenter d'aller plus loin dans l'analyse.

Ce projet n'ayant jamais été concrétisé, il est difficile de savoir réellement ce qu'il en serait ressorti. Mais ce qui doit être encore souligné est l'incertitude concernant sa datation. En effet, grâce à l'expression « six ans après Planète »⁶⁹² et à la référence qu'il fait à *The Codebreakers* de David Kahn, daté à tort dans le projet de 1968⁶⁹³ – cet ouvrage étant paru en 1967 – on peut dater ce texte de 1967 ou 1968. Ce document permet donc de comprendre que Pauwels, à un moment charnière de l'aventure *Planète*, préparait déjà une sorte de suite au *Matin des magiciens*. Cette suite devait s'étendre sur cinq volumes et se proposer de réunir des matériaux premiers en vue d'établir une histoire réaliste fantastique de l'humanité. Dans ce texte qui se réclame bien plus du *Matin des magiciens* – dont il rappelle la méthode – que de *Planète*, on entrevoit parfaitement le dessein qu'ont les auteurs de reprendre une réflexion qu'ils semblent ne pas pouvoir développer dans l'entreprise *Planète*. Car il aurait parfaitement pu être envisagé que ce projet – en fait, une collection de biographies – puisse trouver sa place soit dans la revue *Planète*, soit dans une publication – voire une collection – périphérique de *Planète*. Quoi qu'il en soit, le projet n'eut pas de suite, tout du moins sous cette forme.

1.2. *L'Homme éternel*

C'est donc bien finalement en 1970 que paraît *L'Homme éternel*, la suite du *Matin des Magiciens*. Autant le dire tout de suite : cette fois le succès fut nettement plus modéré⁶⁹⁴ et l'ouvrage ne suscita pas d'échos notoires, malgré la promotion qu'en fit *Le Nouveau Planète* qui en publia des extraits en exclusivité, avant sa sortie officielle⁶⁹⁵.

La structure de l'ouvrage et le vocabulaire employé sont comparables à ceux du *Matin des magiciens*. Notons cependant une nouveauté, qui répond aux nombreuses critiques adressées au *Matin des magiciens* : *L'Homme éternel* contient une bibliographie de 13 pages. Cette nouveauté mise à part, on retrouve une préface qui constitue une sorte de contextualisation de l'œuvre et cinq parties aux titres toujours aussi poétiques : « Voyage

⁶⁹² NAF 28370 (31), « Introduction au projet N.L.S. ou éloge des hommes remarquables », p. 7.

⁶⁹³ NAF 28370 (31), « Introduction au projet N.L.S. ou éloge des hommes remarquables », p. 18.

⁶⁹⁴ RENARD Jean-Bruno, « Le Mouvement Planète : un épisode important de l'histoire culturelle française », *art. cit.*, p. 155.

⁶⁹⁵ *Le Nouveau Planète*, n° 12, 13, 14 et 16.

d'agrément dans l'éternité », « Rêveries sur la grande langue », « La plus vaste question », « De quelques interrogations romantiques », « De quelques demi-certitudes merveilleuses ».

Si une telle structure peut faire penser à un ouvrage tout aussi confus et dense que *Le Matin des magiciens*, force est de constater qu'il n'en est rien. L'ouvrage – nettement moins long que le précédent – est beaucoup plus ciblé : on n'y parle que de civilisations disparues. La déferlante de noms et d'anecdotes dont *Le Matin des magiciens* avait été le théâtre a cédé la place à un propos mieux construit et plus clair. Les deux auteurs maintiennent toutefois le conseil de lecture qu'ils formulaient déjà ainsi dans *Le Matin des magiciens* :

« Parfois, nous sommes un peu ennuyeux, à force d'application. Passez sans scrupules les chapitres pesants, feuillotez, naviguez à votre guise. »⁶⁹⁶

Quant à l'argument du livre, il peut être résumé assez simplement par ce passage de la préface :

« Il faudrait chercher, à la base des cultures que nous croyons les plus anciennes de l'humanité, une influence unique qui rende compte de leurs remarquables analogies. Il faudrait chercher, au-delà des frontières de l'Antiquité, un X, un monde de culture encore ignoré, qui a mis en route le moteur que nous connaissons. Les Égyptiens, les Babyloniens, les Grecs, les Romains furent nos maîtres. Mais qui furent les maîtres des maîtres ? »⁶⁹⁷

Autrement dit, ce que cherchent à faire Pauwels et Bergier dans ce nouvel opus, c'est à se mettre en quête de la Tradition primordiale. Selon eux, toutes les civilisations humaines auraient une origine unique, dont des traces peuvent être retrouvées à différents niveaux : dans l'histoire⁶⁹⁸, les vestiges archéologiques⁶⁹⁹ ou les mythes⁷⁰⁰, ainsi que par la géologie⁷⁰¹ ou la linguistique⁷⁰². De cet ensemble d'éléments, les deux auteurs font ressortir principalement deux idées.

La première idée est extrêmement simple et apparaît formulée dès les premières lignes de la préface :

« Notre civilisation, comme toute civilisation, est une conjuration. Quantité de minuscules divinités, dont le pouvoir ne vient que de notre consentement à ne pas les contester, détournent nos regards de la face fantastique de la réalité. La conjuration s'emploie à nous faire méconnaître qu'il y a un autre monde dans celui que nous habitons, un autre homme dans celui que nous sommes. »⁷⁰³

⁶⁹⁶ PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *L'Homme éternel*, op. cit., p. 20.

⁶⁹⁷ *Ibid.*, p. 17.

⁶⁹⁸ *Ibid.*, pp. 65-84

⁶⁹⁹ *Ibid.*, pp. 323-338.

⁷⁰⁰ *Ibid.*, p. 167-198.

⁷⁰¹ *Ibid.*, pp. 85-97.

⁷⁰² *Ibid.*, pp. 111-166.

⁷⁰³ *Ibid.*, p. 13.

En d'autres termes, non seulement la réalité n'est pas ce qu'on pense qu'elle est, mais surtout il existerait une « conjuration » qui veillerait à ce que la vraie réalité ne soit pas dévoilée. Les deux auteurs s'inscrivent donc dans une démarche contestataire de l'histoire officielle et cherchent à révéler la véritable histoire de l'humanité.

La deuxième idée récurrente depuis le début de notre analyse peut se résumer à la théorie des anciens astronautes. Elle est explicitement formulée à plusieurs reprises⁷⁰⁴ dans cet ouvrage, mais ce qu'il est important de signaler est le double sens que prend la théorie des anciens astronautes dans ce nouvel opus, qui se voit en effet épaissie de celle des civilisations disparues. Ces deux théories renvoient à deux idées bien distinctes sur l'origine de la civilisation : d'un côté, elle serait extraterrestre, mais de l'autre elle proviendrait de civilisations très avancées qui auraient disparu⁷⁰⁵. Mais dans *L'Homme éternel*, les deux théories se côtoient, dans la mesure où les deux auteurs ne tranchent pas en faveur de l'une ou de l'autre ; mais cela est indifférent, puisque la théorie choisie, quelle qu'elle soit, contredit l'histoire officielle. Néanmoins, la théorie des civilisations disparues permet d'en venir à une nouvelle réflexion :

« Et enfin, si l'humanité, au cours des âges engloutis, a plusieurs fois tenté de se hisser sur les barreaux qui mènent à une très haute civilisation immortelle, a glissé, a chuté, peut-être sommes-nous en train de réussir l'escalade, peut-être sommes-nous en train de construire la civilisation qui connaîtra l'immortalité sur terre et dans les cieux ? »⁷⁰⁶

Cette question n'est pas seulement rhétorique, puisqu'elle aide à comprendre un peu mieux l'idée de « philosophie » qui doit ressortir de l'histoire réaliste fantastique de l'humanité. En effet, derrière cette question, on voit se profiler le désir de trouver dans le passé des raisons d'espérer sur le devenir de notre propre civilisation, tout comme de trouver des indications sur ce que nous réserve l'avenir de notre développement. Et c'est sur ce dernier point qu'il convient encore de s'arrêter quelques instants.

1.3. Le projet d'un « Manuel d'Embellissement de la Vie »

Les deux auteurs reconnaissent volontiers le peu d'originalité du contenu de ce nouvel opus :

⁷⁰⁴ *Ibid.*, pp. 182-183 et 220 (Ces références ne sont que des exemples, la théorie étant développée en filigrane quasiment tout au long de l'ouvrage).

⁷⁰⁵ *Ibid.*, p. 217

⁷⁰⁶ *Ibid.*, p. 19.

« Le thème de ce livre n'est pas très original. Il a été utilisé par maints auteurs depuis la publication du *Matin des magiciens* et de la revue *Planète*. Il nous a paru cependant nécessaire de le reprendre à notre manière, afin de nettoyer notre propre domaine. »⁷⁰⁷

Ces phrases sont importantes parce qu'elles nous permettent de voir comment Pauwels et Bergier se positionnent par rapport à leurs autres productions et la concurrence, mais surtout, d'autre part, de comprendre que Pauwels et Bergier cherchent à reprendre la main sur ce qu'ils ont créé. Et l'expression « nettoyer notre domaine » est lourde de sens sur ce que les deux auteurs pensent de leur concurrence. On peut en effet déduire que les deux auteurs mettent d'importantes réserves sur le développement du champ de recherches qu'ils avaient initié en 1960 et estiment nécessaire de le réinvestir afin de réaffirmer leur position. Ce repositionnement, s'il vise une concurrence non désignée, mais sur laquelle nous allons largement revenir dans quelques pages, vise également indirectement *Planète*, dont la nouvelle forme, le *Nouveau Planète*, n'est même pas évoquée.

Concédonc pourtant que, dès le *Matin des magiciens*, les deux auteurs avaient eux-mêmes exprimé le souhait de susciter des vocations et s'attendaient à être dépassés par ces futurs chercheurs. Dix ans après, leur enthousiasme est retombé et ils semblent convaincus de devoir réaffirmer leurs intentions et leur méthode.

Cette nouvelle volonté se manifeste d'une manière singulière :

« Nous sommes des gens modestes. Cependant, il nous paraît légitime de présenter cette œuvre mal léchée comme un Manuel d'Embellissement de la Vie. Le bon lecteur, découvrant l'usage de ce Manuel, découvrira du même coup, même s'il manquait d'allégresse naturelle, qu'il est important d'exister. Que c'est exaltant aussi, dès lors qu'on a la curiosité éveillée. Et que l'exercice de curiosité change la vie en aventure poétique. »⁷⁰⁸

Après une telle formulation, si on admet que *L'Homme éternel* s'inscrit dans la lignée du « Projet N.L.S. », on comprend un peu mieux le sens du terme « philosophie ». Pour illustrer notre propos, citons encore ce passage :

« Nous aimerions que ce Manuel aide des esprits à échapper aux barreaux, aux planches, au plafond vide, leur évite les poisons de la séparation, les rende à la chaleur du monde. »⁷⁰⁹

Il ressort donc de ces deux derniers extraits que le point de divergence entre Pauwels et Bergier, à l'origine de la concurrence qui les sépare, n'est pas tant dans la thématique ou l'argumentaire que dans la finalité. Il est donc clairement avoué dans ce nouvel opus un dessein idéologique, qui montre que la démarche dans laquelle s'inscrivent les deux auteurs

⁷⁰⁷ *Ibid.*, p. 19.

⁷⁰⁸ *Ibid.*, p. 15.

⁷⁰⁹ *Ibid.*, p. 16.

n'est pas scientifique, mais bel et bien religieuse, ou du moins spirituelle. Certes, on peut voir en elle une simple quête esthétique, puisqu'ils entendent réenchanter le monde en cherchant ce qu'il contient de merveilleux et d'exaltant, mais s'en tenir à cela serait manquer le plus important. En effet, le but de ce réenchancement n'est pas le réenchancement en lui-même, mais bien de donner un sens à la vie et de convaincre le lecteur que la vie a un sens. Et au-delà de cette affirmation, ils cherchent aussi à rassurer le lecteur sur la valeur et l'intérêt de ce sens, même s'il n'est pas encore trouvé.

En fait, à travers leurs travaux, les deux auteurs cherchent à trouver un sens au monde, à l'humanité et à l'univers. On conçoit donc que *Planète* ne pouvait pas correspondre réellement à une telle volonté et qu'il leur était nécessaire de renouer avec une œuvre qui leur soit propre. C'est finalement en quête de la justification et de la raison d'être de l'homme que sont nos deux auteurs, quête à laquelle ils tentent d'apporter des réponses.

Pour un ouvrage que nous n'avons présenté que comme un simple exercice d'imagination sur les civilisations disparues, un tel dessein pourrait paraître ambitieux, mais ce serait oublier que le Manuel n'est pas conçu pour se limiter à un seul volume, puisque quatre autres sont prévus, qui doivent former une pentalogie, structure qui n'est pas sans rappeler celle du « Projet N.L.S. » :

« *L'Homme éternel* est un essai et une rêverie sur le thème des civilisations disparues.
L'Homme infini traitera de la condition surhumaine.
L'Homme en croix, des risques et des chances de notre civilisation, du pari sur les chances.
L'Homme relié, du contact avec des intelligences différentes dans le ciel et ici bas.
L'homme et des *dieux à venir* développera l'idée qu'il n'est peut-être pas possible, apparemment, de créer un mythe nouveau, mais que la venue d'un tel mythe est indispensable. »⁷¹⁰

Autant le dire dès à présent, la suite de *L'Homme éternel* ne vit jamais le jour, ou disons plutôt qu'elle ne fut jamais publiée. Toutefois, la présentation sous cette forme du Manuel permet de comprendre la manière dont Pauwels et Bergier perçoivent leur philosophie. Le premier ouvrage interroge le passé de l'humanité, le deuxième l'avenir de l'homme, le troisième notre situation actuelle, le quatrième notre relation au cosmos et le dernier essaie de formuler une nouvelle mythologie. En somme, le but du Manuel est de proposer un système de pensée complet qui embrasserait la totalité de l'homme, dans le temps, l'espace et

⁷¹⁰ *Ibid.*, p. 21.

l'imaginaire. Et afin de bien comprendre toute l'ambiguïté d'un tel projet, laissons Pauwels⁷¹¹ délimiter le champ qu'il revendique :

« Ce Manuel ne prétend pas du tout à la dignité scientifique. La sagesse, même planétaire, est de limiter sa patrie. Ma patrie est la poésie. »⁷¹²

On en revient donc toujours au même argument. Les deux auteurs sont bien en quête de connaissances et ces connaissances ne tiennent pas tant d'un savoir que d'une forme de spiritualité, mais ce qu'ils aspireraient à faire ne serait que de la poésie. Si tenu que ce soit l'argument, il permet a minima de prendre toute l'entreprise du réalisme fantastique pour ce qu'elle est : une expérience esthétique.

Car, bien que l'expression de réalisme fantastique ne soit pas employée telle quelle dans l'ouvrage par les deux auteurs, en revanche elle l'est dans la notice d'introduction de l'éditeur :

« “Les esprits sont comme les parachutes : ils ne fonctionnent que lorsqu'ils sont ouverts”, dit encore Pauwels. En prenant soin de nous rappeler que leur patrie est la poésie, les auteurs nous proposent une méthode d'ouverture : celle du réalisme fantastique. »⁷¹³

Et les deux auteurs emploient bien l'expression « réaliste-fantastique »⁷¹⁴ – certes, une seule fois. Il s'agit donc bien de poursuivre le travail amorcé dans *Le Matin des magiciens* et de mettre en pratique leur méthode. Toutefois, comme dans *Planète*, à défaut d'une formulation claire et d'une méthodologie définie, la notion se perd dans un flou inévitable : à l'origine, le réalisme fantastique avait été une méthode, puis les théories en résultant, puis un « état d'esprit ». Avec ce nouvel opus, il devient une philosophie.

Toutefois, avant de préciser concrètement ce que peut être cette philosophie, il nous faut augmenter notre corpus d'un élément supplémentaire : le deuxième volume de ce grand « Manuel d'Embellissement de la Vie ». Jamais publié, ce document existe pourtant bel et bien, intégralement rédigé, mais éparpillé parmi les notes de Pauwels relatives à *L'Homme éternel*⁷¹⁵.

⁷¹¹ Il nous semble intéressant de noter une particularité de la préface de l'ouvrage. En effet, bien qu'elle soit écrite intégralement à la première personne du pluriel, le dernier paragraphe (p. 22) adopte subitement l'emploi de la première personne du singulier. Cette préface étant signée par Pauwels, il nous a paru préférable d'attribuer cette citation à Pauwels.

⁷¹² PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *L'Homme éternel*, op. cit., p. 22.

⁷¹³ *Ibid.*, p. 7.

⁷¹⁴ *Ibid.*, p. 101,

⁷¹⁵ NAF 28370 (31 et 32).

2. La Condition surhumaine, un tapuscrit inédit

L'existence de ce document n'est qu'une demi-surprise. En effet, si l'on reprend les publications de Pauwels et Bergier, on peut constater que cet ouvrage avait été annoncé par deux fois dans la revue *Question de* : une première fois par Bergier, au détour d'une de ses chroniques⁷¹⁶, et la seconde fois par Pauwels peu de temps après⁷¹⁷, qui publie la retranscription d'un échange à ce sujet entre Bergier et lui. Tous deux présentaient cet ouvrage comme un essai sur la condition surhumaine et Pauwels annonçait même sa parution pour 1975 : il ne pouvait donc demeurer aucun doute sur la réalisation du projet. Pourtant rien ne vint. Par contre, en 1976, vint *Blumroch l'admirable, le déjeuner du surhomme*. C'est ce *Neveu de Rameau* à la façon de Pauwels⁷¹⁸ qui a remplacé *La Condition surhumaine*. Dès lors, comment comprendre cette évolution ?

2.1. Présentation du document

Avant d'en arriver à *Blumroch l'admirable*, prenons le temps de détailler le contenu et l'histoire du tapuscrit inédit de *La Condition surhumaine* ; on n'en comprendra que mieux le basculement de l'un à l'autre.

L'existence de ce texte avait déjà été supposée par Marc Saccardi, qui présentait en complément à son livre la reproduction d'un plan susceptible de correspondre à la suite de *L'Homme éternel*⁷¹⁹. Toutefois, en l'absence de texte correspondant à ce plan, il était difficile d'envisager le texte intégralement rédigé. Le fonds Pauwels concernant ce sujet est particulièrement fourni mais difficile à ordonner, puisqu'on y trouve plusieurs plans d'ouvrages, des chapitres rédigés et des documents épars qui renvoient tous à ce fameux projet.

Finalement, il a été possible de reconstituer ce tapuscrit dans son intégralité – dans lequel seule manque la bibliographie –, à partir d'un plan dont l'intégralité des chapitres se retrouve dans le fonds. Une fois effectuée cette reconstitution, on comprend sans grande difficulté que l'établissement du plan de ce nouvel opus ait été particulièrement laborieux. Annoncé dans *L'Homme éternel* sous le titre de *L'Homme infini*, le projet porte en fait dans

⁷¹⁶ *Question de spiritualité, tradition, littératures*, n° 4, 3^e trimestre 1974, p. 124.

⁷¹⁷ *Question de spiritualité, tradition, littératures*, n° 6, 3^e trimestre 1974, pp. 5-21.

⁷¹⁸ PAUWELS Louis, *Blumroch l'admirable ou le Déjeuner du surhomme*, *op. cit.*, pp. 9-10.

⁷¹⁹ SACCARDI, Marc, *Amateur d'insolite et scribe de miracles, Jacques Bergier (1912-1978)*, *op. cit.*, pp. 143-149.

les archives différents titres : *L'Homme après l'homme*, *La Place des ailes*, *La Condition supérieure* et finalement *La Condition surhumaine*.

L'ensemble du texte se présente dactylographié, semble avoir été intégralement écrit par Bergier et seulement corrigé et annoté par Pauwels⁷²⁰. Ce dernier ne semble pas avoir essayé de réécrire le texte, même pas les chapitres pour lesquels cela aurait été plus que nécessaire⁷²¹. Si les premiers chapitres peuvent être datés de 1970, le journal de Pauwels nous apprend qu'en 1975 il était toujours en train d'y travailler⁷²².

Ce texte était-il seulement connu par d'autres que Pauwels et Bergier ? Encore une fois, le fonds Pauwels nous répond que non, puisqu'on y trouve une copie du contrat d'édition proposé par Gallimard⁷²³. Pourtant, toujours dans le fonds Pauwels, figure la copie d'une lettre de Pauwels adressée à Bergier, qui apporte des explications sur la non-publication du livre tout en soulevant quelques questions :

« Mon cher Jacques,
Je vous renouvelle ma demande. Je la crois légitime et toute chargée de l'amitié que je vous porte depuis si longtemps.
De toute évidence, ce livre doit être signé par moi et avoir pour titre : « Le Déjeuner avec Bergier », sous-titre « sur la condition surhumaine ». [Les droits seront entièrement partagés (ajouté à la main)]
Pourquoi ? Je vais vous parler franchement.
Si j'ai tardé des années à faire aboutir notre projet d'un ouvrage type «*Matin des Magiciens* », sur la condition surhumaine, c'est que je n'ai jamais vu la possibilité de faire un travail cohérent et important à partir des notes que vous m'avez remises. Ma faute a été de ne jamais oser vous le dire.
Quand j'ai vu Shertz à Francfort, il m'a dit que le manuscrit (c'est-à-dire vos notes) qui lui avait été communiqué n'était et ne serait jamais en aucun cas publiable. Je ne vous ai pas rapporté ses propos.
Quand vous avez fini par envoyer ce manuscrit à Claude Gallimard, j'ai été effrayé. Il nous a envoyé un manuscrit [(récrit dessus « contrat ? »)] sans lecture. Je savais qu'à la première lecture, ce serait la catastrophe. J'ai proposé qu'on attende.
J'étais le dos au mur. J'ai demandé de l'aide, cherchant malgré tout un moyen. Des collaborateurs éventuels ont l'un après l'autre déclaré forfait. Je les comprenais.
Finalement, j'ai trouvé la seule solution, pour que quelque chose du vieux projet soit sauvé. Écrire d'une façon personnelle un livre sur une conversation fictive avec vous. Je sauvais ainsi des idées du magma, et je les propulsais tout en dressant une stèle d'amitié, de reconnaissance et d'admiration pudique à votre personnage.
J'y ai mis tout mon talent. Je crois n'avoir rien écrit de meilleur. Je crois aussi avoir composé un livre qui peut immortaliser votre figure, ou tout au moins, la figure que vous êtes pour moi.
Il y aurait du ridicule à co-signer un ouvrage écrit sur vous-même et quelques-unes de vos idées. Quant à votre public particulier, il ira évidemment à votre nom, élément majeur du titre lui-même.
On verra enfin dans cet ouvrage que je m'efface devant vous le plus souvent et que toute mon intention est de faire valoir votre pensée et votre personne.

⁷²⁰ On trouve quantité de « je pense » rayés à la main et remplacés par des « Bergier pense ».

⁷²¹ NAF 28370 (31), « 1.II. Madame Blavatsky ».

⁷²² PAUWELS Louis, *Un jour je me souviendrai de tout*, Monaco, Éditions du Rocher, 2004, p. 399.

⁷²³ NAF 28370 (104).

Je vous supplie de comprendre toutes ces raisons, et d'accepter cette consécration, à quoi je me suis employé de tout cœur. Cette juste solution nous sert l'un et l'autre, dans nos meilleures ambitions.
Fraternellement à vous »⁷²⁴

Bien qu'elle ne soit malheureusement pas datée, il est toutefois possible de mettre en lien cette lettre avec une note du journal de Pauwels du 20 février 1975 :

« Je crois que je tiens un grand petit livre, sorti d'un magma. »⁷²⁵

Il est ainsi tentant de voir dans la lettre comme une conséquence de l'aboutissement de son travail. Quoi qu'il en soit, le jugement que porte Pauwels sur les « notes de Bergier » laisse perplexe : bien entendu, dire que le tapuscrit est publiable en l'état serait aller un peu vite en besogne, mais le réduire à des « notes » serait tout aussi simpliste. Affirmer de surcroît que ces notes ne sont pas exploitables semblerait encore difficilement compréhensible, puisque le document présent dans le fonds Pauwels est très bien structuré, relativement clair dans son propos et contient des titres évocateurs de parties et de chapitres.

En somme, parler de magma est peu flatteur à l'égard du travail de Bergier, et une telle opinion sur ce texte nous a invité à repenser le problème. Est-ce réellement l'état des notes et leur incohérence qui ont incité Pauwels à ne pas les faire entrer dans un ouvrage du « type *Matin des magiciens* », ou les raisons d'un tel choix ne doivent-elles pas être cherchées dans le contenu même du texte ?

En effet, de prime abord, lorsqu'on lit le prologue⁷²⁶, on ne comprend pas bien ce qui peut gêner Pauwels dans l'entreprise de *La Condition surhumaine*. Ce projet poursuit parfaitement la réflexion initiée dès *Le Matin des magiciens* : la question du surhomme est peut-être la seule constante, à l'exception de celle des sociétés secrètes, présentes depuis 1960 dans la pensée de Pauwels. De plus, Bergier y revendique fièrement la méthode du réalisme fantastique. On est donc indiscutablement en présence d'un ouvrage qui s'inscrit dans le programme du *Manuel d'Embellissement de la Vie*, tel qu'il avait été annoncé en 1970. Pourtant, ce livre ne vit jamais le jour, mais ce n'est pas faute d'avoir été écrit.

⁷²⁴ NAF 28370 (32).

⁷²⁵ PAUWELS Louis, *Un jour, je me souviendrai de tout*, op. cit., p. 411. Une note de bas de page précise que ce passage fait référence à *Blumroch l'admirable*.

⁷²⁶ NAF 28370 (31), « Prologue - Une porte sur l'abîme ».

2.2. Une argumentation surprenante

Le tapuscrit est copieux – sa retranscription dépasse les 550 000 caractères –, mais l’argumentation est relativement claire et tourne autour d’une idée simple : l’homme n’utilise que 10 % de son cerveau⁷²⁷. Que serait-il s’il en utilisait plus, sinon un surhomme ?⁷²⁸

« À première vue, l’idée que nous nous faisons du surhomme a de quoi surprendre et même un peu décevoir le lecteur. Une organisation moléculaire un peu différente, une utilisation meilleure du système nerveux et hormonal, est-ce suffisant pour dépasser l’homme ? Certainement. [...]

Nous proposons de définir le surhomme (ou la surfemme) comme un être disposant de tous les pouvoirs possibles pour l’homme, les [a]yant soumis à sa volonté, les utilisant à plein rendement. Un être de ce genre serait au-dessus des génies. Il aurait sur l’homme de génie l’avantage d’être équilibré, d’être en parfaite santé, d’être pleinement conscient de ce qu’il est. Le surhomme sera le premier être pleinement vivant, entièrement éveillé. Et il faudra probablement créer, pour sa psychologie, des termes nouveaux empruntés au vocabulaire de l’extase mystique. [...] »⁷²⁹

On retrouve dans cette présentation du surhomme, extraite du prologue, tout le programme du réalisme fantastique : concilier science et tradition, science et religion. Si Bergier nous parle d’abord du surhomme en évoquant la chimie, la physiologie et la psychologie, il aboutit dans le domaine du religieux en reliant ce surhomme à un état d’éveil et à l’extase mystique.

L’objectif de ce livre n’est pas de fantasmer sur ce qu’est le surhomme, mais plutôt d’essayer de trouver dans l’histoire des êtres qui ont pu réunir en eux les caractéristiques du surhomme et, à partir de ces cas, de comprendre ce qu’il sera concrètement. Bergier mène donc une double réflexion : d’un côté, il envisage le surhomme doté de nouvelles capacités dont la parapsychologie doit permettre l’étude (précognition, télépathie, glossolalie, etc.) ; de l’autre, il évoque les aides dont peut bénéficier l’homme pour accéder à ces nouvelles capacités (drogues, technologie). En même temps, il essaye aussi d’imaginer ce à quoi pourrait ressembler une société de surhommes, dominée par une forme de « science du destin »⁷³⁰, qui n’est pas sans rappeler la psychohistoire d’Isaac Asimov⁷³¹ :

« Une société surhumaine disposerait de méthodes mathématiques permettant de prévoir l’avenir social et de le diriger.

⁷²⁷ NAF 28370 (31 et 32), « 1.V. La connaissance paranormale des langues », p. 9-10, « 1.VI. Les phénomènes physiques du mysticisme », p. 1, « 1.VII. Par-delà le mur du sommeil. b) Le gouvernement des rêves », p. 1, « Épilogue - Le surhomme et la société », p. 4.

⁷²⁸ Cette idée reçue, extrêmement répandue, a fait l’objet de nombreux démentis. Cf. FÉRON François, « On n’utilise que 10 % de son cerveau », in BOUVET Jean-François (dir.), *Du fer dans les épinards et autres idées reçues*, 1997, pp. 27-30.

⁷²⁹ NAF 28370 (31), « Prologue - Une porte sur l’abîme », p. 27.

⁷³⁰ NAF 28370 (31), « 1.IV. C. G. Jung » p. 15.

⁷³¹ ASIMOV Isaac, *Fondation*, Tome 1, Paris, Folio, 2016 (1951).

Ce ne serait pas une société aveugle comme la nôtre, mais une société dirigée. Et dirigée à volonté. »⁷³²

Et si on peut être tenté de croire qu'une telle société serait réduite à un immobilisme et à un déterminisme complets capables d'abolir le sens de l'histoire, Bergier rappelle qu'une telle société se verrait s'orienter vers de nouvelles finalités :

« Il ne restera à inscrire dans l'Histoire les contacts avec les autres sociétés supérieures, l'exploration de l'espace et du temps, le conflit permanent avec les jeunes et la montée de périls que nous ne pouvons même pas imaginer. Car l'univers est hostile, et plus une vie est puissante, plus elle attire des périls. »⁷³³

On retrouve ainsi l'hypothèse de l'existence de civilisations extraterrestres avancées, ce qui nous permet d'en venir à la principale théorie avancée dans cet ouvrage, en marge de celle concernant le surhomme. Dénommée tantôt « télépathie avec l'infini », tantôt « heure de culture galactique », cette théorie suppose l'existence d'émissions, à travers l'espace, d'un flot continu d'informations que certains humains, dans certaines situations précises, peuvent parvenir à capter. C'est ainsi que Bergier explique les grandes découvertes et les idées en avance sur leur temps. Selon lui, il existerait à travers l'univers une forme d'intelligence qui diffuserait son savoir afin d'aider les autres civilisations à se développer. Toutefois, outre le problème de la réception, se pose celui de son intelligibilité, puisque tout être humain n'est pas forcément capable de comprendre ce qu'il entend.

En formulant une telle théorie, Bergier bat en brèche celle qu'il avait défendue par le passé, qui affirmait que ces connaissances originales provenaient d'un savoir ancestral, d'une Tradition perdue, et dont il avait cherché les vestiges avec Pauwels dans l'ouvrage précédent. Autrement dit, Bergier ne pense plus que les sources de la connaissance soient dans le passé, mais bien plutôt dans l'espace. Il change donc de dimension, passant du temps à l'espace, et la manière dont il le fait est assez particulière :

« Un précédent volume de la même série est intitulé "L'Homme éternel", et nous y défendons la thèse d'une antiquité de l'homme tellement grande qu'il nous paraît éternel à l'échelle à laquelle nous sommes habitués. Des traditions ont pu naître durant cette éternité, et survivre jusqu'à nous. Mais il serait franchement malhonnête de prétendre que nous en possédons la preuve et que nous sommes les héritiers de la Grande Tradition parce que ce n'est tout simplement pas vrai. »⁷³⁴

L'autocritique est sans concessions, quoique, à bien lire, on comprend que Bergier ne remet pas en cause l'existence de la Tradition ni de l'existence de civilisations antérieures à la nôtre, mais seulement le lien qui nous y relie. La nuance est certes faible et on peut même tendre à

⁷³² NAF 28370 (31), « Épilogue – Le surhomme et la société », p. 5.

⁷³³ NAF 28370 (31), « Épilogue – Le surhomme et la société », p. 20.

⁷³⁴ NAF 28370 (32), « 3.III. Les Orientaux », pp. 11-12.

l'estomper totalement si on considère quelques autres points de l'essai. En effet, plus qu'un changement de perspective, c'est à un véritable réajustement intellectuel que se livre Bergier dans ce nouvel opus, d'autant plus qu'il n'hésite pas à s'en prendre notamment à *Planète* :

« Lorsque *Planète* publia une étude sur un guérisseur, des lecteurs écrivirent au guérisseur en question et reçurent des lettres qui m'ont été communiquées, qui leur proposaient une photo magnétisée (sic !) du maître moyennant une somme assez notable. C'est déjà assez grave mais le fait de nombreux malades qui auraient pu être sauvés l'est encore beaucoup plus. »⁷³⁵
« Il est donc bon de préciser, en appuyant lourdement, qu'il n'y a pas de guérisseur, pas de fluide, il n'y a que des escrocs. »⁷³⁶

Cette fois, la critique porte sur la crédulité même de ses lecteurs et le manque d'esprit critique de la revue qui, selon lui, fit la publicité d'un escroc. Notons aussi que Bergier, fervent promoteur de la parapsychologie, s'offre ici la critique d'un des aspects de la discipline.

Mais poursuivons avec un nouvel extrait :

« Le professeur Esther Salomon a récemment déclaré à propos de certains délires et notamment de soucoupes volantes dans les anciens textes hindous : “ce sont simplement des exagérations de descriptions déjà fantastiques au départ d'un pouvoir divin imaginaire. Les anciens sentaient le besoin d'entourer leurs chefs et leurs rois avec une auréole mystérieuse et mystique. Ils ont certainement inventé les attributs incroyables et invulnérables plus tard, en les multipliant à chaque génération.” »⁷³⁷

Cette fois, voilà un des arguments de la théorie des anciens astronautes réduit en cendres par Bergier, pourtant lui-même, encore une fois, chantre de cette théorie.

Dernier extrait, qui constitue une forme de critique globale :

« Mais il faudrait bien comprendre que dans la véritable tradition orientale, les sages ne donnent pas de leçons et n'éditent pas de revues. Le sage est celui qui a reçu beaucoup de leçons, mais ces leçons, il les a reçues de la vie elle-même ou au cours des vies successives, dit-on. Quiconque donne un “enseignement” se révèle déjà comme étant un charlatan. »⁷³⁸

Doit-on comprendre pour autant que Bergier critique toute la dynamique *Planète*? La tentation en est grande, surtout quand on sait combien Bergier fut réticent aux Ateliers *Planète*. Dans tous les cas, on peut considérer ces phrases de Bergier comme l'expression de la critique qu'il adresse à toutes les tentatives contemporaines du réalisme fantastique de constituer des écoles de pensée et des groupes religieux. Sur ce point, Bergier rejoint Pauwels, qui démissionna du Mouvement *Planète* afin de ne pas devenir un gourou.

Au vu d'une telle autocritique, on ne peut que croire Bergier lorsqu'il affirme :

⁷³⁵ NAF 28370 (31), « 1.IX. L'esprit commande à la matière », p. 28.

⁷³⁶ NAF 28370 (31), « 1.IX. L'esprit commande à la matière », p. 30.

⁷³⁷ NAF 28370 (32), « 3.III. Les Orientaux », pp. 6-7.

⁷³⁸ NAF 28370 (32), « 3.III. Les Orientaux », p. 13.

« Mais ce livre n'a pas pour but de “vendre” une idéologie quelconque, mais d'informer. »⁷³⁹

La formule peut faire sourire. Pourtant, elle s'inscrit parfaitement dans la dynamique du « Manuel », dont l'objectif avoué était de séparer le bon grain de l'ivraie dans un champ initié par Pauwels et Bergier en 1960, mais laissé depuis à la dérive. Et on comprend, avec ce nouvel opus, que le dessein de Bergier est de faire évoluer la philosophie du réalisme fantastique vers une forme de prospective⁷⁴⁰.

Le résultat est assez difficile à analyser, mais il est indiscutable que la méthode employée par Bergier dans l'ouvrage relève du réalisme fantastique, bien que l'expression n'apparaisse qu'une seule fois dans tout le tapuscrit⁷⁴¹. On retrouve toujours cette volonté de rapprocher la science de la tradition. La dimension religieuse du discours est, elle aussi, toujours présente, comme en témoigne ce passage évoquant, a posteriori, *Le Matin des magiciens* :

« Dans “le Matin des Magiciens”, le terme “magie” est employé dans un sens poétique et prophétique, pour parler du début de cette ère nouvelle que l'on appelle tantôt la grande tentation de l'humanité et tantôt l'ère du Verseau. »⁷⁴²

Le lien avec le New Age, par l'intermédiaire de l'expression « ère du Verseau », est donc formellement explicité par Bergier. On discutera ce lien dans le prochain chapitre, mais dès à présent il est intéressant de constater que Bergier, en 1970, reconnaissait dans sa démarche une contribution à ce changement d'ère.

Sur le plan religieux, notons encore cette remarque :

« Mais la renaissance de la religion n'est pas l'objet du présent livre. Elle fera l'objet d'un autre volume dans cette même série. »⁷⁴³

Cela nous permet de boucler la boucle : Bergier évoque ainsi le dernier volume annoncé du *Manuel d'Embellissement de la Vie* et signifie par là que la finalité de ce « Manuel » est de formaliser la renaissance de la religion.

Dès lors, on peut comprendre l'ensemble des productions du binôme – du *Matin des magiciens* à *La Condition surhumaine* – comme étant un travail de réflexion censé devoir aboutir à une nouvelle forme de religion. Était-ce là le nœud du problème, qui a poussé

⁷³⁹ NAF 28370 (32), « 3.V. La spiritualité athée », p. 1.

⁷⁴⁰ Notons aussi que dans cet esprit de clarification, Bergier révèle l'imposture de Lobsang Rampa. NAF 28370 (32), « 3.III. Les Orientaux », p. 6.

⁷⁴¹ NAF 28370 (32), « 4.V. Le temps total : la vision de Costa de Beauregard », p. 1.

⁷⁴² NAF 28370 (32), « 3.VII. Sociétés secrètes et initiation », p. 1.

⁷⁴³ NAF 28370 (31), « 1.III. Rudolf Steiner » p. 10.

Pauwels à ne pas mener ce projet à son terme ? Pour répondre à cette question, il est encore nécessaire de fournir quelques éléments supplémentaires.

2.3. De profonds différends

Trois éléments permettent d'éclairer la nature du différend qui a pu inciter Pauwels à mettre un terme à sa collaboration avec Bergier.

Le premier provient du tapuscrit même de *La Condition surhumaine*. On trouve en effet dans le fonds Pauwels deux prologues différents destinés à cet ouvrage : l'un, probablement écrit par Bergier, qui introduit parfaitement l'œuvre, puisqu'il est en adéquation avec le plan général du livre et les idées qui y sont développées⁷⁴⁴ ; l'autre, écrit par Pauwels à un moment où l'ouvrage est prévu sous le titre de *La Condition supérieure*, vers 1973⁷⁴⁵. La mise en parallèle des deux prologues fait ressortir avec une clarté éloquente l'abîme qui sépare les deux hommes. Le texte de Pauwels est un long apologue sur l'intelligence. L'idée du surhomme n'y est évoquée que comme celle d'un homme d'une intelligence simplement supérieure à la normale, ce qui était assez éloigné de la conception de Bergier. Le propos de Pauwels étant particulièrement incisif et polémique, nous ferons mieux que de le résumer en rapportant quelques extraits :

« L'idée d'intelligence supérieure, de talents extraordinaires, de dons innés, de génie, d'un au-delà des facultés communes, implique l'existence de personnalités intrinsèquement exceptionnelles et de pouvoirs de l'esprit très inégalement répartis. »⁷⁴⁶

« Cela signifie que la croyance selon laquelle tous les enfants, sauf les anormaux, sont semblables dans leur développement mental et leurs capacités, et que les différences sont seulement dues au milieu, est une fausse croyance. Il faut donc modifier l'enseignement en tenant compte des disparités naturelles. Il faut aussi se poser des questions : Le mythe de l'égalité de base ne conduit-il pas à établir une médiocrité générale ? L'énergie dépensée inutilement pour mettre à niveau les non doués, est-elle profitable au progrès et à l'harmonie des sociétés ? On freine les supérieurs sans améliorer les inférieurs. »⁷⁴⁷

« Avez-vous observé que l'on n'ose plus jamais remarquer l'idiotie ? Plus jamais dire que telle opinion, telle parole, tel acte, tel crime, viennent de l'imbécillité ? Cette explication n'est jamais plus reçue, parce qu'elle n'est plus "morale". Quand plus jamais rien n'est imputé à la bêtise, plus rien n'a de valeur. Et quand l'inintelligence n'est plus reconnue, c'est toute l'intelligence qui est humiliée. »⁷⁴⁸

⁷⁴⁴ NAF 28370 (31), « Prologue - Une porte sur l'abîme ».

⁷⁴⁵ NAF 28370 (31), « La Condition supérieure ».

⁷⁴⁶ NAF 28370 (31), « La Condition supérieure », p. 9.

⁷⁴⁷ NAF 28370 (31), « La Condition supérieure », p. 11-12.

⁷⁴⁸ NAF 28370 (31), « La Condition supérieure », p. 18-19.

« On nous demandera : mais qu'est-ce que l'intelligence supérieure ? Nous avons une réponse provisoire. C'est ce qui fait que l'on s'abstient de fabriquer des utopies sociales. »⁷⁴⁹

« Bergier, qui mourut à Mauthausen, et ressuscita provisoirement pour m'apprendre quelque chose, eut dans les affres la certitude que la seule condition du salut est outre la condition humaine.

On n'ira pas au but, si l'on continue à faire marcher le moteur humain avec de l'esprit ordinaire. Il cale. Il faut du super. Y a-t-il du super ? Il y en a. Mystère caché aux timides : il suffit de demander, d'une voix forte qui ne craint pas de déranger. [...]

Il faut faire des choses raisonnables. Mais, pour raison garder, ne pas faire que des choses raisonnables. Ce livre n'est pas une chose raisonnable. On l'a écrit par mesure de salubrité. Dans l'étendue spongieuse que laisse le reflux des grandes pensées, où barbotent les utopies sociales de l'humain, trop humain, sous-humain, dresser une utopie de la condition surhumaine. »⁷⁵⁰

Entre deux, nous avons fait l'économie d'un long développement fortement tendancieux sur la supériorité intellectuelle des Blancs sur les Noirs⁷⁵¹ dans la mesure où il n'apporte pas d'éléments supplémentaires à notre propos. Ce que révèle ce prologue est bien un profond changement idéologique dans la pensée de Pauwels.

Ce prologue est à mille lieues du discours réaliste fantastique du *Matin des magiciens*, de *Planète* et surtout du texte de Bergier. Même s'il est vrai que Pauwels tente de renouer avec ce discours à la fin du prologue en se réclamant de Bergier, la rupture est bien trop profonde pour qu'un tel texte puisse servir d'introduction au tapuscrit de *La Condition surhumaine*. Ce dernier s'abstient de toute apologie des intelligences supérieures, n'appelle pas à reconnaître la nécessité de donner un rôle plus important dans la société à ces intelligences, mais se borne à rêver à ce que seront l'étape évolutive après l'homme et les moyens de la favoriser ou de la provoquer, sans exprimer aucun jugement de valeur ni revendiquer le moindre projet sociétal.

Un deuxième élément, antérieur à la rédaction de ce tapuscrit, doit être également mentionné. Il s'agit de l'extrait d'une interview donnée par Pauwels à des journalistes suisses et retranscrite dans *Le Nouveau Planète* en 1969 :

« Mais ne parlons pas de surhomme. Bergier croit certainement que la technique fabriquera des surhommes. Moi, je ne le crois pas. Ou plutôt, pour moi, la grande affaire, ce n'est pas de fabriquer cette sorte de "surhomme", du genre machine humaine rectifiée, modèle 1984, c'est de développer libéralement et harmonieusement toutes les potentialités de l'humain. Tous les hommes meurent, peu vivent. Peu d'hommes sont réellement vivants. Nous ne devons pas attendre de la technique qu'elle nous transforme. Il y a un certain nombre de transformations que nous devons effectuer dans notre intériorité, de notre élan et de notre volonté propres. Ce n'est pas de la science et de la technique que surgiront les nouvelles forces spirituelles

⁷⁴⁹ NAF 28370 (31), « La Condition supérieure », p. 20.

⁷⁵⁰ NAF 28370 (31), « La Condition supérieure », p. 23.

⁷⁵¹ NAF 28370 (31), « La Condition supérieure », pp. 12-19.

susceptibles de nous animer. Elles surgiront des révolutions qui se situent à la fois au niveau de l'histoire et au niveau de notre être profond. Cette période que nous allons vivre, et que je vois secouée violemment, c'est comme une aimantation des dieux à venir. Pas de dieux venus du ciel, mais de nouvelles valeurs du sacré. »⁷⁵²

Le propos et le ton sont nettement moins polémiques que dans la version alternative du prologue précédemment évoqué. Dans cet extrait, on peut saisir que la nature de la rupture entre les deux hommes se situe sur un plan, dirons-nous, plus métaphysique. En ce qui concerne ce que nous disions un peu plus haut, on peut constater que le fond du différend entre Pauwels et Bergier ne porte pas sur l'avènement d'une nouvelle religion, mais plutôt sur ses modalités. Alors que Bergier fait jouer à la science, dans cette religion à venir, un rôle capital, Pauwels considère comme bien plus essentielle la quête intérieure et personnelle. La dernière phrase permet aussi de comprendre que la cosmogonie de Bergier ne lui convient pas. Ce dernier va chercher volontiers les fondements de sa religion dans l'espace et vers des civilisations extraterrestres ; Pauwels, quant à lui, prône plutôt le retour vers les connaissances traditionnelles et leur revalorisation. En fin de compte, selon ce point de vue, c'est la rupture du compromis cherché entre les deux hommes. Ce qui avait constitué tout l'enjeu du réalisme fantastique paraît finalement être à l'origine du point de rupture : Bergier, tourné vers le futur, le cosmos et la science, ne rejoint pas Pauwels, tourné vers le passé, l'homme et la Tradition.

Enfin, pour mettre en lumière de nouveaux aspects du différend, évoquons *Blumroch l'admirable*, qui est ce qu'il advint du manuscrit de *La Condition surhumaine*, après un travail acharné de Pauwels. Arrêtons-nous, avant d'évoquer le fond, sur la forme choisie. En effet, alors que *La Condition surhumaine* devait être un essai destiné à constituer le deuxième volume de la pentalogie du *Manuel d'Embellissement de la Vie*, le texte publié est un roman qui se suffit à lui-même et ne présente, tout au moins de prime abord, aucun lien avec les productions antérieures liées au réalisme fantastique.

Pour illustrer cela, on peut prendre comme exemple la compilation des romans de Pauwels qu'a réalisée Albin Michel en 1982. On trouve dans un même volume, intitulé « Romans », *Saint Quelqu'un*, *Le Château du dessous*, *L'Amour monstre* et *Blumroch l'admirable*⁷⁵³. *Blumroch l'admirable* y est donc publié indépendamment du *Matin des magiciens* et de *L'Homme éternel*, dont il est pourtant censé être la suite. Ce choix peu judicieux ne reflète pas forcément un manque de discernement de la part de l'éditeur ; il répond à la stratégie éditoriale de *Blumroch l'admirable*, puisque Pauwels ne donna dans l'ouvrage aucun indice qui eût pu suggérer qu'on vît en lui la suite de *L'Homme éternel*.

⁷⁵² *Le Nouveau Planète*, n° 4, p.15

⁷⁵³ PAUWELS Louis, *Romans*, Paris, Albin Michel, 1982.

Mieux encore : alors que Pauwels évoquait dans la lettre que nous avons citée plus haut la mention de Bergier dès le titre de l'ouvrage, « Le déjeuner avec Bergier » – titre d'ailleurs repris dans l'annonce du livre faite dans la revue *Question de*⁷⁵⁴ –, constatons qu'il n'en fut finalement rien. À peine le nom de Bergier apparaî-t-il au détour d'une page du livre publié⁷⁵⁵.

Passons à présent au contenu du livre, qui est indiscutablement une reprise de *La Condition surhumaine*, même s'il se présente sous la forme d'un dialogue entre deux personnages « fictifs » – dans lesquels le lecteur reconnaîtra sans aucune difficulté Pauwels et Bergier. Pour ce qui est des idées, on retrouve les mêmes : l'évolution contrôlée de l'homme⁷⁵⁶, les 10 % du cerveau⁷⁵⁷, la télépathie avec l'infini/Heure de culture galactique⁷⁵⁸ ; il en est de même des principaux exemples : Blavatsky⁷⁵⁹, l'amélioration de l'homme par la chimie⁷⁶⁰ et l'électronique⁷⁶¹. Seule la forme est sensiblement différente et atteste d'une rupture évidente.

En fait, si on ajoute au livre publié les différents projets d'adaptation théâtrale du livre qu'envisageait Pauwels⁷⁶², on saisit un peu mieux ce qui marque la rupture entre les deux textes. Dans ces adaptations, on constate que les répliques, d'une version à l'autre, sont attribuées indifféremment à l'un ou à l'autre des deux personnages, sans que cela affecte le ton général de l'œuvre. Un de ces projets va même jusqu'à faire de Blumroch, c'est-à-dire Bergier, un simple faire-valoir de Pauwels, puisqu'il ne sert qu'à faire parler Pauwels. On comprend donc, à partir de ces documents, que *Blumroch l'admirable* est avant tout une discussion entre Pauwels et lui-même à partir d'idées de Bergier. Mais ce constat est moins frappant dans le livre, puisque Blumroch/Bergier y expose ses théories, bien que systématiquement contrebalancées par celles de Pauwels. Un passage du livre est particulièrement révélateur :

« [Blumroch] - Quand vous étiez jeune, vous avez compris qu'il existe des pouvoirs inconnus. Vous avez compris cela chez les hindous et les poètes, moi dans les mathématiques. [...] Vous et moi croyons que les hommes futurs sauront exploiter ces pouvoirs. Mais nous ne misons pas sur l'avenir de la piété. Nous misons sur l'avenir de la connaissance.

⁷⁵⁴ *Question de spiritualité, tradition, littératures*, n° 6, 3^e trimestre 1974, p. 5.

⁷⁵⁵ PAUWELS Louis, *Blumroch l'admirable ou le Déjeuner du surhomme*, *op. cit.*, p. 66.

⁷⁵⁶ *Ibid.*, p. 107.

⁷⁵⁷ *Ibid.*, p. 121.

⁷⁵⁸ *Ibid.*, p. 149.

⁷⁵⁹ *Ibid.*, pp. 140-144.

⁷⁶⁰ *Ibid.*, pp. 174-175.

⁷⁶¹ PAUWELS *Ibid.*, pp. 176-179

⁷⁶² NAF 28370 (38 et 39).

[Pauwels] - Ce qui me gêne surtout dans vos propos, c'est qu'il n'y a pas que l'intelligence.

[Blumroch] - Mais si, mais si, il n'y a que l'intelligence ! S'il suffisait de s'asseoir sur ses cuisses pour acquérir le savoir suprême, toutes les grenouilles seraient Bouddha.

[Pauwels] - Ils m'émeuvent, vous dis-je. Ils sont végétariens, ils portent des sandales, ils récitent des mantras. Haussez les épaules... Ils récusent ce monde, sa science, son essor. Là-dessus, comme vous je les désapprouve. Mais ils témoignent d'une réclamation générale : on pressent qu'il faudrait un état de conscience supérieur.

[Blumroch] - Il viendra, il viendra. Seulement il ne viendra pas en babouche, mais en scaphandre.

[Pauwels] - Tout de même, Joseph, tout de même, non, il n'y a pas que l'intelligence. Nous sommes doubles. [...] Vous niez le vital.

[Blumroch] - Je ne le nie pas. Je dis que l'avenir est de le dépasser. »⁷⁶³

Toute l'essence du différend entre les deux hommes est résumée dans ces quelques lignes. En dernier ressort, ce que Pauwels reproche à Blumroch est son obsession pour la science. Pour Pauwels, on ne saurait construire de nouveau système de pensée sans y intégrer la composante humaine, c'est-à-dire les sentiments et les émotions : alors que Blumroch pense que le surhomme aura nécessairement dépassé cette composante humaine, Pauwels, pour sa part, la revendique comme part intégrante de l'essence humaine et l'estime indépassable.

Concluons sur ce dernier ouvrage par un constat qui semble s'imposer de lui-même : *Blumroch l'admirable* est l'ouvrage qui permet à Pauwels de mettre un point final à sa collaboration avec Bergier. Tout converge vers cela. La forme choisie brise la dynamique du réalisme fantastique : on avait eu affaire jusqu'à présent à un essai, et subitement on se trouve en présence d'un roman, dont le caractère fictif est clairement revendiqué⁷⁶⁴. Et le fond du roman, s'il se rapproche quelque peu des propos tenus dans les ouvrages précédents, se démarque par la distance que prend Pauwels qui se sert des idées de Bergier pour illustrer les siennes. De plus, le ton général donné par Pauwels à ce roman est beaucoup plus sociétal que réaliste fantastique⁷⁶⁵. En effet, il s'interroge davantage sur l'avenir de la société et de l'homme que sur la condition surhumaine. En quelque sorte, il confirme le tournant qu'il avait pris dès 1966 dans la revue *Planète*.

Au terme de ce chapitre, on ne peut pas dire que le réalisme fantastique, tel qu'il fut conçu et animé par Pauwels et Bergier, ait connu une existence simple. Dans tous les cas, il paraît évident que sa fin fut délibérément précipitée par Pauwels. En désaccord avec Bergier, il ne semble pas avoir trouvé dans ce qu'il avait initié les ressources nécessaires au

⁷⁶³ PAUWELS Louis, *Blumroch l'admirable ou le Déjeuner du surhomme*, op. cit., pp. 44-45.

⁷⁶⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁷⁶⁵ L'expression n'apparaît qu'une fois, d'une manière épisodique (p. 157), à l'instar des références au *Matin des magiciens*, à *Planète* et à Bergier (p. 66).

développement de sa pensée ; et il est d'ailleurs remarquable que, lorsque Pauwels délaisse peu à peu ce champ de réflexion, c'est pour en initier un autre, bien plus politique, aux côtés de la Nouvelle Droite avec Alain de Benoist.

Auparavant, Pauwels et Bergier auront tenté de reprendre la main sur ce qu'ils avaient créé, qu'il convient d'appeler, faute de mieux, le réalisme fantastique. Cette tentative se matérialisa dans le projet d'un ouvrage en cinq volumes, un *Manuel d'Embellissement de la Vie*, qui devait conduire à la formulation d'une nouvelle religion. Mais après un premier volume, les deux hommes ne parvinrent plus à s'entendre sur la forme à donner à cette religion. Au risque de résumer un peu abruptement la situation, on dira que le scientifique a échoué à s'entendre avec le mystique-littéraire, malgré leur commun désir de concilier leurs deux univers.

Ne négligeons pas non plus, dans l'abandon délibéré du projet par Pauwels, de prendre en compte le facteur économique. En effet, après un premier volume au succès mitigé et les échecs conjoints du *Nouveau Planète* et des *Ateliers Planète*, il a pu apparaître à Pauwels que la dynamique qu'il avait initiée s'était essoufflée. On peut également penser que ce « Manuel » était censé clarifier un champ de recherche devenu par trop confus et qu'il n'a pas réussi à trouver son public ou que son contenu n'était plus en adéquation avec ce qu'attendaient les lecteurs.

Afin d'éclairer ces questions, il convient de s'intéresser au réalisme fantastique sans Pauwels et sans Bergier. Ce faisant, non seulement on pourra un peu mieux cerner ce qu'il fut et ce qu'on peut encore entendre comme étant le réalisme fantastique, et on sera alors également à même de mieux évaluer les singularités du projet de Pauwels et Bergier par rapport à l'ensemble du champ littéraire qu'ils ont certes créé, mais dont ils ne sont devenus, au fil du temps, que des acteurs ordinaires.

Toutefois, dans le cadre de cette partie, accordons-nous un dernier chapitre afin de reprendre d'une manière globale l'analyse disséminée tout au long de ces pages, d'en faire ressortir les idées principales et de proposer une première compréhension de la notion de réalisme fantastique.

Chapitre 6 - Vers une définition du réalisme fantastique

« Quelle n'était pas mon ignorance en ce temps-là ! Je ne pouvais comprendre, se disait-il, même le latin ridicule de ces traités d'astrologie que feuilletait mon maître, et je crois que je les respectais surtout parce que, n'y entendant que quelques mots par-ci par-là, mon imagination se chargeait de leur prêter un sens, et le plus romanesque possible. »⁷⁶⁶

Avant de poursuivre notre exploration du champ du réalisme fantastique, nous souhaitons proposer dans le dernier chapitre de cette deuxième partie une synthèse dont le but sera de définir les caractéristiques essentielles du réalisme fantastique, tel qu'il fut conçu et développé par Pauwels et Bergier.

La progression chronologique que nous avons globalement suivie dans cette partie a révélé à elle seule le caractère chaotique du concept de « réalisme fantastique », dans lequel on vit des choses aussi variées qu'une méthode, une famille d'esprits, une philosophie ou encore l'esquisse d'une religion. Mais jamais n'est proposée par aucun des deux fondateurs la moindre définition réelle et concrète. À peine en voit-on s'en dessiner une chez certains contributeurs.

Malgré tout, il nous semble possible de tirer de cette première analyse un certain nombre de constatations susceptibles de définir le réalisme fantastique.

Nous procéderons à notre synthèse en soulignant trois aspects spécifiques : le premier concerne la dimension littéraire du réalisme fantastique et consistera à montrer le cadre dans lequel il s'inscrit et comment il s'en démarque ; le deuxième aspect que nous souhaitons reprendre ici, bien que nous l'ayons déjà développé, sera la dimension contre-culturelle qui

⁷⁶⁶ STENDHAL, *La Chartreuse de Parme*, Paris, Livre de poche, 1983 (1839), p. 216.

émane de façon manifeste de chaque étape de la production ; enfin, nous concluons sur l'orientation religieuse du réalisme fantastique, en distinguant les dynamiques personnelles et collectives.

1. Un genre littéraire

Si originaux que puissent sembler *Le Matin des magiciens* et *Planète*, ils ne s'inscrivent pas néanmoins dans une démarche absolument nouvelle : nous avons déjà évoqué quelques-uns de ses précurseurs, que nous rappellerons ici, tout en en précisant quelques aspects.

1.1. Des précurseurs

En premier lieu, nous souhaiterions revenir sur le rôle joué par Charles Fort. Nous avons déjà montré ce que partageaient *Le Matin des magiciens* et *Le Livre des damnés* : un cumul de faits insolites. Mais à y regarder de plus près, ils partagent un peu plus, comme le suggérait Louis Vax lorsqu'il en faisait les deux seuls ouvrages de sa section « Histoires prodigieuses » de son ouvrage sur l'étrange⁷⁶⁷. Si on trouvait dans la préface du premier une réflexion théorique qui se démarquait du reste de l'ouvrage, on peut lire dans le second un « préambule » qui remplit peu ou prou dans l'ouvrage de Fort la même fonction. On trouve ainsi une réflexion méthodologique qui n'est pas sans quelques ressemblances avec *Le Matin des magiciens* :

« Tout en substituant l'acceptation à la croyance, j'userai des méthodes conventionnelles, des moyens par lesquels toutes les croyances ont été formulées et soutenues ; mes méthodes seront celles des théologiens, des sauvages, des savants et des petits enfants. Car si tous les phénomènes sont contigus, il ne peut y avoir des méthodes positivement différentes. C'est par les méthodes balbutiantes des cardinaux, des cartomanciennes et des paysans que j'écrirai ce livre. »⁷⁶⁸

Pour un auteur qui remet en question l'existence d'une rupture entre le réel et l'irréel, en fin de compte, il n'est rien d'anormal qu'on puisse trouver une pareille posture qui impose, de fait, une forme de relativisme, puisqu'il place toutes les formes de connaissances au même niveau. Mais c'est dans la définition même de sa position qu'on saisit le lien avec le projet de Pauwels et Bergier :

« Je ne suis pas un réaliste. Je ne suis pas un idéaliste. *Je suis un intermédiaire*. Rien

⁷⁶⁷ VAX Louis, *La séduction de l'étrange. Étude sur la littérature fantastique*, Paris, PUF, 1987 (1965), p. 270.

⁷⁶⁸ FORT Charles, *Le Livre des damnés*, Genève, Éditions Famot, 1983 (1919), p. 33.

n'est réel, mais rien n'est irréel et tous les phénomènes sont des approximations d'une part ou de l'autre entre la réalité et l'irréalité. En sorte que toute notre quasi-existence est un stade intermédiaire entre le réel et l'irréel. »⁷⁶⁹

Point donc de réalisme fantastique ; cependant, on trouve cette idée de porosité entre le visible et l'invisible ; et cette position « intermédiaire » entre deux niveaux différents de réalité tend à rappeler les objectifs du réalisme fantastique. Toutefois, là s'arrête la comparaison, puisque nous redirons – et nous estimons cela d'une importance majeure – qu'à aucun instant Fort ne cherche à convaincre qui que ce soit de quoi que ce soit, et encore moins à proposer une explication globale de l'ensemble des faits insolites qu'il relate. Chez lui, pas la moindre idéologie, pas plus que de quelconques interprétations ésotériques.

Parmi les influences potentielles, un autre courant à évoquer, qui se confond aisément avec celui du réalisme magique, est celui du réalisme merveilleux. Cette notion, apparue vers 1925 dans l'essai d'une critique d'art allemand, Franz Roh⁷⁷⁰, mais dont le succès réel date des années 1960, suscite un tel débat dans sa définition qu'elle en pousse certains à voir en elle une sorte d'« auberge latino-américaine »⁷⁷¹. Regroupant des œuvres telles que *Cent ans de solitude* (1967) de Gabriel García Márquez ou *Fictions* (1944) de Jorge Luis Borges, le réalisme magique se distingue du fantastique dans la mesure où ce dernier, selon Todorov, se définit par un accord entre l'écrivain et le lecteur sur l'existence d'une « réalité unique »⁷⁷². Le réalisme magique propose un entremêlement de la réalité et du rêve⁷⁷³, autant que de l'histoire et du mythe, dans le constat d'une « réalité diverse et multiculturelle »⁷⁷⁴.

Dans les faits, la notion se révèle un peu passe-partout, mais tous s'entendent sur les critères romanesque et hybride du genre. On s'éloigne donc du réalisme fantastique, pour la simple raison qu'en dépit de la rhétorique de défense de Pauwels, qui prétendait ne créer que de la poésie, il n'en demeure pas moins que l'analyse de ses écrits produits en collaboration avec Bergier révèle une œuvre qui n'a rien du roman et a seulement peu de la fiction, au moins dans son sens traditionnel.

Toutefois, la proximité entre réalisme fantastique et réalisme magique est bien réelle,

⁷⁶⁹ *Ibid.*, p. 34.

⁷⁷⁰ ROH Franz, *Nach Expressionismus. Magischer realismus. Probleme der Neusten Europäischen Malerei*, Leipzig, Kinkhardt & BGiermann, 1925.

⁷⁷¹ DURIX Jean-Pierre, « Le Réalisme magique : un genre à part entière ou “auberge latino-américaine” », in GARNIER Xavier (dir.), *Le Réalisme merveilleux*, Paris, L'Harmattan, coll. « Itinéraires et contacts de cultures », col. 25, 1998, pp. 9-18.

⁷⁷² TODOROV Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1970, p. 25.

⁷⁷³ GARNIER Xavier (dir.), *Le Réalisme merveilleux*, Paris, L'Harmattan, coll. « Itinéraires et contacts de cultures », col. 25, 1998, p. 7.

⁷⁷⁴ DURIX Jean-Pierre, « Le Réalisme magique : un genre à part entière ou “auberge latino-américaine” », *art. cit.*, p. 18.

comme en témoigne l'intérêt que porte *Planète* à Borges⁷⁷⁵. Enfin, il faut souligner que, selon Bergier⁷⁷⁶, Pauwels aurait repris la notion à Franz Hellens (1881-1972), auteur d'origine belge d'expression française, parfois rattaché au réalisme magique, et qui, reprenant une expression d'Edmond Picard⁷⁷⁷, développa dès les années 1920 les notions de « réel fantastique » ou de « fantastique réel ». Envisagé comme une esthétique liée à la peinture et unissant à un réel défini par un « souci du détail observé par un œil de peintre » un fantastique compris dans sa dimension onirique et mystique, le réel fantastique n'en demeure pas moins, une nouvelle fois, une fiction – comme du reste en témoigne le terme de « contes », employé par Hellens pour définir certaines de ses œuvres.

1.2. Le Grand Jeu

Au rang des précédents, nous avons aussi déjà évoqué le surréalisme. Malgré les traits communs qu'on peut voir entre eux, surréalisme et réalisme fantastique se distinguaient de façon évidente par la dimension résolument scientifisante du second. En revanche, plus curieuse est la ressemblance entre *Le Grand Jeu* et les travaux de Pauwels et Bergier, qui partagèrent également, à quelques décennies d'écart, le privilège de s'être attiré les foudres d'André Breton.

Le Grand Jeu n'est « ni une école littéraire, ni une doctrine philosophique. Il est une attitude devant la vie »⁷⁷⁸. Plus concrètement, *Le Grand Jeu* est considéré comme un groupe littéraire, dont émane une revue de même nom, constitué initialement de Roger Vailland, René Daumal, Robert Gilbert-Lecomte et Robert Meyrat. Le groupe – qui n'édita au cours de sa brève existence, entre 1928 et 1932, que trois numéros – évolua en marge du surréalisme, sans toutefois connaître le même succès.

Cependant, à en croire Daumal, *Le Grand Jeu* ne produit pas que de la littérature : il est aussi une « communauté en quelque sorte initiatique »⁷⁷⁹, dont le but est de vivre pleinement l'expérience de l'existence. En ce sens, ses membres cherchent à établir des liens entre le visible et l'invisible, et pour y parvenir font intervenir les perceptions extrasensorielles. Si on a recours à certains stupéfiants, l'exploration des rêves est plus

⁷⁷⁵ Par exemple dans le n° 2 de *Planète*.

⁷⁷⁶ BERGIER Jacques, *Je ne suis pas une légende*, op. cit., pp. 201-202.

⁷⁷⁷ PIRET Pierre, « Généalogie du fantastique réel. À propos des *Hors-le-Vent*, de Franz Hellens », *Textyles*, 21, 2002, pp. 24-30.

⁷⁷⁸ RANDOM Michel, *Le Grand Jeu, Les enfants de Rimbaud le voyant*, Paris, le Grand Souffle, 2003 (1970), p. 29.

⁷⁷⁹ DAUMAL René, « Lettre ouverte à André Breton sur les rapports du surréalisme et du Grand Jeu », *Le Grand Jeu*, n° 3, in *Les Cahiers de L'Herne*, n° 10, 1968, p. 191.

largement plébiscitée, le but étant d'aboutir à une métaphysique expérimentale propre à concilier le matérialisme et l'idéalisme dans une voie intermédiaire qui réconcilierait les deux autres, la Dialectique⁷⁸⁰, et constituerait la forme la plus élevée de connaissance qui soit accessible à l'homme.

Ensuite, cette métaphysique est corrélée à l'étude des civilisations et des textes révélés qui servent alors de vérification et de justification à la méthode expérimentale⁷⁸¹. Les traditions orientales et l'œuvre de Guénon⁷⁸² jouèrent également sur le groupe une influence non négligeable, et donnèrent à la démarche une orientation singulièrement ésotérique. L'objectif était de parvenir à une nouvelle forme de conscience, qui transcenderait les catégories de vie et de mort, de réel et d'imaginaire.

Toutefois, l'expérience fut de courte durée et, sur le plan strictement littéraire, d'une productivité assez restreinte. Le groupe se dissout, non sans quelques remous, mais d'une façon assez logique, dans la mesure où chacun des participants suivait fondamentalement sa propre voie, malgré des similitudes dans la démarche et dans l'objectif. Parmi ces trajectoires divergentes, une d'entre elles mérite d'être évoquée : celle que prit René Daumal, qui l'amena à rejoindre l'Enseignement de Gurdjieff et occasionna peu après sa rencontre avec Pauwels.

Ainsi retrouve-t-on dans ce Grand Jeu nombre des éléments constitutifs de l'aventure *Planète* et, en particulier, cette forme mal définie qui empêche de saisir réellement le phénomène. À la fois communauté et revue, littérature et attitude, poésie et mystique, Le Grand Jeu mêle religions, ésotérisme, occultisme et drogues, et plaide en faveur d'une nouvelle forme de Connaissance qui réconcilierait matérialisme et idéalisme – résumé qu'on pourrait appliquer aussi bien à *Planète*.

Enfin, jetons un coup d'œil dans le premier numéro du *Grand Jeu*, qui développe à travers trois contributions une « Nécessité de la révolte » et un appel à la liberté par un renoncement à la chercher⁷⁸³. Leur révolte, quoique totale, n'en demeure pas moins assez floue, puisqu'il n'en ressort que la revendication pour un autre monde, ou plutôt pour un autre état de conscience. Mais, une fois encore, la ressemblance avec *Planète* est tout à fait frappante, bien que cette dernière ait expressément formulé le sens de sa révolte dès le premier numéro.

Reste aussi – et surtout – que *Le Grand Jeu* ne connut pas le succès que connut

⁷⁸⁰ RANDOM Michel, *Le Grand Jeu, Les enfants de Rimbaud le voyant, op. cit.*, pp. 140-144.

⁷⁸¹ *Ibid.*, p. 188.

⁷⁸² Par exemple : GILBERT-LECOMTE Robert, « La crise du monde moderne (de René Guénon) », *Le Grand Jeu*, n° 1, in *Les Cahiers de L'Herne*, n° 10, 1968, p. 73.

⁷⁸³ *Le Grand Jeu*, n° 1, in *Les Cahiers de L'Herne*, n° 10, 1968, p. 50.

Planète, ni même le surréalisme, peut-être « parce qu'il ne bénéficiait pas de la secrète complicité de son temps »⁷⁸⁴, peut-être aussi parce qu'il ne sut pas faire émerger de lignes directrices claires et constantes. Quoi qu'il en soit, sa disparition n'est pas non plus sans rappeler la fin de *Planète*, lorsque Pauwels et Bergier partirent chacun dans une direction différente, et se virent en cela imités par les autres contributeurs de la revue.

1.3. Le réalisme fantastique, un genre littéraire

L'ensemble de ces réflexions nous amène inévitablement à la question du genre littéraire. Le réalisme fantastique est-il un genre littéraire à part entière ? Voilà bien ce à quoi il est difficile de répondre sans apporter de multiples restrictions.

D'abord – et ce n'est pas le moindre des problèmes –, le réalisme fantastique se compose de trois types de produits solidaires les uns des autres : des livres, des revues et des ateliers. Cela nous invite à proposer du réalisme fantastique une conception non exclusive, car si le réalisme fantastique est un genre littéraire, il n'est pas que cela. Nous nous attacherons donc ici à ne relever que ce qui pourrait être constitutif d'une forme littéraire singulière.

Ensuite, il est nécessaire de chercher à comprendre comment s'articulent entre eux à la fois *Le Matin des magiciens*, *Planète*, puis *L'Homme éternel* et *La Condition surhumaine*. Nous pensons avoir démontré, dans notre cinquième chapitre, que *Planète* occupe dans cet ensemble une place à part. Avec le recul, l'aventure *Planète* apparaît comme une sorte d'intermède entre *Le Matin des magiciens* et sa suite. Certes, par certains de ses aspects, la revue poursuit la réflexion du *Matin des magiciens*, mais elle est bien plus que cela, et tellement plus qu'on perd assez vite de vue son lien avec *Le Matin des magiciens*.

Néanmoins, il est à notre sens un moyen d'établir entre les deux un lien assez évident. Dans *Le Matin des magiciens* et *Planète*, puis dans le *Nouveau Planète* – du moins dans les premiers numéros –, on peut observer une structure identique : on trouve un premier texte introductif, qui est soit une préface, soit un éditorial, suivi d'un mélange de textes divers. Pour *Planète* on parle d'articles ou de nouvelles, mais ne retrouve-t-on pas semblables éléments dans *Le Matin des magiciens*, qui contient une nouvelle de science-fiction intégrale et de longs extraits d'autres auteurs ?

En somme, nous sommes tenté de dire que les deux productions sont construites de la même manière, et qu'il convient – pour reprendre ici le terme que nous a soufflé Antoine

⁷⁸⁴ THIVOLET Marc, « Présence du Grand Jeu », *Les Cahiers de L'Herne*, n° 10, 1968, p. 27.

Faivre, car il est plus que tout autre adéquat –, d'appeler cette forme un « pot-pourri », ce pot-pourri n'acquérant sens et cohérence que par la présence d'un texte introductif, en l'occurrence systématiquement écrit par Pauwels.

Est-ce pur hasard si l'idéologie du *Matin des magiciens* et de *Planète* se voit définie dans ces textes introductifs ? Au terme de cette partie, nous estimons pouvoir convenir que non, et que la formule qui caractérise le réalisme fantastique de Pauwels et Bergier repose précisément et principalement sur cette combinaison d'un texte introductif – qui définit le sens général de l'œuvre –, d'un pot-pourri d'idées, de démonstrations, d'articles et de nouvelles censées venir illustrer et justifier le texte introductif.

Mais ce pot-pourri se distingue par sa forme générale d'essai. Bien qu'y soient inclus récits – mythiques ou romancés – et nouvelles, globalement son contenu n'est absolument pas de la fiction ; et bien qu'on y parle occasionnellement de science, il n'est pas non plus de la vulgarisation scientifique. Ce n'est pas non plus de l'histoire, ni l'expression de quelque science humaine traditionnelle, l'appareil critique étant totalement absent et le ton pas le moins du monde académique.

Peut-on alors parler, comme le souhaitait Pauwels, de poésie ? Même si la poésie admet quantité de définitions et de formes, reconnaissons que *Le Matin des magiciens* ne se distingue pas particulièrement par son style ni son expressivité. Et *Planète* encore moins.

Par défaut, pour cerner le réalisme fantastique, nous retiendrons donc la forme de l'essai. Et en considérant l'ensemble des productions de Pauwels et Bergier, nous pensons que cet essai se construit toujours en articulant un texte introductif – qui vise à définir le cadre théorique de l'ouvrage et la manière dont il faudra comprendre ce qui suivra – avec tout ce qui le suit – qui n'est qu'un assemblage hétérogène d'anecdotes dépourvu de réelle cohérence si on le désolidarise du texte introductif.

Enfin, convenons du rapport ambigu qu'entretiennent toutes ces productions avec le réel et l'imaginaire. En ce sens, Pauwels et Bergier renouent avec un genre littéraire mieux connu, celui du réalisme magique, pris dans son sens le plus large, celui considéré par certains spécialistes comme étant l'« éditorial », car rassemblant des œuvres très variées aux caractéristiques extrêmement différentes⁷⁸⁵. Mais, presque malgré lui, il s'en démarque, en refusant la catégorisation du contenu en fiction. Pauwels et Bergier veulent formuler une nouvelle connaissance, qui serait en quelque sorte absolue car elle viendrait concilier toutes les formes de connaissances existantes. Si cela les rapproche de la science, cela les éloigne

⁷⁸⁵ DURIX Jean-Pierre, « Le Réalisme magique : un genre à part entière ou “auberge latino-américaine” », *art. cit.*, p. 17.

surtout du genre romanesque et rappelle que ce qui caractérise tout autant le réalisme fantastique est une idéologie spécifique.

2. Un mouvement contre-culturel

Le ton général – et ce, dès *Le Matin des magiciens* – est indiscutablement contre-culturel ; néanmoins, encore dans ce cas, le réalisme fantastique ne correspond pas parfaitement à ce qu'on entend généralement par la notion de « contre-culture » et campe sur une position originale.

2.1. Une volonté de rénover la culture

Ce n'est qu'a posteriori qu'on a assimilé le réalisme fantastique, et plus particulièrement *Planète*, à la contre-culture, notamment sous la plume de Michel Lancelot⁷⁸⁶. Dans les faits, le projet initial n'est pas à proprement parler « contre-culturel » : il s'agissait avant tout de rénover la culture et de recréer une culture intégrale :

« Car toute la culture du siècle était murée ; les connaissances, cloisonnées ; la religion, coupée de ses sources mystiques, et les mystiques coupées de la raison ; les philosophies, vidées de toute recherche de la sagesse ; les idéologies, policières et dès que possible tortionnaires ; les mystères, proscrits et rejetés dans les bas-fonds. L'existentialisme n'avait fait que formaliser et rationaliser superficiellement l'absurdité produite par la confusion générale. Or le *Matin* ressemblait à la destruction technique d'un édifice, au moyen de charges explosives judicieusement disposées. Et, à l'époque, la majorité des questions évoquées étaient inconnues du public général. »⁷⁸⁷

Cette approche du sujet par Véraldi permet de comprendre un des aspects essentiels du réalisme fantastique : il brise toutes les frontières disciplinaires et promeut une forme totalisante de la culture, et la manière de les briser consistait précisément en cette accumulation de faits fortéens qui échappaient aux méthodologies propres à chaque discipline. On peut aussi comprendre ce qu'a d'hybride et d'insaisissable *Le Matin des magiciens* comme une stratégie destinée à empêcher une catégorisation de l'œuvre.

De plus, comme le souligne également Véraldi, mais à la suite de bien d'autres, le réalisme fantastique s'est construit en opposition au courant philosophique qui dominait son époque, l'existentialisme, tout en se rattachant plus ou moins directement à l'avant-garde

⁷⁸⁶ LANCELOT Michel, *Le jeune lion dort avec ses dents..., Génies et faussaires de la contre-culture*, Paris, J'ai lu, 1974.

⁷⁸⁷ VÉRALDI Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, op. cit., pp. 207-208.

artistique et culturelle, comme en témoigne la relation ambiguë qu'il a entretenue avec le surréalisme. Si Breton condamne *Planète*, Pauwels est plus tempéré à son égard. En fait, entre existentialisme et surréalisme, le réalisme fantastique campe encore sur une position médiane, mais qui se distingue de l'un et de l'autre par un profond optimisme et une foi démesurée en l'homme et en son avenir. Pauwels exprime cette position dans sa fameuse *Lettre aux gens heureux*, véritable apologie de la société occidentale et critique de la « sinistrose » et de « l'Église du pessimisme » :

« Cent civilisations sont mortes, mais la position la plus courageuse est de parier que la nôtre sera la première à réussir, à s'assurer l'éternité sur cette terre et dans les étoiles. »⁷⁸⁸

Lorsqu'on s'attarde sur *Planète*, on se rend compte que si est bien réel le projet d'une culture totale, il n'en inclut pas moins toute une dimension totalement marginale, voire ignorée, de la culture dominante. Ce goût prononcé pour la littérature différente et, plus généralement, pour tout ce qui est *différent* illustre la dimension contre-culturelle de l'entreprise réaliste fantastique, surtout à partir du moment où des personnalités importantes appartenant aux sphères intellectuelles se mirent à critiquer la revue. Il est indiscutable que, dès son premier numéro, *Planète* appela à la révolte culturelle, de même qu'il est indiscutable que l'*Encyclopédie Planète* témoigna de sa volonté de poser les bases d'une nouvelle manière de voir le monde. En ce sens, il faut encore ajouter les galeries de portraits dressées à la fin de la plupart des numéros de *Planète*, qui présentent des personnages dignes d'intérêt et dont les travaux constituent de solides fondements pour édifier une nouvelle culture. Mais ce qui poussa *Planète* sur cette voie et en fit aussi, probablement, le succès – comme le suggère Véraldi⁷⁸⁹ –, est la violence des attaques qu'eut à subir la revue, qui provenaient de la culture officielle. *Planète* devint contre-culturelle plus en raison du dénigrement dont l'accablait la culture officielle que du fait des intentions de ses propres contributeurs, comme en témoigne mieux que tout la position de Pauwels, qui préconisait de ne pas rejeter entièrement la culture dominante, mais de se limiter à l'enrichir de certains domaines négligés.

2.2. Une contre-culture de « droite » ?

L'usage est de considérer la contre-culture comme un phénomène profondément ancré à gauche de l'échiquier politique, si ce n'est à l'extrême-gauche. Mais, dès lors qu'on

⁷⁸⁸ PAUWELS Louis, *Lettre ouverte aux gens heureux et qui ont bien raison de l'être*, Paris, Le Livre de Poche, 1971, p. 13.

⁷⁸⁹ VÉRALDI Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, op. cit., p. 218.

considère le réalisme fantastique comme un phénomène contre-culturel, on se heurte à un certain nombre de difficultés.

Il est indéniable que *Planète* représentait au minimum une partie de la contre-culture française des années 1960, à tel point qu'en se faisant l'écho de formes littéraires originales et populaires – comme la science-fiction ou le fantastique – et en manifestant sa bienveillance, quand ce n'était pas son intérêt, pour les drogues, certains domaines marginaux de la science et les différentes religions et spiritualités du monde, tout en contestant le mode de fonctionnement de la société, comme en témoigne le rapport qu'elle entretient avec la publicité dans les pages que nous avons évoquées précédemment, et en prônant une plus grande liberté – notamment sexuelle –, la revue devint un point de ralliement tangible.

A priori sans orientation politique, la revue n'en était pas moins ambiguë, ne fût-ce que par l'omniprésence de Pauwels et de Bergier :

« Les opinions gaullistes de Pauwels, de Bergier et de l'équipe en général étaient au nombre des tares et malfaisances que dénonçait *Le Crépuscule des magiciens*. »⁷⁹⁰

En effet, si cet argument visait à faire vaciller l'entreprise dès ses débuts en rappelant les convictions politiques de droite de ses fondateurs, il nous permet de comprendre une des singularités du phénomène. Concédonsons un point essentiel : *Planète* ne s'engagea jamais dans le domaine de la politique. Or, que se propose cette accusation contre la revue, sinon de tenter de discréditer ses fondateurs en recourant à des arguments *ad hominem* ? En fin de compte, l'intention sous-jacente est d'affirmer qu'on ne peut incarner de renouveau culturel ni de nouvelle voie de développement culturel si on affiche des positions ancrées à droite, alors que ce terrain se situe d'ordinaire plutôt à gauche.

Mais le développement ultérieur de la revue, et plus généralement du réalisme fantastique, n'en prit pas moins une tournure assez originale : alors que le ton de l'ensemble était à la critique du christianisme et plaidait pour un certain orientalisme, la position de Pauwels, s'en démarquait avec force :

« Je n'irai pas vers cette paix sublime en m'asseyant sur le muret, chaussé de babouches, dans la haine de mon propre monde. J'irai en marchant sur ma voie d'Occidental, croyant en mon pouvoir, connaissant mon héritage. »⁷⁹¹

Et quand la contre-culture aboutit à Mai 68, dont *Planète* fut indiscutablement un précurseur, ni Pauwels ni Bergier n'en cautionnèrent l'aboutissement. On trouve dans le réalisme fantastique une critique en bonne et due forme de la rationalité scientifique et, dans une certaine mesure, de la technocratie, non pas dans leur essence même, mais dans leur

⁷⁹⁰ *Ibid.*, p. 235.

⁷⁹¹ PAUWELS Louis, *Lettre ouverte aux gens heureux et qui ont bien raison de l'être*, op. cit., p. 69.

fonctionnement. En somme, tout le discours peut se résumer à ceci : tout n'est peut-être pas parfait, mais il suffirait de peu pour améliorer les choses – et ce « peu », dans l'esprit de Pauwels et Bergier, n'est autre que le réalisme fantastique.

En somme, c'est une contre-culture singulière qui est exprimée dans le réalisme fantastique, et que l'on est tenté de définir, en raison des affinités idéologiques de ses concepteurs, comme étant de « droite ». On retrouve inmanquablement en elle le cœur des revendications contre-culturelles traditionnelles, mais un simple aperçu sur ce que Pauwels reproche à Mai 68 permet de comprendre le point de rupture :

« C'est une folie de croire que la contestation vient des masses. Elle vient des élites psychopathes qui cherchent un frisson nouveau. »⁷⁹²

Et derrière cette critique, on comprend un autre point essentiel de la pensée de Pauwels. Ce dernier – même si, dans les faits, on peut observer l'inverse – n'a jamais visé de mouvement élitiste. Comme il l'écrit à la suite du passage que nous venons de citer, ce que chercherait la masse serait seulement à vivre mieux et elle n'aurait cure de la révolution et des grands idéaux. Pauwels s'inscrit pleinement dans cette dynamique et pense œuvrer pour le bien de la masse.

Même s'il n'a pas perçu dans Mai 68⁷⁹³ que des aspects négatifs, il réproouve l'anarchisme et l'élitisme de la révolte, tout en déplorant son manque de profondeur. En somme, dans le rapport que tisse Pauwels avec Mai 68, on comprend que le réalisme fantastique, tout en s'inscrivant dans l'esprit contre-culturel, s'en sépare profondément.

2.3. Une contre-culture « irrationnelle » ?

Nous empruntons cette approche « irrationnelle » du réalisme fantastique à Lancelot, bien qu'il n'emploie pas l'expression de « réalisme fantastique » et ne parle que de l'« aventure *Planète* » et du *Matin des magiciens*. Animateur radio sur France-Inter, il fut également contributeur occasionnel du *Nouveau Planète*.

En 1974, il publie un ouvrage sur la contre-culture, dans lequel il tente à la fois de démêler les influences qu'elle a intégrées et d'analyser les raisons de l'échec relatif du projet contre-culturel. Son enquête constate, en effet, dans une optique qui rejoint dans ses grandes lignes celle de Pauwels, que la contre-culture semble s'être perdue en chemin, la faute en étant imputable selon lui à un manque de discernement. Dans son essai, il accorde quelques

⁷⁹² *Ibid.*, p. 106.

⁷⁹³ *Ibid.*, p. 35.

pages très favorables à l'entreprise de Pauwels et Bergier, non pas parce qu'ils auraient contribué à un renouveau culturel général, mais plutôt parce qu'ils auraient réintroduit dans la culture, par le biais de l'ésotérique, l'« irrationnel ».

Ce lien est évident au vu de la contextualisation que nous avons faite dans notre introduction générale, mais ce que souligne Lancelot est que l'ésotérique constitue l'essentiel de l'aventure *Planète*. Il relie l'émergence de la revue à un long processus de maturation et de diffusion croissante de l'irrationnel en France, qui avait commencé, selon lui, pendant l'Occupation, avec le développement de la pensée orientale, et s'était poursuivi à la fin de la guerre, sous l'influence des groupes de Gurdjieff et de Lanza Del Vasto, qui avaient contribué à la popularisation de l'ésotérique. L'influence de la pensée de Guénon ne doit pas non plus être négligée⁷⁹⁴.

Mais l'originalité de *Planète* ne consiste pas seulement à rendre accessible à quiconque la pensée ésotérique ; il s'agit aussi – et surtout – de ne plus la couper du monde actuel⁷⁹⁵. En effet, dans *Planète*, l'ésotérique est utilisé pour expliquer aussi bien le passé que le présent, et se voit même pressenti comme une possible clé pour prévoir l'avenir. Il n'est plus seulement une forme de pensée marginale de la culture officielle ; il en devient un élément central.

D'un autre côté, la singularité de cette démarche ésotérique tient en ce que, comme cela se produit d'une façon générale, elle se détourne de l'Orient et cherche à s'inscrire dans un mode de pensée occidental. Et ce constat peut se faire dès *Le Matin des magiciens*, où sont mis en avant alchimistes et autres initiés-scientifiques occidentaux. Ce à quoi travaillent Pauwels et Bergier est convaincre leurs lecteurs de l'existence de toute une tradition parallèle à la culture dominante occidentale, qui véhicule un savoir et une connaissance susceptibles de nous permettre de mieux comprendre notre monde. Inutile d'aller chercher l'inspiration en Orient, puisqu'on disposerait en Occident d'un fonds semblable, qu'il suffirait de retrouver.

Et lorsque *Planète* lance ses ateliers, c'est avant tout pour former, selon les termes de Lancelot, « une chevalerie spirituelle occidentale »⁷⁹⁶. Pourtant, l'échec de l'expérience est patent. Au lancement des adhésions, Lancelot parle de milliers d'intéressés, alors que les chiffres que nous avons évoqués précédemment montrent une tout autre réalité. Quoi qu'il en soit, cette initiative de société initiatique – quoique pas forcément secrète –, aux formes indéfinies, s'inscrit elle aussi dans la « tradition ésotérique occidentale » et dans celle de

⁷⁹⁴ LANCELOT Michel, *Le jeune lion dort avec ses dents...*, *Génies et faussaires de la contre-culture*, op.cit., pp. 211-212.

⁷⁹⁵ *Ibid.*, p. 220.

⁷⁹⁶ *Ibid.*, p. 225.

sociétés secrètes chargées de transmettre un savoir de génération en génération.

Il est intéressant de voir que, dès les années 1970, à l'époque où Lancelot écrit, l'amalgame entre « irrationnel » et « ésotérisme » est de mise ; mais, dès lors qu'on met en perspective *Planète* et sa critique par l'Union Rationaliste, il nous semble pertinent. On comprend sans trop de peine que, dans l'aventure *Planète*, ce soit cette propension à l'ésotérique et au paranormal qui gêne la culture officielle. En assimilant *Planète* à l'irrationnel, on tente de décrédibiliser un courant selon un argument qui, en dernier ressort, n'a aucune prise dans un champ contre-culturel dans lequel la critique de la rationalité scientifique est la base même de tout discours. Or, cette critique ne fait que polariser d'une manière encore plus évidente l'affrontement culturel entre *Planète* et la culture officielle.

Toutefois – et c'est tout de même là un point sur lequel il nous semble important d'insister –, le Mouvement Planète n'est pas une contre-culture comme une autre, même si Lancelot affirme le contraire :

« Le mouvement Planète représente le cas typique et accompli d'une contre-culture mystique, littéraire, fragmentaire et parfaitement élitique. »⁷⁹⁷

Il nous semble, tout au contraire, que *Planète* n'atteignit jamais son objectif : si la revue prépara Mai 68, elle ne s'y reconnut pas, et si elle lança les Ateliers *Planète*, ils disparurent en une année. Que cette contre-culture fût de nature littéraire et mystique, voilà qui nous semble à peu près acquis, à ce stade de notre propos ; mais que le mouvement Planète fût un cas typique de contre-culture, cela nous paraît fortement discutable, et nous sommes même d'avis qu'il en était un cas très atypique.

Pour souligner cela, rappelons ce qui forge probablement l'originalité du Mouvement *Planète* par rapport à la contre-culture :

« Pauwels a remplacé l'idée galvaudée et dénaturée de révolte par la grande notion initiatique de "l'éveil". »⁷⁹⁸

Cette analyse de Véraldi nous semble particulièrement bien résumer les limites de la lecture contre-culturelle de l'aventure *Planète*. Certes, la revue était bien un organe de contreculture, mais n'était pas seulement cela, et elle poursuivait un tout autre but.

3. Une religion en gestation ?

Évoquer le réalisme fantastique sous l'angle de la religion pose nombre de problèmes,

⁷⁹⁷ *Ibid.*, p. 226.

⁷⁹⁸ VÉRALDI Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, op. cit., p. 29.

dont le premier est l'emploi même du terme de « religion ». Au terme de ce dernier développement, nous nous demanderons s'il est adéquat ou s'il ne conviendrait pas mieux de lui préférer le terme de spiritualité. Le second problème posé par cette analyse est lié à la divergence d'opinions entre les deux auteurs fondateurs.

3.1. Une dynamique personnelle

De cette deuxième partie, il ressort une évidence relative au rôle prédominant joué par Pauwels dans toute l'élaboration du réalisme fantastique : du *Matin des magiciens* à la non-publication de *La Condition surhumaine*, en passant par l'arrêt de *Planète* en 1968, c'est toujours Pauwels qu'on retrouve à l'initiative. Pourtant, aucune production n'est liée qu'à lui seul, et avec Bergier ou toute l'équipe de *Planète*, il ne travaille jamais au développement du réalisme fantastique sans quelqu'un avec lui.

Loin de nous l'idée d'invoquer ici la critique facile dont il était souvent victime, qui prétendait que « Pauwels savait écrire, mais [qu']il n'avait rien à dire »⁷⁹⁹. Et c'est même plutôt dans un sens opposé que nous souhaitons poursuivre. Il nous semble indiscutable que le réalisme fantastique, tel que nous venons de le voir, est avant tout la démarche d'un seul homme.

Nombreux sont les éléments qui vont dans ce sens, à commencer par les textes introductifs de chacune de ses productions, systématiquement écrits par Pauwels, à commencer par la préface du *Matin des magiciens*, qui définit le réalisme fantastique et conditionne intégralement la suite. Elle est écrite par Pauwels qui y fait plus que tout œuvre autobiographique, et Bergier – pourtant coauteur – ne s'y voit considéré que comme un auxiliaire qui aurait fourni à Pauwels la matière propre à nourrir ses réflexions.

Comme le rapporte Véraldi, Pauwels considérait son *Matin des magiciens* comme une aventure avant toute personnelle et n'espérait à aucun moment rencontrer un tel succès⁸⁰⁰. Qu'on repense à la structure des productions réalistes fantastiques (texte introductif/textes illustreurs) et qu'on constate que Pauwels est toujours l'auteur des textes introductifs, il en ressort toujours la même impression : on a d'abord accès à la pensée de l'auteur, puis à tous les documents susceptibles de l'éclairer et de la justifier. Son association avec Bergier peut aussi se comprendre ainsi : à peine ce dernier manifeste-t-il une divergence d'opinion, comme le laisse entendre la controverse autour du surhomme, que Pauwels se sépare de lui.

⁷⁹⁹ *Ibid.*, pp. 277-278.

⁸⁰⁰ *Ibid.*, p. 184.

Plus encore : lorsque Pauwels se détourne peu à peu du réalisme fantastique qu'il a lui-même lancé, c'est pour mieux se tourner vers des réflexions plus politiques, notamment en rejoignant la Nouvelle Droite et Alain de Benoist. Sa conversion est progressive : d'un côté, il poursuit ses activités réalistes fantastiques jusqu'en 1976, mais dès 1971, avec la parution de sa *Lettre aux gens heureux*, il dévoile clairement la nouvelle orientation de sa pensée⁸⁰¹.

Et, à notre sens, cette impossibilité d'arrêter une définition claire et fixe du réalisme fantastique peut s'expliquer simplement par cette dynamique personnelle. Dans la mesure où l'on suit l'évolution de la pensée d'un homme et que cette pensée se veut en perpétuelle évolution, il est certain que toute définition devient vaine et limitée dans le temps.

En somme, c'est de la démarche d'un *seeker* que témoigne le réalisme fantastique. Pauwels cherche, expérimente, valide ou rejette au gré de ses rencontres et de ses intérêts personnels. Ce dont il est convaincu, c'est qu'il doit être possible de trouver une voie de développement personnel – voie spirituelle et scientifique –, en accord avec la modernité, et tous ses travaux ne sont qu'une tentative de la trouver ou de la construire.

Dans ce rapport avec la modernité, ce qu'il exprime et revendique est aussi une part d'individualisme :

« Bien entendu, on ne vit pas sans passions. Mais on peut très bien vivre sans passions collectives. Je crois même que c'est le commencement de la vie intelligente. »⁸⁰²

On touche là à une idée essentielle pour comprendre l'échec du réalisme fantastique et un peu mieux saisir la ligne de fracture avec la contre-culture. Bien que sur ce plan-là Pauwels soit ambivalent, le résultat du réalisme fantastique est assez clair : il ne fait que produire des idées et, même s'il définit un cadre herméneutique, il ne cherche à imposer aucune ligne de conduite, ni même de doctrine. Il veille sans cesse à laisser le lecteur libre d'adhérer ou de rejeter, totalement ou partiellement, ce qui lui est présenté.

À ce sujet, citons ce qu'écrivait Pauwels en 1978, qui fait directement écho à une des raisons de l'échec des Ateliers Planète en 1970 :

« Je reçois toujours des lettres de gens qui cherchent un "maître". Je ne réponds pas. S'il y avait un annuaire des "maîtres", ce serait un annuaire de l'escroquerie. On ne cherche pas un maître. On le rencontre. »⁸⁰³

On retrouve pareille idée dans *La Condition surhumaine* : essentielle pour comprendre le

⁸⁰¹ Notons tout de même la collaboration entre Pauwels et Guy Breton entre 1977 et 1983, qui donna lieu à la publication des six tomes d'*Histoires fantastiques*, qui connurent de nombreuses rééditions dans différentes collections. Sans être du réalisme fantastique, cette compilation d'histoires étranges relève à la fois du fortéanisme et du registre des contes et légendes.

⁸⁰² PAUWELS Louis, *Lettre ouverte aux gens heureux et qui ont bien raison de l'être*, op. cit., p. 86.

⁸⁰³ PAUWELS Louis, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, op. cit., p. 65.

réalisme fantastique, elle illustre aussi mieux que tout l'esprit du *seeker*. Pour Pauwels, comme pour Bergier, tout n'est qu'une question de volonté et de recherche personnelle : partant, aucun gourou ne saurait avoir lieu d'être et il appartient à chacun de peser le pour et le contre de chaque idée, de chaque théorie et de chaque croyance – ce dont il résulte l'impossibilité théorique de constituer aucun mouvement.

L'échec du réalisme fantastique est inscrit en lui dès ses propres origines et l'éloignement progressif qui se creusera entre Pauwels et Bergier, au sein même de cette entreprise, ne sera qu'une conséquence somme toute logique de cette forme d'individualisme. S'il semblait que tous deux se soient entendus sur un certain nombre d'idées, parmi lesquelles une représentation globale du monde, cette dernière n'était pas suffisamment stricte et conditionnelle pour empêcher des évolutions divergentes. Ce qui était valable pour Pauwels et Bergier l'était aussi pour tous les autres collaborateurs, mais aussi – et surtout – pour les lecteurs.

Dans un chapitre qu'il a finalement retiré de son autobiographie, Bergier s'indignait du manque de reconnaissance et de considération des lecteurs pour *Planète* et ses contributeurs. Il leur reprochait de vouloir tout savoir tout de suite et, en même temps, de ne jamais réellement soutenir la revue lorsqu'elle était attaquée ; mais cela peut se comprendre dans une logique de lecteur-consommateur : le lecteur n'adhère pas nécessairement à l'intégralité de la revue ni ne s'identifie nécessairement à *Planète*, pas plus – dirions-nous même –, qu'à la pensée de Pauwels.

On peut lire *Planète* dans une logique de bricolage, en y prenant ce qui intéresse et en oubliant le reste. Dans la mesure où la revue présente tout un éventail d'idées sans cohérence réelle et qui n'impliquent pas d'adhésion globale, il est d'autant plus aisé pour le lecteur de n'en conserver que ce qui lui plaît.

3.2. Une nouvelle religion

Malgré cette dynamique personnelle et la réception individualiste du réalisme fantastique, force est de constater qu'il suscita chez son lectorat un véritable intérêt et que la pensée de Pauwels, nourrie par celle de Bergier, trouva – au moins jusqu'en 1970 – un accueil plutôt favorable et attentif ; et ce que Pauwels considérait lui-même comme une aventure personnelle se révéla être aussi celle de milliers d'autres que lui. Pauwels cherchait les réponses à des questions que tout le monde se posait, à commencer par celle du sens de la vie.

S'il n'apporta pas de réponses claires, il apporta toutefois des raisons d'espérer en un

avenir prometteur ; et surtout il prônait une manière de voir le monde en accord avec la modernité et ses conséquences. Il ne rejetait pas le monde, pas plus que la science ou la religion ; il proposait un système qui contiendrait tout cela.

Dans une société qui remettait la science en question, il proposait de retrouver une science avec conscience, capable de nous prémunir contre les dérives de la science actuelle, sans conscience. Dans une société qui dénonçait le christianisme, il révélait une autre voie spirituelle possible. Si *Planète* témoigne de la conscience qu'avait Pauwels de vivre une révolution et une nouvelle Renaissance, les notes personnelles de Pauwels témoignent surtout de sa certitude intime de vivre une crise civilisationnelle majeure. Pour lui, la religion, la politique, la culture et la science occidentales étaient en plein déclin⁸⁰⁴. Il apparaissait dès lors essentiel et primordial de proposer un nouveau modèle civilisationnel : en fin de compte, voilà ce qu'était le réalisme fantastique.

À la fois méthode, science, philosophie, religion et famille d'esprits, le réalisme fantastique est avant tout, comme le pensait Bergier, une nouvelle manière de voir le monde :

« Je voudrais préciser, une fois encore, qu[e notre démarche] tient plus d'une attitude que d'une philosophie. On ne peut pas, en effet, comme des naïfs nous l'écrivent tous les jours, "adhérer" au réalisme fantastique. [...] Le réalisme fantastique rend l'univers plus agréable, comme d'ailleurs le fait d'aller au concert, mais on ne peut rien en tirer sur le plan d'une philosophie ou d'une religion. »⁸⁰⁵

En quelque sorte simple divertissement, le réalisme fantastique ne devait être qu'une manière de redonner un élan positif au monde et à la civilisation, en proposant une nouvelle approche de la réalité. On n'en comprend que mieux le choix d'intituler la suite du *Matin des magiciens Manuel d'embellissement de la vie* ; mais le problème est que le réalisme fantastique était bien plus et contenait en lui les germes d'une pensée profondément religieuse, bien que cette dimension fût inconsciente chez ses concepteurs⁸⁰⁶.

Mais en prétendant vouloir concilier science et tradition, les fondements étaient nécessairement du côté religieux. Dès lors que leur objectif était d'en finir avec le dualisme et de réunir matière et esprit, la démarche sortait du cadre scientifique en vigueur.

Bien que l'objectif fût d'aboutir à des connaissances, la volonté même de chercher une forme de connaissance absolue, synthétique et totale situait le réalisme fantastique dans le

⁸⁰⁴ NAF 28370 (18), « Une vision de la crise religieuse », « La crise de la jeunesse » ; (22), « Crise de l'Église », « Crise mondiale de l'éducation », « Crise de la morale, de l'église de remplacement (le communisme, socialisme, marxisme, etc.), de la philosophie, du monde de l'organisation. », « Accumulation des crises. », « Crise de la notion d'engagement ».

Plus tardivement, on peut aussi observer dans le *Nouveau Planète* l'emploi fréquent de l'expression « crise de civilisation ».

⁸⁰⁵ BERGIER Jacques, *Je ne suis pas une légende, op. cit.*, p. 201.

⁸⁰⁶ *Ibid.*, p. 207.

champ de l'ésotérique et du religieux. Quand on considère avec quelle dextérité les deux auteurs manipulent les notions de réalité et de vérité, on comprend aisément que l'on a quitté le champ de la science traditionnelle. Enfin, avec l'annonce de l'avènement imminent du surhomme, mutant doté de pouvoirs paranormaux, on verse fatalement dans une forme de messianisme.

Ce qu'on trouve, derrière tout ce discours, est l'idée d'un évolutionnisme humanitaire. Inspiré par Teilhard de Chardin, le réalisme fantastique promeut l'idée d'une évolution de l'humanité, dirigée vers la naissance d'un nouvel homme amendé, et c'est précisément cette notion, fondamentale, qui permet à Pauwels de professer une nouvelle Renaissance et un « humanisme du troisième millénaire », susceptible de replacer l'homme à sa juste place dans le cosmos.

Certes, comme l'écrivait Bergier au sujet du *Matin des magiciens*, il n'y avait pas de quoi en « tirer une règle de vie » ni d'en faire « une bible »⁸⁰⁷, mais il y avait de quoi ouvrir un nouveau champ de recherches. Et dans ce cas, ni lui ni Pauwels ne peuvent se défaire : cette volonté était exprimée dès *Le Matin des magiciens*.

En professant l'alliance de la science et de la Tradition et l'existence d'autres degrés de conscience et de réalité ainsi qu'en faisant la part belle aux sciences occultes et à l'imagination, le réalisme fantastique a défini – ou apporté – à un large public au moins quatre nouvelles voies de prospection : le fortéanisme, la collecte des faits contredisant la science officielle, l'archéologie fantastique – discipline qui vise à révéler l'existence d'un lointain passé insoupçonné –, l'histoire invisible – qui dévoile les véritables rouages de l'histoire à travers la manifestation de forces occultes – et la parapsychologie – qui permet de révéler des pouvoirs inconnus de l'homme.

Ce faisant, le réalisme fantastique propose les fondements d'un nouveau paradigme, mais dans un sens bien plus large que celui, strict, de la science. Certes, ce sont les bases de la science qui sont contestées et remplacées, mais pas uniquement, car il est proposé toute une nouvelle culture, notamment par l'intermédiaire de *Planète*. Indirectement, à partir de cette nouvelle vision du monde qui vise l'harmonie de l'homme avec ses semblables et le cosmos, c'est aussi un nouveau modèle de société qui est espéré, comme en témoigne à l'époque glorieuse de *Planète* l'institution d'une université parallèle. Le réalisme fantastique voulait rénover la culture, imposer un nouveau rapport avec le monde, l'univers et, pour y parvenir et asseoir son hégémonie, emprunter les mêmes voies que celles que suivait la culture officielle.

⁸⁰⁷ *Ibid.*, p. 199.

Elle rejoignait en cela le projet contre-culturel des années 1960.

Par certains de leurs aspects, le réalisme fantastique et, plus particulièrement, *Planète* rejoignent aussi le New Age. Ce constat, que dresse notamment Hanegraaff⁸⁰⁸, ne manque pas de pertinence et on a vu que Bergier dans *La Condition surhumaine* y souscrivait volontiers, affirmant d'ailleurs que, dès *Le Matin des magiciens*, il avait adhéré avec Pauwels à cet esprit-là.

Nous pensons néanmoins que le réalisme fantastique, même s'il partage avec le New Age nombre de caractéristiques formelles et idéologiques, à commencer par l'absence de structures clairement définies, n'en demeure pas moins sensiblement différent. Dans une certaine mesure, nous sommes tenté ici de voir dans le réalisme fantastique une étape intermédiaire entre le *cultic milieu* et le New Age.

Planète exprime indiscutablement quantité d'idées qui proviennent du *cultic milieu* : entre autres, extraterrestres, civilisations disparues, médecines alternatives. Mais on ne trouve pas véritablement dans *Planète*, comme dans le New Age, le sentiment d'appartenir à un même mouvement qui partagerait des objectifs communs. Aussi la débandade finale du réalisme fantastique, aussi bien entre Pauwels et Bergier qu'au sein même de l'équipe de *Planète*, témoigne-t-elle, plus que de tout, de la divergence d'opinions qui régnait au cœur de l'équipe éditoriale de la revue.

S'ils étaient tous unis dans la même recherche d'une nouvelle forme de culture, chacun n'en était pas moins guidé par ses seules préoccupations. Et c'est aussi en cela qu'on peut comprendre l'hétérogénéité du phénomène : le réalisme fantastique, par le biais de *Planète*, a réuni temporairement quantité de personnes venant d'horizons divers, animées d'intérêts différents et d'aspirations divergentes. Tant qu'il était possible de s'entendre sur un ennemi commun, on vécut dans une solidarité de corps, mais dès lors qu'en Mai 68 cet ennemi commun vacilla, chacun reprit sa route, plus ou moins séparément.

Pour conclure cette deuxième partie, nous souhaitons insister sur la triple dimension du réalisme fantastique, à la fois phénomène littéraire, contre-culturel et religieux. Convenons toutefois, pour ce qui de ce dernier aspect, qu'il correspond plus à une forme de spiritualité qu'à celle d'une véritable religion. Pour ce qui du premier, reconnaissons aussi que le réalisme fantastique admet des précurseurs, et que les ressemblances qu'il a avec eux permettent de relativiser son originalité.

⁸⁰⁸ HANEGRAAFF Wouter J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, op. cit., p. 256.

Quoi qu'il en soit, le réalisme fantastique est un produit hybride, difficilement saisissable, ne fût-ce que parce que s'y expriment plusieurs dynamiques personnelles. La plus importante – car c'est celle qui fut à l'origine de tout – est animée par Pauwels, qui crée, oriente, suspend la dynamique, avant d'y mettre fin.

Grâce à l'idée d'une dynamique personnelle qui correspondrait à une attitude de *seeker*, nous pensons avoir partiellement expliqué pourquoi il était difficile de proposer une définition unique, ferme et définitive, du réalisme fantastique. Il n'est que le terme qui permet à Pauwels de formaliser l'originalité de son itinéraire intellectuel, raison pour laquelle la notion subit les aléas du développement même de sa pensée.

Cette pensée est d'un type contre-culturel évident, puisqu'elle s'exprime à l'aide d'une forme littéraire caractéristique, l'essai, et revêt par certains de ses aspects un caractère ésotérique assez sensible – quoique diffus. Mais nous pensons que ce qui caractérise plus que tout le réalisme fantastique est la définition qu'il propose d'un nouveau rapport de l'homme avec le monde et la réalité, en l'enrichissant de l'imagination et surtout de l'ésotérique. Il en résulte un nouveau paradigme original et, par conséquent, un nouvel espace de recherche à explorer.

C'est cet espace que Pauwels tenta d'occuper avec *Planète*, puis plus tard en reprenant sa collaboration avec Bergier. Mais finalement, dans les deux cas, l'échec fut cuisant. Simple mode culturelle ? Cette explication serait tentante, certes, mais facile, surtout à ce stade de notre travail ; car si nous avons longuement développé l'analyse du réalisme fantastique tel qu'il est traditionnellement envisagé, il convient maintenant d'ajouter à notre propos un certain nombre de manifestations, pour la plupart indiscutablement reliées au réalisme fantastique et qui viennent à la fois complexifier le phénomène et livrer des éléments susceptibles de préciser beaucoup d'idées avancées dans cette partie.

TROISIÈME PARTIE :

CONCURRENCE, MARGES ET FRONTIÈRES

« C'est une route à élire dans un pays de toutes parts inconnu, où chacun fait sa découverte et, remarque-le bien, ne la fait que pour soi ; de sorte que la plus incertaine trace dans la plus ignorée Afrique est moins douteuse encore... [...]

Mais pourquoi des comparaisons dans une matière si grave ? Nous croyons tous devoir découvrir Dieu. Nous ne savons hélas ! en attendant de Le trouver, où nous devons adresser nos prières. Puis on se dit enfin qu'il est partout, n'importe où, l'Introuvable, et on s'agenouille au hasard. »⁸⁰⁹

⁸⁰⁹ GIDE André, *Les Nourritures terrestres*, Paris, Livre de poche, 1971 (1897), p. 20.

Introduction

Pour poursuivre notre travail, nous avons continué l'exploration des multiples pistes suggérées par nos prédécesseurs.

En pleine époque réaliste fantastique, l'Union Rationaliste n'a pas manqué de faire remarquer que certains ouvrages s'inscrivaient dans la veine du *Matin des magiciens*, et que leurs auteurs, bien souvent, ne rougissaient pas de s'en réclamer d'une façon ou d'une autre. Des observateurs extérieurs, comme Jean-Bruno Renard ou, plus récemment, Pierre Lagrange, ont également constaté un phénomène éditorial important tout droit issu du *Matin des magiciens*.

Il nous appartient maintenant de revenir sur toutes ces productions, afin de déterminer ce qu'elles ont en commun avec le réalisme fantastique. D'entrée, ces œuvres affichent certaines ambivalences entre concurrence et continuation, évolution et dilution. Il convient donc de les lire avec attention et prudence.

Cette exploration, qui nous mènera aussi bien sur des terres indiscutablement réalistes fantastiques qu'en des espaces frontières assez difficiles à déterminer, doit nous permettre de mieux définir et de mieux comprendre le réalisme fantastique, en même temps que de mettre en lumière certaines dynamiques spécifiques qui le travaillent. Entre la spécialisation et la dilution, ténue est parfois la différence ; mais cette différence mérite d'être relevée au vu des conséquences propres à chacune des dynamiques.

Après avoir montré dans la partie précédente que le réalisme fantastique s'exprimait essentiellement dans des livres, mais qu'il pouvait également le faire dans des périodiques, nous avons entrepris de suivre ces deux voies. Mais, devant prendre en compte l'évolution culturelle générale, il nous a fallu adjoindre le cinéma, la télévision et internet. Ces nouveaux médias offrent de nouvelles possibilités qu'il convient d'analyser un peu attentivement pour déterminer les différentes façons dont elles utilisent, transforment ou pérennisent le réalisme fantastique.

Entre *cultic milieu*, *occulture* et culture de masse, cette première partie aura pour but d'aider à mieux comprendre l'expansion culturelle du réalisme fantastique et ses conséquences. Nous consacrerons un premier chapitre au principal concurrent de Pauwels et Bergier, à savoir Robert Charroux ; puis, nous rendrons compte de la vague éditoriale qui

s'ensuivit, d'abord dans le domaine littéraire, puis dans celui de la presse. Il conviendra ensuite de marquer un temps d'arrêt sur l'étude d'un cas bien précis, celui du Mouvement Raëlien, avant d'achever notre exploration par un chapitre évoquant les frontières d'un réalisme fantastique de plus en plus dilué et polymorphe.

Chapitre 1 - Robert Charroux, un auteur réaliste fantastique ?

« Il lui montra sa bibliothèque secrète : Taine, Renan, Hugo, des romans de Bourget, des livres de spiritisme. Il observait ses impressions tandis qu'elle parcourait les titres. Quand elle arriva aux livres d'occultisme, il dit, timidement :
"Qui sait ? Il y a peut-être du vrai." »⁸¹⁰

Commencer l'exploration des périphéries du réalisme fantastique par l'œuvre de Robert Charroux nous a paru tenir de l'évidence.

D'une part, dans son premier ouvrage paru en 1963, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, Charroux revendique lui-même indirectement sa parenté avec les travaux de Pauwels et Bergier :

« Il revenait à Louis Pauwels et à Jacques Bergier de forcer les dernières portes de l'insolite et de donner au grand public effrayé mais conquis, en un ouvrage admirable, la conscience et la réalité du fantastique. »⁸¹¹

La référence au *Matin des magiciens*, cité en note complémentaire à cette phrase, permet d'inscrire sans aucun doute l'ouvrage dans la dynamique du réalisme fantastique.

D'autre part, Robert Imbert-Nergal, un des critiques les plus véhéments du réalisme fantastique, a aussi observé cette parenté, au moins pour son premier ouvrage :

« Un *Matin des magiciens*, deuxième mouture, signé Robert Charroux, qui se flatte de nous révéler – enfin – l'histoire inconnue des hommes, exagère jusqu'à une limite infranchissable les audaces de ses maîtres du réalisme fantastique. »⁸¹²

⁸¹⁰ MAUROIS André, *Le Cercle de famille*, Paris, Livre de poche, 1968 (1932) p. 116.

⁸¹¹ CHARROUX Robert, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bibliothèque des grandes énigmes », 1970 (1963), p. 26.

⁸¹² IMBERT-NERGAL Robert, « Laisser, c'est accepter », in GALIFRET, Yves *et al.*, *Le Crépuscule des magiciens, le Réalisme Fantastique contre la culture*, Paris, Éditions Rationalistes, 1965, p. 19.

Toutefois, si Charroux reconnaît bien sa dette envers Pauwels et Bergier, force est de constater que l'appartenance au réalisme fantastique n'est jamais clairement revendiquée, qu'aucune autre citation du *Matin des magiciens* n'apparaît dans toute l'œuvre de Charroux et qu'on n'en trouve qu'une seule, indirecte, tirée de *Planète*⁸¹³. Seul Bergier semble avoir trouvé grâce – de façon toute relative – auprès de Charroux, qui le cite à l'une ou l'autre reprise⁸¹⁴.

Selon ces deux citations, on peut qualifier de réalistes fantastiques huit ouvrages écrits par Charroux et publiés entre 1963 et 1977. De fait, cet ensemble constitue une production qui, du moins sur le plan quantitatif, est bien plus importante que celle des fondateurs du courant. En l'analysant dans son ensemble, nous chercherons à mettre en évidence autant ce qui le rapproche des travaux de Pauwels et Bergier que ce qui l'en éloigne.

1. Un style caractéristique

1.1. Éléments biographiques

Avant d'en venir au style et, plus généralement, à la forme que prennent ces huit ouvrages, il est nécessaire d'évoquer quelques éléments biographiques pour préciser quel personnage fut Charroux.

Wiktor Stoczkowski est le premier universitaire à proposer de tels éléments sur Robert Charroux⁸¹⁵. Fort succincts, ils peuvent être complétés par ceux fournis par l'office du tourisme de la ville de Charroux, à l'occasion d'une exposition commémorative présentée à l'occasion du centenaire de sa naissance, en 1909⁸¹⁶.

Né en 1909, à Payroux dans la Vienne, Robert Charroux connut plusieurs vies. En tant que Robert Grugeau, son nom de naissance, il fut employé des postes, puis responsable d'un dépôt, lors de l'évacuation des collections publiques, en 1944. Sous le nom de Saint-Saviol, du nom d'un des villages de sa région natale, il publia pendant la guerre et dans l'immédiat

⁸¹³ CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, Paris, Robert Laffont, 1969, p. 37 : « Les Faits Maudits - George Langelaan - éd. Planète [...] - Préface de Jacques Bergier. »

⁸¹⁴ CHARROUX Robert, *Le Livre du passé mystérieux*, Paris, Robert Laffont, 1973, p. 51.

CHARROUX Robert, *L'Énigme des Andes*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1983 (1974), pp. 92 et 273-274.

⁸¹⁵ STOCZKOWSKI Wiktor, *Des hommes, des dieux et des extraterrestres, ethnologie d'une croyance moderne*, Paris, Flammarion, 1999, pp. 112-116.

⁸¹⁶ <http://www.charroux-en-poitou.com/index.php?page=fr-15-la-vie-de-robert-charroux-19091978> (27/05/2016)
Ce lien n'est malheureusement plus actif au 16/02/2017.

après-guerre plusieurs nouvelles⁸¹⁷ et romans⁸¹⁸ appartenant à des genres différents, du policier à la science-fiction.

Au lendemain de la guerre, il adopta le nom de Charroux, se lança dans le journalisme et le reportage photo, collabora à plusieurs journaux et magazines grand public, notamment *Ici-Paris* ou *Tout Savoir*, et s'intéressa à divers sujets en lien avec l'activité culturelle.

En 1956, on le retrouve à l'origine d'un Club international de Chasseurs de trésors, qu'il fonde et préside. Les recherches qu'il effectue dans ce cadre donnèrent lieu, en 1962⁸¹⁹, à une première publication, qui fut particulièrement remarquée et qui bénéficia de plusieurs rééditions, dont la dernière en 2013⁸²⁰.

Toutefois, ce n'est qu'à partir de 1963 que commence réellement sa carrière d'écrivain réaliste fantastique, avec la publication chez Robert Laffont d'*Histoire inconnue des hommes depuis 100 000 ans*. Dans un style qu'on peut rapprocher de celui de l'essai, il y développe sa version personnelle de l'histoire et de la préhistoire et rencontre un important succès. Il poursuit son travail dans sept autres ouvrages, jusqu'en 1978, année de sa disparition.

Polygraphe et polymathe, Robert Charroux est un parfait autodidacte qui en assume pleinement le statut. Avant d'aborder la forme si singulière de ses essais, il convient encore de souligner la manière dont lui-même s'est décrit dans son dernier ouvrage.

En effet, sa démarche se veut originale et, en ce sens, il revendique de se définir par un statut bien à lui :

« Nous sommes archéologue “sauvage”, c'est un fait, et nous en sommes fier, mais si notre archéologie est “fantastique”, c'est parce que le fantastique appartient à sa nature, à son essence même. »⁸²¹

S'il est si fier d'être un « archéologue sauvage », c'est parce qu'il estime que ce sont des archéologues sauvages qui ont révélé les découvertes les plus importantes de l'humanité, à l'instar d'Heinrich Schliemann pour Troie ou, en France, d'Émile Fradin, un simple agriculteur, pour le site de Glozel, dans l'Allier⁸²². Pour lui, seuls ont réellement fait avancer la science les esprits libres, qui ne dépendent pas des institutions officielles.

Mais précisons que, contrairement à ses modèles, et indépendamment de toute considération sur la nature de leurs découvertes, il semble que Charroux n'ait participé à

⁸¹⁷ *La Chanson dans la nuit*, Éditions A.B.C., 1942, *L'Île des mers du Sud*, Éditions A.B.C., 1942, *La Cité du fond des mers*, Éditions A.B.C., 1944, *La Déesse de l'île aux Seringas*, Éditions Mazarine, 1944, *Le Livre qui tue...*, Éditions S.A.G.E., 1945, *Équation à onze inconnues*, Éditions A.B.C., 1946.

⁸¹⁸ *La Fille qui jouait avec le feu*, Éditions Sceaux, 1946, *La Voyageuse du train bleu*, Éditions Sceaux, 1946, *L'Homme et la chimère*, Éditions Crét, 1946, *La Dame blanche*, Les publications Georges Ventillard, 1948.

⁸¹⁹ CHARROUX Robert, *Trésors du monde enterrés, emmurés, engloutis*, Paris, Fayard, 1962.

⁸²⁰ CHARROUX Robert, *Trésors du monde enterrés, emmurés, engloutis*, Paris, Éditions du trésor, 2013.

⁸²¹ CHARROUX Robert, *Archives des autres mondes*, Paris, Robert Laffont, 1977, p. 365.

⁸²² *Ibid.*, p. 361.

aucune découverte archéologique⁸²³ et que, bien que ses ouvrages parlent d'archéologie, lui-même n'est pas archéologue.

Ce dernier point explique peut-être le développement de sa pensée quelques lignes après le premier passage que nous venons de citer :

« Que nous fassions de la science-fiction est un autre problème !

En fait, il n'y a pas de "science-fiction", pas plus d'ailleurs que de "science" (de *scire* : savoir) sauf pour ceux qui se prennent pour Dieu-le-Père et, malheureusement, ils sont légions. [...]

La véritable science-fiction est du domaine du physicien, du chimiste, de l'astronome dont le savoir est limité dans le temps puisque la découverte de 1950 est généralement périmée en 1975. Le "savant", comme le romancier d'anticipation, n'est qu'un chercheur soumis aux lois de la maya. »⁸²⁴

Dans un passage de plusieurs pages, tout au long duquel Charroux se définit et définit son œuvre, il est remarquable de le voir passer d'une réflexion concernant sa qualité d'archéologue à une autre relative à la nature de sa production littéraire. Cela nous invite donc à prendre Charroux pour ce qu'il ne concède qu'à demi-mot, à savoir un écrivain. Mais pour lui, l'écrivain de science-fiction est l'égal de n'importe quel chercheur scientifique : l'un et l'autre investissent l'inconnu, chacun à sa manière. Cette position, qui n'est pas sans rappeler celle des deux auteurs du *Matin des magiciens*, est corroborée par une réflexion lourde de conséquence :

« En vérité... la Vérité, au sens absolu, est une fiction et elle a toujours été considérée comme telle. »⁸²⁵

On comprend donc que la position adoptée par Charroux est teintée d'un profond relativisme et explique pourquoi il peut considérer le travail d'un écrivain d'anticipation comme l'égal de celui de tout scientifique de laboratoire. S'il n'existe pas véritablement de science, puisque seul Dieu sait, il n'existe pas non plus de vérité. On se retrouve donc dans un cadre conceptuel vidé de tout repère et où, finalement, tout peut se valoir.

⁸²³ Si on peut lire sur la page Wikipédia consacrée à Robert Charroux qu'il fut l'inventeur d'une grotte « aux alentours de la ville de Charroux », la référence donnée ne permet pas de le confirmer. En effet, le bulletin de la Société préhistorique de France – par l'intermédiaire de G. Cordier – évoque une affaire bien moins flatteuse pour « le journaliste parisien » R. Charroux. Cordier se fait l'écho de l'ouverture d'une « Route préhistorique » qui relie Le Grand Pressigny aux Eyzies et passant par Charroux. Le site étant présenté dans la presse locale comme un des plus remarquables de la préhistoire, Cordier déplore le caractère « touristique-électoral » de l'entreprise, qui porte atteinte à son réel intérêt archéologique.

https://fr.wikipedia.org/wiki/Robert_Charroux (16/02/2017)

« Vie de la société », *Bulletin de la Société préhistorique de France*, tome 59, n° 9-10, 1962, pp. 583-584.

⁸²⁴ CHARROUX Robert, *Archives des autres mondes*, op. cit., pp. 366-367.

⁸²⁵ *Ibid.*, p. 368.

1.2. Un style propre

En fait, Charroux se réclame d'une nouvelle discipline, dont il propose lui-même le nom, l'« archéologie fiction »⁸²⁶, et qui emprunte beaucoup au « fantastique », terme omniprésent tout au long des différents ouvrages, sans pour autant qu'il lui donne ni définition ni sens précis. Ainsi comprise, sa démarche nous permet de poursuivre notre réflexion en étudiant de plus près ce qui caractérise son style, car il faut bien reconnaître que les huit ouvrages de Charroux se démarquent par un ensemble d'éléments propres à leur conception et au style de l'auteur, ainsi qu'à sa démarche de recherche toute personnelle.

C'est « sous forme de reportage »⁸²⁷ que Charroux veut présenter ses théories. Par conséquent, dès le premier ouvrage, de nombreuses illustrations sont insérées dans le texte, ce qui permet de distinguer sans le moindre doute un ouvrage de Charroux d'avec *Le Matin des magiciens*. Mais cela permet aussi d'inscrire Charroux dans le sillage de *Planète*.

Outre ce recours à l'image, cette proximité avec le reportage se matérialise également, à partir du quatrième opus, par une narration qui prend ponctuellement la forme de récits de voyages, lorsqu'il s'agit de rapporter les escapades de l'auteur aux quatre coins du monde, destinées à collecter de nouveaux éléments et d'en vérifier d'autres⁸²⁸. Notons au passage qu'il emmène à ses côtés son éditeur, Robert Laffont, lors d'un de ses périple en Amérique du Sud⁸²⁹.

Outre cet aspect technique, il faut aussi remarquer que chaque ouvrage s'inscrit dans l'esprit du fortéanisme et constitue une sorte de catalogue de faits insolites et inexplicables, qui ont souvent des rapports avec l'archéologie, mais pas seulement avec elle. Toutefois, ce catalogue est organisé, et chaque ouvrage est divisé en rubriques plus ou moins récurrentes : « La Primhistoire », « L'initiation », « Les Mystères du Ciel », etc. Si ces rubriques constituent des balises évidentes, il faut tout de même concéder qu'elles ne constituent pas de délimitations très claires entre les différents chapitres des livres, au point que nombre d'entre eux pourraient se trouver indifféremment dans l'une ou l'autre d'entre elles.

En revanche, remarquons que tous les titres qu'a donnés Charroux, qu'ils soient celui d'une partie, d'un chapitre ou d'une rubrique, sont particulièrement explicites : on ne retrouve

⁸²⁶ *Ibid.*, p. 182.

⁸²⁷ CHARROUX Robert, *Histoire Inconnue des hommes depuis cent mille ans*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bibliothèque des grandes énigmes », 1970 (1963), p. 11.

⁸²⁸ CHARROUX Robert, *Le Livre des mondes oubliés*, Paris, Robert Laffont, 1971, pp. 82-84.

⁸²⁹ CHARROUX Robert, *L'Énigme des Andes*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1983 (1974), p. 60.

pas la « poésie » qu'on avait pu trouver dans ceux du *Matin des magiciens* où régnait l'oxymore, de celui du « futur antérieur » à celui du « réalisme fantastique », en passant par celui des « quelques années dans l'ailleurs absolu ». C'est donc dans une démarche plutôt journalistique et descriptive que s'inscrit son œuvre. Toutefois, il serait réducteur de s'en tenir là car, plus qu'un souci de présentation, c'est aussi une méthode particulière qu'on voit se dessiner dans ces choix.

Ainsi, Yvette Argaud⁸³⁰, préfacière du huitième volume, ne manque pas de rappeler que les voyages de Charroux constituent bien plus que de simples reportages :

« Peu de spécialistes ont vu et interprété cet insolite que Robert Charroux a découvert, non en pillant ses confrères ou par compilation, mais en allant sur place, comme d'habitude. »⁸³¹

Ainsi est-ce bien un esprit empreint à la fois de sérieux et de scientificité qui anime les expéditions de l'auteur. Et c'est effectivement ce qui fait la différence entre Charroux et le binôme Pauwels/Bergier : alors que ces derniers n'ont jamais pris la peine de se déplacer pour voir ce dont ils parlent, Charroux, lui, l'a fait. Et s'il en découle un argument en faveur de l'authenticité de ses propos, cela lui donne aussi l'occasion d'exprimer une certaine humilité, que l'on peut observer particulièrement dans le cinquième volume :

« Nous avons été abusé par de fausses assertions, mais ici-même nous rectifierons avec humilité. »⁸³²

On perçoit donc, dans l'œuvre de Charroux, un souci éthique évident, et d'ailleurs ce dernier ne manque pas de faire la même concession que celle qu'on a pu lire dans *Le Matin des magiciens* :

« Par témérité ou par aventure, nous sombrerons peut-être dans l'erreur. »⁸³³

Cependant, comme le rappelle Charroux, ces erreurs ne sont pas volontaires⁸³⁴, et dès qu'il le peut, il n'hésite pas à avouer ses erreurs et à se corriger, même lorsque cela peut remettre en cause ses théories⁸³⁵. Relevons encore que, si Charroux ne fournit pas non plus de bibliographie à la fin de ses ouvrages⁸³⁶, il use beaucoup plus que Pauwels et Bergier des

⁸³⁰ Aucune information biographique n'a été trouvée à son sujet.

⁸³¹ CHARROUX Robert, *Archives des autres mondes*, op. cit., p. 18.

⁸³² CHARROUX Robert, *Le Livre des mondes oubliés*, op. cit., p. 18.

⁸³³ CHARROUX Robert, *Histoire Inconnue des hommes depuis cent mille ans*, op. cit., p. 14.

⁸³⁴ CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, Paris, Robert Laffont, 1969, p. 239.

⁸³⁵ CHARROUX Robert, *Le Livre des mondes oubliés*, op. cit., pp. 84, 132-135 et 167.

CHARROUX Robert, *Archives des autres mondes*, op. cit., p. 66.

⁸³⁶ On observe toutefois une exception, puisqu'une bibliographie concernant la fée Mélusine est fournie dans un des ouvrages. CHARROUX Robert, *Le Livre du passé mystérieux*, Paris, Robert Laffont, 1973, p. 417.

notes de bas de page – ce qui a tendance à donner à ses ouvrages quelque similitude au moins visuelle avec les ouvrages scientifiques traditionnels.

Mais Charroux n'est pas qu'un globe-trotter parcourant le monde en quête de vestiges archéologiques inexplicables : il défend également une nouvelle exégèse des textes anciens, et plus particulièrement des mythologies et des textes sacrés, et cela pour une raison assez simple :

« La mythologie est l'histoire métamorphosée par le temps et la mauvaise transmission d'événements qui se sont déroulés à l'aube des civilisations. »⁸³⁷

Donc, selon lui, il apparaît nécessaire, pour pouvoir reconstituer réellement l'histoire, d'être en mesure de comprendre en profondeur ce qui est raconté dans les différentes mythologies. Et lorsque ces textes seront bien interprétés, il sera alors possible de reconstituer une véritable « histoire parallèle »⁸³⁸ à l'histoire officielle.

Disons à ce sujet quelques mots sur les références mobilisées par Charroux, qui sont tantôt des outils, tantôt des sources. Le premier constat qui s'impose de lui-même est l'absence quasi totale de références liées à la littérature fantastique ou de science-fiction, puisqu'en huit livres, on ne trouve que quelques occurrences esseulées : H.G. Wells, Jules Verne⁸³⁹, Arthur C. Clarke⁸⁴⁰. Si dans *Le Matin des magiciens* on retrouve des nouvelles de science-fiction, dans les œuvres de Charroux on retrouve des retranscriptions de textes anciens⁸⁴¹.

Sur un autre plan, les références occultistes, souvent mal orthographiées, sont nombreuses, d'Hermès Trismégiste⁸⁴² à Guénon, en passant par H.P. Blavatsky⁸⁴³, Éliphas Lévi et Paul Le Cour et la revue *Atlantis*⁸⁴⁴. La position de Charroux à l'égard de ces auteurs, qu'il identifie à la « tradition », est ambiguë :

« Tout n'est pas à prendre au sens littéral dans la tradition. Mais tout ne peut être gratuit ou faux. »⁸⁴⁵

Il considère en fait qu'il serait « malhonnête de répudier en bloc la tradition »⁸⁴⁶. Ainsi rejette-t-il l'occultisme, qu'il estime dévoyé, représenté par les voyantes et autres radiesthésistes⁸⁴⁷.

⁸³⁷ *Ibid.*, p. 339.

⁸³⁸ *Ibid.*, p. 17.

⁸³⁹ CHARROUX Robert, *Le Livre des maîtres du monde*, op. cit., 1967, p. 313.

⁸⁴⁰ CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., p. 232.

⁸⁴¹ Par exemple « La préparation évangélique » par Eusèbe de Césarée, CHARROUX Robert, *Le Livre des maîtres du monde*, op. cit., pp. 39-53.

⁸⁴² CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, op. cit., p. 37.

⁸⁴³ CHARROUX Robert, *L'Énigme des Andes*, op. cit., p. 133.

⁸⁴⁴ CHARROUX Robert, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, op. cit., p. 63.

⁸⁴⁵ *Ibid.*, p. 142.

⁸⁴⁶ *Ibid.*, p. 131.

Mais ce rejet est plus complexe qu'il n'y paraît, puisqu'il cautionne tout de même certaines pratiques occultes allant de la magie à la voyance. La partition est d'autant plus complexe qu'il rappelle également que les grandes découvertes de l'humanité ne proviennent pas des sciences occultes, mais bien des sciences dures, ce qui lui permet d'ailleurs de situer la parapsychologie (lévitation, voyance, etc.) à l'interface de l'occultisme et des sciences⁸⁴⁸.

Mais plus que toute autre référence, s'il est un auteur qui joue un rôle prédominant dans l'œuvre de Charroux, c'est bien Immanuel Velikovsky, à travers son ouvrage *Mondes en collision*⁸⁴⁹. Abondamment citées, ses théories servent réellement de structure à l'ensemble de celles de Charroux, et la planète *Vénus* fait l'objet d'une véritable obsession.

Outre ces références, notons aussi que Charroux mobilise, comme Pauwels et Bergier, des articles de la presse généraliste dans le même dessein de démontrer que les informations pertinentes se trouvent partout, tout comme le fantastique⁸⁵⁰. Remarquons aussi les références faites dans les deux premiers volumes à Teilhard de Chardin, et qui rappellent inmanquablement Pauwels et Bergier⁸⁵¹.

Pour en finir sur cette question du style de Charroux, il faut aussi relever l'origine de certaines de ses idées, car – comme l'écrivait André Bouguenec⁸⁵² dans la préface du quatrième volume – « des Supérieurs lui font des révélations »⁸⁵³. Même si nous reviendrons sur le sens à donner au terme « Supérieurs », il convient dès à présent d'insister sur cette idée de révélation, qui va au-delà du caractère quelque peu religieux qu'on peut lui conférer. Tout au long de ses travaux, Charroux laisse entendre qu'il est un initié qui a eu accès à des documents secrets, donc interdits, et qu'il se doit d'être prudent :

« Le monde entier, on le sait généralement sans trop y croire, est soumis à des dictatures, des impératifs, des censures... et bien entendu, à des règles de simple bienséance. [...]

Les vérités interdites qu'il est en notre humble pouvoir de divulguer, nous les dirons d'une certaine façon, et celui qui voudra les connaître devra savoir lire entre les lignes. »⁸⁵⁴

⁸⁴⁷ *Ibid.*, p. 112.

⁸⁴⁸ *Ibid.*, p. 112.

⁸⁴⁹ CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, *op. cit.*, p. 39 et 146.

CHARROUX Robert, *L'Énigme des Andes*, *op. cit.*, pp. 25 et 67.

⁸⁵⁰ Par exemple *Ici Paris et Paris Presse*, CHARROUX Robert, *Histoire Inconnue des hommes depuis cent mille ans*, *op. cit.*, p. 89 et 155.

⁸⁵¹ *Ibid.*, p. 341.

CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, *op. cit.*, pp. 103-105.

⁸⁵² André Bouguenec (1914-1997), ésotériste nantais, franc-maçon et momentanément disciple de Georges Roux, le « Christ de Montfavet ». Docteur en philosophie, il publia à la fin de sa vie, à compte d'auteur, quelques livres ésotériques, notamment *La Vie des symboles : la véritable initiation*.

⁸⁵³ CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, *op. cit.*, 1969, p. 17.

⁸⁵⁴ *Ibid.*, pp. 239-240.

Cette prise de position, qui n'est exprimée explicitement qu'à partir du quatrième volume, va à l'encontre du projet initial, au sujet duquel Charroux affirmait qu'« il n'y a plus de secret. Tout peut être dit ! »⁸⁵⁵. Mais elle permet à l'auteur d'établir avec ses lecteurs un contrat de lecture singulier, en leur indiquant la possibilité de différents niveaux de lecture de ses écrits. De surcroît, arguant que « tout ne doit pas être révélé »⁸⁵⁶, il confesse également ne pas avoir non plus le droit de tout dire sur ce qu'il sait :

« Nous en demandons pardon au lecteur, mais ce livre, comme les précédents, outre qu'il comporte nombre d'erreurs involontaires, n'exprime pas, sur certains sujets importants, la vérité que nous aimerions révéler. »⁸⁵⁷

En définitive, Charroux affirme son style personnel, qui, quoique rappelant bien des usages du *Matin des magiciens*, s'en distingue par d'autres aspects. Mais s'il est un point sur lequel les deux œuvres se rejoignent, c'est bien l'idée qu'il existe une histoire officielle⁸⁵⁸ qui serait inexacte, si ce n'est volontairement falsifiée, et qu'il convient de dénoncer. Le second est l'importance d'admettre l'existence d'une dimension de notre monde que les sciences refusent, celle du fantastique et du mystérieux :

« Une seule vérité semble donc subsister : celle du Mystère, à laquelle il faut croire comme à l'unique réalité valable et indestructible. »⁸⁵⁹

Pour Charroux, l'histoire officielle est donc fautive ; et il faut chercher à reconstituer, à partir des éléments encore accessibles, l'histoire invisible⁸⁶⁰. Si on peut penser que, dans une œuvre constituée de huit ouvrages d'environ 400 pages chacun, on trouve pléthore d'arguments, force est de constater qu'un certain nombre d'entre eux sont récurrents d'un livre à l'autre. Avec le recul, on constate assez aisément l'existence d'un argumentaire limité, répété d'un ouvrage à l'autre. Cependant, si cet argumentaire peine à se renouveler, il faut bien aussi reconnaître qu'il forme une réelle contre-histoire de l'humanité, et c'est peut-être en cela que l'œuvre de Charroux se distingue le plus du *Matin des magiciens*.

2. Une histoire cyclique de l'humanité

Si *Le Matin des magiciens* refusait catégoriquement de formuler la moindre certitude concernant les mystères sur lesquels il tentait d'apporter un nouvel éclairage, il n'en est rien

⁸⁵⁵ CHARROUX Robert, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, op. cit., p. 12.

⁸⁵⁶ CHARROUX Robert, *Archives des autres mondes*, op. cit., p. 318.

⁸⁵⁷ CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., p. 239.

⁸⁵⁸ CHARROUX Robert, *Le Livre du passé mystérieux*, op. cit., p. 89.

⁸⁵⁹ CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, op. cit., p. 16.

⁸⁶⁰ *Ibid.*, p. 41.

chez Charroux. En prenant les huit livres dans leur ensemble, on peut constater que l'essentiel de sa nouvelle histoire est mis en place dès le premier volume, les volumes ultérieurs se limitant à répéter le premier. Bien que de nouveaux arguments aient été ajoutés de temps à autre à la démonstration initiale, c'est toujours plus ou moins au même récit que se livre Charroux.

Et si on a pu dire que ses livres étaient des catalogues de faits insolites, ces derniers ne sont rapportés que dans la mesure où ils viennent alimenter un récit à prétention historique qui se veut alternatif à la préhistoire et à l'histoire officielle. Pour ce faire, Charroux forge un nouveau terme, celui de « primhistoire »⁸⁶¹, qui recouvre une idée assez simple :

« La thèse que nous présentons peut se résumer ainsi : une civilisation très ancienne a précédé la nôtre. Cette civilisation, après avoir connu la radio, la télévision, la fusée sidérale, la bombe H, a disparu dans une catastrophe atomique. »⁸⁶²

2.1. La primhistoire

Précisons un peu plus ce que Charroux entend exactement par la primhistoire :

« Nous entendons par “Primhistoire”, la période de la vie de l'humanité antérieure à la Protohistoire, parallèle à la Préhistoire, mais différente dans le sens qu'elle suppose l'existence de civilisations avancées. »⁸⁶³

Nous avons déjà précisé dans un article ce qu'était la primhistoire, quels en étaient les fondements et les enjeux⁸⁶⁴. Nous en reprendrons ici l'essentiel, tout en cherchant cette fois à l'analyser dans le cadre général de l'œuvre de Charroux.

En effet, si cette définition laissait entendre que la primhistoire n'était qu'une partie de l'histoire générale que propose Charroux, ce serait omettre l'idée générale qui anime la pensée de Charroux, à savoir que l'histoire n'est qu'un perpétuel recommencement et que ce qui est arrivé arrivera de nouveau :

« Comme si tout n'était qu'éternel recommencement, de la primhistoire entrevue à l'histoire invisible du XXI^e siècle. »⁸⁶⁵

En fait, la primhistoire constitue l'ossature des huit livres, non seulement parce que son existence même permet de contester l'histoire officielle, mais aussi parce qu'elle permet à son fondateur de développer une forme d'eschatologie.

⁸⁶¹ CHARROUX Robert, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, op. cit., p. 28.

⁸⁶² *Ibid.*, p. 14.

⁸⁶³ CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, op. cit., p. 19.

⁸⁶⁴ KARBOVNIK Damien, « Coulisses de la préhistoire, prémisses de l'histoire : la primhistoire selon Robert Charroux », *Politica Hermetica*, n° 30, décembre 2014, pp. 85-97.

⁸⁶⁵ CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, op. cit., p. 70.

Bien qu'il existe dans certains des huit ouvrages des rubriques intitulées « Primhistoire », si l'on souhaite vraiment retrouver tous les éléments avancés par Charroux, il est nécessaire de prendre sa définition et quelques expressions clés données dans la première rubrique, comme celles d'« ancêtres supérieurs » ou de « civilisations disparues » et de suivre leur piste dans l'ensemble des livres. On n'en comprend alors que mieux le caractère, essentiel pour l'auteur, de cette primhistoire.

Les résultats de ce jeu de piste sont assez décourageants, car les informations ne sont pas d'une grande précision et ne sont pas ordonnées d'une manière propre à en faciliter la compréhension. Dans les lignes qui suivent, nous nous proposons d'établir de la primhistoire une version résumée, qui corresponde au récit qui reste plus ou moins constant au fil des ouvrages. Si dates et lieux peuvent changer, la trame générale demeure peu ou prou la même, clairement construite sur les théories de Velikovsky.

Pour avoir une vision globale de la Primhistoire, le plus simple est de partir du schéma que propose Charroux dans son troisième ouvrage.

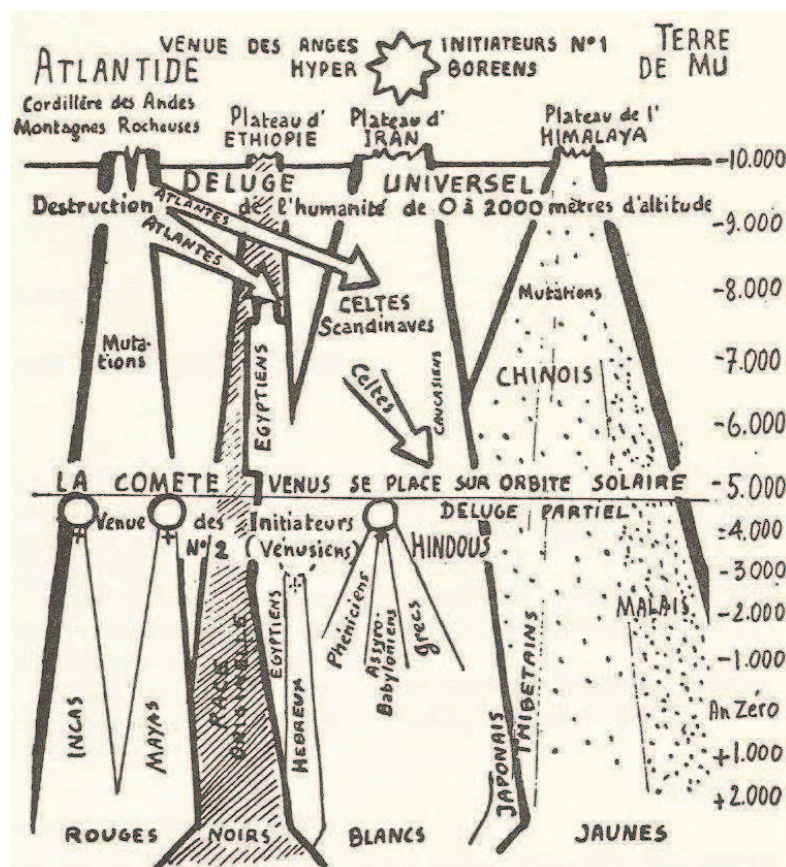


Figure 3 - Chronologie de la Primhistoire selon Robert Charroux⁸⁶⁶

⁸⁶⁶ CHARROUX Robert, *Le Livre des maîtres du monde*, op. cit., p. 87.

Commençons par constater le caractère étiologique de ce schéma, et donc du récit de la primhistoire, puisqu'on peut remarquer, tout en bas, que la primhistoire permet en fin de compte d'expliquer l'origine et la répartition sur la Terre des différentes « races » humaines.

Avant - 10 000, auraient existées deux civilisations-continentales : l'Atlantide et la Terre de Mu, appelée aussi Lémurie. Ces deux civilisations auraient connu un développement technologique au moins aussi important que le nôtre, mais auraient fini par être détruites par un déluge, probablement provoqué par une guerre atomique entre les deux civilisations. Il en résulta une montée des eaux de 2 000 mètres qui fit de la cordillère des Andes et des plateaux éthiopiens, iraniens et himalayens les dernières terres émergées sur lesquelles on retrouva les survivants de la catastrophe⁸⁶⁷. Sur les trois premiers cités, les survivants étaient des Atlantes ; sur le dernier, des Lémuriens⁸⁶⁸.

Chacun de ces quatre nouveaux foyers de population se développa de nouveau et tous engendrèrent de nouvelles civilisations, dont les plus importantes furent celles des Chinois, des Égyptiens et des Celtes. Mais il survint un nouveau cataclysme, vers - 4500 ans, lorsque la planète Vénus, alors un météorite, passa trop près de la Terre. Mais les conséquences, cette fois, furent moindres et les civilisations purent tout de même continuer à se développer⁸⁶⁹.

Toutefois, à cette histoire, relativement simple, il est encore nécessaire d'ajouter des acteurs essentiels : les « anges initiateurs ». Pour Charroux, leur rôle est multiple et changeant, mais — sans trop trahir sa pensée — on peut résumer leur action en disant que des anges initiateurs sont arrivés une première fois bien avant - 10 000, et qu'ils ont colonisé la Terre, ce qui permet à Charroux d'affirmer que l'homme ne descend pas du singe, mais d'Extraterrestres⁸⁷⁰, puisque ces anges initiateurs ne sont rien d'autre que des êtres vivants venus d'une autre planète⁸⁷¹.

Ils sont revenus une seconde fois, après le second déluge, mais cette fois n'ont pas colonisé la planète, se contentant de se mélanger aux survivants et leur révélant une partie de leur savoir afin de les aider à se développer. Ce faisant, ils firent éclore de nouvelles civilisations, parmi lesquelles celles des Hébreux, des Mayas, des Incas et des Hindous, et donnèrent naissance à une nouvelle ère, mieux connue de l'histoire officielle, celle de la protohistoire.

⁸⁶⁷ *Ibid.*, p. 78.

⁸⁶⁸ *Ibid.*, p. 81.

⁸⁶⁹ CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, op. cit., p. 113.

⁸⁷⁰ *Ibid.*, pp. 51 et 77.

⁸⁷¹ *Ibid.*, p. 134.

Cette primhistoire est-elle pure imagination ? Pour légitimer son récit, Charroux mobilise deux types de preuves différentes, celles précisément qui constituent l'essentiel de ses ouvrages.

Pour le premier type, il inventorie les sites archéologiques qui attestent, selon lui, de civilisations avancées dans notre lointain passé : sont cités notamment, à cette occasion, les sites de Tiahuanaco en Bolivie⁸⁷², les lignes de Nazca au Pérou⁸⁷³, Glozel en France⁸⁷⁴ ou encore les pyramides d'Égypte⁸⁷⁵. En rupture avec l'archéologie traditionnelle, Charroux fait systématiquement remonter l'ancienneté de ces sites à une époque bien antérieure et y cherche tous les indices possibles qui prouveraient des connaissances ou des techniques en décalage avec ce que l'archéologie prête aux civilisations qui en seraient à l'origine. Il s'intéresse particulièrement à ce qui peut évoquer des êtres venus d'une autre planète.

Voilà qui nous amène au deuxième type de preuves apportées par Charroux, qui consiste en une réinterprétation des mythologies et religions du monde entier. Les dieux et les héros y ont le statut d'anges initiateurs, donc d'Extraterrestres, et tous les phénomènes inexplicables relatés par ces textes sont interprétés au prisme d'une technologie avancée d'origine extraterrestre et donnant lieu, selon l'expression de Jean-Bruno Renard⁸⁷⁶, à un néo-évhémérisme.

L'étude de ces éléments a convaincu Charroux, non seulement de l'exactitude de son récit, mais aussi de la réalité de plusieurs choses : ainsi en est-il de ce qu'on appelle la « parapsychologie », puisqu'il estime évident que les anciennes civilisations maîtrisaient le secret de la lévitation et de la divination⁸⁷⁷. Mais il pense qu'il existe aussi une chaîne d'initiés, chargée de perpétuer à travers les siècles ces connaissances provenant de ces anciennes civilisations, tout en en gardant certaines secrètes⁸⁷⁸. Certaines de ces connaissances auraient même été consignées dans des livres gardés cachés, mais que seuls de rares initiés, comme lui, ont pu consulter⁸⁷⁹.

⁸⁷² Par exemple : CHARROUX Robert, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, op. cit., pp. 53-57.

⁸⁷³ Par exemple : CHARROUX, Robert, *L'Énigme des Andes*, op. cit., pp.178-229.

⁸⁷⁴ Par exemple : CHARROUX Robert, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, op. cit., pp. 36-45.

⁸⁷⁵ Par exemple : CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., pp. 217-238.

⁸⁷⁶ RENARD Jean-Bruno, *Les extraterrestres. Une nouvelle croyance religieuse ?*, op. cit., p. 119.

⁸⁷⁷ CHARROUX Robert, *Le Livre des maîtres du monde*, op. cit., p. 207.

⁸⁷⁸ CHARROUX, Robert, *L'Énigme des Andes*, op. cit., p. 111.

⁸⁷⁹ CHARROUX Robert, *Le Livre des maîtres du monde*, op. cit., p. 241.

2.2. Le Mystérieux Inconnu

Même aussi brièvement résumée, la primhistoire laisse entrevoir le potentiel révisionniste qu'elle induit pour l'ensemble de l'histoire. De façon parallèle, les certitudes acquises pour les anciennes civilisations permettent à Charroux de s'interroger sur les pratiques scientifiques actuelles. Autrement dit, il faut – selon son expression – s'intéresser aux « vérités différentes »⁸⁸⁰ et admettre la « réalité d'une histoire invisible »⁸⁸¹.

S'il est pour lui évident que « des sociétés secrètes ont forgé le destin des hommes »⁸⁸² – c'est la raison pour laquelle il porte beaucoup d'intérêt à nombre de groupes occultes, parmi lesquels les Rose-Croix, qui font l'objet d'une attention particulière –, c'est surtout le principe de l'initiation et les initiés eux-mêmes qui le fascinent. Il en donne d'ailleurs une définition très personnelle :

« Voilà l'archétype de l'Initié, personnage invisible et muet, détenteur des secrets de l'univers, confident de Dieu et sagissime de foi dont il serait malséant et hors jeu de vouloir mettre la science à l'épreuve. »⁸⁸³

Et pour illustrer sa pensée, voici les exemples qu'il donne : Pythagore, Platon, Poincaré et Einstein⁸⁸⁴. De l'antique philosophe – que d'aucuns, du reste, rattachent à la tradition ésotérique – au physicien contemporain, cette énumération se coule parfaitement dans le même esprit que la synthèse audacieuse du *Matin des magiciens* qui vise à la réconciliation de la science et de la tradition.

Pour Charroux, la réunion des deux points de vue doit surtout permettre de venir à bout de ce qu'il appelle le « mystérieux inconnu », qu'il définit ainsi :

« Le mystérieux inconnu est le phénomène, le fait insolite contre quoi bute notre raisonnement. »⁸⁸⁵

En fait, sous l'étiquette du mystérieux inconnu, on trouve toute la panoplie habituelle des faits fortéens et de la parapsychologie⁸⁸⁶. Mais c'est aussi sous cette étiquette qu'il esquisse deux théories importantes, qui méritent d'être développées à part.

La première est relative à l'existence de chromosomes-mémoires et traverse l'ensemble des huit ouvrages. Nos chromosomes porteraient en eux la mémoire de ce que nos ancêtres, au sens génétique, ont pu vivre et ce serait grâce à eux que certains d'entre nous

⁸⁸⁰ CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, op. cit., p. 387.

⁸⁸¹ *Ibid.*, p. 41.

⁸⁸² CHARROUX Robert, *Histoire Inconnue des hommes depuis cent mille ans*, op. cit., p. 11.

⁸⁸³ CHARROUX Robert, *Le Livre des maîtres du monde*, op. cit., p. 109.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p. 110.

⁸⁸⁵ CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, op. cit., p. 337.

⁸⁸⁶ *Ibid.*, p. 288.

pourraient accéder à des souvenirs concernant les anciennes civilisations ou d'anciennes connaissances. Nous porterions en nous la souvenance de ces civilisations avancées.

La seconde théorie touche au sujet que nous avons déjà longuement développé lorsque nous avons parlé des travaux de Pauwels et Bergier après *Planète* : en effet, Charroux esquisse lui aussi une réflexion sur l'homme à venir, qui devrait être, selon lui, un véritable surhomme⁸⁸⁷, et ce dès son premier ouvrage, en 1963. Quand il y revient quelques années plus tard, en 1967, sa réflexion repose sur la même idée que celle de Bergier :

« Le cerveau humain comporte des milliards de petites cellules ou neurones, qui constituent en quelque sorte la bibliothèque et le siège de la connaissance humaine. Seule une partie – un tiers environ – est sollicitée, si bien que la plupart des cellules demeurent passives, comme des lampes non allumées ou des livres fermés. Si nous trouvions le moyen de les mettre toutes en action, alors les problèmes les plus ardues ou réputés irréductibles trouveraient une solution facile. L'homme qui saurait utiliser entièrement son cerveau acquerrait une telle supériorité sur les autres, fussent-ils des Pascal ou des Einstein, qu'il deviendrait un véritable phénomène et peut-être un dieu. [...] L'homme est-il destiné à utiliser un jour la totalité de ses pouvoirs inconnus ? »⁸⁸⁸

L'idée de tirer parti des pouvoirs inconnus de l'homme par l'exploitation totale du cerveau apparaît ainsi comme un des véritables enjeux des recherches de Charroux, tout comme de celles de Pauwels et de Bergier.

Enfin, citons encore quelques thèmes marginaux mais récurrents de ce mystérieux inconnu. Ils sont marginaux parce que Charroux campe une position indécise à leur égard, comme pour ce qui est des soucoupes volantes. Il se fait l'écho de cette question et tient une rubrique dans presque chaque ouvrage, dans lequel il relate nombre d'anecdotes en lien avec ce sujet. La plupart du temps sceptique sur la présence, à son époque, d'ovnis dans le ciel, il n'y est pas non plus totalement fermé, d'une part parce que si nous n'avons pas de preuves de l'existence d'extraterrestres, nous n'avons pas non plus de preuves du contraire – donc l'existence des Extraterrestres est de l'ordre du possible⁸⁸⁹ ; et parce que, d'autre part, comme il le rappelle, « si des Maîtres du Monde sont descendus jadis sur la Terre, les temps de leur retour sont peut-être venus, ou sont proches... »⁸⁹⁰

⁸⁸⁷ CHARROUX Robert, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, op. cit., pp. 364-368.

⁸⁸⁸ CHARROUX Robert, *Le Livre des maîtres du monde*, op. cit., p. 203.

⁸⁸⁹ CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., p. 139.

⁸⁹⁰ CHARROUX Robert, *Le Livre des maîtres du monde*, op. cit., p. 344.

2.3. Une apocalypse imminente

Voilà qui nous amène à évoquer un dernier point, essentiel pour la compréhension de tout le sens de la réflexion menée par Charroux. En effet, l'intérêt de la reconstitution de la primhistoire a pour but principal de nous aider à comprendre le présent :

« Le destin des civilisations est un éternel recommencement, une inexorable marche vers la mort et la renaissance »⁸⁹¹

C'est donc dans une représentation cyclique de l'histoire que Charroux inscrit sa pensée et, s'il se donne tant de peine pour révéler notre véritable passé, c'est pour éviter que tout ne recommence de nouveau et aux mêmes endroits⁸⁹², intuition qu'il formule d'une manière explicite :

« Il est troublant de constater que, de nos jours encore, deux grandes puissances atomiques, l'une située partiellement sur l'ancienne Atlantide, l'autre englobant des territoires de l'ancienne Terre de Mû, se disputent la possession du pôle nord [...]. »⁸⁹³

Nous serions donc sous la menace d'une nouvelle destruction nucléaire. Mais ce qu'il est intéressant de souligner, c'est que pour Charroux, alors même qu'on est en pleine Guerre Froide, l'affrontement à craindre n'est pas celui entre les U.S.A. et l'U.R.S.S., mais bien celui entre les U.S.A. et la Chine⁸⁹⁴, ou – pour reprendre ses propres termes – entre les Blancs et les Jaunes :

« Mais les hommes verront-ils cet an 2000 qui les impressionne tant ? On peut en douter quand on connaît l'antagonisme profond qui sépare les Chinois des autres peuples du globe ; l'un des deux blocs doit disparaître, un continent doit être rayé de la carte du monde. »⁸⁹⁵

Ce qu'on trouve ainsi exprimé est l'idée, somme toute assez commune, du « péril jaune », mais qui tend à devenir son obsession. Selon lui, le cycle des Blancs toucherait à sa fin, au profit de celui des Jaunes :

« Il est bien évident que le règne blanc touche à sa fin ; un autre cycle point à l'horizon, où le soleil se lève.
Mao Tsé-toung s'installe dans la politique mondiale et annonce son jeu : il a tous les atouts. »⁸⁹⁶

Et, toujours selon lui, l'envahissement « de l'Europe et de l'Amérique par les Jaunes, quand le cycle de la civilisation blanche touchera à sa fin, vraisemblablement au cours du III^e

⁸⁹¹ CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, op. cit., p. 156.

⁸⁹² *Ibid.*, p. 74.

⁸⁹³ CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., p. 188.

⁸⁹⁴ CHARROUX Robert, *Le Livre des mondes oubliés*, op. cit., p. 145.

⁸⁹⁵ CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, op. cit., p. 335.

⁸⁹⁶ CHARROUX Robert, *Le Livre des mondes oubliés*, op. cit., p. 280.

millénaire » est inéluctable⁸⁹⁷. Mais peut-être plus que l'idée même du péril jaune, c'est la manière dont il le conçoit qui a de quoi interpeller le lecteur d'après les attentats du 11 septembre 2001 :

« Comment ne pas redouter qu'un jour de ce siècle, avec ou sans l'accord de leur gouvernement, dix, cent ou cinq cents pilotes-suicide (les kamikazes) s'envolent vers New-York et une autre ville des U.S.A., sur des avions bourrés de TNT, de dynamite, ou à bord de fusées à ogives nucléaires ?
Les Japonais ou les Chinois...
La fin du monde pour les Occidentaux pourrait bien commencer par l'apocalypse sur les buildings écrasés de Manhattan et de Brooklyn ! »⁸⁹⁸

Un tel passage illustre parfaitement le principe du « ressac du futur » chère à Pauwels et Bergier. Ne se trompant que sur l'origine de l'attaque, Charroux acquiert malgré lui droit de cité parmi les auteurs fortéens qui ont prédit « avec exactitude » des événements du futur sans le vouloir, à l'instar de Jules Verne et de sa fusée pour la Lune partie d'à peine « quelques centaines de kilomètres » de Cap Canaveral.

Quoi qu'il en soit, si le péril jaune fait bien partie des grandes craintes de Charroux, il sert surtout à illustrer sa conception cyclique du temps. Les U.S.A. et la Chine vont reproduire un conflit semblable à celui qui opposa au cours de la primhistoire l'Atlantide et Mu. Et finalement, Charroux ne cherche qu'à nous prévenir du danger qui nous guette, en nous démontrant l'exactitude de sa théorie, mais surtout la gravité de la menace qui pèse sur nous. Selon lui, l'apocalypse est imminente, et, pour le cas où nous survivrions ou réchapperions d'une guerre nucléaire, il rappelle aussi que le dernier grand cataclysme qu'a connu l'humanité est survenu sans qu'elle y soit pour rien, et que ce qui est arrivé au moment du passage de Vénus à proximité de la Terre pourrait bien se reproduire : il va même jusqu'à prédire la date de la fin du monde pour la France, qui pourrait être « le 14 novembre 2017 »⁸⁹⁹.

On comprend donc que l'œuvre de Charroux est à double entrée : d'un côté, il tient tout un discours qui vise à justifier une conception cyclique de l'histoire ; de l'autre, on trouve chez lui, en corollaire du premier, un discours eschatologique récurrent et qui dépasse de très loin les simples réflexions sur la primhistoire et ses civilisations avancées. On n'en comprend alors que mieux les « révélations » qu'on lui a attribuées.

⁸⁹⁷ CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., p. 234.

⁸⁹⁸ CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, op. cit., p. 383.

⁸⁹⁹ CHARROUX Robert, *Archives des autres mondes*, op. cit., p. 339.

3. Un discours sociétal

Toutefois, s'arrêter à cette lecture de Charroux nous ferait omettre un certain nombre de spécificités de son œuvre, qui permettent d'enrichir sa lecture et de saisir un peu mieux les desseins qui l'animent. En effet, en filigrane de l'ensemble de ses œuvres, on observe une critique sociétale assez véhémente et un discours qui propose des solutions pour améliorer la société. Ces dernières s'inscrivent dans une meilleure compréhension de la place de l'homme dans l'univers, qui nous empêcherait de revivre le même destin que celui de nos ancêtres supérieurs.

3.1. La «conjuración des bien-pensants»⁹⁰⁰

Le premier point que nous développerons va de pair avec l'idée de primhistoire. Car Charroux est le premier à révéler cette nouvelle version de l'histoire, et il estime qu'elle est la vraie : donc, cela implique que la version officielle qu'on en donne est fausse. Mais pour que cette version officielle puisse bénéficier d'un tel crédit, et depuis aussi longtemps, il faut qu'il existe une conjuration :

« Depuis 6 000 ans au moins, des hommes savent quelque chose qu'ils ont mission de taire. »⁹⁰¹

« En somme, tout se passe comme si, depuis trois mille ans, une conjuration s'évertuait à cacher une vérité dangereuse pour nos institutions et nos religions. »⁹⁰²

Selon lui, cette conjuration est animée de différentes manières et par des acteurs de différents types, qu'on peut néanmoins regrouper en deux grands ensembles : celui des scientifiques et celui des religieux, plus spécifiquement chrétiens.

Les attaques contre les acteurs religieux sont nombreuses et récurrentes. Elles portent toutes – et toujours – plus ou moins sur le même argument, la manipulation des textes anciens :

« Au vrai, notre civilisation a été édifée sur une immense imposture avec des bases arbitraires, des postulats insensés et des écrits, dits sacrés, interpolés, tronqués, trafiqués. »⁹⁰³

Pour Charroux, la raison en est assez simple :

⁹⁰⁰ CHARROUX Robert, *L'Énigme des Andes*, op. cit., pp. 61-62.

⁹⁰¹ CHARROUX Robert, *Histoire Inconnue des hommes depuis cent mille ans*, op. cit., p. 24.

⁹⁰² CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., p. 120.

⁹⁰³ CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, op. cit., p. 35.

« En clair, l'histoire officielle est toujours trafiquée au profit des religions, car il importe avant tout de laisser ignorer que les vrais dieux, les vrais Initiateurs, étaient, non pas un incertain Iahvé, un Moïse ou un Jésus, mais des hommes supérieurs que nous avons de bonnes raisons de croire venus d'une autre planète. »⁹⁰⁴

Mais dans le fond, le réel enjeu de la critique ne porte pas sur la manipulation des textes en soi ni sur la nature même du mensonge, mais bien sur ce que permet de faire le trucage des textes. C'est dans la préface d'un des ouvrages de Charroux qu'André Bouguenec formule l'idée que sous-entend l'auteur :

« Toute l'histoire de l'Occident a été falsifiée de façon à établir des psychoses favorables à certaines formes de pensée, de comportements et de structures sociales. »⁹⁰⁵

Il s'agirait donc ni plus ni moins d'un complot qui remonterait aux origines mêmes du christianisme et viserait à garantir aux chrétiens la domination du monde. En somme, en privant les hommes de leurs vraies racines, ils les couperaient de leur passé et s'assureraient ainsi des hommes plus malléables et soumis à leur volonté. Et Bouguenec ajoute :

« L'histoire authentique des civilisations est interdite. Des conjurations puissantes veillent sur la stricte observance d'une version altérée qui seule a le droit d'être exprimée. [...] Notre histoire sociale et religieuse est trafiquée depuis des millénaires... [...] L'entreprise ne pouvait réussir que maintenue par la force de dogmes impératifs à caractère religieux. Ainsi furent lancés et imposés des mythes nouveaux et des religions dont le rôle fut d'hypnotiser les masses et de les détourner des vérités originelles. »⁹⁰⁶

Ainsi compris, l'enjeu de la primhistoire, parallèlement à son aspect eschatologique, se double d'un discours émancipateur extrêmement virulent. En même temps, il permet aussi une critique de la religion chrétienne ; et c'est en ce sens que Charroux promeut volontiers ce qu'il appelle la « mythologie française », « gauloise » ou « celte »⁹⁰⁷. Car, non seulement cette dernière est antérieure au christianisme, mais – puisque les chrétiens se sont efforcés de la faire disparaître et de la remplacer – elle est bien aussi pour lui la preuve qu'elle contient des vérités dangereuses⁹⁰⁸.

Et lorsque Charroux s'attaque aux historiens, c'est pour leur reprocher leur attachement au judéo-christianisme :

« Nous sommes persuadés que les Conjurations cachent les documents accédant l'histoire du passé contraire à celle imposée par les historiens judéo-chrétiens [...]. »⁹⁰⁹

⁹⁰⁴ CHARROUX Robert, *Le Livre du passé mystérieux*, op. cit., pp. 368-369.

⁹⁰⁵ CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., p. 17.

⁹⁰⁶ CHARROUX Robert, *Le Livre des maîtres du monde*, op. cit., p. 19.

⁹⁰⁷ CHARROUX Robert, *Le Livre du passé mystérieux*, op. cit., p. 363.

⁹⁰⁸ CHARROUX Robert, *Le Livre des mondes oubliés*, op. cit., p. 118.

⁹⁰⁹ CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., p. 396.

Ici, l'attaque n'est pas totalement gratuite : elle permet de comprendre qu'en s'en prenant au christianisme c'est l'ensemble de la société occidentale qu'il entend contester. Pour lui, les historiens sont inféodés au christianisme et en défendent nécessairement les intérêts. Il va même jusqu'à inventer un terme pour dénommer ces historiens :

« Nous appelons savants antérieurs, ceux qui sont inféodés aux dogmes et aux falsifications de l'histoire classique. »⁹¹⁰

Par la suite, ce terme ne sera plus guère employé, mais il nous permet de comprendre un peu mieux la revendication qui fut celle de Charroux d'être considéré comme un « archéologue sauvage » – car non seulement l'archéologue sauvage est celui qui est l'auteur des vraies découvertes, mais il est surtout celui qui est libre, parce qu'émancipé de toute contrainte religieuse.

En somme, Charroux se présente, en quelque sorte, comme étant un héraut de l'histoire vraie et de l'histoire déchristianisée. En ce sens, il est intéressant de relever la critique qu'il adresse au système scolaire français :

« De nos jours, la psychose subsiste : les livres de classe, les mythologies générales et les dictionnaires taisent la vérité et ne présentent que la version classique et obligatoire. »⁹¹¹

Et évoquons le plaisir, pour ne pas dire la fierté, qu'il exprime lorsqu'il rapporte cette anecdote concernant un étudiant qui a cité ses travaux à l'Université :

« Mais voici qu'en nos jours, les hommes non asservis aux politiques et aux psychoses religieuses expriment leur désir de connaître une autre Histoire que celle du mensonge. Des étudiants brandissent des livres hérétiques et posent dans les universités des questions précises et gênantes.

L'un d'eux nous a écrit qu'il avait demandé à son professeur, en cours d'histoire, le renseignement suivant :

- Monsieur, est-il vrai que les galets gravés, séquestrés au Musée de l'Homme, montrent des personnes du Magdalénien (15 000 ans av. J.-C.), habillés de chapeaux et de vestes, de pantalons, de chaussures ?

La réponse fut d'abord une interrogation :

- Où avez-vous appris cela ?

L'élève cita la source qui était *Histoire inconnue des Hommes* et le professeur répliqua en haussant les épaules :

- Alors, vous y croyez à ces galets gravés ? Mais c'est de la pure invention !

Une pure invention qui se cache dans les tiroirs secrets des musées [...]. »⁹¹²

On ne peut s'empêcher de voir dans cette opposition un nouvel affrontement d'ordre culturel. Cette fois, il ne s'agit pas seulement de revendiquer sa « différence » ; il s'agit surtout de s'opposer au modèle de la civilisation chrétienne et à la vision déformée de l'histoire qu'elle a

⁹¹⁰ *Ibid.*, p. 25.

⁹¹¹ CHARROUX Robert, *Le Livre des maîtres du monde*, op. cit., p. 21.

⁹¹² CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., p. 138.

induite jusque dans les universités, pourtant censées être les bastions de la connaissance authentique.

3.2. Le déclin de l'Occident

Cette première réflexion autour de l'existence d'une conjuration nous amène à porter maintenant notre attention sur le deuxième point du discours de Charroux. En effet, si ce dernier attaque aussi violemment les instances qui dominent la société, c'est précisément parce qu'il considère que le modèle occidental est en déclin, si ce n'est déjà en agonie – ce qu'on avait déjà pu comprendre lorsqu'il s'inquiétait du péril jaune.

Parmi les accusés, figure au premier rang la science, en particulier quand il évoque la bombe atomique, thème qui hante l'intégralité de son œuvre.

« De toute évidence, la science fourvoyée aboutit au pire : la Bombe atomique. »⁹¹³

L'idée d'une science fourvoyée est précisée quelques volumes plus tard, lorsqu'il écrit considérer que la science a pris la direction imposée par la société et qu'il la qualifie de « diabolique »⁹¹⁴. C'est donc dans le domaine éthique qu'il critique la science, et c'est en usant d'une terminologie chrétienne qu'en dernier ressort il situe le débat, dans une dichotomie relativement simpliste opposant le bon au mauvais.

Toutefois, cette critique doit nous pousser à aller un peu plus loin dans l'analyse du discours de Charroux, car s'il qualifie la science de diabolique, la seule raison en est qu'elle a suivi la dynamique générale de la société. Et, développant ce point de vue, il dresse tout au long de ses livres une critique qui, d'un ouvrage à l'autre, prend de l'ampleur, s'articulant souvent autour d'une opposition entre le bien et le mal dans un sens qui, par le choix même du vocabulaire utilisé, renvoie à une conception chrétienne du monde.

Afin de résumer bon nombre de ses griefs, qu'on trouve tout au long de son œuvre, on peut citer ce passage, au sujet de Mai 68 :

« Agités, troublés par les séquelles de la dernière guerre, de la Résistance, par l'invasion des drogues, par le phénomène hippie, par l'effondrement des religions et de la qualité sociale, bouleversés par l'érotisme venu d'Amérique et de Scandinavie, contaminés par le cinéma, la télévision, la radio, par le livre scolaire dirigé et la presse aux ordres, investis vingt-quatre heures sur vingt-quatre par de mauvais chanteurs, de la musique agressive et des informations tendancieuses, les étudiants ont cru sentir naître en eux une vocation irrésistible de réformateurs. »⁹¹⁵

⁹¹³ CHARROUX Robert, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, op. cit., p. 112.

⁹¹⁴ CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., p. 241.

⁹¹⁵ CHARROUX Robert, *Le Livre des mondes oubliés*, op. cit., p. 279.

Cependant, il ne nourrit guère d'estime à l'égard de la révolte culturelle de Mai 68, dans laquelle il ne voit que « le signe avant-coureur de l'avènement du peuple jaune »⁹¹⁶, omettant qu'il s'est lui-même fait l'écho et le promoteur d'un certain nombre d'idées caractéristiques de ce mouvement contestataire, notamment au sujet de l'érotisme⁹¹⁷ ou des drogues⁹¹⁸.

Parmi toutes ces récriminations, on constate que la télévision est la cible d'une critique récurrente plus spécifique :

« C'est très exactement ce qui se passe de nos jours avec la télévision qui modèle, selon l'archétype de chaque nation, le comportement psychologique des téléspectateurs. »⁹¹⁹

C'est donc, d'une certaine manière, le conformisme qu'induirait selon lui la télévision qui est incriminé. La télévision détournerait les hommes des questions essentielles, qui mettent en cause la survie même de l'espèce.

En effet, si Charroux se préoccupe des problèmes de surpopulation et de criminalité⁹²⁰, ce sont surtout l'épuisement des ressources naturelles⁹²¹ et la pollution⁹²² – et par conséquent l'écologie – qui sont pour lui sources d'inquiétude :

« De plus en plus, les paysans abandonnent la culture des pommes de terre, des navets, des topinambours pour se consacrer à l'élevage industriel et à la culture rentable. Dans vingt ans, seules les exploitations de plusieurs hectares seront viables, et le petit agriculteur, comme le petit artisan, comme le petit bourgeois, sera dévoré par les temps nouveaux. »⁹²³

« Or, depuis le XIX^e siècle, une rupture s'est produite dans le cycle fondamental, la terre étant dévitalisée par l'abus des engrais chimiques à base de minéral pur : azote, phosphore, potassium, etc. De ce fait, elle meurt par manque d'éléments biologiques. »⁹²⁴

Ces passages, antimodernistes par certains arguments, évoquent aussi la Terre comme un organisme vivant et puisque l'homme en tire sa subsistance, il s'inscrit dans un cycle de vie commun, dont il est totalement dépendant. En détruisant la Terre, l'homme se détruit lui-même.

Quant à trouver des solutions à cette situation critique, point n'est besoin d'espérer quoi que ce soit du mouvement hippie, dont il est fortement critique :

⁹¹⁶ *Ibid.*, p. 408.

⁹¹⁷ *Ibid.*, pp. 290-324.

⁹¹⁸ CHARROUX Robert, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, op. cit., pp. 299-320.

CHARROUX Robert, *Le Livre des maîtres du monde*, op. cit., pp. 208-212.

⁹¹⁹ CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., p. 188.

⁹²⁰ CHARROUX Robert, *Archives des autres mondes*, op. cit., p. 327.

⁹²¹ *Ibid.*, p. 326.

⁹²² CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, op. cit., p. 334.

⁹²³ *Ibid.*, p. 331.

⁹²⁴ *Ibid.*, p. 332.

« Ce phénomène [hippie] est le signe clinique, pathologique, de la fin d'un système de civilisation. Il frappe naturellement les nations les plus riches et dont le standing est le plus élevé. »⁹²⁵

« Satan conduit le bal avec ses hippies, ses drogués, ses mages et ses mercenaires voués à l'or et à la puissance. »⁹²⁶

Et encore moins de la science et du progrès :

« Dans notre siècle en délire, l'ordre des valeurs est renversé et l'avance fulgurante de la science ne parvient pas à apaiser l'inquiétude de nos esprits. »⁹²⁷

« Autrement dit : les hommes se suicideront en refusant le progrès ou bien succomberont à son venin en l'acceptant.

C'est bonnet blanc et blanc bonnet.

Les temps sont venus. »⁹²⁸

Le bilan dressé par Charroux est donc sans équivoque : la civilisation occidentale court à sa destruction, et si ce n'est pas par une guerre nucléaire, ce sera par une catastrophe naturelle ou par le seul remplacement des Blancs par les Jaunes, devenus supérieurs à eux. L'Occident est en déclin ; l'homme blanc est en pleine déchéance. Et pour Charroux, la raison en sera que les élites n'auront pas compris le sens de l'histoire, c'est-à-dire la primhistoire⁹²⁹.

3.3. L'espoir d'une nouvelle religion ?

Cependant, dans l'ensemble des livres de Charroux, on peut trouver quelques éléments d'espoir. Bien que rares, ils dessinent les contours d'une nouvelle religiosité singulière. Par exemple, chez lui, l'idée est récurrente que l'époque à laquelle il écrit est le témoin d'un changement d'ère, associée au symbole du Verseau⁹³⁰.

Dès la fin du premier volume, il en définit les grandes lignes :

« De toute évidence, la religion des hommes nouveaux doit s'intégrer au Cosmos, intégrer aussi tout le Cosmos et évoluer avec les acquisitions scientifiques et intellectuelles. »⁹³¹

Définissant la prochaine religion dans une perspective holiste, il délimite un cadre conceptuel assez rigoureux, et on comprend que l'essence de sa critique du christianisme porte sur la rupture qu'elle a provoquée entre l'homme et la nature.

« La vie humaine doit s'harmoniser avec les lois de l'univers.

⁹²⁵ CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., p. 383.

⁹²⁶ CHARROUX Robert, *Le Livre du passé mystérieux*, op. cit., p. 436.

⁹²⁷ CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., p. 241.

⁹²⁸ CHARROUX Robert, *Archives des autres mondes*, op. cit., p. 353.

⁹²⁹ CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, op. cit., p. 386.

⁹³⁰ CHARROUX Robert, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, op. cit., p. 25 et 93.

CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., p. 393.

CHARROUX Robert, *L'Énigme des Andes*, op. cit., p. 176.

⁹³¹ CHARROUX Robert, *Histoire Inconnue des hommes depuis cent mille ans*, op. cit., p. 339.

Dans les temps anciens, le rôle des religions était de réaliser cette harmonie, c'est-à-dire d'établir une liaison étroite entre le destin de l'homme et celui du cosmos. »⁹³²

Cette notion de communion avec la Nature constitue l'élément fondateur de la nouvelle religion envisagée par Charroux :

« La Nature parle à l'homme qui l'aime et qui se sent en communion fraternelle avec elle.

Les montagnes, les prés, les bois sont habités, ont leur intelligence, leur langage, leur mémoire et entrent volontiers en communication avec les humains.[...]

Celui qui ne croit pas à l'intelligence de la Nature et des choses, celui qui ne croit pas au langage des pierres, du bois et de l'eau, est un être-matière borné dans ses aperceptions et dans toute sa sensibilité supérieure ; il est irrémédiablement condamné à l'épais et au-dehors. »⁹³³

À défaut d'éléments concrets quant à l'origine d'une telle perception, rappelons que pour un adepte du naturisme comme l'était Charroux, pareille sacralisation de la nature ne paraît pas dénuée de sens. Ajoutons enfin que, dans le rejet du christianisme qu'il opère au profit des traditions celtes, on peut également observer un déplacement du spirituel, de l'homme vers la nature – cette dernière étant conçue dans son intégralité :

« Tant que l'homme est en communion avec l'univers, l'évolution se poursuit selon le rythme d'or.

Tout se dégrade, se détériore et se dilue quand l'homme, par orgueil, entend déterminer son choix et sortir de la Loi.

Il est vrai que cette Loi est dure, ni bonne, ni mauvaise, mais rigide et nécessaire. »⁹³⁴

En somme, il s'agit pour Charroux de replacer l'homme à sa juste place dans l'univers et de le réduire à n'être qu'un élément de la nature parmi d'autres. De surcroît, il faut aussi préciser sa perception de la science dans ce système :

« Pour ce Futur fantastique, d'aucuns avaient rêvé d'un âge d'or où la science exaltée, redevenue un secret gardé, abolirait la science satanique. »⁹³⁵

On retrouve ainsi un des leitmotifs du *Matin des magiciens*, qui appelait de ses vœux une science doublée de conscience. Le traumatisme de l'avènement de l'ère nucléaire pèse sur toute l'œuvre de Charroux et la seule réponse qu'il envisage est la nécessité de limiter l'usage de la science à des initiés, conscients de ce qu'ils font et rendus sages par leur initiation. On peut aussi comprendre que le moyen d'enrayer l'évolution « satanique » de la civilisation occidentale serait de renouer avec ses racines à la fois primahistoriques et naturelles.

À cela, il convient de citer un des derniers paragraphes de son dernier ouvrage :

⁹³² CHARROUX Robert, *Le Livre du passé mystérieux*, op. cit., p. 271.

⁹³³ *Ibid.*, p. 300.

⁹³⁴ CHARROUX Robert, *Archives des autres mondes*, op. cit., p. 317.

⁹³⁵ CHARROUX Robert, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, op. cit., p. 368.

« La seule supercivilisation authentique et nécessaire est celle de Dieu-univers, c'est-à-dire : la civilisation de lui-même, de la Nature, de l'horlogerie cosmique, des géniales lois et interactions régissant la biologie, la chimie, la physique, l'astronomie. L'homme ne peut prétendre égaler cet Existant, et ses ordinateurs les mieux organisés ne sauront jamais créer une rose, éviter les guerres ou inventer un papillon. »⁹³⁶

Nul doute ne subsiste, après lecture de ce passage, que l'œuvre de Charroux s'inscrit dans une démarche théiste et que l'objet de la primhistoire n'est pas tant de présenter une nouvelle version de l'histoire que de proposer une nouvelle cosmogonie et une eschatologie. Dès son premier volume, Charroux s'interrogeait sur ce que pouvait être la religion des « hommes nouveaux », et c'est finalement à cette question que répond l'intégralité de son œuvre.

L'ensemble des ouvrages écrits par Charroux constitue donc un ensemble narratif dont les structures n'évoluent quasiment pas au fil du temps. Si on peut penser que chaque ouvrage constitue une pierre apportée à un édifice, chaque ouvrage est en fait et surtout une reformulation des précédents, enrichie de nouveaux exemples. Remarquons que ce procédé tend à faire des ouvrages de Charroux une forme singulière qu'on situera à mi-chemin entre *Le Matin des magiciens* et *Planète*, entre le livre unique et la revue. À l'un, il emprunte sa densité et son sérieux ; à l'autre, sa régularité et son esthétique.

Les ouvrages de Charroux rencontrèrent un franc succès. On a avancé une moyenne de 100 000 exemplaires vendus de chaque volume⁹³⁷, soit une estimation un peu plus élevée que le tirage moyen de *Planète*. La réception de l'œuvre, comme celle du *Matin des magiciens*, fut partagée. D'un côté, s'organisèrent des Clubs Robert Charroux⁹³⁸ :

« Des Clubs Robert-Charroux ont été fondés en France et à l'étranger, spontanément. Ils regroupent des étudiants, de jeunes amateurs d'insolite, de Paranormal et de savoir non conformiste. Ces clubs reçoivent périodiquement des sujets à étudier, à contester, à penser, mais au préalable, nous prévenons nos amis qu'il s'agit d'hypothèses de travail. »⁹³⁹

D'un autre côté, se firent entendre les critiques provenant de la science officielle, notamment par l'intermédiaire de l'archéologue Jean-Pierre Adam, qui publia un livre afin de démonter les théories archéologiques de Charroux⁹⁴⁰.

Entre les auteurs du *Matin des magiciens* et Charroux, régna une forme de paix des braves, malgré quelque mépris réciproque, Charroux classant dans sa documentation

⁹³⁶ CHARROUX Robert, *Archives des autres mondes*, op. cit., p. 410.

⁹³⁷ CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, op. cit., p. 21.

⁹³⁸ Nous n'avons malheureusement pas réussi à trouver d'éléments plus concrets que cette citation de Robert Charroux lui-même à ce sujet.

⁹³⁹ CHARROUX Robert, *Le Livre des mondes oubliés*, op. cit., p. 19.

⁹⁴⁰ Dans son livre de 1977, Robert Charroux contre-attaqua à la présence, en 1974, de Jean-Pierre Adam à une émission d'«Apostrophes». Cf. CHARROUX Robert, *Archives des autres mondes*, op. cit., p. 114.

personnelle *Planète* aux rayons des plagiaires de son travail, Pauwels refusant de publier les livres de Charroux⁹⁴¹.

Pour ce qui est des idées, on constate un certain nombre de ressemblances évidentes : les civilisations disparues, le surhomme, la religion du futur, les Extraterrestres, etc. Toutefois, l'œuvre de Charroux se démarque foncièrement du *Matin des magiciens*, d'une part par l'orientation archéologique que lui donne volontairement l'auteur, mais aussi, d'autre part, par le souci constant de conceptualiser l'ensemble, de donner et de proposer une théorie unitaire et claire. L'œuvre de Charroux propose un système de pensée relatif à l'homme et à l'univers complet et structuré, et ne laisse pas le lecteur libre d'assembler comme il l'entend les pièces du puzzle. Notons aussi que l'obsession que pouvaient manifester Pauwels et Bergier pour le nazisme et les théories afférentes ne se retrouve pas chez Charroux, même si Hörbiger est rapidement évoqué dans le premier volume⁹⁴². A contrario, le péril jaune, qui semble terroriser Charroux, est totalement absent des travaux de Pauwels et Bergier.

En revanche, tous trois s'inscrivent dans une démarche contestataire des sciences officielles et de la culture dominante. En ce sens, ils partagent un front commun et possèdent, en guise de munitions, un argumentaire constitué des mêmes éléments, mais agencés et développés différemment. Et si la critique sociétale de Charroux ne trouve pas d'équivalent dans *Le Matin des magiciens* ni dans *Planète* jusqu'au tournant de 1965-1966, elle correspond tout de même aux préoccupations de Pauwels après ces années-là. Mais là encore, se font sentir de profondes dissemblances. Car, malgré l'optimisme ténu qui émane de la nouvelle religion envisagée par Charroux, ses critiques sociétales s'inscrivent dans ce que Pauwels considère comme constitutif de la « sinistrose ».

En ce qui concerne la question du style, les deux œuvres, même si elles sont d'un style proche de l'essai, se distinguent nettement : *Le Matin des magiciens* est une œuvre très littéraire, les ouvrages de Charroux correspondent plus à des productions de type journalistique. En ce sens, il est plus naturel de rapprocher Charroux de la vulgarisation scientifique et de l'alterscience et de laisser Pauwels et Bergier dans une forme de science-fiction.

Malgré des différences et des divergences assez nettes, ces deux œuvres correspondent à une dynamique assez semblable : aussi, avant de nous prononcer sur la nature réaliste fantastique de l'œuvre de Charroux, allons-nous poursuivre notre exploration des périphéries du réalisme fantastique, afin d'en déterminer plus nettement les contours.

⁹⁴¹ VERALDI Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, op. cit., p. 191.

⁹⁴² CHARROUX Robert, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, op. cit., p. 123.

Chapitre 2 - Un phénomène éditorial

« Elle ne pouvait toutefois s'empêcher de penser que cette pauvre Antoinette ne variait pas beaucoup ses formules. Il n'y avait pas dans ses prières ce que Mme Ventradour aimait, à savoir le spontané, l'inattendu, les tournures piquantes. Son palais religieux était blasé et il lui fallait sans cesse des condiments. C'est ainsi, par exemple, qu'elle changeait de Bible tous les cinq ans afin d'avoir le plaisir de souligner à neuf les passages réconfortants, tout en hochant une tête persuadée. Au fond, il faut bien le reconnaître, cette religion quotidienne ne laissait point d'embêter quelque peu Mme Ventradour, sans qu'elle s'en doutât, bien sûr. Aussi recherchait-elle, dans le premier sermon d'un pasteur débutant ou dans l'allocution d'un évangéliste noir ou dans la conférence d'un prince hindou converti, le piment qui la persuadait que la religion était intéressante. »⁹⁴³

L'année 1975, selon Jean-Bruno Renard dans un article du *Monde*, fut « l'année du magicien »⁹⁴⁴. Cette idée s'appuyait sur le recensement qui avait été fait des publications dont les thèmes se rapportaient de près ou de loin à ceux initiés par *Le Matin des magiciens*. Si on peut effectivement constater que 1975 a vu paraître nombre de ces publications, le phénomène n'était cependant pas nouveau, et publications et collections de la veine du *Matin des magiciens* existaient depuis déjà quelques années.

On peut se faire une idée assez précise de cette profusion éditoriale notamment grâce à la recension des collections qu'a réalisée Pierre Lagrange⁹⁴⁵ – même si elle n'inclut pas toutes les éditions « de luxe » ou « club » qui se sont également multipliées à la même époque – et qui ne manque pas, à l'instar de Renard, de situer ce soudain déferlement « ésotérique » dans la droite lignée du *Matin des magiciens* et du réalisme fantastique.

Néanmoins, son analyse – bien que pertinente sous de nombreux aspects – s'arrête à l'idée qu'on observe au sein de ces collections une reprise des thèmes du réalisme fantastique, sans que par ailleurs soit définie la notion même de réalisme fantastique. Or, si nous avons vu que le réalisme fantastique se distinguait par des thèmes singuliers, nous avons aussi mis en

⁹⁴³ COHEN Albert, *Belle du seigneur*, Paris, Folio, 2009 (1968), pp. 354-355.

⁹⁴⁴ RENARD Jean-Bruno, « L'année du magicien », *Le Monde*, 4-5 janvier 1976, p. 13.

⁹⁴⁵ VOISENAT Claudie et LAGRANGE Pierre, *L'ésotérisme contemporain et ses lecteurs*, op. cit., pp. 207-212.

évidence que le réalisme fantastique correspondait également à une idéologie particulière. Aussi convient-il, à présent, de mettre en perspective l'ensemble de la production, qualifiée par Lagrange d'ésotérique – et postérieure au *Matin des magiciens* –, avec les éléments mis en avant dans notre deuxième partie.

Afin de ne pas multiplier les exemples, nous avons restreint notre corpus à une collection : « L'Aventure mystérieuse », chez J'ai lu. Nous la commenterons en tenant compte en parallèle d'une autre collection : « Les Énigmes de l'univers », chez Robert Laffont. En effet, les deux se partagent un même marché avec nombre d'ouvrages, de caractéristiques et d'auteurs communs.

À partir de l'étude de ces collections, il nous sera possible de poursuivre notre réflexion sur l'émergence d'une vague éditoriale sur le plan international. Nous évoquerons alors le cas particulier de l'auteur suisse Erich von Däniken.

Tout au long de notre démarche, nous veillerons à mettre en avant les liens qui unissent ces ouvrages et ces auteurs avec le réalisme fantastique, tant sur le plan idéal que sur le plan formel.

1. Des collections à part

L'apparition des « Énigmes de l'univers », chez Robert Laffont, est un aboutissement presque involontaire. Publiant des ouvrages tournés vers l'ésotérique et les énigmes de l'histoire, l'éditeur met en place au fil des années 1960 son canon esthétique : une couverture noire parée de titres en or et d'une illustration blanche. Le moment où l'ensemble de ces ouvrages devient une collection à part entière est discutable, mais à la suite de Pierre Lagrange il est possible de situer ces débuts vers 1967, lorsque Francis Mazière prend la direction de la collection⁹⁴⁶.

L'histoire de « L'Aventure mystérieuse » chez J'ai lu est plus simple à retracer, puisque la collection apparaît dès 1968 avec, à sa tête, Jacques Sadoul⁹⁴⁷ et « *Planète, Le Matin des magiciens, Les secrets de l'histoire* [pour] lignes directrices »⁹⁴⁸. Alors que la collection « Les Énigmes de l'univers » adoptait un format moyen, « L'Aventure

⁹⁴⁶ Paradoxalement, si la collection apparaît officiellement à ce moment-là, la couverture des premières parutions ne mentionnera pas le nom de la collection, et ce n'est qu'ultérieurement, lorsque les ouvrages seront réimprimés, que la couverture reprendra systématiquement le nom de la collection.

⁹⁴⁷ Alors que *Planète* n'était encore qu'un projet, Jacques Sadoul fut pressenti pour y tenir une rubrique sur la science-fiction. Il déclina la proposition que lui avait faite Bergier. SADOUL Jacques, *C'est dans la poche !*, Paris, Bragelonne, 2006, p. 18.

⁹⁴⁸ BÉDUNEAU Geneviève *et al.*, *Des sociétés secrètes au paranormal : les grandes énigmes*, Paris, J'ai lu, 2012, p. 13.

mystérieuse » exploite pour sa part le format de poche. Ce point de format mis à part, la nouvelle collection met elle aussi en place un code esthétique précis. D'abord bleu nuit avec un titre en blanc et le nom de la collection et une illustration en lettres dorées, la couverture de la collection troque rapidement son bleu nuit contre du rouge pourpre, à la demande de Robert Laffont qui voyait dans le premier design un plagiat de sa propre collection. Selon Sadoul, ce changement fut tout bénéfique pour « L'Aventure mystérieuse », dont les ventes décollèrent à la suite de ce changement⁹⁴⁹.

Si on se retrouve pour les deux collections avec deux configurations d'émergence différentes, les ouvrages qui en forment le contenu partagent de nombreuses similitudes. Outre le fait que de nombreux titres sont repris dans chacune des deux collections, il faut souligner qu'on ne trouve, dans l'une et l'autre, que très peu d'ouvrages originaux, écrits spécialement pour elles. La majorité des ouvrages sont des rééditions et des traductions d'ouvrages parus à l'étranger.

Ce seul constat impose d'entrée de jeu à toute étude globale de ces collections un certain nombre de limites. Si l'on tient compte des auteurs, des dates et des pays où ils ont été écrits, différents pour chaque ouvrage, est-il possible de trouver au sein de ces collections une cohérence ?

1.1. Un contenu fortement thématisé

Les collections étant construites sur le même principe, nous concentrerons à présent notre attention sur « L'Aventure mystérieuse », collection qui a bénéficié en 2013 d'un ouvrage rétrospectif, dont un des grands mérites a été de tenter de faire une synthèse de ce que contient la collection⁹⁵⁰. Le résultat, présenté sous la forme d'un épais volume de plus de 600 pages, a de quoi laisser perplexe. Néanmoins, les auteurs définissent un certain nombre de thèmes caractéristiques à partir desquels ils classent les différents ouvrages.

Le résultat ne peut être qu'imparfait : en effet, pas plus qu'il n'est possible de classer les articles de *Planète* dans des catégories claires, il est impossible de classer chaque ouvrage en fonction de thèmes nettement définis. Car chaque ouvrage touche à un certain nombre de thèmes mitoyens. Au-delà de ce problème, concédons aussi que ce classement est quelque peu

⁹⁴⁹ VOISENAT Claudie et LAGRANGE Pierre, *L'ésotérisme contemporain et ses lecteurs*, op. cit., p. 62 et SADOUL Jacques, *C'est dans la poche !*, Paris, Bragelonne, 2006, p. 43.

⁹⁵⁰ BÉDUNEAU Geneviève et al., *Des sociétés secrètes au paranormal : les grandes énigmes*, op. cit.

discutable sur certains points⁹⁵¹. Quoi qu'il en soit, si on envisage ce classement comme une tentative de faire émerger les thèmes forts de la collection, on obtient un squelette éditorial pertinent.

On trouve donc huit grands thèmes qui traversent l'ensemble des ouvrages de « L'Aventure mystérieuse » :

- **Les énigmes historiques et l'histoire mystérieuse** renvoient à une multitude de sujets variés, sans qu'il existe nécessairement entre eux de connexions. Des Templiers⁹⁵² à la mort de Louis XVII⁹⁵³, en passant par des chasses aux trésors, tout événement historique qui se prête un tant soit peu au mystère trouve droit de cité dans cette collection, pourvu que des hypothèses fantastiques soient avancées en guise d'explications.
- **Les civilisations disparues**, que ce soient celles de l'Atlantide⁹⁵⁴, de Mû⁹⁵⁵ ou d'autres moins bien définies, forment un sujet de prédilection et orientent la collection vers l'archéologie romantique.
- **Les sociétés secrètes** ne font pas l'objet d'ouvrages particuliers, mais animent, en toile de fond, bon nombre d'ouvrages⁹⁵⁶. Des Rose-Croix à la Golden Dawn, en passant par la S.S., ces sociétés sont systématiquement présentées comme responsables de l'histoire.
- **Les ovnis** font l'objet, d'un auteur à l'autre, d'intérêts ambivalents. Entre l'ouvrage qui relate l'affaire Adamski⁹⁵⁷, un des premiers contactés de l'histoire, et celui de Hynek⁹⁵⁸ qui tente de faire le point sur le phénomène ovni, en passant par le livre de

⁹⁵¹ Il est difficile de catégoriser un ouvrage de Charroux dans la rubrique « ovni », alors que ce dernier, même s'il en parle, se montre particulièrement sceptique sur le sujet et, surtout, n'en fait qu'un développement périphérique. Comme nous l'avons montré dans le chapitre précédent, l'essentiel de ses écrits se rapporte systématiquement aux thématiques des civilisations disparues et à celle des anciens astronautes.

⁹⁵² SEDE Gérard de, *Les Templiers sont parmi nous*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1968 (1962).

⁹⁵³ HASTIER Louis, *La Double Mort de Louis XVII*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1968 (1951).

⁹⁵⁴ SAURAT Denis, *L'Atlantide et le règne des géants*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1969 (1954).

⁹⁵⁵ CHURCHWARD James, *Mu, le continent perdu*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1969 (1926).

⁹⁵⁶ BERGIER Jacques, *Les Livres maudits*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1971.

⁹⁵⁷ DESMOND Leslie et ADAMSKI George, *Les soucoupes volantes ont atterri*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1973 (1953).

⁹⁵⁸ HYNEK J. Allen, *O.V.N.I., Mythe ou réalité ?*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1974 (1972).

Jean Sendy qui soutient l'idée d'une origine extraterrestre de la Bible⁹⁵⁹, on dispose de tout un éventail de productions hétéroclites, dont les points de vue divergent et reflètent l'état de confusion que sème à l'époque le sujet. La seule constante est la réalité du phénomène.

- **L'astroarchéologie**, plus connue sous le nom de « théorie des anciens astronautes », représente certainement l'aspect le plus marquant de la collection. Sur ce terrain⁹⁶⁰, les auteurs abondent, et si tous mobilisent plus ou moins les mêmes arguments, tous n'aboutissent pas nécessairement aux mêmes conclusions.

- **Le paranormal**, dans lequel on intégrera la parapsychologie, constitue le deuxième thème le plus récurrent de la collection, après l'astroarchéologie. Si l'évocation de maisons hantées⁹⁶¹ ou les récits d'apparitions⁹⁶² entrent dans cette catégorie, ce sont surtout les thèmes de la médiumnité et de la voyance qui occupent bon nombre d'auteurs⁹⁶³.

- La question de **la réincarnation**⁹⁶⁴ – et, d'une manière plus générale, de la vie après la mort⁹⁶⁵ – se développe conjointement à celle du paranormal. C'est dans cette optique que la collection va reprendre notamment les travaux de Raymond Moody⁹⁶⁶, un des pionniers de la recherche sur les expériences de mort imminente.

- **L'alchimie**⁹⁶⁷ apparaît systématiquement comme l'exemple d'une forme de science exemplaire, dont le secret doit être percé pour que soient posées les bases d'une nouvelle forme de science doublée de conscience.

En plus de ces thèmes, il faut noter que quelques auteurs se démarquent par le nombre de leurs ouvrages publiés dans la collection. L'auteur le plus représenté – et que nous avons déjà

⁹⁵⁹ SENDY Jean, *Ces dieux qui firent le ciel et la terre, le roman de la Bible*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1979 (1969).

⁹⁶⁰ Par exemple : DÄNIKEN Erich von, *Vers un retour aux étoiles*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1975 (1969).

⁹⁶¹ FLAMMARION Camille, *Les Maisons hantées*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1970 (1923).

⁹⁶² DÄNIKEN Erich von, *Le Livre des apparitions*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1980 (1974).

⁹⁶³ BELLINE Marcel, *La Troisième oreille à l'écoute de l'au-delà*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1977 (1972).

⁹⁶⁴ BERNSTEIN Morey, *À la recherche de Bridey Murphy*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1975 (1956).

⁹⁶⁵ FLAMMARION Camille, *Après la mort*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1974 (1922).

⁹⁶⁶ MOODY Raymond, *La Vie après la vie*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1980 (1975).

⁹⁶⁷ LARGUIER Léo, *Le Faiseur d'or Nicolas Flamel*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1969.

croisé dans *Le Matin des magiciens* – est Lobsang Rampa, avec onze ouvrages. Il est suivi de près, avec huit ouvrages, par Robert Charroux et Jacques Bergier. Il est du reste intéressant de préciser que les ouvrages de Bergier sont, pour la plupart, des ouvrages originaux et spécifiquement écrits pour la collection, à la demande de Sadoul. Il convient aussi de souligner que ces ouvrages sont postérieurs à 1970, c'est-à-dire que Bergier ne publie dans cette collection qu'après son retrait de *Planète* au moment où la suite de *L'Homme éternel* piétine. Avec ses six livres, vient ensuite Gérard de Sède, journaliste énigmatique, fasciné entre autres par le mystère de Rennes-le-Château.

À eux seuls, ces quatre auteurs illustrent l'hétérogénéité de la collection, même s'il existe entre eux quelques points de convergence. De la primhistoire de Robert Charroux à la quête de l'éveil de Lobsang Rampa, en passant par les énigmes historiques de Gérard de Sède et les réflexions sur l'histoire invisible de Bergier, on a bien là quatre aspects bien différents de la collection.

Si on élargit la réflexion à l'ensemble de la collection, il est tentant de voir en elle comme un complément du *Matin des magiciens*, et ce pour deux raisons. D'une part, elle complète *Le Matin des magiciens* en publiant des textes cités dans l'ouvrage comme ceux de Camille Flammarion, Lobsang Rampa ou encore Jean Sendy. D'autre part, elle le prolonge en publiant des travaux sur les thèmes abordés dans *Le Matin des magiciens*. Ceux de Charroux ne sont qu'un exemple paroxystique, mais les ouvrages de Guy Tarade⁹⁶⁸, lui-même par ailleurs actif dans les Ateliers *Planète*, illustrent un peu mieux cet aspect.

Mais le cas des publications d'ouvrages étrangers interpelle, car elles peuvent suggérer que le réalisme fantastique a débordé des frontières nationales. À y regarder de près, la question est plus compliquée, car si l'on considère les travaux d'Erich von Däniken, sur lesquels nous reviendrons plus longuement ultérieurement, il est indiscutable que, d'une certaine manière, le réalisme fantastique s'est exporté à l'international. Mais, si l'on considère par exemple l'ouvrage de Brinsley Le Poer Trench⁹⁶⁹, il apparaît qu'on est, a minima, dans des cas de simultanéité avec *Le Matin des magiciens*. Cela nous invite donc à penser que

⁹⁶⁸ Né en 1930, Guy Tarade est l'auteur de nombreux ouvrages dans lesquels il développe sa conception personnelle de la théorie des anciens astronautes. Ami de Robert Charroux, il incarne parfaitement la dynamique autodidacte du réalisme fantastique, puisqu'il est à l'époque chauffeur de bus à Nice. Très actif, il donne de nombreuses conférences sur l'ésotérisme et le paranormal et il est à l'initiative de plusieurs associations relatives aux recherches sur les Extraterrestres.

En collaboration avec Christophe Villa-Mélé, il tient un blog : <http://les-archives-du-savoir-perdu.webnode.fr/> (10/05/2017).

⁹⁶⁹ LE POER TRENCH Brinsley, *Le Peuple du ciel*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1972 (1960).

l'originalité du *Matin des magiciens* ne réside pas tant dans les idées qu'il contient que dans l'assemblage qu'il en fait.

1.2. Du mystère à la fiction

Mais poussons un peu plus loin l'analyse de cette collection. Il est évident qu'il est impossible de distinguer la moindre trame commune à l'ensemble de la collection, en dépit de thèmes et d'auteurs récurrents. Est-ce à dire que la collection ne présente pas d'unité ?

Pour répondre à cette question, on peut reprendre un des sens attribués à l'ésotérisme et recensés par Antoine Faivre, celui d'un « parfum de mystère ». En effet, la caractéristique de toute cette production, quel que soit le sujet traité, est bien l'idée de « mystère », comme le suggère le nom de la collection. Ce qui anime toute la collection est assez simple : il existe un ensemble de faits cachés relatifs à toutes sortes de sujets, de l'histoire à la physique, en passant par l'archéologie et les religions, et chacun des ouvrages tente d'en dévoiler les enjeux occultes.

En dehors de cet aspect-là, il faut aussi s'intéresser à l'autre partie de l'intitulé de la collection. L'idée d'aventure semble, elle aussi, partagée par l'ensemble de la collection. Si on s'entend sur la définition de l'aventure comme expérience extraordinaire vécue par un individu, on peut dessiner les contours d'une autre constante de la collection : chaque ouvrage se veut, selon différentes formes, le reflet d'une expérience personnellement vécue par l'auteur, et qui dépasse les cadres traditionnels de la connaissance. Ainsi le livre devient-il, en quelque sorte, le rapport qui en est fait par l'auteur. Cette expérience peut être celle d'une révélation ou d'une approche de la transcendance, comme c'est le cas des ouvrages de Lobsang Rampa, ou le fruit d'un travail d'enquête plus ou moins méticuleux, comme ceux de Gérard de Sède ou de Robert Charroux. Cette idée d'expérience et d'aventure personnelle est fondamentale et permet de comprendre que chaque ouvrage engage son auteur en faveur des propos qu'il tient. C'est donc, en un sens, le critère même de l'authenticité qui est en jeu.

Toutefois, cette lecture de la collection repose sur l'idée que chaque ouvrage constitue un témoignage, à la manière d'un ouvrage documentaire ou analytique. Or, de fait, on constate que, dans cette collection, comme le suggère Sadoul, la frontière avec le caractère fictionnel des œuvres est nettement plus ténue :

« Au tout début de son existence J'ai lu avait acheté aux éditions Albin Michel un livre étrange, *Le Troisième Œil*, de T. Lobsang Rampa, qui pouvait passer aussi bien pour un roman que pour un récit vécu. »⁹⁷⁰

Si l'un n'empêche pas l'autre – un récit vécu peut être présenté sous forme de roman –, cette remarque illustre toutefois combien est incertaine la frontière qui sépare fiction et aventure mystérieuse.

Afin d'illustrer encore un peu mieux notre propos, citons l'« avertissement » qui introduit l'ouvrage de Gérard de Sède sur le trésor de Rennes-le-Château :

« Il existe une ressemblance entre les faits rapportés dans ce livre et une construction imaginaire, mais elle est le fruit du pur hasard. Ce n'est pas là le moins étrange, car la ressemblance est frappante. »⁹⁷¹

On ne saurait mieux s'y prendre pour brouiller les pistes. Par un tel avertissement, l'auteur revendique d'entrée de jeu le caractère fictionnel de son œuvre. Cette dernière se présente comme une enquête, qui plus est sérieuse, au cours de laquelle l'auteur tente de trouver un trésor tout en expliquant son origine. Et si c'est dans le trésor que le lecteur est enclin à voir une part de mystère, pour l'analyste, au contraire, c'est plutôt de Gérard de Sède lui-même qu'émane ce mystère. Manipule-t-il sciemment un certain nombre de faits afin d'étayer son propos, ou est-il lui-même victime de ses sources d'informations ? Cet avertissement tend à montrer qu'il était parfaitement conscient de manipuler la vérité et illustre, à lui seul, toute l'ambiguïté de la collection.

Paradoxalement, Sadoul revendique pour sa collection une certaine éthique, notamment pour ce qui est de Lobsang Rampa :

« En effet, lors de sa première parution en France, personne ne savait qui était cet auteur, quelques années plus tard, j'appris que ce Lobsang Rampa n'avait rien d'un moine tibétain et n'était jamais allé dans ce pays. Il s'agissait d'un Anglais qui, hospitalisé et lassé de vivre, prétendait avoir échangé son esprit sur le plan astral avec un lama torturé à mort par les Japonais ! À partir de son troisième livre, il se mit à dispenser un enseignement spirituel comme un véritable gourou et séduisit des millions de lecteurs dans le monde entier. Nous recevions journalièrement cinq à six lettres pour lui que nous transmettions fidèlement au Canada où il vivait avec ses deux femmes et sa chatte ainsi qu'il l'explique dans un de ses livres [...]. Tout cela me paraissait déjà bizarre, jusqu'au jour où je reçus une lettre du "maître" me demandant de cesser de lui envoyer toutes ces lettres de lecteurs français car il ne connaissait pas cette langue, n'avait nulle intention de payer les services d'un traducteur et en avait assez de devoir les jeter à la poubelle. J'étais fixé sur le personnage, c'est pourquoi ses deux ou trois derniers livres n'ont pas paru dans J'ai lu. »⁹⁷²

⁹⁷⁰ SADOUL Jacques, *C'est dans la poche !*, op. cit., p. 43.

⁹⁷¹ SÈDE Gérard de, *Le Trésor maudit de Rennes-le-Château*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1972 (1967), p. 4.

⁹⁷² SADOUL Jacques, *C'est dans la poche !*, Paris, Bragelonne, 2006, p. 43.

Cette déclaration, mise en contrepoint de la citation précédente, tend à confirmer l'idée d'une collection présidée par des critères portant sur l'authenticité et l'importance de l'expérience personnelle, servent ainsi de cautions morales et intellectuelles et visent à renforcer la crédibilité des récits.

Ces deux exemples nous font bien comprendre que la réalité qui se profile derrière ces aventures mystérieuses est bien différente de l'ordinaire, et que cet envers du décor est souvent inconnu ou négligé du grand public. L'avertissement de Gérard de Sède est bref et n'est pas particulièrement mis en valeur : le lecteur passera outre sans y prêter attention – d'autant plus que sa tournure sème plus la confusion qu'autre chose. Pour Lobsang Rampa, la situation est quelque peu différente, car – comme nous l'avions signalé dans notre deuxième partie – sa supercherie est révélée dès la fin des années 1950. Or, J'ai lu ne s'en fait l'écho qu'à partir de la fin des années 1970.

Enfin, ajoutons à notre réflexion une dernière anecdote. Relatée par Lagrange, elle se rapporte à l'un des rares ouvrages qui n'aient pas fait l'objet d'une primo-édition préalable. Il s'agit donc d'un ouvrage conçu spécifiquement pour la collection.

« Le manuscrit que Tarade avait tout d'abord envoyé à Sadoul commençait par ces mots : "Selon un rapport secret du Pentagone, il paraîtrait que..." Le manuscrit est retourné à son auteur avec une note de l'éditeur lui suggérant un autre plan et lui demandant d'enlever tout ce qui semble alors vraiment trop absurde, comme les mentions d'un rapport "secret". Quelques mois plus tard, Tarade, persévérant, lui renvoie une nouvelle version. Le livre paraît avec une vague silhouette de soucoupe sur la couverture. »⁹⁷³

Cette simple anecdote nous amène à concevoir le fossé qui sépare l'image que souhaite renvoyer la collection et la manière dont elle est conçue, son but étant de publier non pas des récits qui sont vrais, mais des récits qui semblent vrais : la différence est notable ! Et par conséquent on comprend assez facilement les largesses éditoriales citées précédemment.

Cette dernière anecdote nous invite aussi à voir dans « L'Aventure mystérieuse » une construction éditoriale particulière, et c'est peut-être en cela qu'on trouve sa véritable cohérence.

1.3. Une construction éditoriale

À ce stade de notre étude, il reste peu de doute que la collection « L'Aventure mystérieuse » n'est qu'un pur produit éditorial et qu'elle ne correspond à aucun dessein

⁹⁷³ VOISENAT Claudie et LAGRANGE Pierre, *L'ésotérisme contemporain et ses lecteurs*, op. cit., p. 55.

idéologique particulier. Toutefois, il nous appartient encore de nous livrer sur elle à quelques éléments d'analyse caractéristiques.

En dépit d'un contenu plutôt hétérogène, nous nous proposons d'envisager la collection « L'Aventure mystérieuse », et par extension « Les Énigmes de l'univers », comme de la paralittérature. Malgré la pléthore d'auteurs et de sujets, il est tout à fait possible de discerner entre eux un certain nombre de constantes.

Tout d'abord sur le plan du style, l'ensemble des ouvrages rend compte d'enquêtes menées par leurs auteurs, présentées sous une forme littéraire prêtant volontiers à la controverse quant à leur potentiel caractère fictionnel. Les thèmes que nous avons mis en avant précédemment constituent les dominantes de la collection et servent à définir une trame narrative. Les auteurs cherchent à élucider les mystères posés par ces dominantes.

Il est plus délicat de saisir le décor de cette collection : en effet, elle est mouvante d'un ouvrage à l'autre et d'un auteur à un autre, mais on peut voir émerger un discours récurrent : un vestige archéologique, un fait historique ou une anomalie scientifique, dès lors qu'ils sont négligés par la science officielle, font induire invariablement l'existence d'une vérité cachée concernant des civilisations disparues, des Extraterrestres ou des sociétés secrètes.

En ce qui concerne les personnages, s'il n'en est pas réellement de récurrents d'un ouvrage à l'autre⁹⁷⁴, la figure de l'auteur, qui est également le narrateur, voire le héros de sa propre histoire, est essentielle. Aucun auteur, à de très rares exceptions près, n'a bénéficié de la moindre qualification qui lui donnerait autorité dans le champ qu'il explore. Tous sont autodidactes et tous mènent une quête soit en marge de la science officielle, soit contre elle. On est donc bel et bien là en présence d'un personnage singulier qu'on retrouve d'un ouvrage à l'autre, quels que soient ses thèmes et la période de sa composition.

Ensuite, pour ce qui est du hors texte, on a affaire à un produit reconnaissable entre tous, grâce à sa couverture pourpre, or et blanche, la présence du nom de la collection en couverture et l'adjonction du préfixe « A » au numéro attribué à l'ouvrage par J'ai lu. Les quelques pages en fin d'ouvrages qui présentent les autres livres de la collection renforcent cette image de cohésion.

⁹⁷⁴ On pourra objecter qu'il existe tout de même un certain nombre de « personnages » ou de types de personnages récurrents : Jésus, les templiers, Fulcanelli, etc. Mais, cette galerie, à l'image de celle fournie par le *Matin des magiciens*, nous semble de loin bien trop importante pour être considérée comme pouvant être un élément structurant de la collection au titre des « personnages » proposés par Boyer (cf. pp. 149-150). A notre sens, ces personnages font plutôt partie du décor.

Enfin – et c’est peut-être là, pour nous, l’élément le plus intéressant –, la stratégie éditoriale de la collection est claire et, comme le rappelle Sadoul, le choix du format de poche n’est pas anodin :

« De leur côté, soyons clairs, les “poches” sont là pour faire vivre le groupe éditorial qui les édite, pas pour apporter les belles lettres aux masses laborieuses. Certains éditeurs, amoureux de littérature, publient des livres sans espoir de rentabilité, ce n’est jamais le cas d’un “poche”, il est là pour faire rentrer de l’argent, c’est tout, et il en est de même pour les livres “club”. »⁹⁷⁵

L’aspect mercantile, déjà patent dans l’aventure *Planète*, resurgit ici en plein jour. Et il est d’autant plus remarquable qu’il va également présider au choix des publications :

« Trois volumes consacrés aux énigmes historiques furent un échec, en revanche les livres situés dans la lignée du *Matin des magiciens* (civilisations disparues, vie extraterrestre, etc.) rencontrèrent un succès immédiat. J’appris ainsi ma deuxième leçon, il faut proposer un éventail varié au lecteur et tenir compte de ses choix. »⁹⁷⁶

On est donc clairement en présence d’un directeur de collection attentif aux attentes de son lectorat. Mais, ce faisant, il impulse également à sa collection une dynamique singulière et nous oblige à considérer « L’Aventure mystérieuse » comme une conséquence du *Matin des magiciens* – et partant, potentiellement, comme appartenant au réalisme fantastique. Cette impression est confortée par l’arrivée parmi les auteurs de la collection, après 1970, de Bergier.

Rappelons qu’un des buts du *Matin des magiciens* était de lancer des pistes et de susciter des vocations de chercheurs. L’ouvrage se voulant un guide pour de futures recherches, il est tentant de voir dans « L’Aventure mystérieuse » la réponse à cet appel, même si cette réponse est tardive et reprend des ouvrages antérieurs. En fait, cela nous pousse plutôt à considérer cette collection comme une réunion de travaux qui tantôt ont inspiré *Le Matin des magiciens*, tantôt s’en sont inspirés.

Car, ne l’oublions pas, *Le Matin des magiciens* lance des pistes de réflexion, mais il oriente toutes ces réflexions vers une finalité bien précise, qui prend certes du temps à s’affirmer concrètement, mais qui ne laisse pas pour autant d’être manifeste. Or, dans « L’Aventure mystérieuse », on ne saurait trouver pareille convergence. Il est indiscutable qu’il existe des préoccupations et des thèmes communs, ainsi que des manières semblables de raisonner à partir de l’occultisme, mais la convergence s’arrête là.

Il ne se dégage aucune doctrine ni aucune visée commune. Il n’émane qu’une vision du monde singulière, partagée plus ou moins sincèrement par tous : celle qui laisse entendre

⁹⁷⁵ SADOUL Jacques, *C’est dans la poche !*, op. cit., p. 40.

⁹⁷⁶ SADOUL Jacques, *C’est dans la poche !*, op. cit., p. 42.

qu'il est des vérités cachées susceptibles d'expliquer notre réalité, mais cette conception du monde est suffisamment ouverte pour constituer un champ de manœuvres extrêmement vaste. Mais surtout, considérant le nombre de dominantes et les divergences d'opinions sur certains sujets – il suffit de rappeler le point de vue de Robert Charroux sur les ovnis pour comprendre qu'il est en rupture avec un certain nombre de publications de la collection –, on ne saurait prendre l'ensemble de la collection comme un corpus unitaire, au moins sur le plan idéologique.

C'est donc plutôt dans la perspective du *cultic milieu* que nous proposons de lire le phénomène éditorial suscité par *Le Matin des magiciens*. En somme, « L'Aventure mystérieuse », comme toutes les autres collections dans le droit fil du livre, rassemble quantité d'ouvrages sur des thématiques marginales ou rejetées par la culture dominante, et qui se rapportent toutes à des systèmes de croyances singuliers. Aussi ces collections offrent-elles aux lecteurs un vaste choix, mais ce choix, grâce à des codes éditoriaux, est orienté et conditionné par les maisons d'édition.

Certes, les éditeurs obéissent à des lois économiques, et ces collections sont dirigées de manière à être rentables. Mais, pour qu'il en soit ainsi, il faut aussi qu'elles répondent aux attentes du public. Or ce que le public attend, ce sont des ouvrages de la veine du *Matin des magiciens* et de *Planète*. Voilà qui circonscrit l'ensemble des productions dans un espace bien déterminé et qui correspond, peu ou prou, à des idées qu'on trouve dans le *cultic milieu*. Néanmoins, alors que le *cultic milieu* est plutôt *underground*, le phénomène éditorial est, à l'inverse, une entreprise extrêmement populaire et à très large diffusion⁹⁷⁷. De surcroît, la connotation religieuse en est totalement absente, tout au moins en apparence : il ne s'agit que de littérature. Et si cette littérature est plutôt socialement dépréciée, elle n'en connaît pas moins, comme toute paralittérature, un succès non négligeable.

Notons encore que jamais *Le Matin des magiciens* ne fut publié dans une telle collection et qu'il fut toujours présenté comme l'origine de ce phénomène éditorial. Cela nous permet donc de comprendre qu'il fut réellement, en France, le point de départ de quelque chose de difficilement identifiable, si ce n'est comme étant un ensemble de thèmes plus ou moins clairs.

Ajoutons aussi, sur le plan formel, que ces collections constituent un média de diffusion différent de celui choisi par *Planète*. Reprenant le principe de l'ouvrage unique,

⁹⁷⁷ Stoczkowski rapporte ainsi que les ouvrages de « L'Aventure mystérieuse » se vendaient entre 20 et 40 000 exemplaires, le record de 41 500 exemplaires ayant été atteint par un des ouvrages de Charroux. Étant donné que la plupart des ouvrages n'étaient que des rééditions, ces chiffres sont relativement importants. STOCZKOWSKI Wiktor, *Des hommes, des dieux et des extraterrestres, ethnologie d'une croyance moderne*, op. cit., p. 470.

mais intégré à une collection dont plusieurs titres sortent chaque année, le résultat de « L'Aventure mystérieuse » sur le plan éditorial est à la croisée des deux produits réalistes fantastiques qui l'ont précédé. Sur le plan des idées, on a aussi affaire à une production d'un type différent : plutôt que d'avoir une revue ou un livre qui traite d'un peu de toutes les thématiques lancées par *Le Matin des magiciens*, on est en présence d'ouvrages qui n'en développent principalement qu'une. Ainsi s'opère-t-il une dissociation des sujets, ce qui fait ressortir inmanquablement la spécificité des productions de Pauwels, Bergier et Charroux : leurs théories englobent et structurent entre elles tout un ensemble d'idées qui ne sont pas nécessairement liées les unes aux autres.

Si de tels auteurs ne sont pas nombreux, ils n'en sont pas moins importants et déterminants pour ces collections, car ils permettent de laisser entendre que toutes les dominantes participent d'une même dynamique. À ce titre, les ouvrages de Charroux deviennent extrêmement précieux dans la mesure où, à intervalles presque réguliers, ils proposent une sorte de somme ou de résumé des autres, tout en les intégrant dans un schéma narratif global. De fait, ils laissent entrevoir une forme d'unité doctrinale, mais qui relève avant tout, en dehors de ces œuvres, de l'illusion.

2. Un cas particulier : Erich von Däniken

À bien y regarder, bien rares sont ces œuvres globalisantes. Et dans le panorama général proposé par ces collections, en particulier par « L'Aventure mystérieuse », outre celle de Charroux, on n'en trouve véritablement qu'une seule, celle du Suisse Erich von Däniken.

2.1. Une démarche réaliste fantastique presque assumée

Traduits de l'allemand, les ouvrages de Däniken forment un tout, à l'instar de ceux de Charroux. Nous poursuivrons donc notre analyse en prenant l'ensemble de ses quatre premiers livres⁹⁷⁸, tous traduits en français et repris par différentes collections françaises des années 1970⁹⁷⁹. Toutefois, cela ne doit pas nous masquer l'ampleur du phénomène Däniken. Auteur de 38 essais, dont certains ont fait l'objet de traductions en 32 langues, il aurait vendu

⁹⁷⁸ Remarquons toutefois que nous prenons le parti d'exclure de notre analyse *Le Livre des apparitions*. Bien que la conclusion de l'ouvrage rejoigne le reste des théories de l'auteur, l'ouvrage traite avant tout d'un cas particulier, celui des manifestations d'esprits, dont il convient plutôt d'envisager l'analyse dans le sens des autres ouvrages de « L'Aventure mystérieuse ».

⁹⁷⁹ À l'exception du premier, *Présence des extraterrestres*, tous ont fait ensuite l'objet d'une édition dans la collection « L'Aventure mystérieuse ».

à travers le monde plus de 63 millions de livres⁹⁸⁰. Lui-même réalisateur de deux films destinés à mettre en scène ses théories⁹⁸¹, il fut également à l'origine d'un parc d'attractions, le *Mystery Park*, à Interlaken en Suisse⁹⁸², qui œuvrait au même dessein que ses films.

Né en 1934, autodidacte complet – à l'époque de la publication de son premier essai, en 1968, il est manager d'un hôtel à Davos – et globe-trotter⁹⁸³, il s'impose rapidement sur la scène internationale comme le principal défenseur, si ce n'est l'inventeur, de la théorie des anciens astronautes. Mais son premier essai arrive bien tard dans la vague éditoriale, ce qui tend à ne faire de lui qu'un acteur tardif.

Précisons aussi, dès à présent, que le dänikenisme, comme le suggère le faible nombre des traductions de ses ouvrages en français – seulement 5 sur 38 –, ne toucha la France que d'une manière très limitée, alors qu'il cumulait les succès dans les pays germanophones et aux États-Unis.

Ses ouvrages ressemblent, à s'y méprendre, à ceux de Charroux. Riches en illustrations et en schémas, ils s'articulent autour de chapitres et de sous-parties clairement définies et aux titres relativement évocateurs. En moyenne un peu moins volumineux que *Le Matin des magiciens* ou les ouvrages de Charroux, ils s'en démarquent par l'absence d'une division thématique et la présence d'une bibliographie.

Il faut aussi souligner que, dans les trois premiers ouvrages, le dernier chapitre consiste en une compilation de questions que se pose l'auteur au terme de la réflexion qu'il vient de mener. Ces questions sont complétées par quelques réflexions de l'auteur, propres à orienter de futures recherches.

Ces différences de forme mises à part, l'approche de Däniken s'inscrit d'autant plus indiscutablement dans l'esprit du réalisme fantastique que l'auteur lui-même s'en réclame dans le début du deuxième ouvrage :

« Peut-être ces questions, que posent également Jacques Bergier, Louis Pauwels et Robert Charroux, trouveront-elles des réponses de mon vivant. »⁹⁸⁴

Cette filiation est toutefois signifiée dès son premier ouvrage, puisqu'il mentionne dans sa bibliographie un livre de Charroux et *Le Matin des magiciens*. Au fil du texte, on recense également un certain nombre de références aux trois auteurs⁹⁸⁵.

⁹⁸⁰ <https://www.welt.de/wissenschaft/article7147146/Die-Ausserirdischen-werden-wiederkommen.html> (09/03/2017)

⁹⁸¹ *Erinnerungen an die Zukunft* (1970) et *Botschaft der Götter* (1976).

⁹⁸² Ouvert en 2003, le parc fait faillite en 2006, avant d'être racheté et rebaptisé Jungfrau Park. <http://www.jungfrau-park.ch/fr/mystery-world/> (11/03/2017)

⁹⁸³ DÄNIKEN Erich von, *Vers un retour aux étoiles*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1975 (1969), p. 5-6.

⁹⁸⁴ *Ibid.*, p. 8.

Cette parenté s'observe également à travers de nombreuses références communes. Ainsi voit-on Teilhard de Chardin régulièrement cité⁹⁸⁶, ainsi que Velikovsky⁹⁸⁷ et Blavatsky⁹⁸⁸. On peut aussi observer que, tout comme le font ces trois auteurs, Däniken considère *Le Livre de Dzyan* comme une source réelle et fiable⁹⁸⁹.

Pour ce qui est de son positionnement, signalons aussi comment Däniken se considère lui-même :

« C'est un grand avantage, quand on est un chercheur du dimanche et un béotien, que de laisser libre cours à son imagination sans être handicapé par sa fonction de savant et de poser des questions qui désarçonnent le spécialiste. [...] Les chercheurs du dimanche font preuve d'un acharnement déplaisant, c'est bien connu. Ils collectionnent, ils lisent, ils voyagent beaucoup parce qu'ils aiment s'appuyer sur un bâton solide, et ils espèrent qu'ils pourront un jour percer les ténèbres à force de poser des questions. »⁹⁹⁰

Le statut d'autodidacte est plus qu'assumé par l'auteur, puisque selon lui il est garant, dans les recherches, de ténacité et de détermination. Ce discours acquiert encore plus de force dans *Mes preuves*, ouvrage dans lequel Däniken se livre à un violent réquisitoire contre la science et les scientifiques officiels⁹⁹¹ – attitude qui n'est pas sans rappeler celle de Charroux, et s'inscrit dans la droite ligne de l'attitude générale qu'adoptent vis-à-vis de la science tous les auteurs de cette vague éditoriale. Mais la virulence dont fait montre Däniken ne trouve d'équivalence que dans certains propos de Pauwels et Bergier, à la « grande époque » de *Planète* et de son affrontement avec l'Union Rationaliste.

Mais c'est surtout avec Charroux que Däniken partage l'approche de son sujet. Non seulement il témoigne d'un même goût prononcé pour le récit de ses voyages et de ses aventures au bout du monde⁹⁹² mais, comme Charroux, il n'hésite pas à se mettre en scène dans ses livres, afin de démontrer son intégrité et faire valoir que, lorsqu'il rencontre tel ou tel

⁹⁸⁵ Par exemple : Pauwels et Bergier : DÄNIKEN Erich von, *Vers un retour aux étoiles*, op. cit., p.73., DÄNIKEN Erich von, *L'Or des dieux*, Paris, Robert Laffont, coll. « Énigmes de tous les temps », 1974 (1972), p. 199.

Bergier seul : DÄNIKEN Erich von, *Vers un retour aux étoiles*, op. cit., p. 19.

Charroux : DÄNIKEN Erich von, *L'Or des dieux*, op. cit., p.37, DÄNIKEN Erich von, *Mes Preuves, cinq continents témoignent*, Paris, Robert Laffont, coll. « Énigmes de tous les temps », 1982 (1977), p. 355.

⁹⁸⁶ DÄNIKEN Erich von, *Présence des extraterrestres*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bibliothèque des grandes énigmes », 1976 (1968), p. 16, DÄNIKEN Erich von, *Vers un retour aux étoiles*, op. cit., p. 72 et 77, DÄNIKEN Erich von, *L'Or des dieux*, op. cit., p. 235.

⁹⁸⁷ DÄNIKEN Erich von, *Présence des extraterrestres*, op. cit., p.168.

DÄNIKEN Erich von, *Mes Preuves, cinq continents témoignent*, op. cit., p. 26.

⁹⁸⁸ DÄNIKEN Erich von, *L'Or des dieux*, op. cit., p. 67.

⁹⁸⁹ DÄNIKEN Erich von, *Vers un retour aux étoiles*, op. cit., p. 177.

⁹⁹⁰ *Ibid.*, p. 45.

⁹⁹¹ DÄNIKEN Erich von, *Mes Preuves, cinq continents témoignent*, op. cit., pp. 9-32 et 315-368.

⁹⁹² Par exemple : DÄNIKEN Erich von, *Vers un retour aux étoiles*, op. cit., pp. 99-105.

spécialiste, ces derniers ne manquent pas de reconnaître que ses théories sont potentiellement exactes⁹⁹³.

Enfin, avec Pauwels, Bergier et Charroux, Däniken revendique et exige dans la pratique scientifique le recours à l'imagination :

« Nous avons trop longtemps négligé de scruter notre passé le plus lointain avec l'audace de l'imagination. »⁹⁹⁴

Il en découle naturellement, chez Däniken, une prise de position singulière qui, encore dans ce cas, n'est pas sans rappeler le semblant de réflexion théorique qu'on trouve dans la préface du *Matin des magiciens* :

« Une recherche entièrement orientée vers le futur s'impose de toute urgence. Aussi longtemps que nous n'irons pas réellement à la découverte du passé, nous négligerons un des facteurs essentiels de notre avenir : le passé, en effet, peut nous aider à progresser sur la voie de certaines techniques qui, sans même que nous nous en doutions, ont pu être pratiquées à la perfection par de lointains ancêtres. »⁹⁹⁵

En fait, dans ce court extrait, on retrouve l'idée essentielle de Pauwels et Bergier, car ce que propose Däniken n'est rien d'autre que le rapprochement de la science et de la tradition. En effet, selon lui, notre passé est susceptible de nous révéler des techniques supérieures à celles que nous maîtrisons actuellement. Autrement dit, dans les vestiges du passé, il existerait des traces qui témoigneraient d'une forme de connaissance qui serait en adéquation avec les plus récents développements scientifiques. Il n'appartiendrait qu'à nous de décrypter ces vestiges du passé pour progresser aujourd'hui.

La conclusion de Däniken est sans appel et rejoint, là encore, la préface du *Matin des magiciens* :

« De nouveaux modes de pensée appellent de nouveaux critères d'investigation. À l'avenir, l'archéologie ne pourra plus se contenter d'organiser des fouilles, de collecter puis de ranger des objets dans un ordre donné. D'autres sciences devront venir à la rescousse, faute de quoi, elle ne parviendra jamais à nous proposer une image fidèle du passé. »⁹⁹⁶

Il est donc nécessaire de définir une nouvelle science et une nouvelle méthode scientifique. Et si Däniken ne reprend pas l'expression de « réalisme fantastique », il n'en demeure pas moins que la réflexion qu'il mène est exactement la même. C'est donc le souci qu'il avait de se démarquer des autres qui explique le choix qu'il a fait de créer son propre vocabulaire :

« Quoi qu'il en soit, ce n'est pas l'archéologie traditionnelle qui permettra de lever les points d'interrogation.

⁹⁹³ Par exemple : DÄNIKEN Erich von, *Présence des extraterrestres*, op. cit., pp. 191-193.

⁹⁹⁴ DÄNIKEN Erich von, *Vers un retour aux étoiles*, op. cit., p. 8.

⁹⁹⁵ DÄNIKEN Erich von, *Présence des extraterrestres*, op. cit., p. 42.

⁹⁹⁶ *Ibid.*, p. 32.

Nous attendons avec impatience que soit engagée une année “d’archéologie utopiste” [*ein utopisch-archäologisches Jahr*] où physiciens, chimistes, géologues, métallurgistes et spécialistes de toutes les sciences afférentes à ces disciplines se pencheraient, avec les archéologues, sur cette seule et unique question : des cosmonautes ont-ils rendu visite à nos ancêtres ? »⁹⁹⁷

Donc, chez Däniken, point de réalisme fantastique ni d’archéologie fiction, mais une « archéologie utopiste ». L’expression est assez ambiguë et peut surprendre, dans la mesure où le terme renvoie à l’idée d’une construction imaginaire. Néanmoins, en un certain sens, l’expression tient tout autant de l’oxymore que celle de « réalisme fantastique » : on voit mal comment il serait possible de faire sur un chantier de fouilles de l’archéologie utopique. En revanche, il est possible de comprendre l’archéologie utopique comme un processus d’interprétation dans lequel l’imagination tient le rôle principal, et c’est ainsi qu’on peut entendre le dépassement de l’archéologie qu’il prêchait précédemment.

2.2. Une théorie unique

Jusqu’à présent, nous avons pu voir que Däniken se présentait comme un produit à la croisée de Pauwels, Bergier et Charroux. Toutefois, il tente de se démarquer d’eux, sans pour autant renier leur influence, en créant – en même temps que ses propres conceptions théoriques – son propre vocabulaire, mais qui n’est rien d’autre qu’un réagencement du discours pauwelsien. Il nous reste à nous intéresser aux résultats auxquels parvient son approche.

Ses arguments, ce qu’il appelle ses « preuves » (*Beweise*), n’ont rien d’original : on les retrouve toutes, pour la plupart, dans les ouvrages de Charroux, au point qu’on a pu parler de plagiat et que pendant quelque temps un procès fut envisagé⁹⁹⁸. En revanche, les théories qu’il en tire se démarquent nettement de celles de ses prédécesseurs. Là où Pauwels et Bergier se limitaient à formuler des hypothèses, là où Charroux peinait à mettre en place une chronologie, Däniken élabore une théorie linéaire relativement simple. Elle est énoncée dès le premier ouvrage ; par la suite, elle ne subit pas de modifications notables, et les « nouveaux » éléments ne viennent jamais que conforter l’hypothèse initiale.

Däniken propose lui-même une synthèse succincte de sa théorie, en préambule de l’ouvrage dans lequel il présente ses preuves :

⁹⁹⁷ *Ibid.*, p. 46.

⁹⁹⁸ STOCZKOWSKI Wiktor, *Des hommes, des dieux et des extraterrestres, ethnologie d’une croyance moderne*, op. cit., pp. 48-49.

« Aux temps préhistoriques, la Terre a été visitée à plusieurs reprises par des êtres inconnus, venus du cosmos. L'intelligence humaine est le fruit d'une mutation délibérément provoquée et orientée par ces êtres inconnus. Les extra-terrestres ont "ennobli" les hominiens "à leur image". C'est pourquoi nous leur ressemblons, tandis qu'ils ne nous ressemblent pas. Le passage, sur la Terre, d'étrangers originaires du cosmos a été consigné dans des religions, des mythes et des légendes populaires où nous retrouvons les traces et les signes de ce passage. »⁹⁹⁹

On ne saurait faire de meilleur résumé de ce qu'on convient d'appeler la théorie des anciens astronautes. On remarquera que, dans le cas de Däniken, il n'est pas question de civilisations disparues, mais uniquement de civilisations humaines aidées, guidées et dominées par des Extraterrestres.

Däniken procède de la même manière que Charroux. Il interprète les mythes et les légendes des « cinq continents » de manière à faire ressortir une évidence : ils parlent tous de dieux venus du ciel. Et puisque ce constat est planétaire, il contient une vérité. Il analyse donc le comportement des dieux rapportés dans ces récits légendaires comme celui d'êtres physiques qui ont réellement existé et en déduit que des Extraterrestres ont vécu dans le passé parmi les hommes et ont pu revenir ponctuellement. Il pousse même son raisonnement plus loin, en affirmant que les Extraterrestres auraient permis l'évolution de l'homme en modifiant notre ADN¹⁰⁰⁰. Néanmoins, plus prudent que Charroux, il ne se risque ni à donner de dates précises ni à reconstituer de chronologie exacte des faits qu'il présente : cela s'est passé « il y a longtemps », et on n'en saura guère plus¹⁰⁰¹.

Selon lui, quantité de vestiges archéologiques, comme les lignes de Nazca ou les pyramides d'Égypte, sont inexplicables – ou au moins incompréhensibles – sans l'intervention d'Extraterrestres qui auraient maîtrisé une technologie avancée et, probablement, été dotés de pouvoirs parapsychologiques. Dès lors, on comprend mieux comment l'étude du passé peut nous révéler des techniques encore inconnues : si des Extraterrestres ont employé pour construire les pyramides des technologies avancées et si nous, nous parvenons à comprendre lesquelles, il nous sera possible d'acquérir ces technologies.

En filigrane de la présentation de sa théorie, on comprend que l'ensemble de sa théorie ne repose pas sur des preuves, comme il se plaît à le dire, mais plutôt, dans le meilleur des cas, sur des interprétations. En fait, il apporte, non pas des preuves, mais seulement des interprétations de textes ou de sites archéologiques. Son rapport avec l'exactitude des faits et

⁹⁹⁹ DÄNIKEN Erich von, *Mes Preuves, cinq continents témoignent*, op. cit., p. 5.

¹⁰⁰⁰ DÄNIKEN Erich von, *Vers un retour aux étoiles*, op. cit., p. 42.

DÄNIKEN Erich von, *Présence des extraterrestres*, op. cit., p. 120.

avec la réalité est assez ambigu, même s'il prétend chercher la « vérité » historique¹⁰⁰². Ainsi peut-on lire, dans son premier ouvrage, ce passage :

« Les preuves ? L'avenir les fournira ou non. Ce livre ne fait que développer une hypothèse à partir de spéculations diverses, et cette hypothèse ne correspond pas forcément à la vérité. Il nous semble seulement qu'elle est au moins aussi vraisemblable que les dogmes sur lesquels la plupart des religions édifient leur empire. »¹⁰⁰³

Point n'est besoin, après un tel extrait, d'ajouter un long commentaire pour comprendre que les preuves n'ont aucune importance. À l'image de ce que disait Stoczkowski¹⁰⁰⁴, l'important, ce ne sont pas les preuves, mais bien la théorie globale.

Pour mieux illustrer ce rapport complexe qu'entretient Däniken avec la réalité, il suffit de rappeler la fameuse affaire de la prétendue bibliothèque souterraine cachée en Équateur.

Dans son ouvrage *L'Or des dieux*, paru en 1973, Däniken prétendait avoir visité une grotte en Équateur (la *Cueva de los Tayos*) dans laquelle il aurait trouvé, entre autres choses, une bibliothèque métallique ayant appartenu à une ancienne civilisation, qui aurait été en contact avec des Extraterrestres¹⁰⁰⁵. Lorsqu'une expédition internationale, en 1976, révéla qu'il n'en était rien, Däniken se contenta de répliquer qu'il s'était trompé de grotte, et Charroux de le défendre en affirmant que, si la bibliothèque n'était pas là – et même si Däniken avait probablement menti –, l'idée n'était pas pour autant complètement absurde, puisque ce que Däniken avait imaginé devait forcément exister ailleurs, et que l'erreur n'était que géographique¹⁰⁰⁶.

Mentionnons encore un procédé peu orthodoxe, mais tout à fait cohérent au regard de la méthode annoncée, dont a usé Däniken pour mener ses recherches. Il nous rapporte en effet qu'il fut guidé dans ses réflexions par un médium qui lui permit d'être en contact avec Jules Verne¹⁰⁰⁷. Cet exemple nous fait mesurer l'abîme qui sépare Däniken de la science officielle, et l'on comprend pleinement le sens que prend dans ses propos l'appel à un renouveau scientifique.

¹⁰⁰² *Ibid.*, p. 27.

¹⁰⁰³ *Ibid.*, p. 77.

¹⁰⁰⁴ STOCZKOWSKI Wiktor, « Rire d'ethnologues », *L'homme*, n° 160, 2001, p. 102 et STOCZKOWSKI Wiktor, *Des hommes, des dieux et des extraterrestres, ethnologie d'une croyance moderne*, op. cit., p. 288.

¹⁰⁰⁵ DÄNIKEN Erich von, *L'Or des dieux*, op. cit., pp. 11-62.

¹⁰⁰⁶ CHARROUX Robert, *L'Énigme des Andes*, Paris op. cit., p. 139.

¹⁰⁰⁷ DÄNIKEN Erich von, *Mes Preuves, cinq continents témoignent*, op. cit., p. 56.

2.3. L'homme et le cosmos

Mais on trouve, en arrière-plan de sa théorie, comme chez Pauwels, Bergier et Charroux, un discours aux résonances singulières. La pensée de Däniken n'est absolument pas désincarnée de son époque. Sont tour à tour évoqués les problèmes de la surpopulation¹⁰⁰⁸, de l'épuisement des ressources et de la pollution¹⁰⁰⁹, et ils semblent inciter Däniken à vouloir tirer de sa théorie un double enseignement, qui s'inscrit dans deux champs a priori distincts, l'un qu'on pourrait qualifier de scientifique, l'autre de religieux.

D'abord – et ce n'est pas sans rappeler certaines idées de Bergier –, Däniken milite en faveur de la science :

« Les progrès de la science sont un bienfait, non une malédiction. L'atome lui-même – pour peu qu'on apprenne à se passer de la bombe – contribue à améliorer le sort de l'humanité. »¹⁰¹⁰

Bien qu'il ne l'exprime pas en des termes comparables à ceux de Pauwels ou de Charroux, c'est de nouveau l'idée d'une science doublée de conscience qui est manifestée par Däniken. Toutefois, on ne trouve pas véritablement chez lui de discours alarmiste sur les dérives scientifiques.

En revanche, ce qui le fascine est plutôt relatif au voyage interstellaire, tant sur le plan théorique que sur le plan pratique. Pour lui, l'imminence de la réalité du voyage interstellaire ne laisse aucun doute, mais elle est surtout significative pour l'humanité d'une mutation sans précédent, puisque cette possibilité sera synonyme de fin des religions et des divinités, dans la mesure où l'homme sera alors confronté à plus vaste et plus transcendantal que la réalité de sa propre planète¹⁰¹¹.

Cela nous pousse donc à évoquer le deuxième type d'enseignement que recherche Däniken et qu'il exprime ainsi dans son premier ouvrage :

« Se poser de telles questions n'équivaut nullement à faire déclaration d'athéisme. Notre conviction, au contraire, constitue un acte de foi : quand nous aurons répondu clairement et sans détours à l'ultime question que soulevait notre passé, donc quand nous aurons de ce passé une connaissance parfaite, il restera "quelque chose" [ETWAS] sur quoi notre enquête n'aura eu aucune prise ; c'est ce "quelque chose" que nous appelons Dieu. »¹⁰¹²

¹⁰⁰⁸ DÄNIKEN Erich von, *Présence des extraterrestres*, op. cit., p. 152 et DÄNIKEN Erich von, *Vers un retour aux étoiles*, op. cit., p.107.

¹⁰⁰⁹ DÄNIKEN Erich von, *L'Or des dieux*, op. cit., p. 238.

¹⁰¹⁰ DÄNIKEN Erich von, *Présence des extraterrestres*, op. cit., p. 149.

¹⁰¹¹ DÄNIKEN Erich von, *L'Or des dieux*, op. cit., p. 237.

¹⁰¹² DÄNIKEN Erich von, *Présence des extraterrestres*, op. cit., p. 75.

Enfin, l'objectif de Däniken est donc bien religieux, puisqu'il cherche à définir ce qu'est Dieu. Néanmoins, son « dieu » n'a rien d'humain, et – contrairement à ce que certains ont pu affirmer – si Däniken assimile les dieux des différentes religions et des différentes mythologies à des Extraterrestres, il prend toujours soin de les distinguer du véritable Dieu créateur, à l'origine de tout. En somme, le dessein ultime de sa théorie est, non seulement d'expliquer l'origine de l'homme, mais aussi de dépouiller nos connaissances de ses couches superficielles, afin qu'elle accède à la vérité absolue. Ce que Däniken appelle « dieu » et considère comme tel est ce qui a créé la matière et permis le big-bang.

Il en découle donc une véritable soif de connaissances et de découvertes qui explique cet intérêt si vif de Däniken pour la science. Afin de mieux saisir la fascination qu'il éprouvait pour les voyages interstellaires, précisons un peu sa pensée :

« 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 savoir. C'est ainsi seulement que se réalisera la promesse des dieux : la paix régnera sur terre et l'homme aura accès aux espaces célestes. [...] Si l'univers nous ouvre ses portes, l'humanité connaîtra un avenir meilleur. »¹⁰¹³

En fait, la pensée de la technique est étroitement articulée avec l'idée que l'homme appartient au cosmos, et qu'il est donc nécessaire pour lui de pouvoir y retourner¹⁰¹⁴. L'interprétation est de nouveau littérale et technologique, car pour lui il ne suffit pas de comprendre que l'homme fait partie de l'univers et que l'ensemble forme un tout indissociable ; il est aussi nécessaire pour l'homme de pouvoir rejoindre physiquement l'univers au sein de l'espace. De plus, cette conquête des étoiles se double d'un enjeu pacificateur de la Terre, puisqu'il imagine que l'homme qui aurait repris sa place dans l'univers perdrait tout intérêt pour de simples intérêts basement terrestres. Mais surtout, en quittant sa planète, l'homme retrouverait son unité perdue avec le cosmos¹⁰¹⁵. Pour lui, la conquête de l'espace vise donc, d'une manière très pratique, à atteindre le point oméga dont parle Teilhard de Chardin¹⁰¹⁶.

La position de Däniken se situe dans la droite ligne de ce qu'on a pu voir jusqu'à présent, mais elle s'en distingue par un certain nombre de détails. À ce titre, il est intéressant de souligner que Däniken n'exprime rien d'hostile au christianisme¹⁰¹⁷ : pour lui, – et on peut élargir son propos à toute religion, quelle qu'elle soit –, si l'Église n'est pas dans le vrai en

¹⁰¹³ DÄNIKEN Erich von, *Présence des extraterrestres*, op. cit., p. 128.

¹⁰¹⁴ DÄNIKEN Erich von, *L'Or des dieux*, op. cit., p. 238.

¹⁰¹⁵ *Ibid.*, p. 236.

¹⁰¹⁶ *Ibid.*, p. 235.

¹⁰¹⁷ *Ibid.*, p. 238.

œuvrant à pérenniser la mémoire d'un principe créateur et de paléovisites, elle contribue néanmoins à permettre à l'homme de retrouver la trace de son origine, et donc de son devenir puisque l'histoire est cyclique. Ne nous y trompons pas, ce qui intéresse Däniken est bel et bien l'avenir :

« La prospection du futur est aujourd'hui un besoin vital de l'humanité. »¹⁰¹⁸

On se retrouve donc finalement en pleine prospective, comme dans *La Condition surhumaine*, et l'ensemble de ses réflexions aboutit, selon lui, non pas à la formulation d'une nouvelle religion, comme on aurait pu le penser, mais à une nouvelle discipline scientifique :

« La science nouvelle s'appelle futurologie ! Son but est la prospection minutieuse et la planification de l'avenir. »¹⁰¹⁹

Cette définition de la science nouvelle est intéressante car, dans sa conception même, on peut comprendre qu'elle procède à une rationalisation, dans le sens de Weber, puisqu'elle doit avoir pour but une meilleure anticipation de l'avenir, et donc permettre une « planification de l'avenir ».

Mais cela ne doit pas masquer l'ensemble de la construction qui conduit à cette nouvelle science. Il ne s'agit en aucune manière d'une science moderne, mais bien plutôt d'une science qui, à la manière de l'alchimie, serait un ensemble théorique et conceptuel réunissant à la fois un ensemble de pratiques et de procédés concrets reliés à une doctrine philosophique et à une représentation particulière du monde.

Tout cela s'inscrit dans un cadre résolument optimiste, puisque Däniken annonce pour l'humanité un avenir grandiose¹⁰²⁰. Et bien qu'on ne trouve pas explicitement d'eschatologie dans ses travaux, on y observe tout de même une forme d'attente messianique, dans la mesure où il annonce le retour imminent de « nos premiers visiteurs extra-terrestres ou de leurs descendants »¹⁰²¹.

Maintenant que nous sommes arrivé au terme de notre commentaire de la conception de Däniken, il semble intéressant de dire quelques mots sur la manière dont s'intègre son œuvre dans la collection « L'Aventure mystérieuse ». Comme on l'a vu, Däniken reprend en fait l'argumentaire classique de la théorie des anciens astronautes, de la parapsychologie et d'autres thèmes qui forment les dominantes de la collection. Son originalité est de réunir toutes ces dominantes autour d'une théorie simple et claire, qui a pour principal mérite de leur donner une cohérence générale à travers une trame narrative commune. Ce constat peut être

¹⁰¹⁸ DÄNIKEN Erich von, *Présence des extraterrestres*, op. cit., p. 199.

¹⁰¹⁹ *Ibid.*, p. 198

¹⁰²⁰ *Ibid.*, p. 99.

¹⁰²¹ DÄNIKEN Erich von, *Mes Preuves, cinq continents témoignent*, op. cit., p. 323.

déduit de l'adjonction qui est faite dans *Vers un retour aux étoiles* de notes récurrentes de bas de page, ajoutées par l'éditeur, qui renvoient à chaque fois à un autre ouvrage de la collection¹⁰²². Ce procédé, caractéristique de la paralittérature, permet aussi de créer une unité – même si cette unité, dans le détail, ne s'avère qu'illusoire, puisque ces renvois fonctionnent sur le principe des dominantes, mais non pas sur le plan idéologique.

L'étude de cas de Däniken doit donc nous permettre de comprendre un peu mieux le fonctionnement de ce qu'Eliade appelait une « mode culturelle ». Mais plutôt que de parler de mode, nous préférons parler d'une vague éditoriale, dont un des principaux ressorts consiste à créer des collections spécifiques sur le modèle économique de la paralittérature. Si *Le Matin des magiciens* et *Planète* constituent une source d'inspiration et un modèle à suivre, les collections n'ont pas de véritable structure idéologique ni de trame narrative constante. Seuls quelques auteurs, essentiellement Charroux et Däniken, viennent donner à l'ensemble une cohérence, par leurs théories unitaires et globalisantes. Cependant, il suffit d'observer les divergences d'opinions qui séparent tous ces auteurs et ceux de la collection sur la question des ovnis pour comprendre que, dans les faits, l'unité n'est qu'illusoire.

Dans ce chapitre, nous avons pu voir que la notion de « réalisme fantastique » pouvait être étendue à d'autres ouvrages que ceux écrits par Pauwels et Bergier. De fait, le réalisme fantastique peut être compris comme un phénomène éditorial, dont le succès fut particulièrement important en France dans les années 1960 et 1970. En effet, passée la fin des années 1970, les collections, jadis importantes, disparurent peu à peu ou évoluèrent. « L'Aventure mystérieuse » devint « L'Aventure intérieure », puis « Aventure secrète ». Ce changement de nom accompagne un basculement de la ligne éditoriale qui se dessinait déjà dans le choix des derniers ouvrages publiés dans « L'Aventure mystérieuse » : la dominante du paranormal s'affirma nettement et de nouvelles thématiques, plus orientées vers le New Age et le développement personnel, s'imposèrent comme des standards¹⁰²³.

Mais en étudiant attentivement le contenu de ces collections, on a pu constater deux choses essentielles : d'une part, si *Le Matin des magiciens* apparaît comme un modèle et l'ouvrage qui a tout initié, les faits sont quelque peu différents, et Pauwels et Bergier n'ont fait que reprendre nombre d'idées déjà existantes ; d'autre part, s'il est vrai que des auteurs étrangers – comme Däniken –, ont pu s'inspirer de leur démarche, d'autres – comme Peter Kolosimo ou Brinsley Le Poer Trench – ont développé plus ou moins simultanément des

¹⁰²² Par exemple : DÄNIKEN Erich von, *Vers un retour aux étoiles*, op. cit., p. 22-23.

¹⁰²³ VOISENAT Claudie et LAGRANGE Pierre, *L'ésotérisme contemporain et ses lecteurs*, op. cit., p. 212.

théories semblables, ce qui nous invite à estimer que les idées défendues dans *Le Matin des magiciens* ne suffisent pas à en expliquer l'originalité ni le succès.

Toutefois, sur le plan formel, il nous semble possible d'affiner un peu plus ce qu'est un ouvrage réaliste fantastique : un récit d'aventures ou d'enquêtes qui engage l'auteur, et qui vise à démontrer que la réalité n'est pas ce qu'on pense qu'elle est et qu'il existe pour toutes choses une dimension cachée, que le récit vise à mettre au jour. Le rapport avec la réalité est assez ambigu, mais pleinement assumé par certains auteurs qui revendiquent le droit à l'imagination.

Quant aux sources d'inspiration, nous proposons également de rassembler quelques constantes observées jusqu'à présent. Il nous est apparu évident qu'il se dégageait de l'ensemble de cette production un corpus d'auteurs de références : Teilhard de Chardin, Blavatsky et Velikovsky semblent être les piliers conceptuels de toutes ces théories. Une autre constante est à relever sur le plan théorique : celle du refus de l'évolutionnisme darwinien.

Enfin, si nous avons mis en avant l'importance des œuvres globalisantes, nous avons aussi montré l'incroyable diversité des collections, malgré des dominantes récurrentes, et affirmé que – nonobstant ces dominantes – ce sont aussi les croyances et les théories de chaque auteur qui sont divergentes. Ce faisant, nous avançons l'idée que ces collections constituent une matérialisation du *cultic milieu*. Si l'on considère le succès populaire de toutes ces publications, nous proposons alors de parler d'un phénomène de popularisation. « L'Aventure mystérieuse » et toutes les autres collections semblables ont procédé à une popularisation des idées provenant du *cultic milieu* et favorisé une « ordinarisation » de ces thèmes dans la société. Toutefois, il serait aller vite en besogne que de parler d'une dilution, car chaque ouvrage conserve une empreinte idéologique suffisamment forte. De plus, l'existence d'ouvrages globalisants prouve la persistance d'une forme doctrinale assez forte.

Avant de poursuivre cette réflexion, continuons notre démarche qui vise à déterminer les contours de ce que pourrait être le réalisme fantastique. Dans ce chapitre, nous nous sommes intéressé essentiellement à des produits dont la forme ressemblait au *Matin des magiciens*. Or le réalisme fantastique fut aussi *Planète*, c'est-à-dire une revue. Aussi convient-il à présent de porter notre attention sur d'autres périodiques, afin de déterminer ce qui différencie *Planète* d'autres publications en apparence comparables.

Chapitre 3 - D'autres *Planète* ?

« Depuis tout le temps je regarde les vieilles, les grandes et je me dis je serai comme ça, à y réfléchir c'est impossible et pourtant j'y pense encore tellement c'est effrayant de se dire qu'on ne ressemblera à personne. »¹⁰²⁴

En consacrant une page de leur *Histoire générale de la presse française* au « fait *Planète* », ses auteurs ont non seulement reconnu l'originalité de la revue, mais ont aussi soulevé une question importante : « Faut-il, sans les confondre, inscrire dans le même courant, les périodiques, plus nombreux que jamais aujourd'hui, qui trouvent leur audience dans l'exploitation du mystère ? »¹⁰²⁵.

Posée en ces termes, la question ne manque pas d'attirer notre attention. À cela, deux raisons : d'abord, elle suggère l'existence d'un « courant » caractéristique lié à *Planète* ; ensuite, elle établit un lien entre *Planète* et la notion de « mystère ». La liste des exemples de revues à ranger dans ce courant, donnée à la suite de cette question, ne nous semble pas réellement pertinente, car faire entrer *Planète* dans un courant constitué de magazines d'astrologie ou de nouvelles fantastiques n'a pas réellement grand sens – à moins qu'on ne s'accorde sur une approche un peu large et hâtive de la notion de mystère.

Or, si nous peinons toujours, à ce point de notre travail, à cerner réellement un « courant *Planète* », ou plutôt un « courant du réalisme fantastique », nous commençons tout de même à délimiter un champ d'investigation restreint qui nous permet d'exclure du champ d'investigation un certain nombre de productions. En ce sens, les « publications vouées aux

¹⁰²⁴ ERNAUX Annie, *Ce qu'ils disent ou rien*, Paris, Folio, 1992 (1977), p. 116.

¹⁰²⁵ BELLANGER Claude et al, *Histoire générale de la presse française, de 1958 à nos jours*, op. cit., p. 394.

astres » n'entrent pas dans le courant *Planète*, pas plus que certaines publications uniquement littéraires, comme *Fiction*, malgré des centres d'intérêts communs, qui sont également à exclure de la dynamique *Planète* : chacune de ces catégories ne reprend qu'un des aspects de *Planète* et ne peut donc prétendre à s'inscrire dans sa lignée – car ce qui caractérise *Planète* est bien son unité, bien que cette unité ne soit pas toujours perceptible.

Ces précisions étant faites, accordons-nous néanmoins sur l'existence d'un certain nombre de magazines, dont Jean-Bruno Renard a pu faire une brève recension¹⁰²⁶, qui peuvent prétendre s'inscrire dans la dynamique *Planète*. Dans le cadre de notre travail, nous en avons retenu trois : *Janus*, *Question de* et *Nostradamus*.

À partir de ce corpus, nous reprendrons comme problématique la question posée par les auteurs de *l'Histoire générale de la presse française*, tout en veillant à faire porter notre attention sur l'idée de courant et de mystère. En définitive, ce qui nous intéresse n'est plus uniquement de définir l'originalité de *Planète*, mais de déterminer s'il exista réellement un courant initié par cette revue.

1. *Janus*, l'autre *Planète*

On peut souvent lire que *Janus* s'inscrit dans l'esprit de *Planète*, mais peut-être serait-il plus pertinent de dire que *Janus* a été créé pour concurrencer *Planète*. Malgré de nombreux points communs, les deux revues connaissent un développement profondément différent, qui imposera quelques précautions dans le traitement conjoint des deux revues.

1.1. Un air de *Planète*

La proximité entre les deux revues est frappante sur le plan strictement formel, puisque *Janus* reprend exactement la même esthétique. Lancée par les éditions Robert Laffont en 1964, *Janus* n'est pas une création ex nihilo de l'éditeur. En effet, *Janus* émane d'une autre revue, *Miroir de l'histoire*, dont le premier numéro remonte à 1950 et dont elle n'est que le complément bimestriel – ce détail est loin d'être anodin, car il permet de comprendre le lien particulièrement étroit avec l'histoire qu'entretient la revue.

¹⁰²⁶ RENARD Jean-Bruno, « La presse de l'occultisme », *Presse Actualité*, n° 101, mai 1975, pp. 32-39.

Janus se présente exactement sous le même format que *Planète* – 17x20 cm – comprend le même nombre de pages – 160 – et se vend au même prix – 6 francs¹⁰²⁷. Si *Janus* paraît, comme *Planète*, tous les deux mois, elle est toutefois en décalage avec l’autre revue et vient ainsi s’insérer entre deux numéros de *Planète*. Notons aussi que le premier numéro, pour illustrer sa couverture, choisit de présenter un visage : celui d’une sculpture du Christ. Enfin, la revue revendique, elle aussi, le statut de « revue de bibliothèque »¹⁰²⁸ et apparaît totalement vierge de publicités, tout au moins dans ses premières années d’existence¹⁰²⁹.

Pour ce qui est de la structure de la revue, la formule se distingue de *Planète*. Outre un éditorial qui permet de présenter le numéro, on trouve trois rubriques dans lesquelles se répartissent les articles : présent, passé, avenir. En fait, ces rubriques reprennent un des leitmotifs de la revue : « L’Homme, son Histoire et son Avenir »¹⁰³⁰.

Cela nous invite donc à nous intéresser de plus près à l’esprit qui anime la revue et à ses ambitions. Le premier éditorial, comme cela avait été le cas pour *Planète*, donne les grandes lignes des ambitions de *Janus*. Mais, à la différence de *Planète*, cet éditorial n’est pas signé. Même si on peut vraisemblablement l’attribuer à l’un ou l’autre des membres du comité de direction ou de rédaction, Claude Manceron¹⁰³¹, Guy-Victor Labat¹⁰³² ou Henri Noguères¹⁰³³, ou – comme c’est le cas des éditoriaux suivants, tous signés « Janus » – y voir une production collective, constatons dans tous les cas qu’aucun des membres de la revue n’engage dans l’entreprise son charisme personnel, contrairement à ce qu’avait fait Pauwels au lancement de *Planète*.

Cependant, même en l’absence d’un directeur charismatique, le premier éditorial impose un style singulier. Le titre de l’éditorial, « L’avenir interroge le passé »¹⁰³⁴, permet de retrouver la problématique du temps, évoquée dans la préface du *Matin des magiciens*. On constate, en effet, le même souci de contemporanéité, accompagné du même intérêt pour le passé et le futur :

¹⁰²⁷ La comparaison est faite avec le numéro 15 de *Planète*, numéro correspondant à la même période de publication que le premier numéro de *Janus*.

¹⁰²⁸ *Janus*, n° 1, p. 5.

¹⁰²⁹ On trouve en effet, dans le numéro 16, une page de publicité au début du numéro (p. 6).

¹⁰³⁰ *Janus*, n° 1, quatrième de couverture.

¹⁰³¹ Claude Manceron (1914-1990), historien, spécialiste de l’Empire. Il est remplacé d’abord par Joseph de Médina (n° 7), puis par Philippe Caffin (n° 11). Aucune information biographique n’a pu être trouvée pour ces deux successeurs.

¹⁰³² Guy-Victor Labat (1923-2009), libraire et éditeur, est aussi imprimeur et fondateur de l’Imprimerie Moderne de l’Est (IME), dans laquelle sont produits les numéros de *Janus*.

¹⁰³³ Henri Noguères (1916-1990), journaliste et historien de la Résistance, est directeur de collection chez Robert Laffont de 1962 à 1966, avant de rejoindre les éditions Flammarion. Il quitte la direction de *Janus* à ce moment-là (n° 11, p. 2).

¹⁰³⁴ *Janus*, n° 1, p. 5.

« Puisque ce double mouvement de l'homme vers hier et demain est la substance même du présent, pourquoi ne pas tenter de l'assumer pleinement, logiquement, et de lui donner toute sa portée ? Alors disparaîtra l'angoisse, qui est faite d'incertitude, et surgira progressivement le calme de celui qui sait d'où il vient et où il va. »¹⁰³⁵

Toutefois, cette idée, qui traverse toutes les œuvres que nous avons vues jusqu'à présent et consiste à rechercher dans le passé de quoi comprendre l'avenir, dans le cas présent, demande à être nuancée :

« L'alliance des sciences et de l'histoire est donc un des objectifs de *Janus*, où des philosophes, des médecins, des psychanalystes, des graphologues, des sociologues, des criminologistes voisineront dans chaque numéro avec les grands historiens [...]. »¹⁰³⁶

Mais cette liste, qui par certains de ses aspects n'est pas sans rappeler l'ambition du *Matin des magiciens*, s'en distingue aussi et permet d'un peu mieux saisir l'esprit de *Janus* : si l'on y retrouve l'idée d'allier les sciences à « quelque chose », on peut constater que ce n'est pas à la tradition, mais bien à l'histoire. Et si l'on peut être tenté de comprendre les deux termes de sorte que l'un renvoie à l'autre et réciproquement, c'est oublier l'amalgame que font Pauwels et Bergier entre Tradition et ésotérisme. De plus, lorsqu'on prête attention à la liste des spécialités qui suivent et qui sont mises en opposition avec l'histoire, exception faite de la graphologie et de la psychanalyse, on s'aperçoit qu'on se situe plutôt dans le champ des sciences humaines. L'ambition d'allier sciences et histoire s'avère donc bien plus proche du programme de l'École des *Annales* que de celui du *Matin des magiciens*.

C'est toutefois dans une sorte d'entre-deux que semble vouloir se positionner *Janus* :

« Toujours en liaison avec les grands problèmes du présent, *Janus* élaborera donc *L'Histoire de l'avenir*, mais sans chercher à le prédire. Nous ne céderons pas à l'apparente séduction de la recherche systématique du sensationnel, pratiquée par ceux pour qui le fantastique l'emporte trop sur le réel. »¹⁰³⁷

Cette seule citation permet de percevoir toute la distance que veut mettre *Janus* avec son concurrent. La présence dans la phrase des termes « fantastique » et « réel », dissimule à peine la critique adressée à *Planète*. Cela étant, *Janus* ne veut certes pas céder au « fantastique » ni rester dans le « réel » ; mais il n'en demeure pas moins qu'elle se met en quête de l'histoire de l'avenir – et cette quête est plus que périlleuse. Mais, pas plus que dans *Planète*, on ne trouve de méthodologie pour un tel objectif.

On est donc dans deux formes de discours relativement semblables, mais qui cherchent à se distinguer de leur modèle en adoptant une position plus « réelle ». On peut voir

¹⁰³⁵ *Janus*, n° 1, p. 5.

¹⁰³⁶ *Ibid.*

¹⁰³⁷ *Ibid.*, p. 7.

dans ce choix idéologique le souci de rester proche de la revue *Miroir de l'histoire*, dont *Janus* n'est qu'un hors-série, et cette proximité entre les deux revues est encore plus frappante lorsqu'on observe l'importance que revêt l'histoire dans ce premier éditorial. Rappelons que ce n'est pas l'opposition entre science et tradition qui est mentionnée par *Janus*, mais bien celle entre sciences et histoire.

Cette distinction étant faite, reconnaissons que, comme *Planète*, *Janus* décrit une époque caractérisée par « une transition vertigineuse »¹⁰³⁸. En somme, on serait en train de vivre un basculement historique qu'il s'agirait de comprendre. Mais la revue refuse de camper une position particulière, et rappelle encore en cela *Le Matin des magiciens* :

« Ainsi, dès son premier numéro, *Janus* prouve-t-il qu'il n'est pas là pour donner la réponse que vous attendez, mais celle qui relance la pensée et le dialogue. »¹⁰³⁹

Refusant de faire « acte de doctrinaire »¹⁰⁴⁰, *Janus* adopte la même position que celle de Pauwels et Bergier : nourrir le débat, mais sans prendre parti. En faisant cela, indirectement, *Janus* abonde dans le sens de Pauwels et Bergier lorsqu'ils dénonçaient la l'étroitesse d'esprit de la science officielle. On retrouve donc une rhétorique semblable à celle de *Planète*, et qui exploite l'idée d'un affrontement culturel, comme cela est affirmé et assumé sans concession aucune dans ce premier éditorial :

« *Janus* pour sa part œuvrera à ciel ouvert et appellera un chat un chat. Hommes de sciences et hommes de l'histoire rassemblés pour la première fois sur le même chemin prennent donc aujourd'hui un départ commun au service de notre maîtresse de vie à tous : la liberté de conscience, également cherchée, également aimée par "celui qui croyait au ciel et celui qui n'y croyait pas". »¹⁰⁴¹

Mais, ne revendiquant que la liberté, *Janus* ne cherche pas à prendre parti, comme avait pu le faire *Planète* pour l'un des deux « blocs » culturels. *Janus* prend quelque recul par rapport à *Planète* et se positionne en tenant compte à la fois des reproches adressés à son prédécesseur et des attentes du public, puisque l'éditorial mentionne que le contenu de la revue a été déterminé à la suite d'un sondage¹⁰⁴².

On a donc affaire à un produit calibré sur mesure, tant sur le plan du contenu – grâce à un sondage –, que sur le plan formel et idéologique – grâce au précédent *Planète*. En théorie, cela permet donc à son éditeur de proposer un produit conforme aux attentes du public et des critiques. Et c'est aussi de cette manière qu'on peut comprendre le désir de ne pas trop

¹⁰³⁸ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰³⁹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁴⁰ *Ibid.*, p. 6.

¹⁰⁴¹ *Ibid.*, p. 7.

¹⁰⁴² *Ibid.*, p. 5.

exploiter le fantastique et le sensationnalisme, points qui firent l'objet de nombreuses critiques dont *Planète* avait été la cible.

1.2. De profondes différences

On a pu voir jusqu'à présent que *Janus* s'inspirait de *Planète*, sans pour autant n'en être qu'une simple copie, au point que, sitôt qu'on prend une connaissance un peu attentive du contenu de chaque numéro, la distinction entre les deux revues devient tout à fait claire.

Ainsi, les éditoriaux, s'ils sont présents dans chacun des numéros, ne soufflent-ils le vent d'absolument aucune révolte ni ne sont-ils, de quelque manière que ce soit, l'expression de la moindre « philosophie Janus ». À peine y trouve-t-on exprimée une opinion, mais ce choix est volontaire :

« Dans la mesure où toute vie humaine est un microcosme de l'histoire, nous voudrions que ce numéro aide chaque lecteur à ce moment terrible des choix décisifs, au carrefour où "l'on se retrouve seul" – et où tous doivent pourtant passer. Les chemins que chacun doit prendre, malheur à nous si nous devons les imposer ! Nous ferions œuvre de prophètes ou de maîtres à penser : ce que nous refusons formellement d'être. »¹⁰⁴³

Si on trouve exprimé ce type d'idée tout au long de l'aventure *Planète*, et sous de multiples formes, concédons que ce n'est là qu'un discours de façade. Si *Planète* refuse d'assumer la moindre autorité morale ou spirituelle, elle définit tout de même un cadre interprétatif suffisamment rigoureux pour orienter ses lecteurs vers la culture qu'elle estime être la bonne. Dans *Janus*, ce discours n'est pas qu'un vœu pieux. Malgré ce qu'aurait pu donner à penser le premier éditorial, on ne trouve pas de discours contre-culturel clairement marqué ni, en aucune façon, de discours révolutionnaire :

« Aujourd'hui, *Janus* se tourne vers les hommes de bonne volonté, qui n'ont pas le désir de refaire le monde, mais qui pensent avoir trouvé le moyen d'améliorer la condition des hommes dans leur monde. »¹⁰⁴⁴

À travers ce seul désir d'adopter une position plus modérée, on peut comprendre ce qu'entend *Janus* lorsqu'elle évoque son souhait de rester dans le « réel ». Refusant les solutions radicales, la revue s'intéresse aux discours qu'elle évalue plausibles à leur échelle.

Dans ce même éditorial, qui présente la thématique générale de la revue et porte sur le « capitalisme populaire », les rédacteurs prétendent ne suggérer que des « bases » et laisser

¹⁰⁴³ *Janus*, n° 6, p. 5.

¹⁰⁴⁴ *Janus*, n° 11, p.6.

chacun libre de les approfondir selon ses centres d'intérêts. Mais notons la conclusion de l'éditorial :

« Souhaitons que la rencontre de ces vérités particulières permettent de dégager l'embryon d'une vérité générale qui conduise les esprits à un jugement plus sain ou, au moins, plus circonstancié. »¹⁰⁴⁵

Le projet n'est donc pas gratuit : il ne s'agit pas uniquement de proposer des points de vue sur un sujet, mais aussi d'orienter les débats en fournissant un socle de connaissances épuré. C'est également cela qui constitue la spécificité de *Janus*. À partir du numéro 13, la revue adopte pour sous-titre « Synthèses pour l'avenir », en lieu et place de « L'Homme, son Histoire et son Avenir » ; et on saisit un peu mieux ce qui motive la revue qui se définissait, dès son premier numéro, comme « la grande revue des grands problèmes »¹⁰⁴⁶.

Afin de comprendre justement cette spécificité, développons un peu le contenu de chaque numéro. Contrairement à ceux de *Planète*, chaque numéro de *Janus* correspond à un thème précis et rassemble sur cette thématique des articles d'origines diverses. Cela confère de fait à la revue sa cohérence, et chaque éditorial n'est donc plus qu'une introduction générale. Parmi les contributeurs¹⁰⁴⁷, on en trouve de proches de la mouvance *Planète*, tels que Jean Sendy, Edgar Morin, Michel Ragon ou encore Jean Servier et Mircea Eliade, mais ces derniers restent marginaux. On compte aussi quelques académiciens, comme Jean Guilton ou Daniel-Rops, ainsi que des religieux comme Jean Daniélou. Aux côtés des nombreux historiens, parmi lesquels Robert Aron, quelques figures du monde culturel, comme Léo Ferré ou Jean-Claude Carrière, complètent ce tour d'horizon assez large. On retrouve la pluridisciplinarité de *Planète*, mais on peut aussi remarquer que la revue se caractérise par des figures moins marginales du monde intellectuel français. On note également l'absence de scientifiques provenant des sciences dures¹⁰⁴⁸.

Et cela n'est pas anodin, car si nous avons dit que *Janus* s'intéressait surtout à l'histoire, il faut tout de même préciser qu'elle le faisait dans un sens un peu particulier :

« Le choix de nos sujets n'a jamais été fait dans l'arbitraire. *Janus* ne danse pas sur les nuées. Ceux qui ont suivi notre tentative depuis le début peuvent témoigner que nous sommes toujours partis du concret. Et qu'est-ce que le concret, pour une revue d'approfondissement historique, sinon cette conjugaison de la vie et du verbe au temps présent : l'actualité ? »¹⁰⁴⁹

¹⁰⁴⁵ *Janus*, n° 11, p.7.

¹⁰⁴⁶ *Janus*, n° 1, troisième de couverture.

¹⁰⁴⁷ Remarquons tout de même qu'à partir du n° 16, les articles deviennent anonymes.

¹⁰⁴⁸ Soulignons que certains auteurs ont aussi contribué à *Planète* auparavant.

¹⁰⁴⁹ *Janus*, n° 7, p. 5.

En somme – et c’est bien là toute sa singularité qui le distingue de *Planète* –, *Janus* est une revue d’actualités. Ainsi, lorsque la revue aborde la question du christianisme, dans son premier numéro, c’est parce que, « pour la première fois, un pape retournait à Jérusalem », et si son deuxième numéro s’intéresse à la Première Guerre mondiale, c’est simplement parce que ce numéro 2 paraissait l’été 1964, soit 50 ans après le début du conflit¹⁰⁵⁰. Bien que les thématiques abordées par *Janus* ne puissent pas toujours être justifiées par l’actualité concrète, reconnaissons-lui tout de même sa capacité à s’inscrire dans l’air de son époque, avec des numéros traitant de sexualité, de racisme ou de féminisme.

Janus n’hésite pas non plus à aborder des questions sociétales problématiques. Si la revue s’inquiète de la surpopulation et de la pollution inhérente au développement de l’urbanisme, elle s’interroge aussi sur « l’éducation de masse ». On comprend assez rapidement, au vu des thèmes évoqués, que *Janus* est une sorte d’antithèse de *Planète*, et nous sommes presque tenté d’aller un peu plus loin dans cette direction.

Janus est lancée officiellement en 1964, après qu’une enquête ait été préalablement menée, comme le révèle le premier éditorial, enquête destinée à aligner la revue sur les attentes des potentiels lecteurs : cela est acquis. Mais nous pensons que la revue a également tenu compte de l’ensemble des critiques qui avaient été adressées à *Planète* et tenté d’élaborer un contre-*Planète*.

Sur le plan esthétique, *Janus* est absolument identique à *Planète*. En revanche, dans son contenu, la revue a élagué toute tendance au fantastique et au merveilleux, tout en choisissant de s’orienter délibérément vers l’actualité, démarche totalement absente de *Planète*. Malgré un premier éditorial et une première thématique qui pouvaient laisser augurer de centres d’intérêts communs avec *Planète*, la revue n’a jamais réellement tenu de discours contre-culturels, comme le faisait *Planète*, et ne s’est intéressée à de telles thématiques que de manière ponctuelle et extrêmement différente. En consacrant chaque numéro à un sujet précis, *Janus* a créé une forme de cohérence autre que celle qu’insufflait Pauwels dans ses éditoriaux, et donc, de fait, a créé un produit d’un tout autre esprit.

Janus disparaît à peu près au même moment que *Planète*, sans connaître par la suite de « nouveau *Janus* »¹⁰⁵¹. Malgré quelques remarques encourageantes publiées dans les premiers numéros, il semble que la revue n’ait jamais réellement réussi à trouver son public. Quoique le produit eût été calibré pour être un second *Planète*, dans une version améliorée), il n’en

¹⁰⁵⁰ *Janus*, n° 7, p. 5.

¹⁰⁵¹ Nous n’avons pas trouvé de numéros de *Janus* qui auraient suivi le n°17. Or, ce dernier annonçait un numéro 18. Il nous est malheureusement impossible de déterminer si ce numéro 18 est réellement paru, et si d’autres numéros ont pu paraître encore après lui.

demeure pas moins un échec cuisant et permet de comprendre que c'étaient les tendances contre-culturelles et *différentes* de *Planète* qui attiraient le lecteur, et non pas seulement son esthétique soignée spécifique.

2. Question de..., la suite de *Planète* ?

Si, dans le cas de *Janus*, on se trouvait en présence d'une production – au moins en apparence – clairement concurrente de *Planète*, avec *Question de...*, par contre, il est plus légitime de se demander si nous n'aurions pas affaire à son nouvel avatar. Nous avons restreint le corpus étudié ici aux 33 premiers numéros, qui couvrent la période 1973-1980. Ce choix répond à une raison précise : après 33 numéros, Pauwels se retire de la direction de la revue, laissant sa place à Marc de Smedt, qui en est, encore à ce jour, à la tête, malgré une interruption de quelques années. Ce changement de direction, qui n'est pas sans rappeler celui qui était déjà intervenu à la toute fin de l'aventure *Planète*, réorienta quelque peu la revue, sans toutefois inverser la dynamique que nous signalerons dans notre analyse.

2.1. De troublantes similitudes

Lancée à la fin de 1973, la revue *Question de spiritualité, tradition, littératures* renoue avec nombre d'éléments caractéristiques de *Planète*, tout en se situant, chronologiquement, après *L'Homme éternel*, mais avant *Blumroch l'admirable*.

Parmi les collaborateurs de la revue, on retrouve les trois piliers de *Planète* : aux côtés de Pauwels, sont aussi de nouveau de la partie Jacques Bergier et Aimé Michel. De manière ponctuelle, on retrouve également Rémy Chauvin. Si Bergier disparaît peu à peu de la revue, en revanche Aimé Michel en devient une des chevilles ouvrières. L'éditeur, lui aussi, rappelle *Planète*, puisque la revue paraît chez Retz, dans une collection créée par Pauwels, celle du CELT (Centre d'Études Littéraires et Traditionnelles).

Pour ce qui est du format, et plus généralement de l'esthétique de la revue, on est bien loin de *Planète*. La publication est plus sobre, mais elle tranche par un format qui lui est propre : 23,5cm sur 15,5cm. En guise de rubriques récurrentes, on trouve des termes très généraux : religion, littérature, mystique, sciences, etc. Les titres de rubriques élaborés à la façon de ceux de *Planète* sont donc abandonnés ; certaines thématiques importantes de *Planète* sont quelque peu marginalisées, comme la littérature ou l'art « différents ».

Une autre similitude entre *Question de...* et *Planète* ne manque pas de frapper le lecteur : l'usage qu'en fait Pauwels pour communiquer sur ses propres productions. En effet, comme nous l'avons déjà signalé pour la parution avortée de *La Condition surhumaine*, Pauwels se sert de la revue pour évoquer ses propres ouvrages. C'est notamment le cas pour son *Ce que je crois*, dont deux chapitres sont publiés¹⁰⁵², ainsi que pour *Blumroch l'admirable*¹⁰⁵³, *L'Apprentissage de la sérénité*¹⁰⁵⁴ et *Comment devient-on ce que l'on est ?*¹⁰⁵⁵. Cette pratique, dont l'essence est probablement avant tout publicitaire, tend tout de même à donner l'impression que ces ouvrages de Pauwels prolongent la revue et constituent des sortes de synthèses ponctuelles de sa démarche.

Quoi qu'il en soit, si ces présentations d'ouvrages se trouvent souvent en début de numéros, il faut néanmoins remarquer que, la revue ne comprenant pas d'éditorial, ce qui permettait d'insuffler à *Planète* son ton particulier n'est plus présent dans *Question de...* Seul le premier numéro commence par un texte qui pourrait être assimilé à un éditorial, puisque ce texte, écrit par Pauwels, définit la ligne éditoriale de la revue. Il n'est d'ailleurs pas sans rappeler, par certaines idées qu'il contient, le premier numéro de *Planète*, quoique le discours en soit plus mesuré :

« Tout de même, la recherche ontologique indique qu'il y a une restauration à tenter. La pensée calculante a envahi l'Occident. C'est une pensée utile. Mais le propre de la pensée calculante est de ne pouvoir s'arrêter, se retourner sur elle-même, se mettre en question. C'est pourquoi elle se prétend et se veut la seule pensée. [...] Cependant, l'essence de l'homme est dans la pensée méditante. Cependant, notre plus profonde joie de vivre est dans l'égalité d'âme et dans l'esprit ouvert au secret. Nous devons restaurer la pensée méditante. »¹⁰⁵⁶

Une telle attitude n'est pas nouvelle dans notre analyse, puisqu'on l'a déjà vue formulée par Pauwels pour marquer sa prise de distances d'avec Bergier. Ainsi Pauwels arrive-t-il aussi à se situer sur le plan philosophique, et tel est d'ailleurs là son objectif :

« Je crois que notre civilisation est comme les précédentes : elle a besoin de philosophie éternelle pour se revivifier. Elle a besoin de porter de nouveau à la raison la connaissance des valeurs permanentes. »¹⁰⁵⁷

En somme, Pauwels cherche à raviver une philosophie éternelle. Mais ce terme de « philosophie éternelle » n'est qu'une question de vocabulaire, et l'expression semble bien

¹⁰⁵² *Question de...*, n° 2, pp. 5-24, et n° 3, pp. 5-11.

¹⁰⁵³ *Question de...*, n° 6. Notons aussi une publicité en quatrième de couverture du n° 11.

¹⁰⁵⁴ *Question de...*, n° 21, pp. 5-21, et n° 22, pp. 5-22.

¹⁰⁵⁵ *Question de...*, n° 27, pp. 5-27.

¹⁰⁵⁶ *Question de...*, n° 1, p. 14.

¹⁰⁵⁷ *Ibid.*, p. 16.

empruntée à René Guénon, peut-être par le biais d'Aldous Huxley¹⁰⁵⁸, marquant ainsi un lien évident avec l'époque *Planète*. Pauwels poursuit son cheminement ainsi :

« La pensée courte s'est emparée du pouvoir culturel. À y regarder de près, elle ne s'est pas emparée du savoir. En réalité, deux voies demeurent ouvertes à la transcendance : la science et la métaphysique. »¹⁰⁵⁹

Le changement de ton et de vocabulaire, à notre sens, ne doit pas masquer dans la démarche de Pauwels une constante. On se retrouve toujours dans un espace bipolaire, avec d'un côté la science, de l'autre la philosophie ou la tradition. Le premier aspect est caractérisé par la pensée calculante, un développement et un mouvement perpétuels ; l'autre est, quant à lui, immuable et éternel. Qu'on appelle ce second aspect tradition ou philosophie éternelle, l'idée implicite est toujours la même : celle d'une forme de connaissance qui remonterait à la nuit des temps, et indiquerait des valeurs et une forme de sagesse nécessaires à canaliser l'autre aspect.

Remarquons aussi la permanence d'un discours contre-culturel, avec cette remarque concernant « la pensée courte » qui se serait emparée de la culture. Si, du temps de *Planète*, Pauwels reprochait à la culture son manque d'ouverture et son dogmatisme, ce qui lui est à présent reproché est son manque de profondeur.

2.2. De *Planète* vers le New Age

Le discours – c'est indiscutable – a donc pris une forme nouvelle, mais le fond reste toutefois sensiblement le même. Mais l'absence d'un éditorial récurrent, qui serait venu sans cesse rappeler le cadre de la revue, tend à en noyer les idées dans la masse et à laisser nettement plus de place à la spécificité de chaque article.

Un bref parcours des sommaires des premiers numéros permet de comprendre rapidement que la thématisation générale de la revue est nettement plus ciblée que celle de *Planète*. *Question de...* ne s'intéresse pas à l'ensemble de la culture, mais se concentre particulièrement sur des questions relatives au champ religieux, pris dans son sens le plus large – puisque, du christianisme à l'ésotérique, on trouve pêle-mêle, au fil des numéros, pléthore de sujets aux positionnements parfois contradictoires. Aussi est-il particulièrement difficile de percevoir une position idéologique claire et constante à travers le temps, sinon celle d'une très grande ouverture d'esprit, dès lors qu'on touche au religieux. Cette ouverture

¹⁰⁵⁸ HUXLEY Aldous, *La Philosophie éternelle*, Paris, points, coll. « Sagesse », 1977 (1945).

¹⁰⁵⁹ *Question de...*, n° 1, pp. 17-18.

d'esprit se manifeste aussi bien dans les articles eux-mêmes que dans les publicités et la rubrique « informations », présente en fin de chaque numéro.

Si, concernant *Planète*, il était difficile de cerner une orientation globale de la revue, pour *Question de...*, il est possible de voir se dessiner une orientation plutôt nette qui, avec le temps, va en s'affirmant. Bien que le christianisme fasse l'objet d'articles réguliers¹⁰⁶⁰, ces derniers sont souvent plutôt critiques à son endroit¹⁰⁶¹, mais surtout la revue promeut massivement tout autre système de croyances. Ce faisant, *Question de...* offre un large panorama de ce qu'il convient d'identifier au *cultic milieu*.

De la non-violence de Lanza Del Vasto¹⁰⁶² aux récits de Carlos Castaneda¹⁰⁶³, on trouve de tout, ou presque. Risquons-nous à un bref inventaire, quand bien même il pourrait passer pour être de Prévert. Ensuite, nous tenterons d'y trouver un ordre.

L'hindouisme¹⁰⁶⁴ et le bouddhisme¹⁰⁶⁵ font l'objet d'un traitement de choix et occupent dans la revue une place non négligeable. Dans cette logique, le Dalai-Lama¹⁰⁶⁶ et le yoga¹⁰⁶⁷ font également bonne figure.

La présence, dans la plupart des numéros après le numéro 5, d'une rubrique « parapsychologie » nous permet d'observer un autre aspect de la revue, dans laquelle trouvent leur place, par exemple, la télépathie¹⁰⁶⁸ et la réincarnation¹⁰⁶⁹. Le paranormal, non plus, n'est jamais loin, pas plus que la question du troisième œil¹⁰⁷⁰ ou celle des soucoupes volantes¹⁰⁷¹.

L'ésotérique, parfois sous sa forme occultiste, occupe également dans chaque numéro un bon nombre de pages. Entre des articles sur Gurdjieff¹⁰⁷² et un texte inédit d'Éliphas

¹⁰⁶⁰ *Question de...*, n° 26, pp. 35-48. Claude Vielfaure, « Vatican II fut-il l'anti-Nicée ? ».

¹⁰⁶¹ *Question de...*, n° 5, pp. 5-24. Alain de Benoist, « La théorie du christianisme-poison ».

¹⁰⁶² *Question de...*, n° 7, pp. 71-76. Louis Pauwels « Lanza Del Vasto et la non-violence ».

¹⁰⁶³ *Question de...*, n° 19, pp. 49-60. A.-M. Cocagnac, « De Carlos Castaneda à l'insularité mystique. Journal Anachronique ».

¹⁰⁶⁴ *Question de...*, n° 8, pp. 41-55. R.P., « Comment les hindous de 1975 vivent leur religion ».

¹⁰⁶⁵ *Question de...*, n° 10, pp. 126-127.

¹⁰⁶⁶ *Question de...*, n° 3, pp. 99-104, « Le Dalai-Lama, chef temporel, souverain spirituel ».

¹⁰⁶⁷ *Question de...*, n° 18, p. 126.

¹⁰⁶⁸ *Question de...*, n° 5, pp. 93-104. Donald E. Carr, « La télépathie universelle ».

¹⁰⁶⁹ *Question de...*, n° 29, pp. 63-71. « Ce que m'a dit le Pr Stevenson sur la réincarnation ».

¹⁰⁷⁰ *Question de...*, n° 4, pp. 83-94. Colin Wilson, « Hypothèses sur le troisième œil ».

¹⁰⁷¹ *Question de...*, n° 28, pp. 13-24. Jean Guitton, « Je crois aux soucoupes volantes ».

¹⁰⁷² *Question de...*, n° 23, pp. 5-34. Jean Néaumont, « Les sources de l'enseignement de Gurdjieff » et Yuri Mamleyev, « Les groupes Gurdjieff en Russie ».

Lévi¹⁰⁷³, on trouve un article sur Pythagore¹⁰⁷⁴, sur la tarologie¹⁰⁷⁵, ou encore le portrait d'un alchimiste¹⁰⁷⁶.

Les médecines traditionnelles¹⁰⁷⁷ ne sont pas en reste. On trouve ainsi mention de l'iridologie¹⁰⁷⁸ et de la sophrologie¹⁰⁷⁹. Dans cette optique, on peut aussi signaler l'intérêt qui est exprimé pour l'usage de drogues, à des fins spirituelles¹⁰⁸⁰. Le discours contre-culturel est aussi présent, notamment par l'entremise de Theodore Roszak, qui fait partie des auteurs publiés par la revue¹⁰⁸¹.

Mais ce qui frappe plus que tout est bien l'intérêt que porte *Question de...* à tous les Nouveaux Mouvements Religieux. Dans la rubrique « Mouvements actuels », la revue propose un tour d'horizon assez large de ce qu'elle appelle elle-même par moments des « sectes », bien qu'elle en désapprouve la dépréciation sociale¹⁰⁸². Ainsi, parmi tant d'autres, la scientologie¹⁰⁸³ bénéficie-t-elle d'une présentation des plus neutres, et lorsque la revue parle des pratiques de déprogrammation censées combattre le lavage de cerveau que subissent les membres des sectes, ce n'est que pour s'indigner du manque de respect que manifestent pour la liberté spirituelle les autorités publiques¹⁰⁸⁴. Ajoutons encore à cette liste l'attention particulière qui est portée à la méditation transcendantale¹⁰⁸⁵ et la publicité qui est faite pour le Centre de Développement du Potentiel Humain¹⁰⁸⁶.

Donc, *Question de...* se distingue par une très grande tolérance spirituelle et s'abstient de tout jugement – à l'exception, l'une ou l'autre fois, de celui qu'elle porte sur l'Église catholique. Se tenant à distance de toute idéologie claire qui serait ouvertement assumée, la revue devient une sorte de tribune pour tous les NMR, au point de devenir une vitrine du marché spirituel en France. Il est également évident que la revue s'oriente vers des centres d'intérêt propres au New Age : sa tendance au néopaganisme, son goût pour une science particulière, son grand intérêt pour les médecines traditionnelles sont autant de signes qui ne trompent pas. Mais tout cela se mêle avec quantités d'autres thématiques plus ou moins en

¹⁰⁷³ *Question de...*, n° 22, pp. 67-78. Présenté par Robert Amadou.

¹⁰⁷⁴ *Question de...*, n° 5, pp. 75-86. « L'initié de Samos, Pythagore ».

¹⁰⁷⁵ *Question de...*, n° 30, pp. 51-66. « Le tarot, comment s'en servir ? ».

¹⁰⁷⁶ *Question de...*, n° 26, pp. 98-100, « Une alchimiste parmi nous : Marie Louis von Franz ».

¹⁰⁷⁷ *Question de...*, n° 18, p. 128.

¹⁰⁷⁸ *Question de...*, n° 33, pp. 89-99. Claudine Brelet, « L'iridologie, l'œil miroir du vivant ».

¹⁰⁷⁹ *Question de...*, n° 10, pp. 127-128.

¹⁰⁸⁰ *Question de...*, n° 27, pp. 73-84. Tcthalai Dermitzel, « LSF-ADN : une hypothèse de Timothy Leary ».

¹⁰⁸¹ *Question de...*, n° 16, pp. 275-290. « Le monstre, le Titan et la nouvelle gnose ».

¹⁰⁸² *Question de...*, n° 12, pp. 5-36 et n° 15, pp. 98-103.

¹⁰⁸³ *Question de...*, n° 14, pp. 52-53.

¹⁰⁸⁴ *Question de...*, n° 24, pp. 55-64. Anna Mirc, « Le lavage de cerveau contre les sectes ».

¹⁰⁸⁵ *Question de...*, n° 14, pp. 49-51 et n° 12, pp. 85-99.

¹⁰⁸⁶ *Question de...*, n° 12, Quatrième de couverture.

lien avec ces thèmes. Et surtout n'est pas réellement présente dans la revue l'idée de l'imminence d'une nouvelle ère.

C'est pour cet ensemble de raisons que nous pensons qu'il convient de voir dans *Question de...* une sorte de vitrine du *cultic milieu* français des années 1970. Bien entendu, cette vitrine tend à mettre en avant certains traits caractéristiques du New Age, mais il serait hâtif de voir dans cette revue une revue New Age. En un certain sens, *Question de...* peut être comprise comme une transition entre le réalisme fantastique, pris dans son sens pauwelsien, et le New Age. Du reste, le changement de direction effectué en 1980-1981 entérine cette orientation d'une manière définitive car, après le retrait de Pauwels, les thématiques en lien avec le New Age gagnent en présence dans la revue, au détriment des articles plus littéraires et ésotériques.

2.3. Une évolution du réalisme fantastique

Ce déplacement de l'intérêt de *Question de...* vers le New Age nous rappelle l'évolution que nous avons déjà constatée dans *La Condition surhumaine*. Mais on a pu voir également, dans ce texte inédit, que le réalisme fantastique demeurait un discours tout de même distinct du New Age. Aussi nous sommes-nous intéressé à la place qu'occupait le réalisme fantastique dans *Question de...*

En plus de ce que nous avons signalé précédemment, lorsque nous avons évoqué les profondes similitudes entre *Planète* et *Question de...*, il est possible de relever un certain nombre d'éléments supplémentaires.

Le premier numéro de *Question de...* propose une publicité en quatrième de couverture. Cette publicité, extrêmement sobre – texte en blanc sur fond noir –, cite simplement les titres et les auteurs de trois œuvres publiées chez Gallimard : *Le Château du dessous* de Pauwels, *Le Matin des magiciens* et *L'Homme éternel*. Publiés respectivement en 1952, 1960 et 1970, ces trois ouvrages n'ont aucune raison particulière de figurer dans cette publicité qui paraît en 1973, sinon de suggérer, indirectement, une certaine filiation. Et le lecteur qui, dans le premier numéro de *Question de...*, retrouve Pauwels à la baguette et Bergier et Michel dans le sommaire, perçoit comme un parfum caractéristique de réalisme fantastique, malgré le changement de vocabulaire.

Ce parfum est accentué par les quelques publicités éparses dans la revue. Notons seulement, pour illustrer notre propos, les quatrièmes de couverture de certains numéros où

l'on trouve une publicité pour un ouvrage de Bergier¹⁰⁸⁷, ou celle, récurrente, pour des ouvrages de la collection « Les Chemins de l'impossible », publiés chez Albin Michel¹⁰⁸⁸, une de ces nombreuses collections dont nous parlions dans le chapitre précédent. On peut encore relever le quatrième de couverture du numéro 9, qui fait la promotion d'un ouvrage d'Erich von Däniken.

À ces éléments indirects, ajoutons-en un bien plus concret, puisque, dans le numéro 11, la question du réalisme fantastique est remise au goût du jour par Pauwels lui-même. Certes, cela se fait dans la rubrique « Informations », et non pas dans un article en bonne et due forme ; cependant, Pauwels ne consacre pas moins de trois pages à une réflexion sur le réalisme fantastique¹⁰⁸⁹.

Cet article, qui est en fait la retranscription d'une conférence inaugurale à une série de manifestations organisées en février 1976 par le journal espagnol *Vanguardia*, tente de faire le bilan du réalisme fantastique, expression dont Pauwels s'attribue la paternité.

On peut diviser cet article en deux grandes parties. La première vise à commenter l'important développement qu'a connu le réalisme fantastique au-delà des seuls travaux de Pauwels. Cette partie répond, en quelque sorte, à l'article de Renard paru dans *Le Monde*¹⁰⁹⁰. On y lit un Pauwels satisfait de certaines publications, mais beaucoup plus circonspect sur ce qu'il appelle la « vulgarisation du réalisme fantastique ». En somme, s'il se dit heureux de certains travaux, il déplore toutefois la voie commerciale suivie par certains éditeurs.

La seconde partie est plus intéressante en ce qui concerne notre propos, car Pauwels y définit le réalisme fantastique. Certes, sa définition est sinieuse et différente de tout ce que nous avons pu évoquer jusqu'à présent, mais elle a le mérite, si paradoxal que cela paraisse, d'éclaircir la situation :

« Je n'enseigne pas une religion, je n'ai pas rencontré des petits hommes verts débarquant d'une soucoupe volante, je ne fais pas tourner les tables et je n'invoque pas les esprits. »¹⁰⁹¹

Si ce premier élément vient contredire tout notre propos précédent, ne nous y arrêtons pas. Ce premier élément de définition n'est cité ici que pour illustrer, d'une part, le paradoxe présent dans la pensée de Pauwels et, d'autre part, le soin qu'il met à se démarquer des autres acteurs de son champ d'investigation. Si la référence aux Extraterrestres peut être comprise comme

¹⁰⁸⁷ *Question de...*, n° 3.

¹⁰⁸⁸ *Question de...*, n° 8.

¹⁰⁸⁹ *Question de...*, n° 11, pp. 120-122.

¹⁰⁹⁰ RENARD Jean-Bruno, « L'année du magicien », *art. cit.*, p. 13.

¹⁰⁹¹ *Question de...*, n° 11, p. 121.

une critique à l'égard de Raël – point sur lequel nous reviendrons dans le chapitre suivant –, les autres permettent de démarquer son projet du reste de l'occultisme. Cette attitude, constante depuis *Le Matin des magiciens*, n'est pas anodine, car, qu'il s'agisse de *Planète*, de *L'Homme éternel* ou même de *Question de...*, la frontière entre ces œuvres et l'occultisme est souvent extrêmement mince.

Mais poursuivons la définition par le rôle qu'attribue Pauwels à la science dans la société moderne. Comme il le rappelle au début de l'article, il n'y est pas opposé, mais sous certaines conditions :

« À partir de ces réflexions que je schématise, la science, dès lors, se révèle comme une nouvelle gnose, et l'homme de connaissance comme un esprit religieux de type nouveau, pour qui l'univers est une tapisserie vue à l'envers. »¹⁰⁹²

Pour quelqu'un qui n'enseigne pas de nouvelle religion, reconnaissons que le discours n'est pas exempt d'ambiguïté. On en déduit donc que ce que Pauwels entend par « religion » est une forme de spiritualité institutionnalisée, à l'image du christianisme. Mais le système qu'il a tenté de mettre en place avec Bergier, s'il n'a jamais admis d'institutions, admettait néanmoins une série de dogmes implicites et un cadre conceptuel plutôt strict, même s'il régnait à l'intérieur de ce cadre une relative tolérance, comme Pauwels le laisse entendre dans la première partie de cet article. Quoi qu'il en soit, le dessein de Pauwels est bien la formalisation d'un nouvel esprit religieux. Et c'est en ce sens qu'il définit, finalement, en conclusion de l'article, le réalisme fantastique :

« Et à mon sens, le réalisme fantastique est un phénomène d'attente d'une conception scientifique et religieuse nouvelle. C'est une parenthèse entre les écroulements de la foi et les insuffisances du matérialisme. »¹⁰⁹³

Une fois de plus, ne nous laissons abuser ni par la rhétorique, ni par la prose de Pauwels : le réalisme fantastique est bien de nature religieuse. Quant à savoir s'il est une religion ou une spiritualité, ne nous hâtons peut-être pas d'en décider dans l'immédiat, mais soulignons dès à présent la constance du discours depuis ses origines. Le réalisme fantastique doit permettre de réunir les deux termes du Grand Partage, la science et la foi, et apparaît comme étant le processus qui doit conduire à cette réunion. Bien plus qu'un « phénomène d'attente », il est le processus d'élaboration de cette nouvelle religion à venir. En fin de compte, à travers cette ultime définition du réalisme fantastique, on peut le comprendre comme étant la démarche qui vise à chercher et à préparer la prochaine religion à venir.

¹⁰⁹² *Question de...*, n° 11, p. 122.

¹⁰⁹³ *Ibid.*

Mais, *Question de...* se démarque de *Planète* sur un point essentiel : si Teilhard de Chardin fut un des piliers invisibles de l'idéologie du réalisme fantastique version *Planète*, il est à présent remplacé par Raymond Ruyer¹⁰⁹⁴. Pauwels, qui ne tarit pas d'éloges à l'égard de ce dernier, considère par ailleurs son ouvrage, *La Gnose de Princeton*, comme la seule véritable suite intelligente du *Matin des magiciens*¹⁰⁹⁵.

La Gnose de Princeton développe l'idée qu'un groupe secret de chercheurs à Pasadena et à Princeton développe un ensemble de théories scientifico-religieuses censées constituer une forme de connaissance ultime, réconciliant science et philosophie, aussi bien que science et religion. Ruyer parle alors de « Gnose scientifique » et reconnaît volontiers l'oxymore de la formule¹⁰⁹⁶, qui n'est pas sans rappeler celui de « réalisme fantastique ». Mais, selon lui, au moment où il écrit, cet oxymore est dépassé, car la science peut déduire de ses propres démarches et de ses propres protocoles une forme de connaissance singulière.

La Gnose de Princeton, toujours selon Ruyer, n'est pas une religion, parce qu'elle « ne conduit pas directement à une discipline sociale institutionnalisée, mais [qu']elle apporte une composante fondamentale de toute religion »¹⁰⁹⁷. Quelques lignes plus loin, il poursuit ainsi :

« La crise religieuse de notre époque est d'abord et surtout une crise de tous les mythes qui contredisent la connaissance scientifique. Les hommes, saturés d'informations de toutes sortes, ont toujours les mêmes aspirations religieuses, mais ils ne peuvent plus croire aux Récits imaginaires, pieux ou fantaisistes. La Gnose de Princeton offre le seul récit non réfutable par la science parce qu'il n'est que la science même en "retournement conforme". L'envers d'un masque ne peut "réfuter" son endroit.

Les religions établies essaient en vain de remplacer leurs mythes disqualifiés et incroyables par des idéologies politiques. Mais ces idéologies sont aussi de la fausse science, des masques non conformes. De déceptions en déceptions, il faudra bien en revenir à une Gnose scientifique, à l'âme collant au corps, au corps collant à l'âme. Une Gnose scientifique a l'avenir pour elle, parce qu'elle est le seul "mythe conforme". »¹⁰⁹⁸

On imagine sans peine l'effet d'un tel discours sur Pauwels, et on comprend aisément pourquoi il rallie les thèses de Ruyer. Partant du même constat – la crise religieuse –, ayant cherché par lui-même une nouvelle voie qui tenterait de concilier le discours religieux avec la modernité, le système décrit par Ruyer lui semble la seule véritable réponse acceptable. De

¹⁰⁹⁴ Raymond Ruyer (1902-1987) est un philosophe des sciences français. A la pointe des développements scientifiques de son époque, il explore et extrapole les domaines de la physique quantique, de la biologie, de la cybernétique et de la psychologie, pour constituer ses propres théories qu'il modifie tout au long de sa vie.

Par exemple : *Question de...*, n 27, pp. 51-60, Hélène Renard, « Raymond Ruyer, la sagesse des gnostiques », n °31, pp.5-11, Aimé Michel « Raymond Ruyer : restons sceptique ! ». Ruyer lui-même y publia des textes : n 32, pp. 127-131, « L'immortalité est inutile : avoir vécu suffit ».

¹⁰⁹⁵ PAUWELS Louis, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, op. cit., p. 49.

¹⁰⁹⁶ RUYER Raymond, *La Gnose de Princeton*, Paris, Fayard, Coll. « Pluriel », 1977 (1974), p. 13.

¹⁰⁹⁷ *Ibid.*, p. 15.

¹⁰⁹⁸ *Ibid.*, p. 15.

surcroît, tel qu'il est monté par Ruyer, le récit soutient l'idée que la Gnose de Princeton est un groupe secret de chercheurs, idée qui ne peut que plaire à un Pauwels fondamentalement épris de cryptocratie.

En dernier ressort, que cette Gnose de Princeton ne soit qu'une invention de Ruyer destinée à donner du poids à ses conceptions personnelles¹⁰⁹⁹ n'est qu'un détail sans réelle importance pour Pauwels. En effet, l'apport théorique que lui offre Ruyer est intellectuellement assez performant pour qu'il ne se soucie pas de l'intégralité de ses fondements réels. Autrement dit, comme le suggère René Alleau, peu importe si ce que Ruyer raconte est vrai, tant que cela influence suffisamment la réalité pour devenir vrai¹¹⁰⁰.

On est arrivé à la fois très loin et très près du réalisme fantastique, si on s'accorde pour le comprendre comme un processus d'attente en même temps que de prospection d'une nouvelle religion. Avec Ruyer et la dérive progressive vers le New Age, on comprend finalement que le réalisme fantastique a atteint son objectif et se fonde dans une nouvelle forme émergente. À notre sens, *Question de...* est l'étape ultime du réalisme fantastique tel qu'il fut pensé par Pauwels et, dans une certaine mesure, par Bergier.

Mais concédons une dernière fois que tout ce développement se fit – de nouveau, et comme ce fut déjà le cas pour le *Nouveau Planète* – presque sans Bergier. Et si on a pu retrouver Bergier dans le chapitre précédent du côté de « L'Aventure mystérieuse », on peut le retrouver dans le domaine de la presse, dans un tout autre magazine.

3. *Nostradamus*, le journal de l'actualité mystérieuse

Avec *Nostradamus*, on touche à une toute autre dimension du réalisme fantastique, que Pauwels déplore volontiers, parce qu'il voit en elle « une vulgarisation » pour laquelle il n'a guère d'estime. Néanmoins, même mauvais et même renié par un des fondateurs du réalisme fantastique, un magazine qui serait une vulgarisation de ce réalisme fantastique nous semble intéressant à étudier, si nous voulons comprendre un peu mieux ce que serait le « vrai » réalisme fantastique.

¹⁰⁹⁹ BORELLA Jean, « La gnose ruyérienne, religion de l'âge scientifique », in VAX Louis et WUNENBURGER Jean-Jacques (dir.), *Raymond Ruyer, de la science à la théologie*, Paris, Éditions Kimé, 1995, p. 223. Texte disponible sur le blog de l'auteur : <http://jeanborella.blogspot.fr/2008/11/la-gnose-ruyrienne-religion-de-lge.html> (17/03/2016).

¹¹⁰⁰ RUYER Raymond, *La Gnose de Princeton*, op. cit., p. 447.

3.1. Bergier à la baguette

En apparence, tout sépare *Nostradamus* de *Planète* : le journal, hebdomadaire, paraît tous les jeudis, utilise le « format tabloïd », en 41 cm sur 29 cm, et compte 24 pages. Indiscutablement, on a quitté le champ de la revue de bibliothèque pour entrer dans celui de la production de consommation et du journal qu'on jette après lecture.

Passons toutefois au-delà de la première impression pour nous intéresser à ce qui, dans le premier numéro paru le 13 avril 1972, définit la « philosophie » de l'hebdomadaire. On n'y trouve pas d'éditorial, pas plus que de texte exhaustif ; seulement un simple et bref encart en deuxième page, intitulé « La naissance de *Nostradamus* », mais qui a la particularité d'être écrit par Bergier :

« C'est cette alliance du fantastique et de la réalité qui est l'objet de *Nostradamus*, l'hebdomadaire de l'actualité mystérieuse. Car il y a véritablement une actualité mystérieuse. La même semaine, on apprend que des savants du monde entier se sont réunis, en Arménie, pour étudier les contacts avec les extraterrestres, que les ruines d'un temple atlante ont été découvertes dans l'Atlantique, que des expériences de transmission de pensée ont été faites d'un bout à l'autre de l'immense Russie. Ce sera le rôle de *Nostradamus* que de faire parvenir au public ces informations que la grande presse lui refuse et dont il est si avide [...]. Notre information sera à la portée de tous, mais toujours basée sur des faits exacts que nous pourrions prouver et nous sommes prêts à ouvrir le dialogue avec nos lecteurs. »¹¹⁰¹

De nouveau, ce texte ne laisse aucune place à l'équivoque quant au contenu ni aux aspirations du nouveau magazine, et le lien établi avec le réalisme fantastique est on ne peut plus évident. Même les exemples choisis par Bergier rappellent le cœur du *Matin des magiciens* : extraterrestres, civilisations disparues et parapsychologie. Mais, à la différence de *Planète* et des autres revues que nous avons vues précédemment, il est annoncé dans *Nostradamus* un objectif différent, celui de suivre une actualité mystérieuse. En somme, la position du journal est assez simple : il existe une actualité qui a trait aux thèmes développés par *Le Matin des magiciens*, mais ces informations ne sont pas relayées par la presse ordinaire. *Nostradamus* se propose donc d'y remédier.

Remarquons encore, dans cette profession de foi, ce qui s'apparente à un réel désir de vulgarisation. *Nostradamus* se veut à la portée de tous et se distingue ainsi, dans une certaine mesure, de *Planète* qui demeurerait, quoi qu'ait pu en dire Pauwels, élitiste. Du reste, cette volonté, couplée au format hebdomadaire, donne au journal une tonalité unique, si on le

¹¹⁰¹ *Nostradamus*, n° 1, p. 2.

compare à tout ce qu'on a vu jusqu'à présent, et permet de mieux saisir les raisons du dénigrement affiché par Pauwels pour le « réalisme fantastique vulgarisé ».

Bergier donne donc le ton, dans un esprit réaliste fantastique indiscutable. Il tient ensuite dans chaque numéro une chronique sur l'actualité mystérieuse, dans laquelle il rapporte des histoires de soucoupes volantes¹¹⁰², de voyages dans le temps¹¹⁰³, de surhommes et super-rats¹¹⁰⁴ ou encore de télékinésie¹¹⁰⁵. En fait, par le biais de brèves anecdotes tenant en quelques lignes, Bergier se livre à une compilation de faits fortéens sans procéder à la moindre hiérarchisation ni à la moindre conceptualisation globalisante, comme il l'avait fait dans ses ouvrages antérieurs, coécrits avec Pauwels.

Or, cette absence de généralisation et de conceptualisation caractérise *Nostradamus* en même temps qu'elle tend à nuire à sa crédibilité : on n'y trouve pas d'éditorial, et le journal n'exprime, d'une manière générale, aucune opinion particulière. *Nostradamus* ne prend pas position sur les sujets qu'il évoque, pas plus qu'il ne cherche à les comprendre. Il ne se veut que le relais de l'information. Remarquons toutefois que *Nostradamus* renoue avec une pratique de *Planète* : en effet, dès son premier numéro, le journal publie une histoire de science-fiction, « Planètes oubliées » de B.R. Bruss¹¹⁰⁶. Mais plutôt que la forme de la nouvelle, choisie par *Planète*, est préférée celle du feuilleton, puisque dans chaque numéro est proposée une nouvelle page.

Ainsi, en dépit de la caution réaliste fantastique apportée par Bergier – qui opérera encore en 1980 –, *Nostradamus* tombe dans un sensationnalisme facile et une tendance évidente à se faire l'écho, sans faire de véritable tri, de tout ce qui prête au mystère. S'il est indiscutable qu'elle partage avec le réalisme fantastique une atmosphère et des thèmes qui leur sont communs, comme en témoignent dans ses premiers numéros les publicités pour « L'Aventure mystérieuse », elle s'en distingue aussi profondément par sa propension à faire feu de tout bois.

3.2. Entre réalisme fantastique et sensationnalisme

L'exploitation d'un format hebdomadaire entraîne pour un journal des conséquences inévitables. Même s'il ne comprend que 24 pages, c'est l'impératif du remplissage et de la

¹¹⁰² *Nostradamus*, n° 2, p. 4.

¹¹⁰³ *Nostradamus*, n° 3, p. 4.

¹¹⁰⁴ *Nostradamus*, n° 5, p. 4.

¹¹⁰⁵ *Nostradamus*, n° 7, p. 4.

¹¹⁰⁶ Pseudonyme de René Bonnefoy (1895-1980), auteur de science-fiction français.

vente qui guide inmanquablement la politique éditoriale, et il convient alors de parler plutôt de presse à sensation que de revue d'opinions.

Un rapide aperçu des gros titres du premier numéro permet d'illustrer cette idée. Sur des fonds de couleurs vives (magenta, jaune, cyan), on peut lire : « Un Maréchal anglais parle avec les morts », « Une tête qui vit sans corps », « Argent santé, amour, foyer, 4 pages d'horoscopes » et « Le guide des guérisseurs - Tables tournantes - Maisons qui tuent - Des vaches envoûtées ».

Sans même entrer dans le détail des articles évoqués, on peut constater l'immense fossé qui sépare *Nostradamus* de tout ce que nous avons pu voir auparavant. Cette pratique des gros titres à la une tranche avec la sobre esthétique imposée par *Planète* et reprise ensuite par *Janus* et *Question de...* Les thèmes qui sont évoqués, s'ils peuvent rappeler des thématiques chères au réalisme fantastique, le sont sur un mode dépourvu de toute poésie. Et si les titres des articles du premier numéro de *Planète* (par exemple : « Lovecraft, ce grand génie venu d'ailleurs », « L'intelligence prend le pouvoir ») versaient volontiers dans une emphase nourrie par un enthousiasme peut-être exagéré, ils suscitaient bien plus l'interrogation que l'effet de surprise ou l'angoisse.

Ce que nous voulons signaler par cette comparaison – nécessairement discutable, car mettant sur un pied d'égalité deux types de productions différentes dans leur essence même –, n'est autre que la différence de dynamique entre les deux productions. Mais cette différence est lourde de conséquences, et tend à faire de *Nostradamus* un journal qui exploite exclusivement le goût du mystère suscité par le réalisme fantastique, sans en reprendre réellement l'esprit.

Et lorsqu'on entre dans le détail de chaque numéro, une simple recension des publicités permet d'observer une différence notable : si dans *Planète*, avant la dérive survenue après 1965, on ne fait la promotion que de livres portant sur des thématiques proches, si dans *Questions de...* on fait de même, tout en acceptant aussi nombre de publicités pour des cours de yoga ou des mouvements spirituels alternatifs, par contre, dans *Nostradamus*, on trouve avant tout des publicités pour de la voyance ou des produits amincissants.

En continuant dans ce sens, il faut aussi noter l'importance des horoscopes, qui occupent, dès le premier numéro, quatre pages sur un total de 24, auxquels il faut aussi ajouter des prévisions pour le tiercé, autant d'éléments qu'on ne saurait ne fût-ce qu'imaginer ni dans *Planète*, ou dans *Janus*, ou dans *Question de...* Et c'est précisément de ce type de croyances et de pratiques que Pauwels a sans cesse cherché à se démarquer.

Les formes d'astrologie et de voyance plébiscitées par *Nostradamus* ont tendance à être considérées comme de l'ésotérisme, voire comme de l'occultisme « de foire ». Mais en procédant de la sorte, *Nostradamus* ne cherche pas le moins du monde à comprendre ces phénomènes, et c'est en cela que le journal se distingue irrémédiablement de ses confrères, qui ne s'intéressent absolument pas à la pratique, mais bien plus au fonctionnement de ces disciplines.

En quelque sorte, l'amalgame qui est fait entre ésotérisme, mystère et sensation devient parfaitement compréhensible dès lors qu'on prête attention au contenu de *Nostradamus*. Par ailleurs, dès les premiers numéros, on voit se dessiner une véritable fascination pour les meurtres – du moment que ces derniers semblent échapper à la logique¹¹⁰⁷ –, de même qu'une propension à suspecter un peu facilement des complots¹¹⁰⁸.

Enfin, pour illustrer le rapport ambigu qu'entretient le journal avec la réalité, citons la seule autre chronique récurrente, parallèlement à celle de Bergier : elle est tenue par le soi-disant comte de Saint-Germain, de son vrai nom Richard Chanfray (1940-1983), qui fut principalement connu pour avoir été le compagnon de la chanteuse Dalida, entre 1972 et 1981. Il est présenté dans un article du premier numéro de *Nostradamus* comme étant le véritable comte de Saint-Germain, personnage devenu éternel depuis sa découverte de la pierre philosophale au XVII^e siècle¹¹⁰⁹. Présenté comme un véritable alchimiste capable de transformer le plomb en or – il en fera la démonstration à la télévision¹¹¹⁰ – il possède aussi le don de voyance, dont il fait profiter les lecteurs de *Nostradamus* dès le deuxième numéro, en leur proposant de répondre à leurs questions¹¹¹¹.

En somme, *Nostradamus* réunit tous les éléments mystérieux dans une formule et un ton sensationnels. Et si certains critiques avaient pu reprocher à *Planète* de donner dans le sensationnalisme, on peut alors se rendre compte que les qualificatifs d'« enthousiaste » et d'« optimiste » correspondaient bien mieux pour définir le ton de la revue, car avec *Nostradamus* on a affaire à un véritable sensationnalisme, qui exploite la mode ayant accompagné le développement du réalisme fantastique, sans toutefois en reprendre la singularité. L'idée d'une « vulgarisation du réalisme fantastique », telle que l'entendait Pauwels, prend ainsi pleinement son sens.

¹¹⁰⁷ *Nostradamus*, n° 2, « Le mystère du Barbe-Bleue de la pleine lune ».

¹¹⁰⁸ *Nostradamus*, n° 3, « Quelle est la vraie mission des hommes d'Apollo ? Qu'ont-ils vu réellement sur la lune ? On nous cache quelque chose. », p. 3.

¹¹⁰⁹ *Nostradamus*, n° 1, p. 22.

¹¹¹⁰ https://www.youtube.com/watch?v=wiT_Dtitn-U (14/03/2017)

¹¹¹¹ *Nostradamus*, n° 2, p.2.

Bergier servit indiscutablement de caution morale à *Nostradamus*, qui l'utilisait encore, par exemple, en 1983, en le citant dans une de ses publicités pour encourager les abonnements à la revue¹¹¹² :

« *Nostra* est le magazine le plus original de toute la presse française. C'est un journal unique au monde : nulle part ailleurs, sur toute la planète, on ne trouve un hebdomadaire entièrement consacré à la seule activité mystérieuse. »¹¹¹³

Devenu entre-temps *Nostra*, le journal avait aussi adopté un plus petit format correspondant au traditionnel A4. Dans le même temps, la couverture du journal avait connu un profond remaniement qui avait fait apparaître les thématiques de la revue : « Ovnis - Paranormal - Astrologie - Ésotérisme - Histoire secrète - Médecines douces - Spiritualité ». Comme nous l'avons montré ailleurs par l'intermédiaire d'une étude de cas plus précise¹¹¹⁴, le ton général de la revue a aussi gagné en prudence.

Néanmoins, malgré une restructuration de la revue qui l'orientait vers des thèmes nettement hérités du réalisme fantastique et un nouveau ton plus enclin à l'objectivité, elle n'épousa jamais la moindre philosophie particulière. C'est pourquoi, en dépit de ses liens évidents avec le réalisme fantastique, en particulier avec sa profession de foi initiale rédigée par Bergier, nous sommes plutôt d'avis de la distinguer des autres productions que nous avons inscrites dans la lignée du réalisme fantastique. Même si *Nostradamus* participe de la mode culturelle initiée par le réalisme fantastique, elle en est, dans son essence, un avatar trop différent pour en partager réellement la même dynamique.

En nous concentrant sur trois études de cas bien particulières, nous avons volontairement passé sous silence quantité d'autres revues et journaux¹¹¹⁵. Néanmoins, les trois cas que nous avons cités permettent d'observer trois tendances : la première, *Janus*,

¹¹¹² Signalons néanmoins que la relation entre Bergier et *Nostradamus* semble avoir été plus conflictuelle que ce qui en transparaît dans la revue. À ce sujet, Saccardi reproduit un courrier de Bergier adressé à *Nostradamus* en vue d'obtenir le paiement de ses contributions au journal. Par ailleurs, cette lettre laisse penser que la rubrique avait pu être rédigée sans que Bergier lui-même y contribuât. SACCARDI Marc, *Amateur d'insolite et scribe de miracles, Jacques Bergier (1912-1978)*, Paris, L'Œil du Sphinx, coll. « La bibliothèque d'Abdul Alhazred », vol. 9, 2008, p. 175.

¹¹¹³ *Nostra*, n° 587, p. 33.

¹¹¹⁴ KARBOVNIK Damien, « *Nostra* et l'affaire de Cergy-Pontoise », in COLLECTIF, *OVNI, retour sur l'affaire de Cergy-Pontoise*, Patrice Seray éd., coll. « Les dossiers de S.O. [Sceptic OVNI] », 2016, pp. 419-442.

¹¹¹⁵ Il suffit, de nos jours, de se rendre au rayon « presse » d'une grande surface pour se rendre compte de la quantité et de la diversité des revues qui s'inscrivent plus ou moins dans cet héritage. Citons par exemple *Le Monde de l'inconnu*, *Aliens*, *Science et inexpliqué*, *Top Secret*, *3^e millénaire*, *Science et au-delà*, *5000 ans d'histoire mystérieuse*. Nous avons pris le parti de ne pas les incorporer dans ce travail, car – bien que partageant entre elles d'indiscutables points communs –, ces revues se démarquent toutefois assez nettement du réalisme fantastique pour ce qui est de l'idéologie globale. Comme nous le verrons plus loin, elles illustrent plutôt la permanence des thématiques réalistes fantastiques en même temps qu'un phénomène de dilution et de spécialisation au sein de son champ.

copie *Planète* dans la forme, la deuxième, *Question de...*, prolonge *Planète* sur le fond, la dernière, *Nostradamus*, ne fait qu'exploiter l'atmosphère de *Planète*. Bien entendu, çà et là, on retrouve des allusions au réalisme fantastique et des ressemblances avec lui, mais dans tous les cas on s'en éloigne, en s'engageant sur des chemins différents.

Ce chapitre a aussi permis d'observer les dynamiques singulières héritées de la démarche de Pauwels et Bergier. Constatons d'abord une démarche commerciale évidente. Que ce soit *Janus* ou *Nostradamus*, chacune à sa manière a cherché à profiter du succès de *Planète* pour s'ancrer dans la durée. Mais toutes deux, en cherchant à se distinguer des autres, ont irrémédiablement rompu avec l'esprit *Planète* et généré leur propre dynamique. *Janus* devint une simple revue d'opinion conforme à l'air de son temps, avant de finir par disparaître dans l'anonymat ; *Nostradamus* ne fut qu'un journal à sensation touchant à tout ce qui pouvait passer pour mystérieux et représenta la dilution du réalisme fantastique – ou, pour reprendre le terme de Pauwels, sa « vulgarisation ».

Cependant, cette distinction nous a aussi paru évidente en raison de la mise en parallèle de ces deux revues avec *Question de...* La revue dirigée par Pauwels, si elle n'est pas, dans un sens strict, la suite de *Planète* et du réalisme fantastique, reste à minima le théâtre de manifestations conformes à cet esprit-là. Mais il nous paraît aussi évident, d'une part, que la revue ne se limite pas à cela et surtout, d'autre part, que les réflexions qui y sont développées dans cette optique prolongent le réalisme fantastique et laissent entrevoir non pas tant sa disparition que sa fusion avec d'autres formes de pensée, relevant notamment du New Age.

En fin de compte, ces nouveaux éléments d'analyse nous permettent d'affirmer d'abord que la notion de « réalisme fantastique » ne peut pas être employée simplement pour désigner des ressemblances de forme, de fond ou de thèmes. Il y a bien une idéologie caractéristique du réalisme fantastique qui permet de circonscrire un champ de production limité. Toutefois, reconnaissons qu'en-dehors de ce champ il existe bel et bien un ensemble de productions offrant une forme diluée du réalisme fantastique. Ensuite, nous pouvons aussi avancer l'idée que le réalisme fantastique ne semble qu'une étape particulière de la pensée d'un homme particulier, Pauwels. En ce sens, il convient de comprendre le réalisme dans un cadre chronologique restreint et intimement lié à un contexte historique singulier.

Afin de poursuivre notre exploration des marges du réalisme fantastique, nous nous intéresserons à une dernière manifestation, très différente et, en même temps, par bien des aspects, indiscutablement proche de ce que nous avons vu jusqu'à présent : le Mouvement Raëlien.

Chapitre 4 - La révélation raëlienne

« Le couple était élohimate, c'est-à-dire qu'ils appartenaient à une secte qui vénérât les Elohim, créatures extraterrestres responsables de la création de l'humanité, et qu'ils attendaient leur retour. Je n'avais jamais entendu parler de ces conneries, aussi écoutai-je, au cours du dîner, avec un peu d'attention. »¹¹¹⁶

Dans le chapitre précédent, nous avons pu voir que Pauwels avait trouvé dans la pensée de Ruyer le prolongement de sa propre pensée. Seule suite « intelligente » au *Matin des magiciens*, *La Gnose de Princeton* paraît en 1974, la même année que le premier ouvrage de Claude Vorilhon. Cette coïncidence fait sourire, tant il n'apparaît aucune commune mesure entre les deux œuvres.

En même temps, avec la participation de Bergier à *Nostradamus*, on a pu voir les multiples voies de développement que prenait le réalisme fantastique à la fin des années 1960.

Dans cette effervescence littéraire protéiforme, il convient de réserver une place à part au personnage de Claude Vorilhon. Devenu mondialement célèbre sous son nom de prophète, Raël, et en tant que leader du Mouvement Raëlien, ses nombreuses frasques ont tendu à occulter quelque peu ses débuts dans le domaine spirituel et les circonstances de son apparition sur le devant de la scène.

Ce constat s'observe assez rapidement lorsqu'on fait le tour de la littérature scientifique qui la concerne. Bien que, de temps en temps, certains ne manquent pas de rappeler la proximité des thèses raéliennes avec celles d'Erich von Däniken ou de Robert

¹¹¹⁶ HOUELLEBECQ Michel, *La Possibilité d'une île*, Paris, Le Livre de poche, 2008 (2005), pp. 108-109.

Charroux¹¹¹⁷, nous souhaitons dans le cadre de ce chapitre aller un peu plus loin, en tentant de montrer que le Mouvement Raëlien résulte, en quelque sorte, du réalisme fantastique.

Pour ce faire, nous procéderons à l'analyse des deux premiers ouvrages de Raël, *Le Livre qui dit la vérité*, publié en 1974¹¹¹⁸, et *Les extra-terrestres m'ont emmené sur leur planète*¹¹¹⁹, publié en 1975. Précisons que ce corpus n'est pas arrêté de manière arbitraire, puisqu'en 1999 une réédition conjointe des deux ouvrages, sous le titre *Le Vrai visage de Dieu*, signale que « le présent ouvrage regroupe les deux livres indissociables qui sont la nouvelle Bible de l'humanité, donnée par nos créateurs, les Elohim »¹¹²⁰.

En plus de ces deux ouvrages, il nous a semblé nécessaire d'ajouter le troisième ouvrage de Claude Vorilhon, *La Génioocratie*, paru en 1977¹¹²¹. Ce dernier ouvrage occupe dans les textes raéliens une place à part et ambiguë. Si son auteur y développe une idée qu'on trouve dès le premier ouvrage, il n'en demeure pas moins que *La Génioocratie* constitue par certains de ses aspects un ouvrage distinct du reste : en effet, nulle part – sinon sur la jaquette – il n'est fait mention du Mouvement Raëlien. L'ouvrage se présente comme autonome et appelle à la constitution d'un Mouvement Génioocrate, indépendant du Mouvement Raëlien.

Dans le cadre de ce chapitre, nous écarterons délibérément de notre propos tout développement et tout commentaire relatifs au fonctionnement du Mouvement Raëlien en lui-même, puisque l'objet de notre attention porte sur le contenu idéologique initial et la manière dont il a été mis en scène.

1. Un discours peu original

La médiagenie du Mouvement Raëlien et de son prophète a pour principale conséquence d'attirer l'attention de l'observateur sur certaines manifestations paroxystiques du Mouvement, comme la méditation sensuelle ou le clonage, au détriment de ses origines. La continuité idéologique du Mouvement, qu'on observe depuis sa fondation, est indiscutable ; mais si l'on s'attache à certaines particularités du mouvement plutôt qu'à d'autres, on perd de vue bien des particularités du discours raëlien.

¹¹¹⁷ GRÜNSCHLOß Andreas, « "Ancient Astronaut" Narrations. A Popular Discourse on Our Religious Past », *Marburg Journal of Religion*, Volume 11, n° 1, juin 2006

¹¹¹⁸ VORILHON Claude, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extra-terrestres*, Clermont-Ferrand, L'édition du Message, 1974.

¹¹¹⁹ VORILHON Claude, *Les extra-terrestres m'ont emmené sur leur planète. Le deuxième message qu'ils m'ont donné*, Clermont-Ferrand, L'édition du Message, 1975.

¹¹²⁰ RAËL, *Le Vrai visage de Dieu*, Vaduz, Fondation Raëlienne, 1999 (page de garde).

¹¹²¹ VORILHON Claude, *La génioocratie. Le génie au pouvoir !*, Clermont-Ferrand, L'édition du Message, 1977.

1.1. Une révélation du cinquième type¹¹²²

Le discours de Raël se présente sous la forme d'un récit particulier. En effet, il ne s'agit pas seulement d'une pensée qui serait livrée désincarnée, mais bien d'un discours qui prend racine dans une histoire plus générale, celle de la rencontre entre un homme – appelé à devenir prophète – et ses créateurs. La théologie raélienne – si tant est qu'on puisse user de cette expression pour qualifier la pensée contenue dans les deux premiers ouvrages de Raël – est donc le produit du dialogue entre un homme et ses inspireurs, mais cet homme n'est pas « n'importe qui », il a été soigneusement choisi :

« [...] Il nous fallait quelqu'un qui soit libre-penseur sans être anti-religieux. [...] D'autre part, votre activité ne vous prédisposant en rien à des révélations incroyables pour la plupart (sic) rendront vos dires plus crédibles. N'étant pas un scientifique, vous ne compliquerez pas la chose et l'expliquerez simplement. N'étant pas un littéraire, vous ne ferez pas de phrases compliquées et difficiles à lire du plus grand nombre. »¹¹²³

Claude Vorilhon a bel et bien été sélectionné pour devenir Raël, mais le moins que l'on puisse dire est que les critères auxquels il répondait n'avaient rien de particulier ni n'étaient particulièrement flatteurs. Que ces critères renvoient à une réalité ou pas, ils permettent au moins de saisir une des principales spécificités des livres de Raël.

Lorsque nous entrerons dans le détail des idées de Raël, nous verrons les profondes similitudes qu'elles présentent avec celles de Charroux ou Däniken, mais – contrairement à ce qu'affirme Andreas Grünschloss¹¹²⁴ – les ouvrages de Raël n'ont rien de commun, dans la forme, avec ceux de Däniken ou Charroux. Un simple coup d'œil sur les livres peut en convaincre : les ouvrages sont nettement moins épais, les chapitres très courts et très ciblés. Sur le fond, la pensée raélienne est exprimée d'une manière extrêmement simple et claire. On n'assiste ni à aucune accumulation d'arguments, ni à aucun cumul de théories parfois antagonistes, ni à aucun catalogue de preuves.

Cette spécificité semble voulue par les Extraterrestres et assumée par Raël, qui ne fait ni science, ni littérature. De surcroît, Vorilhon était « religieusement neutre », ce qui encore une fois tranche avec les auteurs vus jusqu'à présent, qui exprimaient tous un parti pris assez

¹¹²² L'astronome Josef Hynek proposa en 1972 un système de classification graduel en trois types des observations d'ovnis dans son ouvrage *L'Expérience des OVNI : Une Étude Scientifique*. Ce classement s'est vu proposer par la suite trois catégories supplémentaires qui rendent compte des témoignages. La rencontre rapprochée du cinquième type caractérise une situation où le témoin est entré en communication avec les occupants d'un ovni.

¹¹²³ VORILHON Claude, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extra-terrestres*, op. cit., p. 22.

¹¹²⁴ GRÜNSCHLOSS Andreas, « "Ancient Astronaut" Narrations. A Popular Discourse on Our Religious Past », art. cit., pp. 21-22.

évident. Enfin, c'est aussi sa crédibilité qui l'a déterminé. Aussi, dans une lecture bronnérienne, peut-on comprendre le choix de Raël comme procédant d'un choix parfaitement rationnel et visant à définir le meilleur médiateur possible pour la nouvelle doctrine.

Cela dit, il faut tout de même préciser que Raël n'était pas aussi « neutre » que le laisse entendre ce passage. Si Susan Palmer a pu dire qu'il se distinguait d'autres prophètes aux discours semblables par son absence de passif en matière d'occultisme¹¹²⁵, il nous faut ici la contredire sur la foi de ce passage, lorsque l'Extraterrestre l'interroge sur la télépathie :

« [...] Croyez-vous à la télépathie ?

- Oui bien sûr. C'est un sujet qui m'a toujours intéressé ainsi que tout ce qui touche à ce que les hommes appellent les « soucoupes volantes ». Je n'aurais jamais pensé en voir une moi-même.

- Eh bien, j'ai utilisé la télépathie pour vous faire venir ici. »¹¹²⁶

Il ne nous est pas possible de savoir si Raël fut membre d'un quelconque groupe occultiste. Entre ses brèves carrières de chanteur, de pilote de course et de journaliste, on ne trouve nulle part de mention relative à l'ésotérique. En revanche, ce bref échange permet de comprendre que Raël était, a minima, intéressé par des croyances qui, sans être en elles-mêmes propres à l'ésotérique, s'y trouvaient forcément rattachées de force au moins depuis la parution du *Matin des magiciens*.

Quoi qu'il en soit, c'est au soir du 13 décembre 1973 que Claude Vorilhon, qui n'est pas encore Raël, rencontre dans le cratère du Puy de Lassolas en Auvergne, de la façon la plus inopinée, un Extraterrestre d'un mètre vingt, qui avait « les yeux légèrement bridés, les cheveux noirs et longs et une petite barbe noire. [...] Il portait une combinaison verte [...] et si sa tête avait l'air d'être à l'air libre, un étrange halo l'entourait. [...] Sa peau était blanche, mais tirait sur le vert, un peu comme un homme qui aurait mal au foie. »¹¹²⁷

À peine surpris, Claude Vorilhon entame, en français, une discussion avec cet être. C'est à ce moment-là qu'il apprend qu'il a été choisi et guidé jusqu'en ce lieu afin que soit rendue possible cette rencontre. Mieux encore, l'Extraterrestre lui révèle qu'il va recevoir un enseignement qu'il lui transmettra. Cet enseignement s'étendra sur les six jours qui suivent la première rencontre. Claude Vorilhon se rend donc chacun de ces six jours au rendez-vous fixé par l'Extraterrestre, muni d'un cahier et d'un stylo pour prendre en notes l'enseignement qui lui est dispensé. Au terme de cette première série d'entretiens, Claude Vorilhon prend le nom

¹¹²⁵ PALMER Susan, *Aliens adored : Raël's UFO religion*, Londres, Rutgers University Press, 2004, pp. 17-30.

¹¹²⁶ VORILHON Claude, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extra-terrestres*, op. cit., p. 20.

¹¹²⁷ *Ibid.*, pp. 18-19.

de Raël, nom qui lui est donné par les Elohim et signifie « le messager » : il devient ainsi le nouveau prophète de l'humanité, le « Guide des Guides » et les notes prises au cours de ces premiers contacts sont publiées dans son premier ouvrage, *Le Livre qui dit la vérité*.

Un second enseignement, qui lui est donné en 1975, vient parachever le premier en précisant un certain nombre de conseils, relevant surtout de l'éthique, que doivent suivre les disciples de Raël.

Signalons encore qu'il ne s'agit pas, à chaque fois, d'une retranscription brute de ses échanges avec l'Extraterrestre :

« J'aurais pu, dès que j'ai été témoin de toutes les choses que je relate dans ce livre, avertir la presse et raconter ce que j'avais vu. Mais mon témoignage, bien que très particulier, aurait été vite enterré et on n'en aurait pas saisi le sens profond en retenant les termes exacts.

C'est pourquoi j'ai préféré regrouper toutes les notes que j'avais prises, les recopier dans l'ordre, calmement et ne révéler la chose que lorsque le livre relatant tout ceci sortirait, afin que ceux qui veulent en savoir plus ne se fient pas à des interviews, souvent "tripotées", truquées, amputées afin de leur faire dire ce que l'on veut bien qu'elles disent. »¹¹²⁸

On saisit dans ce passage tout le souci de probité qui anime Raël, mais il faut aussi y relever la volonté qu'il montre de se distinguer. Comme il craint d'être « enterré » en n'étant qu'un « contacté » parmi d'autres, il faut voir dans sa manière de communication une stratégie visant à ce qu'il soit crédible dans des circonstances où les contacts avec des Extraterrestres, à défaut de paraître normaux, passent pour théoriquement plausibles – voire déjà d'actualité sur notre planète – auprès d'un grand public rendu familier de ce type d'expérience grâce à la vague éditoriale dont nous parlions précédemment. Remarquons aussi qu'il justifie son choix de publier sous la forme de livres par un ordre qu'il aurait reçu de l'Extraterrestre lui-même¹¹²⁹.

1.2. La doctrine raélienne

Raël est donc lui-même conscient à la fois de l'étrangeté de son expérience et de sa toute relative banalité, du moins sur le plan de la révélation en elle-même et de sa manière de la rapporter. Intéressons-nous à présent au contenu de son discours, sans trop entrer dans les détails : nous cherchons ici à rendre compte uniquement de l'essentiel de la trame narrative. Une des particularités des ouvrages de Raël repose sur une double narration menée, d'une

¹¹²⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹¹²⁹ *Ibid.*, p. 21.

part, par l'Extraterrestre, qui déroule le récit, et d'autre part Raël, qui présente, commente et précise.

En fait, le récit de l'Extraterrestre ressemble par sa forme à une exégèse biblique, puisqu'il suit l'ordre du récit biblique. Toutefois, auparavant, il instaure une certaine ambiance et plante un décor : sur la planète dont il viendrait, des scientifiques auraient réussi, de manière artificielle, à créer la vie, c'est-à-dire des créatures vivantes. Mais devant le risque qu'ils couraient de mettre en danger l'équilibre de leur planète, ces scientifiques auraient été priés d'aller poursuivre ailleurs leurs expériences, autrement dit sur la Terre ; et c'est l'histoire de ces expériences que contiendrait la Bible.

Il faut noter la manière dont est faite cette narration, puisque le texte biblique est cité, puis commenté et interprété, comme on a pu le voir fait, par exemple, dans les ouvrages de Charroux¹¹³⁰.

Premier élément important révélé : « Elohim » est traduit par « ceux qui viennent des cieux », c'est-à-dire, dans l'interprétation proposée par Raël, « les Extraterrestres »¹¹³¹. Cette traduction, qui traverse tout le réalisme fantastique, se trouve aussi dans l'ouvrage de Brinsley Le Poer Trench¹¹³², paru presque en même temps que *Le Matin des magiciens*.

Ensuite, les versets 1 à 9 de la Genèse sont présentés comme la phase de prospection et de préparation de la Terre. Ainsi apprend-on que les Elohim ont d'abord observé et procédé à des analyses de la Terre, afin de vérifier s'ils pouvaient y faire se développer la vie¹¹³³.

Prenons la peine ici de citer un court passage concernant la création de la végétation, afin d'illustrer la manière dont Raël rapporte le récit, en même temps que le contenu même de la narration :

« Ils ont alors créé sur ce magnifique et gigantesque laboratoire des cellules végétales à partir de rien d'autre que des produits chimiques. Ce qui donna des plantes de toutes sortes. Tous leurs efforts ont porté sur la reproduction. Il fallait que les quelques brins d'herbes qu'ils faisaient naître puissent se reproduire. Ils se sont répandus sur cet immense continent en divers groupes de recherche scientifique et chacun, suivant son climat et son inspiration, créait des plantes différentes. »¹¹³⁴

¹¹³⁰ VORILHON Claude, *Les extra-terrestres m'ont emmené sur leur planète. Le deuxième message qu'ils m'ont donné*, op. cit., pp. 120-132 et 206- 266.

¹¹³¹ Dans la Bible, Élohim est un des noms de Dieu. Raël insiste sur le fait que ce terme, en hébreu, est un pluriel, justifiant ainsi l'existence d'êtres multiples, incompatibles, pense-t-il, avec le monothéisme. L'exégèse biblique a depuis longtemps expliqué ce terme : Elohim désigne le Dieu créateur, dont les « émanations » multiples sont à l'origine de la création.

¹¹³² LE POER TRENCH Brinsley, *Le Peuple du ciel*, op. cit., et CHARROUX Robert, *Le Livre des maîtres du monde*, op. cit., p. 27.

¹¹³³ VORILHON Claude, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extra-terrestres*, op. cit., p. 31.

¹¹³⁴ *Ibid.*, p. 32.

On apprend ensuite que des artistes se mêlèrent aux scientifiques pour améliorer l'esthétique de la création. Les animaux furent créés selon le même principe : ils commencèrent par les animaux aquatiques, en veillant bien à instaurer dans cette création un équilibre, c'est-à-dire à créer les algues et les plantes susceptibles de nourrir les petits poissons, afin qu'ils nourrissent eux-mêmes les gros. Ils créèrent ainsi ce que Raël nous présente comme étant « l'écologie »¹¹³⁵. Les Elohim allèrent jusqu'à organiser des concours pour décider de l'équipe qui avait créé l'animal le plus beau ou le plus intéressant.

Ensuite, il nous est rapporté que les Elohim créèrent toutes sortes d'oiseaux et que, dans le même temps où ils créaient des oiseaux de formes de plus en plus complexes, ils conçurent également l'idée de modifier leur comportement, afin de les rendre encore plus intéressants. Toutefois, certaines équipes créèrent des animaux épouvantables, « des dragons ou ce que [nous] appel[ons] des Dinauros (sic) »¹¹³⁶. Les animaux terrestres furent créés dans le même esprit que la végétation, toujours dans le même souci d'équilibre entre les différentes espèces.

Puis vint le tour de l'homme. Certains Elohim auraient eu le projet de créer des hommes à leur image. Selon Raël, chaque race humaine correspondrait, en fait, à une équipe différente de créateurs¹¹³⁷ ; et celle qui créa l'homme qui peupla Israël était si douée que les Elohim prirent peur que cette race ne finisse par les surpasser. C'est pourquoi les Elohim firent en sorte de confiner l'homme dans l'ignorance de la science. Mais ce ne fut pas du goût de tous les scientifiques, dont certains décidèrent que l'homme était en droit d'accéder à ce savoir, auquel ils l'initièrent : l'homme comprit alors qu'il pouvait devenir semblable à ses créateurs.

S'ensuivit alors un désaccord entre les Elohim et ceux restés sur leur planète, qui se résolurent à mettre un terme à l'expérience menée sur la Terre, pendant que d'autres décidaient de protéger leur création. C'est ce que raconterait le Déluge, provoqué par des missiles nucléaires, alors que l'Arche de Noé aurait été un vaisseau spatial. On apprend donc que l'Ancien Testament raconte les relations difficiles entre les humains et Elohim. Nous ne nous attarderons pas plus longuement sur cette longue narration, mais citons-en encore la conclusion :

« Depuis le début des temps, il en est ainsi, les hommes créent d'autres hommes, semblables à eux-mêmes, sur d'autres mondes. Le cycle continue. Certains meurent,

¹¹³⁵ *Ibid.*, p. 33.

¹¹³⁶ *Ibid.*, p. 33.

¹¹³⁷ *Ibid.*, p. 34.

d'autres prennent la relève. Nous sommes vos créateurs et vous créez d'autres hommes. »¹¹³⁸

Cette conclusion est fondamentale pour la pensée raëlienne : pour Raël, nous avons été créés par des Extraterrestres, dans un sens strictement matériel, mais cette création ne s'arrête pas à ce qu'elle est en soi, puisque maintenant que nous l'avons comprise, il nous appartient – et même nous nous devons – de procéder à notre propre création. Notons aussi la conception cyclique de l'histoire qu'induit un tel enseignement.

Un récit de la sorte, oscillant entre science, science-fiction et néo-évhémérisme, n'a rien de foncièrement nouveau pour qui a lu, par exemple, un ouvrage de Charroux. En revanche, ce qui change profondément, c'est d'abord la clarté du récit : la narration est linéaire et n'admet ni hypothèses ni variantes contradictoires ; tout est expliqué et s'enchaîne d'une manière logique. Ensuite, nous remarquons que le récit a un sens et une finalité : nous révéler l'origine et le but de l'humanité. En cela, Raël franchit un palier herméneutique qu'aucun auteur vu précédemment n'a réellement osé franchir. Enfin, mentionnons l'évacuation apparemment totale de l'idée de civilisations disparues, dont Pauwels, Bergier, Charroux et Däniken avaient fait leurs preuves ultimes. Nous disons « apparemment » parce qu'elle est en fait recyclée, en même temps que liquidée en quelques mots :

« Afin de ne pas être dérangés par les hommes, les créateurs avaient des bases sur les hautes montagnes où l'on retrouve maintenant des traces de hautes civilisations (Himalaya, Pérou, etc.) et également au fond des mers. »¹¹³⁹

Soulignons encore, bien que cela soit évident, que l'approche raëlienne réconcilie l'évolutionnisme darwinien – même s'il le qualifie de mythe – avec le créationnisme dans une forme d'évolutionnisme dirigé¹¹⁴⁰, qui encore une fois n'est pas sans rappeler ce qu'avaient pu écrire Pauwels, Bergier, Charroux et Däniken.

1.3. Une nouvelle éthique

Par contre, ce qu'apporte de réellement nouveau le récit raëlien est la révélation du sens ultime de la vie. Quoique ce récit constitue la partie proprement réaliste fantastique du discours raëlien, il faut remarquer que, dans la pensée de son auteur, il ne constitue qu'une étape et ne sert en fait qu'à préparer un autre discours plus général, qui vise à refonder la civilisation humaine.

¹¹³⁸ *Ibid.*, p. 86.

¹¹³⁹ *Ibid.*, p. 85.

¹¹⁴⁰ *Ibid.*, pp. 125-127.

Partant du principe que 1946 – l’année de naissance de Raël – constitue l’An I de la nouvelle ère, celle du Verseau¹¹⁴¹, Raël la présente comme un nouvel Âge d’or pour l’humanité, qui aurait déjà commencé¹¹⁴², dans la mesure où nous pouvons entrevoir des avancées scientifiques susceptibles de nous hisser à la hauteur de nos créateurs. Cependant, pour que nous y parvenions, il est nécessaire que nous repensions intégralement notre fonctionnement social et nos mentalités.

La première annonce faite par Raël est celle de la fin de l’Église catholique¹¹⁴³, puisque le discours raëlien est censé remplacer celui de l’Église, dont le rôle était de conserver le texte biblique dans sa forme la plus originelle possible, jusqu’à ce que les humains soient en mesure d’en comprendre le sens. Selon Raël, sa révélation prouve que le temps est arrivé de dévoiler le véritable sens de la Bible et que, par conséquent, le christianisme n’a plus de raison d’exister¹¹⁴⁴.

La science se substitue donc à la religion chrétienne et, grâce à ce basculement radical, l’homme devient maître de son devenir. Parce que la science nous a permis de comprendre le sens réel du texte sacré, nous pouvons maintenant orienter nos recherches et nos développements dans le bon sens, celui qui vise à perpétuer la vie ailleurs dans le cosmos. Pour ce faire, nous dit Raël, les Elohim seraient prêts à nous aider, mais il serait attendu de nous, auparavant, que nous montrions notre bonne volonté et notre ouverture d’esprit¹¹⁴⁵, en agissant principalement sur trois plans.

D’abord, il faudrait mettre en place une génocratie, c’est-à-dire donner le pouvoir aux êtres les plus intelligents, et non pas aux plus forts ni aux plus populaires. Aussi, grâce à la psychologie, faudrait-il parvenir par des tests d’intelligence à mettre en place un système capable de n’autoriser à gouverner que les plus intelligents d’entre nous¹¹⁴⁶. Nous reviendrons ultérieurement sur ce point.

Ensuite, il conviendrait d’instaurer l’humanitarisme. Cette idéologie part du principe que la Terre ne nous appartient pas, et que la notion de propriété privée transmissible de génération en génération n’a pas lieu d’être, parce qu’elle crée un déséquilibre social. Ainsi

¹¹⁴¹ *Ibid.*, p. 111 et VORILHON Claude, *Les extra-terrestres m’ont emmené sur leur planète. Le deuxième message qu’ils m’ont donné*, op. cit., p. 5.

¹¹⁴² VORILHON Claude, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extra-terrestres*, op. cit., p. 115.

¹¹⁴³ *Ibid.*, p. 110

¹¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 110 et 114.

¹¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 122.

¹¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 146.

l'humanitarisme met-il sur pied le principe de la location : tout bien est loué à chacun pour une durée de 49 ans¹¹⁴⁷.

Enfin, il serait impératif d'instaurer un gouvernement mondial, dont les premières étapes consisteraient à créer une monnaie et une langue communes, tout en supprimant le service militaire dans tous les pays¹¹⁴⁸.

La mise en place de ce système est naturellement confiée à Raël, qui doit veiller à faire connaître le message et la volonté des Elohim au monde entier et à préparer le retour des Elohim sur Terre en construisant une ambassade dotée d'une piste d'atterrissage. Si, à ce jour, cette ambassade n'est toujours qu'un projet, la nouvelle religion est constituée selon le souhait des Elohim : le MADECH, Mouvement pour l'Accueil des Elohim Créateurs des Humains, est fondé officiellement par Raël dès 1974, qui le transforme en 1976 en Mouvement Raélien. Toutefois, concédons qu'au regard du projet dicté par les Elohim, cette nouvelle religion n'a pas atteint l'objectif fixé :

« Vous êtes celui qui doit rassembler les hommes de toutes les religions. Car le mouvement que vous avez créé, le mouvement (sic) Raélien, doit être la religion des religions. J'insiste, c'est bel et bien une religion mais une religion athée comme vous l'aviez déjà compris. »¹¹⁴⁹

Au-delà du constat d'échec, ce que nous voulons souligner est le paradoxe de la pensée raélienne : une religion athée venant supplanter les religions historiques, voilà qui ne peut se faire qu'au prix d'une « divinisation » de la science :

« [...] Il n'y a pas de dieu et évidemment pas d'âme. Après la mort, il n'y a rien, si la science ne fait rien pour qu'il y ait quelque chose. »¹¹⁵⁰

Ainsi appartient-il à la science de créer l'homme immortel et son âme, d'une manière physique. Cette partie du processus de divinisation de l'homme est développée dès le premier ouvrage de Raël et consiste en la maîtrise du processus de clonage¹¹⁵¹.

La possibilité du clonage humain est justifiée par Raël par une brève narration de ce qui se passe sur la planète des Elohim. Ainsi apprend-on, non seulement que les Elohim vivraient nettement plus longtemps que nous, entre 750 et 1200 ans, « comme les premiers hommes de la Bible »¹¹⁵², mais aussi que leur esprit pourrait être réellement immortel, grâce

¹¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 134-136.

¹¹⁴⁸ *Ibid.*, p. 137.

¹¹⁴⁹ VORILHON Claude, *Les extra-terrestres m'ont emmené sur leur planète. Le deuxième message qu'ils m'ont donné*, op. cit., p. 86.

¹¹⁵⁰ *Ibid.*, p. 59.

¹¹⁵¹ VORILHON Claude, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extra-terrestres*, op. cit., p. 148.

¹¹⁵² *Ibid.*, p. 147.

au clonage, technique qu'ils maîtriseraient souverainement, au point d'être capables, à partir d'une seule cellule d'un corps, d'en reconstituer l'ensemble.

Afin de pouvoir procéder au clonage, ils se feraient prélever un petit morceau de leur corps lorsqu'ils sont au sommet de leurs capacités et en pleine possession de leurs connaissances. Ainsi, lorsque le corps est recréé, contient-il l'esprit et les connaissances du défunt cloné, mais dans un corps d'une nouvelle matière et capable de vivre environ 1000 ans.

En somme, la religion raëlienne doit mener l'homme vers l'immortalité. Et à travers cette seule idée, il est possible de comprendre toute la pensée raëlienne. Le but ultime de l'homme est de perpétuer la vie et, d'une manière ou d'une autre, de devenir immortel. Or le seul moyen d'accéder à une telle maîtrise n'est autre que la science ; donc, les raëliens font d'elle leur religion.

Avec un tel programme, on semble s'éloigner considérablement du *Matin des magiciens*, malgré quelques similitudes initiales. Cependant, à bien y regarder et en accédant à un degré de lecture qui dépasserait le sens littéral, le type de science-fiction que propose Raël est assez proche de celui défendu par Pauwels et Bergier. Néanmoins, il est toute une partie de la démarche raëlienne que nous avons volontairement laissée de côté jusqu'à présent et sur laquelle il convient à présent de revenir.

2. Le raëlisme, une religion athée ou réaliste fantastique ?

Si la plupart des auteurs du réalisme fantastique ont réagi à l'émergence de Raël, c'est bien qu'ils ont pu identifier en lui certaines affinités idéologiques avec eux ou, au moins, des centres d'intérêts communs. Certes, qu'il se soit agi de Charroux¹¹⁵³ ou de Bergier¹¹⁵⁴, l'accueil fut plutôt sarcastique, mais cela ne fait qu'illustrer, à notre sens, leur besoin de s'affirmer dans un champ littéraire spécifique.

¹¹⁵³ CHARROUX, Robert, *L'Énigme des Andes*, op. cit., pp. 300-302.

¹¹⁵⁴ Bergier fait deux allusions indirectes à Raël dans le tapuscrit de *La Condition surhumaine* :

« À quoi distingue-t-on les vrais groupes de fous ? Le critère est extrêmement simple : les véritables groupes sont ceux qui ne recrutent pas. [...] On les reconnaît à ce qu'ils n'écrivent pas de livres, ne fondent pas de loges, ne louent pas la salle Pleyel et ne font pas de conférences à France-Culture. » NAF 28370 (31), « Chapitre IV - Les Occidentaux », p. 11.

« Bien entendu, l'initiation ne se pratique pas dans les centres à l'usage des touristes et on ne peut guère en parler Salle Pleyel. » NAF 28370 (32), « Chapitre III – Les Orientaux », p. 8.

2.1. Une construction scientifico-religieuse

Lorsqu'on prête attention à l'assemblage des idées et aux moyens de communication choisis, on peut trouver nombre de similitudes indiscutables avec le réalisme fantastique, qui vont bien au delà de la simple mention de Teilhard de Chardin comme référence servant à justifier ses propos¹¹⁵⁵.

La place de la science dans le discours raëlien a déjà été souvent remarquée, mais il nous semble ici fondé de rappeler un des constats faits par Raël dans le but de corroborer ses théories :

« Comment ne pouvez-vous pas croire à tout cela alors que maintenant la science et les religions anciennes se recourent parfaitement. »¹¹⁵⁶

On retrouve donc chez Raël l'idée fondamentale du *Matin des magiciens*. Et on retrouve même, dans l'ouvrage sur la génocratie – dont nous avons souligné le côté un peu marginal –, une idée comparable, exprimée sous une forme un peu différente, mais présente également dans *Le Matin des magiciens* :

« Faire la synthèse entre les scientifiques et les littéraires, entre les sciences physiques et les sciences humaines, entre la science et la conscience, c'est le but de la GENIOCRATIE. »¹¹⁵⁷

Cette conception de la science sans originalité s'inscrit donc dans une démarche holiste, dont on peut trouver une autre formulation, qui rappelle certains développements réalistes fantastiques, tout en renvoyant d'une manière encore plus évidente au New Age :

« Il faut que vous compreniez bien que tout est dans tout. [...] Mais tout dans l'univers est vivant et est en harmonie avec l'infiniment grand et l'infiniment petit. [...] Finalement, peu importe chacun, l'équilibre universel est constant, mais si nous voulons, à notre niveau, être heureux, nous devons vivre en harmonie avec l'infiniment grand et avec l'infiniment petit, et avec nos semblables. »¹¹⁵⁸

Dans cette perspective, Raël estime que la science doit jouer le rôle de religion, et si elle n'est pas encore en mesure de tout expliquer, il ne doute pas le moins du monde qu'elle soit un jour en mesure de le faire. Donc, logiquement, le progrès scientifique est encouragé¹¹⁵⁹ et le

¹¹⁵⁵ VORILHON Claude, *La génocratie. Le génie au pouvoir !*, op. cit., p. 7.

¹¹⁵⁶ VORILHON Claude, *Les extra-terrestres m'ont emmené sur leur planète. Le deuxième message qu'ils m'ont donné*, op. cit., p. 144.

¹¹⁵⁷ VORILHON Claude, *La génocratie. Le génie au pouvoir !*, op. cit., p. 53.

¹¹⁵⁸ VORILHON Claude, *Les extra-terrestres m'ont emmené sur leur planète. Le deuxième message qu'ils m'ont donné* op. cit., pp. 60-61.

¹¹⁵⁹ VORILHON Claude, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extra-terrestres*, op. cit., 1974, p. 41.

discours général rejoint l'optimisme scientifique de Bergier, sans toutefois que soit totalement coupé le lien avec certaines aspirations plus caractéristiques des années 1960-1970 :

« Certains croient que pour revenir à la nature, pour retrouver une certaine liberté, une certaine communion avec les éléments naturels, il faut refuser la science. C'est faux ! [...]

Non, au lieu de vouloir revenir en arrière, il faut continuer sur la route du progrès scientifique, qui va permettre aux hommes de revenir à la nature uniquement pour en profiter, sans en subir les inconvénients et sans avoir à en arracher difficilement leur nourriture.

Lorsque le travail sera entièrement automatisé et qu'il n'y aura plus d'argent, les hommes reviendront à la nature pour y vivre sans avoir rien d'autre à y faire qu'à communier avec elle pour s'épanouir en harmonie avec les éléments. »¹¹⁶⁰

Le discours de Raël souhaite donc concilier, non seulement science et religion, mais aussi science et nature, autrement dit nature et culture. Pour lui, les enjeux du progrès scientifique sont réellement déterminants, car si, au moment où il écrit, le développement scientifique lui permet de comprendre correctement les textes sacrés¹¹⁶¹, la science doit aussi permettre dans l'avenir une meilleure exploitation du potentiel humain et, notamment, de notre sixième sens, qu'il considère comme celui de la télépathie¹¹⁶².

Enfin, rappelons l'importance qu'a le néo-évhémérisme dans le discours raëlien, en citant les textes de référence mobilisés par Raël :

« La Kabbale est le livre le plus proche de la vérité, mais presque tous les livres religieux font allusion à nous [les Elohim] plus ou moins clairement, surtout dans les pays où les créateurs avaient des bases : dans la cordillère des Andes, dans l'Himalaya, en Grèce où la Mythologie contient aussi de grands témoignages, la religion Bouddhiste, Islamique, les Mormons, il faudrait des pages pour citer toutes les religions et sectes qui témoignent d'une façon plus ou moins obscures de notre œuvre. »¹¹⁶³

On se trouve donc à l'interface de l'ésotérique, de la mythologie et de la religion, dans une perspective universaliste. S'il n'est pas question de tradition primordiale, on retrouve néanmoins l'idée que tous les récits mythologiques et religieux parlent de la même chose : l'intervention d'Extraterrestres sur la planète Terre.

On observe donc chez Raël le cadre théorique du réalisme fantastique : sa volonté de concilier science et religion, la réinterprétation des textes anciens, l'intérêt pour une certaine forme de science et la perspective holiste. De plus, évoquons encore l'optimisme qui se dégage de ses livres, qui ne cache absolument pas qu'un des buts de sa première révélation est

¹¹⁶⁰ VORILHON Claude, *La génocratie. Le génie au pouvoir !*, op. cit., pp. 121-122.

¹¹⁶¹ VORILHON Claude, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extra-terrestres*, op. cit., p. 86.

¹¹⁶² VORILHON Claude, *Les extra-terrestres m'ont emmené sur leur planète. Le deuxième message qu'ils m'ont donné*, op. cit., p. 135.

¹¹⁶³ VORILHON Claude, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extra-terrestres*, op. cit., p. 121.

de redonner confiance en l'avenir¹¹⁶⁴. Mais ce qui pose aussi question, dans le cadre de la révélation raélienne, est bien le mode de communication choisi.

Dès la publication de son premier livre, Raël misa beaucoup sur la visibilité médiatique, apparaissant notamment dans *Le Grand Échiquier*, présenté par Jacques Chancel, le 13 mars 1974¹¹⁶⁵ et, en 1975, dans l'émission *Dix de der*¹¹⁶⁶ de Philippe Bouvard. Cette hypermédiatisation est pleinement assumée et même recherchée dans le but de faire connaître son message¹¹⁶⁷, sans crainte aucune de la polémique ni du ridicule.

Cette stratégie de communication se caractérise aussi par la multiplication des conférences à travers la France – 40 en deux ans, selon Raël¹¹⁶⁸ – et, notamment, par une conférence donnée à Paris, salle Pleyel, qui obtint un tel succès – Raël parle de 3000 personnes – qu'on dut refuser du monde et en organiser une seconde¹¹⁶⁹. Ce procédé n'est pas sans rappeler les conférences *Planète* qui sillonnèrent quelques villes de province et occupèrent le temps de quelques soirées le Théâtre de France à Paris.

Enfin, remarquons encore comment Claude Vorilhon raconte avoir choisi sa maison d'édition :

« Lorsque ceci fut terminé, j'envoyais le manuscrit original à une maison d'édition que je jugeais sérieuse, car à ma connaissance elle n'éditait pas d'ouvrages ésotériques ou de science fiction (sic), et je tenais évidemment à ce que ce message d'une importance capitale pour l'humanité ne se trouve pas noyé dans une collection d'aventures mystérieuses ou de livres noirs cultivant le goût des gens pour les sciences parallèles. »¹¹⁷⁰

Dans ce court passage, les deux principales collections dont nous avons déjà parlé, à savoir « L'Aventure mystérieuse » et « Les Énigmes de l'univers », sont nommément citées d'une manière à ne laisser aucune ambiguïté. De plus, en signifiant qu'il ne souhaitait pas voir son livre publié dans des collections ésotériques ou de science-fiction, Raël reconnaît lui-même sa proximité avec les productions de ces collections et s'inscrit, malgré lui, dans cette dynamique.

¹¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 153.

¹¹⁶⁵ VORILHON Claude, *Les extra-terrestres m'ont emmené sur leur planète. Le deuxième message qu'ils m'ont donné*, op. cit., p. 34.

¹¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 36.

Visible sur internet : <https://www.youtube.com/watch?v=bBFgPHaW1co> (21/03/2017)

¹¹⁶⁷ VORILHON Claude, *Les extra-terrestres m'ont emmené sur leur planète. Le deuxième message qu'ils m'ont donné*, op. cit., pp. 39-40.

¹¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁶⁹ *Ibid.*, p. 36-37.

¹¹⁷⁰ *Ibid.*, pp. 34-35.

2.2. Une critique sociale

La proximité entre Raël et le réalisme fantastique semble donc évidente, à la fois dans les idées développées, la structure fondamentale de la pensée et la forme. Bien que le souci qu'avait Raël de se démarquer des autres l'ait poussé à se faire publier chez un éditeur inconnu du monde réaliste fantastique¹¹⁷¹, sa démarche ne peut pas se comprendre en-dehors du contexte réaliste fantastique qui l'avait précédé.

Il est toutefois encore possible de relever dans le discours raëlien un certain nombre d'éléments qui nous permettent de le relier définitivement au réalisme fantastique. En effet, la critique sociale qu'il propose s'inscrit, encore une fois, dans un champ d'invariants déjà rencontrés.

Pour commencer, évoquons une première critique qui semble préoccuper la plupart des auteurs réalistes fantastiques :

« Les médiums sont utiles, recherchez-les, mais équilibrez-les, car leur don de médiumnité (qui n'est qu'un don de télépathie) les déséquilibre et ils se mettent à croire au "surnaturel", à la magie et autres choses on ne peut plus stupides, comme la croyance à un corps éthérique, façon nouvelle d'essayer de faire croire à une âme... qui n'existe pas !!! Ils se mettent en fait réellement en rapport avec des gens ayant vécu il y a plusieurs siècles et que nous avons recréés sur cette planète paradisiaque. »¹¹⁷²

La critique d'une partie de l'occultisme, qui occupe le début de cet extrait, peut sembler contradictoire avec la suite, mais elle permet de rappeler l'idée, omniprésente dans le réalisme fantastique, qui prône de séparer le bon grain de l'ivraie. Le réalisme fantastique, et par extension Raël, ne nie pas l'entière existence de l'occultisme, mais appelle à une modération et à une approche rationnelle, pour ne pas dire scientifique ; et c'est d'ailleurs dans ce sens qu'il faut comprendre la dernière phrase que nous avons citée. Le phénomène paranormal est réel, bien que son explication traditionnelle soit inexacte ; cependant, grâce à l'approche raëlienne, il est possible de lui donner une explication parfaitement acceptable.

Cette critique de l'occultisme, que nous avons déjà pu constater – lorsque Raël cherchait le meilleur éditeur possible pour son premier ouvrage – s'accompagne d'une critique beaucoup plus virulente de la religion, et plus particulièrement de l'Église catholique, dont la richesse est particulièrement montrée du doigt¹¹⁷³. Elle se voit accusée de s'être

¹¹⁷¹ Notons qu'en fait de « maison d'édition sérieuse », Raël publia tous ses livres en auto-édition.

¹¹⁷² VORILHON Claude, *Les extra-terrestres m'ont emmené sur leur planète. Le deuxième message qu'ils m'ont donné*, op. cit., pp. 86-87.

¹¹⁷³ VORILHON Claude, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extra-terrestres*, op. cit., pp. 118-119.

contentée de « prier sans avoir cherché à comprendre »¹¹⁷⁴, c'est surtout son monopole qui est contesté. Dans le fond, Raël n'est pas particulièrement antichrétien, pourvu qu'on laisse toute leur liberté aux individus, et particulièrement aux enfants, dans le choix de leur foi¹¹⁷⁵. Ainsi préconise-t-il de leur enseigner l'essentiel de toutes les religions¹¹⁷⁶ :

« Il ne s'agit pas d'empêcher les enfants de croire à quoi que ce soit, mais de leur donner les moyens de choisir leurs croyances par eux-mêmes, en empêchant un conditionnement unilatéral, traditionnel et coutumier. Une foi profonde et librement consentie est belle, mais un endoctrinement totalitaire est haïssable. »¹¹⁷⁷

Ces lignes sont tirées de l'ouvrage qui traite de la génocratie, et on peut comprendre cette apparente tolérance en songeant à la distance que Raël tente de prendre, tout au long de l'ouvrage, vis-à-vis de son Mouvement Raëlien. Néanmoins, il illustre assez bien la largesse dogmatique de sa pensée, tant que la science reste en définitive le maître mot :

« Comment est-il possible qu'à notre époque il y ait à la télévision un temps d'antenne plus important pour les émissions religieuses que pour les émissions de vulgarisation scientifique ? Comment s'étonner ensuite que toutes les nouvelles sectes obscurantistes et culpabilisantes fassent le plein ? [...] De même, chaque fois qu'un film à inspiration religieuse est projeté, une émission groupant des scientifiques athées devrait être projetée conformément à un "droit de réponse idéologique". »¹¹⁷⁸

Le discours raëlien est entièrement construit sur l'opposition entre science et religion, et lorsque Raël s'en prend aux sectes, c'est bien moins parce qu'elles sont des sectes – une secte n'étant jamais pour lui que « la religion des autres »¹¹⁷⁹ – que parce qu'elles détournent les gens de la vérité :

« Ne t'égares (sic) pas parmi les sectes orientales, la vérité n'est pas au sommet de l'Himalaya, pas plus qu'au Pérou ou ailleurs, la vérité est en toi, mais si tu veux faire du tourisme et si tu aimes l'exotisme, vas (sic) dans tous ces pays lointains, tu comprendras après y être allé que tu as perdu ton temps et que ce que tu cherchais est en toi. »¹¹⁸⁰

Ces lignes permettent de saisir un aspect essentiel du réalisme fantastique que, jusqu'à présent, nous n'avons qu'effleuré. Bien qu'il procède à une approche générale universaliste et que tous les auteurs cherchent dans le monde entier des éléments propres à nourrir leurs propos – et plus particulièrement dans les philosophies orientales –, tous manifestent à l'égard

¹¹⁷⁴ VORILHON Claude, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extra-terrestres*, Clermont-Ferrand, L'édition du Message, 1974, p. 117.

¹¹⁷⁵ VORILHON Claude, *Les extra-terrestres m'ont emmené sur leur planète. Le deuxième message qu'ils m'ont donné*, Clermont-Ferrand, *op. cit.*, p. 101.

¹¹⁷⁶ *Ibid.*, p. 104.

¹¹⁷⁷ VORILHON Claude, *La génocratie. Le génie au pouvoir !*, *op. cit.*, p. 128.

¹¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 126.

¹¹⁷⁹ *Ibid.*, p. 93.

¹¹⁸⁰ VORILHON Claude, *Les extra-terrestres m'ont emmené sur leur planète. Le deuxième message qu'ils m'ont donné*, *op. cit.*, p. 137.

de ces philosophies orientales une réelle méfiance¹¹⁸¹. Tous œuvrent à reconstruire ou à retrouver une spiritualité strictement occidentale. Dans ce processus, les autres traditions ne semblent jamais que des matériaux à travailler et à refaçonner, à la condition que la science puisse permettre de les comprendre. Pour Raël, la supériorité occidentale ne fait aucun doute :

« Si la civilisation occidentale n'était pas la meilleure, on verrait actuellement des Indiens et des Biafrais essayer de résoudre les problèmes de la faim dans le Massif Central français et à New York. »¹¹⁸²

Et si Raël critique les religions pour mieux imposer la science, il ne demeure pas totalement aveugle sur les problèmes que pose la science moderne :

« La science doit être utilisée pour servir l'homme et pour le libérer, et non pas pour le détruire et pour l'aliéner.
Fais confiance aux scientifiques qui ne sont pas manipulés par des intérêts financiers, et seulement à ceux-là. »¹¹⁸³

C'est donc une *certaine forme* de science qui est prônée par Raël, et si on trouve un discours comparable dans *Le Matin des magiciens*, notons que pour lui le critère de distinction doit être formulé, non pas selon le motif habituel d'une science avec conscience, mais selon celui d'une science dépourvue d'intérêts financiers. Soulignons encore que ce détachement à l'égard du monde de la finance était aussi une des fiertés de *Planète*. On peut donc comprendre que le modèle défendu par Raël s'inscrit lui aussi dans une perspective contre-culturelle comparable à celle des débuts du réalisme fantastique.

Cette critique de la science nous amène à évoquer un certain nombre d'autres points qui cristallisent le courroux de Raël. En premier lieu, c'est l'arme nucléaire qui attire ses foudres :

« Il serait urgent pour vous de stopper les essais nucléaires, car vous ne savez pas à quoi vous vous exposez. »¹¹⁸⁴

Dans cette perspective, est évoqué le problème de l'armée : cette dernière est considérée comme une véritable secte¹¹⁸⁵ qui détruirait la personnalité des individus pour en faire des

¹¹⁸¹ Nous avons souligné cet aspect essentiel dans une de nos communications, lors du cinquième congrès de l'*European society for the Study of Western Esotericism* (16-18 avril 2015) : « The *Réalisme Fantastique* and the East: enchantment and disenchantment in the French occulture of the sixties and seventies ». L'Orient, qui est certes une source d'enchantement pour la plupart de ces auteurs, n'en demeure pas moins une tradition dévoyée, si ce n'est une menace, lorsqu'on repense au « péril jaune » qui obsédait Charroux.

¹¹⁸² VORILHON Claude, *La génocratie. Le génie au pouvoir !*, op. cit., p. 108.

¹¹⁸³ VORILHON Claude, *Les extra-terrestres m'ont emmené sur leur planète. Le deuxième message qu'ils m'ont donné*, op. cit., p. 133.

¹¹⁸⁴ VORILHON Claude, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extra-terrestres*, op. cit., p. 144. Cette dénonciation était déjà très présente chez les « contactés » des années 1950-1960.

¹¹⁸⁵ VORILHON Claude, *La génocratie. Le génie au pouvoir !*, Clermont-Ferrand, L'édition du Message, 1977, p. 93.

sortes de robots soumis aux ordres de leurs supérieurs¹¹⁸⁶. Derrière ces critiques, on retrouve toujours cette même crainte du déclenchement d'une guerre et d'une destruction de la planète par l'arme nucléaire¹¹⁸⁷.

La pollution constitue aussi l'objet d'une réflexion, mais relativement peu développée¹¹⁸⁸. À ce sujet, notons que le discours écologiste de Raël est plutôt superficiel, à l'instar de ceux de tous les autres auteurs vus jusqu'à présent. Certes, on perçoit bien le désir de préserver la nature, mais celui-ci est contrebalancé par l'idée que toutes les planètes ont une durée de vie limitée et qu'il est nécessaire que l'homme se prépare, d'une part, à « déménager » et, d'autre part, à s'adapter à de nouvelles conditions de vie¹¹⁸⁹.

En revanche, la question de la surpopulation occupe bon nombre de pages des écrits raéliens. Il faut bien dire que dans un système qui veut abolir la peine de mort¹¹⁹⁰, instaurer une économie distributive pour que tout le monde ait un toit, de quoi se vêtir et de quoi se nourrir¹¹⁹¹ et qui, en outre, promet la vie éternelle, on a des raisons de s'inquiéter de l'explosion démographique.

Pour apporter une solution à ce problème, deux mesures sont à instaurer. D'abord, il s'agirait de promouvoir la contraception et, afin de garantir la stabilité de la population, de n'autoriser que deux enfants par couple. Ensuite, il faut préciser que la vie éternelle et le clonage ne seraient destinés, comme sur la planète des Elohim, qu'aux génies. Ainsi, si tous les hommes de leur planète effectuaient le prélèvement d'ADN qui permettrait le clonage, seuls ceux choisis par un conseil de sages bénéficieraient du droit d'être clonés, après une sorte de « jugement dernier »¹¹⁹².

Cela nous pousse vers des horizons éloignés du réalisme fantastique, mais nous avons tenu à relater ce développement, afin de montrer que si l'originalité du discours de Raël ne porte peut-être pas sur son contenu, elle se trouve peut-être dans les réponses qu'il tente d'apporter aux critiques qu'il formule.

¹¹⁸⁶ *Ibid.*, p. 96.

¹¹⁸⁷ *Ibid.*, p. 14.

¹¹⁸⁸ *Ibid.*, p. 59.

¹¹⁸⁹ VORILHON Claude, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extra-terrestres*, *op. cit.*, p. 100.

¹¹⁹⁰ VORILHON Claude, *Les extra-terrestres m'ont emmené sur leur planète. Le deuxième message qu'ils m'ont donné*, *op. cit.*, p. 130.

¹¹⁹¹ VORILHON Claude, *La génocratie. Le génie au pouvoir !*, *op. cit.*, p. 77.

¹¹⁹² VORILHON Claude, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extra-terrestres*, *op. cit.*, pp. 144-145.

2.3. Imbécillité et génocratie

Le dernier élément de critique qui semble avoir beaucoup inquiété Raël est, encore une fois, un invariant du discours réaliste fantastique. Néanmoins, à la différence des autres auteurs, Raël a tenté d'y apporter une solution singulière et qui le démarque de tous les autres, ou presque.

Car si la religion des raéliens est la science, elle est aussi celle du « génie humain »¹¹⁹³. On retrouve aussi une obsession, constante depuis *Le Matin des magiciens*, pour les grands esprits qui ont fait véritablement avancer le monde, mais aussi une violente charge contre la société moderne, stigmatisée comme étant une « dictature de l'imbécillité » garantie par une « médiocratie » inévitable, puisque – selon Raël – « les gens à l'intelligence moyenne [sont] forcément les plus nombreux »¹¹⁹⁴. Dans des propos qui ne sont pas sans rappeler le prologue de *La Condition surhumaine*, mais dans la version de Pauwels, Raël s'inquiète de l'avenir de l'espèce humaine :

« Il est tout de même surprenant de constater que l'on s'occupe actuellement mieux des arriérés mentaux ou des handicapés que des sur-doués (sic), auxquels l'enseignement courant ne convient pas mieux. »¹¹⁹⁵

Et dans un autre passage, dans lequel il s'insurge contre la télévision, on retrouve un discours comparable à celui du Pauwels du début des années 1970 ou d'un Charroux :

« Une des choses qui fait planer l'une des plus dangereuses menaces sur la liberté est la télévision. Bien utilisée, elle constitue l'un des instruments les plus précieux pour le rapprochement des peuples de la Terre et pour le renforcement d'une véritable conscience, chacun étant immédiatement averti et se sentant concerné par ce qui se passe dans toutes les régions du globe. On peut même dire qu'elle constitue un genre de système nerveux central de l'humanité. Mais ce qui est grave, c'est que l'on peut utiliser ce moyen pour diffuser des informations fausses ou présentées de manière à influencer les réactions des populations. »¹¹⁹⁶

C'est donc afin d'éviter une dégénérescence de l'espèce humaine¹¹⁹⁷ que Raël propose de remplacer le « savoir au pouvoir » par le « génie au pouvoir »¹¹⁹⁸. Étant donné que le savoir est perçu comme une forme illégitime de domination et qu'il est entre les mains d'une élite qui a bénéficié d'une formation privilégiée, le remplacer par le critère du génie semble la

¹¹⁹³ VORILHON Claude, *Le Livre qui dit la vérité. Le message donné par les extra-terrestres*, op. cit., p. 146.

¹¹⁹⁴ VORILHON Claude, *La génocratie. Le génie au pouvoir !*, op. cit., p. 14.

¹¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 104.

¹¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 133.

¹¹⁹⁷ *Ibid.*, p. 101.

¹¹⁹⁸ *Ibid.*, p. 18.

solution la plus juste, puisque le génie est quelque chose de naturel et transcende les problèmes de classes sociales.

Nous ne souhaitons pas entrer ici dans les détails du fonctionnement de la génocratie telle que Raël l'envisage. Contentons-nous de la présenter comme « un système de gouvernement et non une couleur politique [qui] admet toutes les couleurs politiques dans son contexte de système de gouvernement »¹¹⁹⁹, et qui se propose de « faire de la terre un monde de bonheur », de supprimer la violence, de donner le droit à l'épanouissement – et non au travail – et de « sauver l'humanité de la destruction à laquelle elle court »¹²⁰⁰, sans être « ni à droite ni à gauche, mais au-dessus de la mêlée, au-dessus des partis, là où se trouve l'intelligence »¹²⁰¹.

Ce nouveau mode de gouvernement doit être instauré à l'échelle planétaire, mais sans être imposé par la force¹²⁰². Selon Raël, les gens plébisciteront spontanément la génocratie, une fois qu'ils auront compris qu'elle est le meilleur type de gouvernement possible. Son ouvrage, qui ne veut être qu'un détonateur¹²⁰³ – formule qui fait écho au *Matin des magiciens* –, a besoin d'un relais médiatique et surtout d'adhésions.

Ainsi lance-t-il un appel aux gens de bonne volonté :

« Scientifiques, philosophes, artistes du monde entier, vous qui avez toujours été exploités et trahis par les pouvoirs politiques et économiques qui ont transformé vos inventions en armes meurtrières et vos œuvres en publicité pour leurs idéologies, unissez-vous ! »¹²⁰⁴

Le ressort idéologique contre-culturel perceptible en filigrane de cet appel est des plus clairs, et va lui permettre de réunir suffisamment de personnes pour former à Genève, le 9 septembre 1977¹²⁰⁵, une première assemblée constitutive du Mouvement pour la Génocratie Mondiale à Genève. Apparemment, bien qu'elle fût encourageante, cette réunion ne permit pas de susciter une dynamique suffisante pour promouvoir l'idée génocrate. Dans tous les cas, une lettre envoyée par Claude Vorilhon à Pauwels laisse entendre qu'il est en quête de soutien :

¹¹⁹⁹ *Ibid.*, p. 29.

¹²⁰⁰ *Ibid.*, p. 43.

¹²⁰¹ *Ibid.*, p. 154.

¹²⁰² *Ibid.*, p. 48.

¹²⁰³ *Ibid.*, p. 63.

¹²⁰⁴ *Ibid.*, p. 143.

¹²⁰⁵ *Ibid.*, pp. 152-153.

CLAUDE VORILHON
LES HOUERTS DES MAURES
83590 GONFARON
à
LOUIS PAUWELS
LE FIGARO
PARIS

Gonfaron le 19 novembre 33 (1978)

Cher Louis,

Je viens juste de terminer votre livre « Comment devient-on ce que l'on est ? » que j'ai « avalé » d'une traite en un peu moins de deux heures d'enthousiasme. C'est la première fois que je lis un de vos ouvrages, que je me suis procuré à la suite de vos déclarations lors de l'émission de BERNARD PIVOT. [...]

Ma lettre a deux buts : tout d'abord vous demander si vous avez lu mon dernier livre intitulé « LA GENIOCRATIE » ? Si oui à vous demander ce que vous en pensez, si non à vous proposer de vous en envoyer un exemplaire fraternellement dédié.

Le deuxième but de cette lettre est nettement le plus important et le plus ambitieux : étant tout comme vous persuadé que, pour renverser le pouvoir politique, il faut tout d'abord renverser le pouvoir culturel qui serait actuellement plutôt dans ce qu'il est convenu d'appeler l'opposition dans ces dénominations qui ne veulent plus rien dire, et dans cette optique entreprendre un long travail « d'imprégnation dans tous les domaines », pour reprendre votre expression. [...]

Afin d'entreprendre le travail d'imprégnation qui nous intéresse et de le diriger rentablement, il me semble indispensable de créer une association éventuellement secrète ou en partie secrète afin d'échapper aux représailles éventuelles des fanatiques de l'égalitarisme aveugle dont, tout comme moi, vous avez déjà dû recevoir des lettres de menace.

Il est certain qu'un nombre de personnalités importantes seraient d'accord avec nous et aideraient si elles étaient sûres de n'être pas impliquées publiquement, tout au moins au début et aussi longtemps que nous n'aurons pas retourné une grande partie de l'opinion publique. Si quelques personnages publics (écrivains, journalistes, artistes etc...) sont prêts tout comme nous à s'engager publiquement, sans se soucier des réactions, un certain nombre d'hommes ayant des responsabilités importantes et ne souhaitant pas nuire à leurs carrières seraient certainement prêts à nous soutenir secrètement, soit par leurs actions soit financièrement, à condition d'être sûrs que nos réunions se déroulent dans des lieux tenus secrets.

Face au déluge vous parlez de construire l'Arche ? Pour ce faire, il nous faut une équipe solide et soudée face à la masse massifiée. Le marbre est massif mais le petit burin effilé lui donne tout de même la forme voulue. Soyons ce petit burin.

Dans l'attente de votre réponse et dans l'impatience d'avoir un jour le plaisir de vous rencontrer, je vous prie de bien vouloir croire, quoi qu'il advienne, à toute ma fraternité.

CLAUDE VORILHON¹²⁰⁶

Il nous a semblé judicieux de reproduire ici la quasi intégralité de cette lettre dont bien des aspects suscitent un questionnement : d'une part, la lettre ne fait aucune mention du Mouvement Raëlien ou des Elohim, alors qu'elle est datée selon le nouveau système dicté par

¹²⁰⁶ NAF 28370 (31).

les Elohim ; d'autre part, la lettre est écrite par Claude Vorilhon et signée Claude Vorilhon, et non pas Raël. Or au moment où cette lettre est écrite, Claude Vorilhon est déjà Raël.

Cette lettre laisse aussi entendre que Raël ne connaissait pas Pauwels avant de le voir à la télévision, ce dont nous nous permettons de douter : au vu des éléments que nous avons montrés auparavant, soit cela semble peu probable, soit cela signifie que l'appartenance au réalisme fantastique peut se faire sans qu'on ait connaissance de ses origines. Et si l'on prend en compte les très fortes ressemblances qu'il existe entre les textes respectifs de Raël, Däniken et Charroux, et les références que font les deux derniers au *Matin des magiciens*, il est très plausible que nos doutes soient légitimes – d'autant plus que, dans le livre dont il est question dans la lettre, Pauwels parle du *Matin des magiciens* et de son expérience *Planète*.

Aussi peut-on voir, dans cette explication, un moyen d'entamer la discussion, après évacuation d'un contexte qui – bien que partagé par les deux auteurs – tend à nuire à la crédibilité du projet génocrate. En effet, si le Mouvement Raëlien s'inscrivait dans une dynamique religieuse, le Mouvement pour la Génocratie Mondiale s'inscrit, lui, dans une dynamique purement politique ; or ce basculement est précisément celui qu'avait suivi Pauwels au cours des années 1970. Les deux hommes se retrouvent donc sur un même niveau de réflexion, indépendamment de leur pérégrination réaliste fantastique : déplorer l'imbécillité croissante dans la société, vouloir donner plus de place à l'intelligence et préparer une nouvelle société, autant d'idées qui intéressaient Pauwels déjà depuis quelques années.

Nous ne savons pas si Pauwels a répondu, mais cela semble peu probable, au vu de ce que nous avons mis en évidence dans le chapitre précédent : il ne faisait pas grand cas de ceux qui parlaient avec des Extraterrestres. Néanmoins, cette lettre est intéressante dans la mesure où elle illustre la conscience qu'a un acteur de la sphère réaliste fantastique de partager avec un autre une vision commune du monde.

Au-delà de cet aspect, il faut aussi souligner un point important de la pensée raëlienne. Son fondateur souhaite ne plus être qu'un simple spectateur de l'histoire¹²⁰⁷, et c'est en ce sens qu'il faut comprendre la constitution de ce mouvement. Bien entendu, on peut discuter du bien-fondé de ses actions, mais il n'en demeure pas moins qu'il est le seul à avoir réussi à constituer un mouvement structuré autour de doctrines clairement réalistes fantastiques et à avoir dépassé le cap des années 1980.

Au terme de ce chapitre, il nous semble avoir apporté suffisamment d'éléments concrets pour rattacher de fait les textes fondateurs du Mouvement Raëlien au réalisme

¹²⁰⁷ VORILHON Claude, *La génocratie. Le génie au pouvoir !*, op. cit., p. 49.

fantastique. Pas plus que pour Däniken, il ne nous semble pertinent d'aborder le sujet sous l'angle du plagiat, car si les arguments sont les mêmes, les théories élaborées diffèrent grandement d'un auteur à l'autre. Et, dans le cas de Raël, on se retrouve, pour la première fois, en face d'un produit réellement nouveau, celui d'un NMR. Certes, les Ateliers *Planète* avaient déjà brièvement tenté d'en proposer un, mais le projet avait été abandonné avant même qu'il pût prendre réelle consistance.

Si ce NMR est réaliste fantastique, il faut aussi reconnaître qu'il l'est d'une manière différente. On remarque d'abord en lui – et cela relève d'une stratégie voulue par Raël – un souci de se démarquer du reste des productions du réalisme fantastique. Cela s'est fait par le choix de l'éditeur, ainsi que par l'agencement de l'argumentation et la théorie globalisante. Alors que, chez tous les autres auteurs, on trouve un récit global contradictoire et laissant la place à de nombreuses hypothèses, celui proposé par Raël est univoque.

Ensuite – et c'est là, à notre sens, le véritable apport de Raël au réalisme fantastique –, on trouve une réelle réflexion autour d'un projet de société qui découlerait du réalisme fantastique. Indépendamment de tout jugement de valeur, constatons que ce projet est en adéquation avec les idées et les valeurs défendues au sein du courant, y compris sous la forme de la revue *Planète*. Et lorsque, avec le Mouvement Géniocrate, ce projet prend une tournure politique, et qu'on est en droit de penser qu'il prend ses distances avec le discours général du réalisme fantastique, on peut observer qu'il reste dans une atmosphère proche de celle d'un des fondateurs du courant.

Cela étant dit, en observant les proximités idéologiques entre certains protagonistes de la sphère réaliste fantastique et leurs réactions, on comprend que tous ces auteurs eussent plus ou moins conscience d'appartenir à un même courant, la lettre de Vorilhon à Pauwels en étant une ultime démonstration. Néanmoins, on assiste aussi à de perpétuels processus de distinction des uns par rapport aux autres : Raël est moqué par Bergier et Charroux, mais lui-même fait tout dans ses livres – ou, du moins, y prétend-il tout faire – pour ne pas s'inscrire dans la droite ligne de leurs productions littéraires.

Le cas de Raël nous fait déjà tendre vers certaines frontières du réalisme fantastique. Alors que nous n'étions, jusqu'à présent, que dans la spéculation intellectuelle, le Mouvement Raëlien nous a précipités vers une forme nettement plus concrète et structurée du discours réaliste. Néanmoins, nous n'étions pas non plus en terrain totalement inconnu. La révélation raëlienne a été diffusée sous la forme d'essais au contenu transparent et accompagnés de conférences, procédés tout à fait conformes aux pratiques habituelles.

Dans un dernier chapitre analytique, il nous reste à nous intéresser de plus près à des manifestations plus éloignées des modèles initiaux.

Chapitre 5 - Aux frontières du réalisme fantastique

« - Quoi ? quand je dis : “Nicole, apportez-moi mes pantoufles, et me donnez mon bonnet de nuit”, c’est de la prose ?

- Oui, monsieur.

- Par ma foi ! Il y a plus de quarante ans que je dis de la prose sans que j’en susse rien [...]. »¹²⁰⁸

Nous pensons qu’il n’eût pas été justifié, jusqu’à présent, de parler de frontières. En effet, tous les éléments que nous avons analysés ont montré qu’ils s’inscrivaient, d’une manière ou d’une autre, dans un champ relativement proche des œuvres fondatrices du réalisme fantastique et cela, malgré d’inévitables tendances centrifuges.

Dans ce chapitre, nous expliquerons qu’il est possible de faire émerger de cet ensemble d’éléments un certain nombre de constantes et d’invariants, qu’il nous semble bon d’évoquer pour définir le réalisme fantastique. Afin de les déterminer et de les préciser un peu mieux, nous nous proposons dans ce dernier chapitre d’apporter de nouveaux éléments qui nous propulseront irrémédiablement aux frontières du réalisme fantastique. Des points communs évidents ont beau être toujours présents, des inspirations directes et des filiations indiscutables apparaissent clairement, l’œuvre n’aura pourtant du réalisme fantastique qu’une vague saveur, et suffisamment diluée pour qu’on puisse parler de points limites.

Si nous avons pu penser atteindre une limite avec le Mouvement Raëlien, nous avons montré qu’il n’en était rien, tout au moins au début du Mouvement, puisque les écrits de Raël s’inscrivent dans une indiscutable continuité avec ceux de Pauwels et Bergier. En revanche, l’ensemble des œuvres évoquées dans ce chapitre nous montrera qu’on peut « produire » du réalisme fantastique sans réalisme fantastique. Ce constat nous amènera dans une situation

¹²⁰⁸ MOLIÈRE, *Le Bourgeois gentilhomme*, Paris, Librio, 2000 (1670), pp. 27-28.

paradoxe, mais qui nous permettra de comprendre le lien qui unit le réalisme fantastique à l'*occulture*. Précédemment, nous avons sans cesse rappelé que le réalisme fantastique pouvait être compris par le rapport qui le lie au *cultic milieu* ; en évoquant les frontières, nous verrons qu'il peut se comprendre à l'interface des notions de *cultic milieu* et d'*occulture*.

Afin de ne pas verser dans un exercice quelque peu fastidieux qui prendrait rapidement l'aspect d'un catalogue, nous avons sélectionné pour ce chapitre un certain nombre de productions auxquelles il nous a semblé judicieux d'accorder une attention toute particulière, afin d'illustrer la problématique des frontières. Nous les avons divisées en trois parties, en fonction de leur forme. Ainsi évoquerons-nous d'abord le cas du réalisme fantastique et de la bande dessinée, à travers deux exemples caractéristiques, Tintin et Corto Maltese. Nous poursuivrons en nous intéressant aux liens qui rapprochent le réalisme fantastique et la paralittérature, en faisant porter notre intérêt sur deux auteurs français importants, René Barjavel et Jimmy Guieu. Enfin, nous déplacerons notre regard du support papier vers l'écran, en nous intéressant d'abord à l'idée de « documentaires réalistes fantastiques », en prenant pour témoins *La Révélation des pyramides* et la série télévisée *Ancient Aliens*, puis en nous attardant sur des œuvres de pure fiction telles *Stargate*, *10 000 B.C.*, la série des *Indiana Jones* et pour finir *X-Files*.

1. Réalisme fantastique et bande dessinée

Comme pour chacune des parties de ce chapitre, les exemples concernant les bandes dessinées qu'on pourrait rapprocher du réalisme fantastique sont légions. Néanmoins, en nous limitant aux cas de Tintin et de Corto Maltese, nous délimiterons assez facilement un cadre analytique propre à dissocier toute cette production du réalisme fantastique, car à notre sens une proximité thématique ne suffit pas pour qualifier une œuvre de réaliste fantastique.

1.1. Tintin, les forces occultes et Bergier

Un simple coup d'œil jeté sur le sommaire du hors-série consacré par *Le Point* à « Tintin et les forces occultes », en partenariat avec *Historia*¹²⁰⁹, suffit pour comprendre comment il est possible de faire le lien entre la bande dessinée des *Aventures de Tintin* et le réalisme fantastique. On y trouve le rêve, la voyance, l'hypnose, la radiesthésie, le

¹²⁰⁹ « Tintin et les forces occultes », *LePoint/Historia*, Hors-série, 2013.

paranormal, la télépathie, les Extraterrestres, les superstitions, les sectes, le spirituel et la folie, autant de notions que nous avons déjà croisées ici et là au cours de notre travail.

Bien entendu, la plupart des albums de *Tintin* sont antérieurs au *Matin des magiciens* ; il n'est même pas utile de faire référence aux prépublications parues dans différents quotidiens, tels que *Le Petit Vingtième* ou, plus tardivement, *Le Journal de Tintin*. Sur les vingt-quatre albums, vingt datent d'avant 1960¹²¹⁰, et si on écarte les trois premiers, on peut constater dans l'ensemble des autres une profusion d'éléments provenant du fantastique et du surnaturel. Toutefois, ce serait opérer un raccourci un peu rapide que de ne voir dans l'œuvre de Hergé que de la bande dessinée de science-fiction, et c'est précisément cette spécificité des *Aventures de Tintin* qui en fait une œuvre à part.

Dans le fond, cette présence du fantastique dans *Tintin* n'est que le reflet de l'intérêt personnel de l'auteur pour tous ces phénomènes. Ami du cryptozoographe Bernard Heuvelmans¹²¹¹, il fut aussi convaincu de l'efficacité de la radiesthésie par Victor Mertens qui retrouva une alliance perdue à son domicile en 1939. Hergé eut aussi recours, à titre personnel ou par l'intermédiaire de sa femme, aux services de voyantes¹²¹².

Tous ces éléments se retrouvent dans *Tintin* : Tryphon Tournesol et son pendule, Madame Yamilah qui prédit le danger dans *Les 7 Boules de cristal*, le Yéti dans *Tintin au Tibet*. Néanmoins, ils n'interviennent que ponctuellement dans un récit dont on ne saurait par ailleurs contester le réalisme. Chaque aventure de Tintin est parfaitement intégrée dans un cadre spatio-temporel parfaitement réaliste et classique. Or, cette irruption du fantastique dans le réel, n'est-ce pas là l'idée originelle du réalisme fantastique ? Bien entendu, ce n'est que de la bande dessinée, donc de la fiction ; mais la posture d'Hergé est un peu plus profonde.

Pour bien saisir ce qui distingue *Tintin* du réalisme fantastique, il convient d'étudier un album de plus près que tout autre, *Vol 714 pour Sydney* (1968). En transit vers l'Australie en compagnie d'un milliardaire, Lazlo Carreidas, Tintin et ses amis sont victimes d'un détournement d'avion qui les fait se poser sur une île imaginaire, qu'on peut situer près de l'Indonésie. Bien que l'intrigue en elle-même ne soit pas particulièrement intéressante – puisque le méchant de l'histoire, Rastapopoulos, ne souhaite qu'obtenir les codes d'accès au compte en banque du milliardaire –, la manière dont Tintin et ses compagnons s'échappent présente nettement plus d'intérêt.

¹²¹⁰ Paru en janvier 1960, *Tintin au Tibet* est intégré à cet ensemble d'albums parus avant *Le Matin des magiciens*.

¹²¹¹ Bernard Heuvelmans (1916-2001), zoologue de formation, a fondé la cryptozoologie, afin d'étudier les formes animales encore inconnues, telles que le yéti. Il collabora à *Planète*.

¹²¹² « Tintin et les forces occultes », *LePoint/Historia*, Hors-série, 2013, pp. 120-124.

En effet, ces derniers, après bien des péripéties, finissent par échapper à leurs ravisseurs et parviennent, grâce à Tintin que guide une voix intérieure, dans un temple ancien enfoui sous terre. Ils y retrouvent « le célèbre Mik Ezdanitoff de la revue “Comète” » qui, bien entendu, n’est autre que Bergier, et dont Hergé reproduit jusqu’à l’accent, à grands renforts de « r » et de mots escamotés. Ezdanitoff, qui est présenté comme un « initié » chargé de faire la liaison entre la Terre et des Extraterrestres, explique à un Tintin intéressé et un Haddock incrédule, grâce à de très anciennes fresques qu’il trouve sur les murs du temple, la théorie des anciens astronautes :

« - Il y a milliers d’années, hommes ont bâti ce temple pour adorer dieux descendus du ciel sur charres de feu. En réalité, charres étaient astronefs comme celui-ci. Et dieux étaient... Mais vous avez vu statues : elles représentent quoi, diriez-vous ?
- On dirait... On dirait un cosmonaute avec son casque, son micro, ses écouteurs. »¹²¹³

Dans cet album, Hergé ne fait rien d’autre que mettre en scène un des acteurs du réalisme fantastique, sa revue et ses idées. Quand nous aurons rappelé qu’Ezdanitoff est à la fois télépathe et hypnotiseur, on n’en lira que plus clairement l’album comme une mise en pratique des idées réalistes fantastiques. Notons encore que certains, à la suite de Frédéric Soumois¹²¹⁴, ont pu également dire que la fameuse statue du cosmonaute de l’album serait directement inspirée d’une des couvertures d’un livre de Charroux¹²¹⁵.

Dans cet album, on l’aura compris, le lien avec le réalisme fantastique est indiscutable, mais la fin de l’aventure permet à l’auteur de s’en démarquer. Après de nouvelles péripéties, Tintin et ses amis finissent par s’échapper de l’île à bord d’une soucoupe volante. Auparavant, ils auront été hypnotisés afin de ne garder aucun souvenir de ce qu’ils ont vu. Pour seule « preuve » de leur évasion, le professeur Tournesol retrouvera dans sa poche un curieux objet de métal, inconnu sur Terre. Et lorsque Tintin est interrogé par un journaliste qui s’étonne de l’amnésie générale des protagonistes de l’histoire et s’interroge sur ce qu’en pensent les médecins, Hergé met en scène sa conclusion de l’histoire :

« [Tintin] - Ils ne parviennent pas à l’expliquer, justement ! ... Pas plus que nous d’ailleurs !...
[Milou] - Ah ! Si je pouvais raconter tout ce que j’ai vu ! ... Mais on ne me croirait pas. »¹²¹⁶

Cette conclusion laisse donc le lecteur dans une certaine perplexité, et permet à l’auteur de ne pas trancher sur l’ensemble des questions soulevées par le récit. C’est à cette prudence qu’on

¹²¹³ HERGÉ, *Vol 714 pour Sydney*, Paris, Casterman, 1968, p. 47.

¹²¹⁴ SOUMOIS Frédéric, *Dossier Tintin : Sources, Versions, Thèmes, Structures*, Bruxelles, Jacques Antoine, 1987, p. 286. L’évidence n’est toutefois pas frappante.

¹²¹⁵ CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, op. cit., 1966.

¹²¹⁶ HERGÉ, *Vol 714 pour Sydney*, op. cit., p. 62.

distingue une œuvre inspirée du réalisme fantastique d'une œuvre réaliste fantastique. Hergé avait lu *Le Matin des magiciens* – son exemplaire de l'édition originale est même conservé au Musée Hergé à Louvain-la-Neuve –, et il avait rencontré Bergier à plusieurs reprises. Il existe indubitablement nombre de centres d'intérêts communs pour le « fantastique » – entendu dans sa conception du *Matin des magiciens* – entre les deux hommes et, plus généralement, entre les auteurs du réalisme fantastique et Hergé. Cette évocation de Tintin permet de constater que le principe même du réalisme fantastique peut se déceler dans des œuvres antérieures au *Matin des magiciens* ; mais son caractère fictionnel, couplé à l'absence d'idéologie et de prise de position nette en faveur des thèses évoquées, incite irrémédiablement à exclure *Vol 714 pour Sydney* de la sphère du réalisme fantastique.

1.2. Corto Maltese, entre rêves et hallucinations

Nous n'avons pu établir aucun lien direct entre le père de Corto Maltese, Hugo Pratt (1927-1995), et le réalisme fantastique. Cependant, Pratt n'est pas étranger à l'ésotérique – lui-même fréquente des « groupes d'initiés »¹²¹⁷ – pas plus qu'à certains écrivains qui ont inspiré Pauwels et Bergier¹²¹⁸, comme Jorge Luis Borges¹²¹⁹ ou encore Henry Rider Haggard¹²²⁰ et Edgar Rice Burroughs¹²²¹ ; mais sa manière de percevoir l'ésotérisme mérite d'être plus particulièrement citée :

« Le monde ésotérique est tellement vaste... Je n'en montre qu'une petite partie, et en la simplifiant. Je voudrais juste éveiller la curiosité, pour que ceux que ces questions intéressent puissent aller plus loin, jusque dans ce monde poétique et philosophique où parfois l'on rejoint – où même l'on précède – les recherches de la science reconnue. »¹²²²

Un tel discours rappelle inmanquablement la même conception et la même volonté que celles exprimées dans la préface du *Matin des magiciens*. Mais voyons à présent comment cela transparait dans ses albums.

Le personnage de Corto Maltese apparaît pour la première fois en 1967, et ses aventures se développent sur douze albums. Le dernier, paru en 1992, permet – ne fût-ce que

¹²¹⁷ PRATT Hugo, *Le Désir d'être inutile, Souvenirs et réflexions, entretiens avec Dominique Petitfaux*, Paris, Robert Laffont, 1991, p. 211.

¹²¹⁸ *Ibid.*, p. 206.

¹²¹⁹ *Ibid.*, p. 202.

¹²²⁰ Henry Rider Haggard (1856-1925) auteur anglais de romans d'aventures et père du personnage de fiction Allan Quatermain.

¹²²¹ Edgar Rice Burroughs (1874-1950) auteur américain de romans policiers, de science-fiction et d'aventures. Il fut notamment le créateur de Tarzan.

¹²²² PRATT Hugo, *Le Désir d'être inutile, Souvenirs et réflexions, entretiens avec Dominique Petitfaux*, op. cit., p. 212.

par son titre, *Mû*¹²²³ – d'établir un lien avec un thème déjà longuement évoqué précédemment, celui d'une civilisation disparue. Les aventures de Corto Maltese sont donc dessinées en pleine période réaliste fantastique et au-delà, mais le cadre narratif se situe bien avant, entre 1913 et 1925. Afin de montrer le lien qui existe avec le réalisme fantastique, nous avons retenu plus particulièrement deux de ses aventures. La première, *Les Celtiques*, est publiée une première fois dans *Pif Gadget* entre 1971 et 1972, puis en album en 1980. La seconde, *Les Helvétiques*, est publiée en 1987 dans la revue *Corto*, avant d'être reprise en album en 1988¹²²⁴.

Dans *Les Celtiques*, c'est la quatrième partie qui nous intéresse. Intitulée « Songe d'un matin d'hiver », elle mélange différents niveaux de réalité, de rêve et de légende. L'intrigue en est assez simple : pendant la Première Guerre mondiale, un sous-marin allemand a pris position à proximité des côtes anglaises pour anéantir l'état-major allié, et Corto Maltese est chargé d'intervenir pour éviter la catastrophe. Nettement plus originale est la manière dont Corto est investi de sa mission. Alors qu'il « songe les yeux ouverts »¹²²⁵, adossé à une des pierres de Stonehenge, un conciliabule se tient entre Obéron, Puck, la fée Morgane puis Merlin, où l'on discute de la question du sous-marin allemand :

« Mais tu ne comprends donc pas qu'avec les Allemands arriveront aussi tous leurs trolls, leurs dwarfs et les Nibelungen, les fées continentales et celles de la Forêt Noire... Nous sommes en danger. Tous les elfes et les fées d'Angleterre devront se défendre. »¹²²⁶

Dans cet échange, qui mêle personnages shakespeariens et arthuriens, Pratt met en scène des forces occultes qui agiraient sur l'histoire humaine, sans qu'on en ait conscience. Cette mise en scène s'intègre dans l'histoire pluriséculaire, puisqu'à la page suivante, Obéron justifie son choix d'appeler Merlin par la raison que ce dernier avait déjà réussi, en son temps, à guider le Roi Arthur. Et c'est en quête d'un nouvel Arthur, que Puck – sous la forme d'un corbeau parlant – guide Corto vers sa mission. Ce dernier réussit à anéantir le sous-marin allemand en se précipitant dessus à bord d'un bateau nommé « Excalibur ». L'aventure se termine sur le réveil de Corto, qui se trouve de nouveau à Stonehenge, non pas amnésique comme Tintin et ses amis, mais convaincu de n'avoir vécu qu'un songe ; seul Puck, le corbeau qui parle et qui le réveille une nouvelle fois, peut donner à penser que tout n'était pas qu'un rêve.

¹²²³ Le titre original était *Mû, la cité perdue*. Il mentionne précisément les ouvrages de Churchward comme source d'inspiration dans ses entretiens avec Dominique Petitfaux, p. 162

¹²²⁴ Cet historique des publications correspond aux parutions françaises.

¹²²⁵ PRATT Hugo, *Les Celtiques*, Paris, Casterman, 1982 (1971-1972), p. 81.

¹²²⁶ *Ibid.*, p. 78.

Ce « songe » laisse entendre qu'il existe une face occulte de l'histoire, mais qui est connue des hommes par les légendes. À travers l'épisode de la Première Guerre mondiale, il suggère que des personnages mythiques, d'ordinaire prisonniers des bibliothèques¹²²⁷, peuvent s'animer pour défendre ce qu'il convient d'appeler leur culture. Car si tous ces personnages fictifs s'unissent, c'est avant tout pour contrecarrer d'autres figures mythiques, mais appartenant à une autre sphère culturelle. En somme, ce que révèle ce songe n'est rien d'autre que l'idée que la Première Guerre mondiale n'est que la face visible d'un conflit mené par des forces occultes : lecture, somme toute, réaliste fantastique, qui conserve toujours cependant cette fin indéfinie qui entretient le mystère sur la réalité des faits.

Lorsqu'on examine *Les Helvétiques*, le rapprochement avec le réalisme fantastique est encore plus net. Alors qu'il vit en Suisse, Corto accepte de suivre son ami Jeremiah Steiner, qui va rendre visite à l'écrivain Herman Hesse :

« Ici se donnent rendez-vous l'alchimie, la magie, l'astrologie, la légende, sans parler des traditions religieuses et ésotériques. Mon ami Hesse, l'écrivain, m'a invité pour une recherche sur l'alchimiste Paracelse [...] »¹²²⁸

Le lien avec l'ésotérique ne fait aucun doute, ne serait-ce que par le personnage de Steiner qui peut être rapproché de Rudolf Steiner. Mais la suite de l'histoire est encore plus saisissante. Entre rêve et hallucinations, on voit Corto littéralement absorbé par un livre, *Parzifal*, et y vivre une véritable quête initiatique, à la recherche de la rose alchimique. À son réveil, de nouveau convaincu d'avoir rêvé, il voit toutefois son ami Steiner lui remettre une bague aux armoiries d'un des chevaliers de son rêve.

L'œuvre de Pratt est beaucoup moins ancrée dans la réalité que celle d'Hergé. Bien que le personnage de Corto oscille sans cesse entre différents degrés de conscience et de réalité, il nous faut néanmoins remarquer que le contexte historique du début du XX^e siècle est omniprésent. Ce qui nous autorise à rapprocher les aventures de Corto du réalisme fantastique n'est pas seulement le recours à des thèmes popularisés par les auteurs réalistes fantastiques, mais bien aussi la manière dont l'auteur articule légende, rêve et réalité. Il crée un monde dans lequel toutes ces dimensions s'interpénètrent pour ne former à la fin qu'une seule réalité à dimensions multiples. Et lorsqu'il conclut par le rêve, à chaque fois un détail de dernier moment vient semer le trouble.

Mais, pas plus que dans le cas de celles de Tintin, il n'est réellement possible de voir dans les aventures de Corto un récit réaliste fantastique : outre son caractère fictionnel,

¹²²⁷ *Ibid.*, p. 95.

¹²²⁸ PRATT Hugo, *Les Helvétiques*, Paris, Casterman, 1988 (1987), p. 20.

l'absence d'idéologie y est aussi évidente. Cependant, la manière dont sont agencés des thèmes réalistes fantastiques interpelle. Bien entendu, tout n'est que fiction, mais en faisant vivre à Corto ses aventures, Pratt met en scène ce qu'il convient d'envisager comme étant le résultat de ce qu'aurait pu produire le réalisme fantastique, à savoir une relecture de l'histoire et de la réalité oscillant sans cesse entre réalisme et fantastique. Plus que dans Tintin, où les éléments restent périphériques, dans Corto Maltese ils sont centraux et constitutifs de l'expérience du héros.

À travers les deux exemples de Tintin et Corto Maltese, nous avons pu voir comment la bande dessinée exploitait des thèmes réalistes fantastiques, soit antérieurement au réalisme fantastique, soit indépendamment de lui. Mais nous avons aussi voulu souligner des influences plus ou moins directes. L'absence de l'idéologie caractéristique du *Matin des magiciens* et de sa suite ne permet pas de situer réellement ces œuvres dans le cadre du réalisme fantastique, bien que par certains aspects on puisse en voir dans l'œuvre de Pratt un prolongement intéressant. Même si nous nous sommes restreint à ces deux exemples, précisons tout de même que les thèmes réalistes fantastiques se retrouvent dans quantité de bandes dessinées, et même bien avant la parution du *Matin des magiciens*. Pour le confirmer, qu'il nous suffise de citer *Les aventures de Blake et Mortimer* d'E.P. Jacobs : on y trouve l'Atlantide¹²²⁹, le mystère des pyramides¹²³⁰ ou encore la télépathie¹²³¹. Cela nous invite donc à la prudence, les thèmes ne suffisant pas à définir le réalisme fantastique.

2. La paralittérature

Poursuivons notre exploration des frontières, en terres presque connues. En effet, en prospectant du côté de la paralittérature et, plus particulièrement, de la science-fiction, on se trouve dans un espace relativement proche du réalisme fantastique ; et la frontière entre les deux paraît d'autant plus mince qu'avec les deux exemples que nous avons choisis, on se sent dans cette « famille d'esprit » dont parlait Pauwels au début du *Nouveau Planète*. Pourtant, et Barjavel et Guieu, chacun à sa façon, permettent de comprendre un peu mieux les spécificités du réalisme fantastique.

2.1. René Barjavel (1911-1985)

¹²²⁹ JACOBS Edgar P., *L'Énigme de l'Atlantide*, Paris, Éditions Blake et Mortimer, 2013 (1955-1956).

¹²³⁰ JACOBS Edgar P., *Le Mystère de la grande pyramide*, Paris, Éditions Blake et Mortimer, 2012 (1950-1951).

¹²³¹ JACOBS Edgar P., *La Marque jaune*, Paris, Éditions Blake et Mortimer, 2013 (1953-1954).

Que Barjavel soit un proche de Pauwels ne souffre d'aucune contestation possible¹²³². Les deux hommes semblent avoir cheminé quelque temps ensemble, en compagnie de Guénon, Lanza del Vasto et Gurdjieff. Si chacun des deux se réfère différemment à ces figures¹²³³, ils n'en ont pas moins tous deux été fortement influencés par eux, et ils ont conservé d'eux, semble-t-il, une même idée :

« Je dois dire que Guénon a eu une très grande importance dans ma formation. Guénon... et Gurdjieff aussi, bien qu'ils aient été opposés (je crois qu'ils regardaient la même chose, mais de deux côtés différents). En tous (sic) cas, il est certain que là est le grand problème : essayer de retrouver la Tradition, essayer de retrouver la vérité. »¹²³⁴

Il découle de ces influences une œuvre complexe. Il est à noter que, bien que souvent considéré comme l'un des pères de la science-fiction française¹²³⁵, Barjavel estimait être davantage un auteur de fables¹²³⁶ et niait le recours au fantastique, notamment au sujet de son premier livre, *Ravage*¹²³⁷, au sujet duquel il parlait dans une interview de « pure logique »¹²³⁸. En somme, son imagination concernant le futur n'était pas que de la simple imagination : c'était de l'imagination logique, celle qui est invoquée dans la préface du *Matin des magiciens*.

Après son premier ouvrage, la pensée de Barjavel fut souvent qualifiée de réactionnaire, quoiqu'il soit peut-être plus exact de parler de passéiste. Très critique à l'égard de la science, ardent défenseur du retour à la terre et hanté par la destruction de la planète et de l'humanité, il se sert avant tout de ses ouvrages pour mettre en scène ses idées, entre lesquelles ces derniers créent de fait une certaine continuité, dès lors qu'on fait abstraction des histoires.

Si par quelques ouvrages il précède le réalisme fantastique, c'est en 1968 qu'il publie *La Nuit des temps*, un ouvrage « inspiré par les thèmes du *Matin des magiciens* »¹²³⁹ et qui le fait renouer avec le succès, après quelques années de traversée du désert. L'histoire est plutôt

¹²³² On les voit notamment tous deux réunis aux côtés d'Aimé Michel et de Jacques Bergier, sur la Deuxième Chaîne pour « L'Invité du dimanche », le 05/12/1968. NAF28370 (29)

¹²³³ Le témoignage de Barjavel donné à Pauwels dans son ouvrage sur Gurdjieff illustre assez bien ce différend. PAUWELS Louis, *Monsieur Gurdjieff*, op. cit., pp. 540-541.

¹²³⁴ « Interview de René Barjavel », *HAMSA*, n° 5, automne-hiver 1973. Interview retranscrite ici : [http://barjavel.free.fr/SITE/documents/hamsa/\(09/03/2017\)](http://barjavel.free.fr/SITE/documents/hamsa/(09/03/2017))

¹²³⁵ SADOUL Jacques, *Histoire de la science-fiction moderne 1911-1984*, Paris, Robert Laffont, 1984, p. 410.

¹²³⁶ <http://www.lefigaro.fr/histoire/archives/2015/11/23/26010-20151123ARTFIG00259-barjavel-mort-du-tres-enigmatique-maitre-de-la-science-fiction-francaise.php> (27/03/2017)

¹²³⁷ BARJAVEL René, *Ravage*, Paris, Folio, 2005 (1943).

¹²³⁸ « Interview de René Barjavel », *HAMSA*, n° 5, automne-hiver 1973. Interview retranscrite ici : [http://barjavel.free.fr/SITE/documents/hamsa/\(09/03/2017\)](http://barjavel.free.fr/SITE/documents/hamsa/(09/03/2017))

¹²³⁹ *Télémagazine*, 5.12.1968, NAF 28370 (29)

simple : guidés par un étrange signal, des scientifiques français découvrent sous la glace de l'Antarctique une sphère ovoïde en or qui daterait de 900 000 ans et qui contient les corps d'un homme et d'une femme.

Les scientifiques parviennent à réveiller la femme, Elea, qui leur révèle son histoire et celle de la sphère dans laquelle elle a été retrouvée. C'est ainsi qu'on apprend qu'elle-même et l'autre personne présente dans la sphère sont les seuls survivants de la civilisation de Gondawa, localisée en Antarctique, qui bénéficiait à cette époque-là d'un climat tropical. Au moment où on l'endormit dans cette sphère, cette civilisation affrontait celle d'Enisoraï, dont le territoire occupait « la moitié de l'Atlantique Nord »¹²⁴⁰, et que constituaient des êtres qui « étaient incontestablement les ancêtres communs des Mayas, des Aztèques, et des autres Indiens d'Amérique, et peut-être aussi des Japonais, des Chinois, et de toutes les races mongoloïdes »¹²⁴¹ ; leur conflit, de nature nucléaire, détruisit toute vie à la surface de la Terre¹²⁴². Finalement, l'usage de l'« arme solaire » par les Gondas provoqua un gigantesque bouleversement de la Terre, dont l'axe de rotation changea d'orientation et la physionomie globale fut complètement transformée, notamment sous l'effet de raz-de-marée qui correspondent au Déluge rapporté par les différentes traditions du monde¹²⁴³. Toutefois, comme le constatèrent les scientifiques de l'expédition, toute la vie terrestre ne fut pas anéantie et il resta suffisamment de survivants pour que recommençât un nouveau cycle, qui aboutit à la civilisation actuelle¹²⁴⁴. L'histoire de Barjavel se termine par le suicide d'Eléa, qui entraîne dans la mort avec elle son compagnon survivant. L'expédition scientifique est sabotée et finit par un échec complet.

Telle que nous l'avons résumée, l'intrigue laisse facilement apparaître un récit dans son ensemble identique à celui qu'on pourrait trouver dans un ouvrage de Robert Charroux. On y voit aussi l'influence des thèses de Velikovsky, avec l'idée du basculement de l'axe de la Terre. *La Nuit des temps* est profondément ancré dans le contexte des années 1960 : on y trouve le conflit Est-Ouest, ainsi que l'agitation sociale – en particulier celle des étudiants – de ces années-là¹²⁴⁵. On y retrouve également critique de la science et apocalypse nucléaire, thèmes chers à l'auteur. L'ouvrage se présente donc comme un roman contemporain de son époque, dans lequel s'imbrique un récit de science-fiction. Il ne fait aucun doute que la trame

¹²⁴⁰ BARJAVEL René, *La Nuit des temps*, Paris, Presses Pocket, 1971 (1968), p. 174.

¹²⁴¹ *Ibid.*, p. 241.

¹²⁴² *Ibid.*, p. 183

¹²⁴³ *Ibid.*, pp. 317-318.

¹²⁴⁴ *Ibid.*, p. 319.

¹²⁴⁵ Comme le précise l'auteur, l'ouvrage précède les événements de Mai 68, mais il les anticipe largement. *Ibid.*, p. 214.

narrative provient du réalisme fantastique ; mais, en même temps, Barjavel y exprime ses propres sensibilités qui, quoique provenant de la même source que celles de Pauwels, n'en demeurent pas moins différentes. Aussi peut-on se sentir enclin à comprendre *La Nuit des temps* comme un ouvrage réaliste fantastique, dont seul le caractère fictionnel pourrait le faire sortir. Certes, il n'épouse pas l'intégralité des idées de Pauwels et Bergier – notamment pour la thématique anti-scientifique –, mais il met indiscutablement en scène l'ossature du réalisme fantastique.

À côté de cet ouvrage, mentionnons-en un autre, un peu plus curieux : *Les Chemins de Katmandou*. Publié en 1969, soit un an après *La Nuit des temps*, il est en fait la version romanesque du film du même titre, sorti la même année. Dans cet ouvrage, très éloigné de la science-fiction, on suit différents jeunes tout au long de leur *hippie trail*, depuis l'Europe jusqu'à Katmandou au Népal. Si Barjavel attribue à chacun des protagonistes des raisons différentes pour entreprendre ce périple, tous fuient l'Occident, qu'ils perçoivent comme une impasse culturelle, et tous finissent dans un anéantissement total d'eux-mêmes, provoqué par un cocktail de drogues, de prostitution et de pauvreté¹²⁴⁶. Alors que tous recherchent de nouvelles voies, aucun ne trouvera le moindre éveil.

Dans cet ouvrage, extrêmement pessimiste et critique à l'égard de « l'appel de l'Orient », Barjavel s'inscrit de nouveau dans un des thèmes du réalisme fantastique et anticipe bien des articles de *Question de...* Mais force est de constater que sa position reste à l'abri de toute équivoque possible, l'Orient n'étant pour lui qu'une vaine illusion :

« Il y avait cependant une différence entre les garçons et les filles qui venaient de l'Occident vers Katmandou et leurs pères : les enfants s'étaient rendu compte que la raison et la logique de leurs parents les conduisaient à vivre et à s'entretuer de façon déraisonnable et illogique. Ils refusaient cette absurdité et ses obligations, devinant vaguement qu'il devait exister un autre mode de vie et de mort en accord avec l'ordre de la création. Ils cherchaient éperdument la porte par laquelle ils pourraient s'évader de leurs murailles. Mais les murailles étaient en eux depuis la naissance. Ils y créaient par la drogue l'illusion d'une ouverture qu'ils franchissaient en rêve, dans le pourrissement de leur esprit et de leur corps, et ne parvenaient qu'à leur ruine. »¹²⁴⁷

Cette position de Barjavel est quelque peu en rupture avec l'évolution tardive du réalisme fantastique, mais permet de formaliser une idée qu'on a déjà vue précédemment sous différents avatars, celle d'un refus de l'Orient, ou a minima, d'une méfiance à son égard. Bien entendu, semblable discours se trouve chez Charroux, avec son obsession du « péril jaune », mais il se trouve aussi chez Pauwels, qui – bien qu'intéressé par les philosophies orientales –

¹²⁴⁶ On trouve un témoignage allant dans un sens comparable dans l'ouvrage *Flash ou le Grand Voyage* de Charles Duchaussois, paru en 1971.

¹²⁴⁷ BARJAVEL René, *Les Chemins de Katmandou*, Paris, Presses de la cité, 2002 (1969), p. 272.

n'en demeure pas moins un Occidental convaincu. On touche là à une caractéristique importante du réalisme fantastique : il cherche à développer une nouvelle voie propre à l'Occident.

En somme, et pour conclure sur le cas de Barjavel, il est difficile de le classer parmi les auteurs réalistes fantastiques, même si deux de ses livres peuvent s'y rattacher de façon assez indiscutable, malgré le caractère fictionnel des œuvres et une divergence d'opinion non négligeable à l'égard de la science. Aussi est-on tenté de voir en Barjavel un auteur qui a identifié dans le réalisme fantastique un ensemble de thèmes avec lesquels il partageait d'évidentes affinités et qu'il a recombinaés avec ses propres idées : il incarne ainsi un point limite du réalisme fantastique délicat à définir.

2.2. Jimmy Guieu (1926-2000)

Nous avons déjà croisé Jimmy Guieu au détour d'un Atelier *Planète*, mais il convient à présent de revenir un peu plus longuement sur lui. Auteur extrêmement fécond, il est à la fois précurseur, acteur puis continuateur du réalisme fantastique, tout en s'en démarquant singulièrement.

Il commence sa prolifique carrière dès 1952¹²⁴⁸ en faisant partie des pionniers de la science-fiction française d'après-guerre. Il devient notamment un des piliers de la collection « Anticipation » au Fleuve Noir, en écrivant plus d'une centaine d'ouvrages¹²⁴⁹. Sous différents pseudonymes, il publia aussi des romans d'espionnage (Jimmy G. Quint), des romans policiers (Claude Rostaing) et des romans érotiques (Dominique Verseau). Ces livres puisent abondamment dans le symbolisme ésotérique et dans les thèmes occultistes, et bien que Guieu lui-même les présente comme des romans à clés, il n'en demeure pas moins qu'il leur confère avant tout le statut de fiction.

Toute cette production occupa Guieu tout au long de sa vie, sans constituer pour autant la totalité de son œuvre. Intéressons-nous à ceux de ses ouvrages qui nous permettent d'affirmer qu'il précéda le réalisme fantastique. Parallèlement à ses autres livres, il en publie deux sur les soucoupes volantes, en 1954¹²⁵⁰ et 1956¹²⁵¹, devenant ainsi un des premiers en France à s'intéresser au sujet. Si le premier avait surtout pour objectif de compiler des témoignages et des récits d'apparitions d'ovnis, le second posait les bases d'une pensée

¹²⁴⁸ GUIEU Jimmy, *Les Pionniers de l'atome*, Paris, Vaugirard, coll. « Science-fiction », 1992 (1952).

¹²⁴⁹ SADOUL Jacques, *Histoire de la science-fiction moderne 1911-1984*, *op. cit.*, p. 418.

¹²⁵⁰ GUIEU Jimmy, *Les Soucoupes Volantes viennent d'un autre monde*, Paris, Presses de la Cité, 1992 (1954).

¹²⁵¹ GUIEU Jimmy, *Black-out sur les Soucoupes Volantes*, Paris, Presses de la Cité, 1992 (1956).

conspirationniste qui allait se développer avec le temps : Guieu y soutenait l'idée qu'il existait, au sujet des ovnis, un *black-out* volontairement entretenu par les États. Ces ouvrages se réfèrent bien à une thématique importante du réalisme fantastique, et qui sera notamment traitée tout au long de *Planète* par Aimé Michel, mais on n'y retrouve pas de théories approchant ce que nous avons commencé à déterminer comme étant la structure du réalisme fantastique.

Il participe également du réalisme fantastique en publiant un ouvrage dense et hétéroclite, *Le Livre du paranormal*. Le premier paragraphe de l'avant-propos suffit à situer l'œuvre dans son contexte :

« Les phénomènes paranormaux sont infiniment plus fréquents qu'on ne le croit, de même que "l'étrange" est partout pour qui sait "regarder les choses anciennes avec des yeux neufs", comme l'écrivirent fort pertinemment Jacques Bergier et Louis Pauwels dans leur *Matin des magiciens*. Ce "Mystérieux Inconnu", cher à mon regretté ami Robert Charroux, nous le retrouvons aussi dans notre présent. Mais il faut, constamment, raison garder et observer ces faits sans passion, avec lucidité et impartialité ; disons avec un rationalisme borné et rétrograde de certains pourfendeurs de "faits maudits". Ces précautions prises, qui nous permettront d'éliminer nombre de faits faussement paranormaux ou étranges et qui s'éclairent à la lumière de la raison ou de la science, il subsiste une masse "résiduelle" impressionnante d'événements que ni la raison ni la science ne saurait – actuellement – expliquer. »¹²⁵²

On constate la présence du trio réaliste fantastique de référence : Pauwels, Bergier et Charroux. On trouve aussi une allusion à Charles Fort et à ses « faits maudits », ainsi que l'idée, chère au réalisme fantastique, de séparer dans la masse documentaire du paranormal le bon grain de l'ivraie. Remarquons aussi que le titre du livre choisi par Guieu résonne comme celui d'un ouvrage de Charroux.

Quant au contenu du livre, pour qu'on s'en fasse une idée, citons la quatrième de couverture de la réédition de 1993 :

« Phénomène de hantise, Dématérialisation et téléportation d'objets, Prémonitions, voyance, Envoûtement, protection occultes, Dédoublément, Réminiscences de vies antérieures, Morts étranges, malédictions millénaires, et aussi l'irritante énigme de Rennes-le-Château qui pourrait bien avoir un rapport avec certains « petits êtres » venus d'ailleurs... »¹²⁵³

On est bel et bien en présence de thèmes réalistes fantastiques. Néanmoins, l'ouvrage prend rapidement une tournure de catalogue, et on n'y perçoit pas les idées structurantes du réalisme fantastique : pas la moindre théorie globalisante, ni la moindre dimension spirituelle ou religieuse. La seule démonstration que cherche à faire Guieu est celle de la réalité de tous ces phénomènes, à l'instar de ce qu'il avait fait dans son premier ouvrage sur les ovnis.

¹²⁵² GUIEU Jimmy, *Le Livre du paranormal*, Paris, Vaugirard, 1993 (1973), p. 13.

¹²⁵³ *Ibid.*, quatrième de couverture.

On peut donc observer, dans les écrits de Guieu, une forme épurée du réalisme fantastique, dans la mesure où il évacue tout l'appareil doctrinal qu'avaient mis en place Pauwels et Bergier, retravaillé ensuite notamment par Charroux et Däniken. S'il ne commit pas d'autres livres en pleine vague réaliste fantastique, il entretint la mémoire de nombreux thèmes, autant que celle de Charroux, dans un ensemble de 14 documentaires enregistrés, au début des années 1990, sur vidéocassettes : *Les Portes du futur*. Ces documentaires traitent essentiellement des Entités Biologiques Extraterrestres (EBEs) et de la désinformation dont est victime à leur sujet le grand public. Néanmoins, cinq cassettes sont consacrées à des sujets plus proches du réalisme fantastique, comme ceux de Rennes-le-château, des vies antérieures et des cathares. On y croise aussi, ponctuellement, Guy Tarade, qui fut membre du même Atelier *Planète* que lui, et auteur publié dans la collection « L'Aventure mystérieuse ».

Mais la véritable originalité de Guieu n'est pas dans l'exploitation globale du réalisme fantastique. En effet, il se distingue en élaborant sa propre théorie globalisante, mais à partir d'un champ restreint du réalisme fantastique, celui des ovnis et des « Petits Gris » qui seraient en train de coloniser la Terre. Pour mettre en scène sa théorie, il crée son propre genre littéraire, qu'il appelle le « roman-vérité ». Si les personnages y sont fictifs, une partie des faits, selon lui, ne l'est pas.

Dans sa bibliographie, ces romans-vérités ne sont qu'au nombre de deux¹²⁵⁴, mais ils constituent une œuvre qui se démarque de celle des autres, car en ayant recours à la forme romancée, Guieu crée du liant entre l'ensemble des observations et des théories liées au phénomène ovnis, allant jusqu'à intégrer, au passage, le paranormal, la théorie des anciens astronautes et une critique de Raël¹²⁵⁵. Ainsi, on apprend que, dès les premières apparitions d'ovnis, les gouvernements auraient mis en place instauré un « *black-out* », dont le but aurait été de cacher au public la vérité sur les Extraterrestres et l'existence d'un gouvernement secret, appelé Majestic 12 – souvent abrégé en MJ-12 –, chargé de négocier avec une race d'Extraterrestres, en particulier les « Petits Gris ». En échange de leur technologie, le MJ-12 leur garantirait la sécurité sur Terre et mettrait même à leur disposition des bases secrètes financées par l'argent du trafic de drogue. Les fameux Men in Black ne seraient que les agents secrets du MJ-12 chargés de veiller au maintien du secret. Mais, selon Guieu, cet accord aurait une face sombre, puisque le vrai projet des « Petits Gris » serait de créer une race hybride entre les humains et eux, afin de pouvoir coloniser durablement la Terre. Dans ce

¹²⁵⁴ GUIEU Jimmy, *E.B.E. Alerte rouge*, Paris, Presses de la Cité, 1990.

GUIEU Jimmy, *E.B.E. 2 L'entité noire d'Andamooka*, Paris, Presses de la Cité, 1991.

¹²⁵⁵ GUIEU Jimmy, *E.B.E. Alerte rouge*, *op. cit.*, p. 294.

projet, les humains seraient peu à peu éliminés, notamment par des épidémies créées par les Extraterrestres eux-mêmes, à l'instar de celles du sida et de la vache folle¹²⁵⁶.

Avec un tel discours, on est bien loin du *Matin des magiciens*, mais sur le plan formel, c'est plus discutable. La présence en fin d'ouvrage d'annexes, « où la vérité dépasse la fiction »¹²⁵⁷, permet à Guieu de revenir de façon détaillée sur les points essentiels de ses romans, afin de fournir des éléments supplémentaires, d'achever sa démonstration et de convaincre le lecteur qu'il existe une vaste conspiration planétaire destinée à nous cacher la vérité sur les Extraterrestres.

Ainsi sommes-nous amené à penser qu'avec ces romans-vérités, Guieu se situe à la croisée de Charroux et Barjavel. On est dans un espace ambigu, entre réalité et fiction, ouvrage documentaire et roman. Dans cette forme originale, nous sommes tenté de voir une évolution du réalisme fantastique. Guieu longe cette frontière incertaine, où il ne tient qu'à peu de chose qu'on soit d'un côté ou de l'autre du réalisme fantastique. En forgeant, même tardivement, sa propre théorie globalisante, il tend à se rapprocher du réalisme fantastique, mais en l'élaborant à partir d'une thématique unique et en optant pour une rhétorique conspirationniste, il s'éloigne irrémédiablement des maîtres à penser qu'on a pu le voir citer plus haut. Pétri de réalisme fantastique, il n'en demeure pas moins celui qui a su tracer sa propre voie¹²⁵⁸.

3. Du documentaire à la fiction réaliste fantastique

Nous avons déjà abordé le principe du documentaire réaliste-fantastique, en évoquant les films de Däniken et les productions de Guieu. Cependant, ces documentaires n'étaient que la reprise de théories que les deux auteurs avaient précédemment publiées. Dans les deux exemples qui suivent, nous désirons prendre deux productions récentes et qui – au moins au premier abord – n'affichent pas de liens évidents avec le réalisme fantastique. Nous évoquerons également deux nouveaux supports : la télévision et internet.

¹²⁵⁶ KARBOVNIK Damien, « Théorie du complot et ovnis », *Diogène*, n° 249-250, 2016, pp. 240-251.

¹²⁵⁷ GUIEU Jimmy, *E.B.E. Alerte rouge*, op. cit., p. 361.

GUIEU Jimmy, *E.B.E. 2 L'entité noire d'Andamooka*, op. cit., p. 223.

¹²⁵⁸ Notons aussi qu'en 1965 il est cité dans le courrier des lecteurs de *Planète*. Le lecteur signale ainsi à *Planète* l'intérêt que présentent les ouvrages de science-fiction de Guieu dans la vulgarisation scientifique de pointe. *Planète* n° 22, p. 188.

3.1. *Ancient Aliens*

Cette série documentaire américaine, diffusée aux États-Unis depuis 2009 sur la chaîne History Channel, n'est arrivée en France qu'en 2013, sur une chaîne marginale de la T.N.T., RMC Découverte, Composée à ce jour de 11 saisons, pour un total de 118 épisodes, l'argument de la série est extrêmement simple :

« *Ancient Aliens* explore la théorie très controversée selon laquelle les Extraterrestres visiteraient la Terre depuis des millions d'années. De l'époque des dinosaures à l'Égypte Antique, des peintures rupestres aux observations répétées d'Ovnis aux États-Unis, chaque épisode de cette série Historique à succès permet une exploration historique des questions, des spéculations, des polémiques provocatrices, des récits directs et des théories de base autour de ce débat vieux comme le monde. Des êtres intelligents venus de l'espace sont-ils venus sur Terre il y a de cela des milliers d'années ? »¹²⁵⁹

Cette présentation permet de situer clairement la production dans le champ de la théorie des anciens astronautes. Et lorsqu'on prête attention au pilote de la série, on peut se faire bien plus précis : nous sommes en présence d'une résurgence des thèses de Däniken. En fait, le pilote de la série n'a pour fonction que de présenter ces thèses, leur auteur étant lui-même interviewé tout au long du reportage. Car, avec *Ancient Aliens*, on a quitté la forme livresque et on ne discute plus du caractère fictionnel, romancé, ou imaginaire du contenu : on est en présence de ce qu'il convient d'appeler un documentaire. Diffusée à l'origine, aux États-Unis, sur la chaîne History, la série revendique clairement un statut informatif.

Certes, le pilote reconnaît le caractère controversé des thèses de Däniken, mais il insiste aussi beaucoup sur le fait que ces thèses méritent d'être creusées – bien que les scientifiques officiels les ignorent –, car elles sont plausibles. Sont alors passées en revue les preuves classiques : la Nazca, la vision d'Ézéchiel, la dalle de Palenque et bien d'autres. On l'aura compris, *Ancient Aliens* n'est qu'une remise au goût du jour, et à l'aide de nouveaux médias, des thèses de Däniken. Il faut encore remarquer que le pilote consacre quelques minutes à la foi personnelle de Däniken et au rapport qu'entretient ce dernier avec la religion chrétienne. On n'y apprend rien de nouveau par rapport à ses livres, mais bien que l'émission prétende à la scientificité, il est intéressant de remarquer qu'elle estime judicieux de montrer que Däniken et ses idées sont en adéquation avec la religion chrétienne et, plus largement, toutes les religions. Ce passage a-t-il pour seul dessein de ne pas froisser un public bien plus sensible sur ces questions-là que le public européen ?

¹²⁵⁹ <http://www.history.com/shows/ancient-aliens/about>, traduction personnelle (07/03/2017).

Peut-être. Cependant, mise en perspective avec la question finale du pilote, on comprend qu'une fois de plus ce n'est pas tant la théorie en elle-même qui intéresse que ses perspectives, car si on cherche dans notre passé des preuves du passage des extraterrestres, ce qui préoccupe surtout la série est ce qu'il adviendrait si les Extraterrestres revenaient un jour et quelle serait la conséquence de ce « choc des dieux », pour reprendre l'expression finale de Däniken.

La suite de la série ne fait plus autant la part belle à Däniken : il n'intervient que ponctuellement, ou d'autres intervenants font référence à lui, notamment le journaliste grec Giorgio A. Tsoukalos, directeur du journal *Legendary Times*, la revue officielle de l'*Archaeology, Astronautics and SETI Research Association*, association fondée en 1998¹²⁶⁰ par Tsoukalos et Däniken, mais qui ne semble plus active depuis 2008. Or, remarquons quand même qu'*Ancient Aliens* commence en 2009 : doit-on voir là un lien de cause à effet ?

En l'absence de preuves concrètes, reconnaissons que l'idéologie de la série et de l'association se recoupent plutôt bien, et que seul a changé le support. Toutefois, lorsqu'on considère l'intégralité des sujets abordés par la série, il faut bien reconnaître qu'elle s'éloigne plus d'une fois des thèses originelles de Däniken pour s'intéresser à des liens éventuels entre les Nazis et les Extraterrestres¹²⁶¹ ou au rôle joué par ces derniers dans la conquête du Far-West¹²⁶².

À grand renfort de pseudo-experts, qui ne portent bien souvent aucun titre particulier qui les habiliterait à quoi que ce soit, la série reconstruit bien plus que la théorie des anciens astronautes : elle développe l'idée que toute l'histoire de l'humanité est sous influence extraterrestre. On est dans une relecture complète de l'histoire et dans l'élaboration d'une contre-histoire d'un genre spécifique. Bien loin du réalisme fantastique, en dépit de la présence de Däniken, *Ancient Aliens* développe ses propres théories relatives à un des aspects du réalisme fantastique.

Mais commentons encore la forme choisie, celle de la série télévisée. Il est intéressant de noter que, si le réalisme fantastique usa des recettes de la culture populaire – en se propageant par le biais du livre de poche et en usant des codes de la paralittérature –, dans cette nouvelle forme télévisuelle, *Ancient Aliens* reprend la forme des séries télévisées habituelles, construites en saisons et en épisodes. Il ne s'agit pas d'épisodes uniques, malgré le format moyen de 90 minutes, ni d'une émission informative récurrente : il s'agit bel et bien

¹²⁶⁰ <http://www.legendarytimes.com/> (07/03/2017)

¹²⁶¹ *Ancient Aliens*, saison 2, épisode 5.

¹²⁶² *Ancient Aliens*, saison 3, épisode 1.

d'une série télévisée. Il est certes difficile de commenter ce choix, mais il dénote une stratégie de communication singulière qui peut potentiellement nuire à sa crédibilité. Le format de la série renvoie plus à la fiction qu'au documentaire.

Quoi qu'il en soit, remarquons aussi que le pilote fait commencer l'histoire de la théorie des anciens astronautes en 1968, année où est publié le premier ouvrage de Däniken, occultant par là même, non seulement le réalisme fantastique, mais aussi toute l'influence occultiste. On a donc affaire à une résurgence d'une théorie complètement coupée de ses racines et de son contexte d'apparition. Cela permet d'observer trois aspects du problème : le morcellement du réalisme fantastique et sa « spécialisation », son existence en dehors du cadre initial de son apparition, enfin sa dilution complète dans l'*occulture*.

Nous reviendrons assez largement sur ces aspects dans le chapitre suivant, mais dès à présent soulignons qu'après deux décennies d'oubli relatif, ressurgissent régulièrement sous différentes formes des théories provenant tout droit du réalisme fantastique. *Ancient Aliens* en fut un exemple particulièrement visible : le nombre d'épisodes et les réactions du public, souvent moqueuses, lui donnèrent sur les chaînes de télévision une notoriété tout à fait hors norme. Elle ne fut toutefois pas la seule : ces dernières années, ont fleuri les documentaires sur la théorie des anciens astronautes ou les racines occultes du nazisme, et en particulier en France, sur les petites chaînes aux audiences limitées de la T.N.T., comme Planète + ou RMC Découverte.

3.2. La Révélation des pyramides

Parmi ces documentaires, nous souhaitons maintenant nous concentrer sur un exemple un peu plus précis et à l'histoire un peu plus mouvementée, *La Révélation des pyramides*, dont la sortie daterait de 2010, mais qui a circulé largement sur internet en 2012. Réalisé par Patrice Pooyard, le film se présente comme étant bien plus qu'un documentaire. En effet, le schéma narratif suivi tout au long du film conduit à une révélation dont on lève peu à peu le voile. En somme, tout le film a pour seule fin d'autoriser et de justifier la conclusion finale, c'est-à-dire la révélation.

Dit en français par une voix féminine, celle d'Alika Del Sol, le récit est conçu par un « informateur » tenu secret tout le long du film, ce qui ne va pas sans renforcer le caractère

mystérieux de la révélation¹²⁶³. Toutefois, cet informateur se fit rapidement connaître en la personne de Jacques Grimault, membre d'Atlantis¹²⁶⁴ et conférencier ésotérique.

Les idées défendues dans le film sont présentées comme étant originales et révolutionnaires, « comme la plus grande chasse au trésor de l'histoire » et comme « l'enquête qui change le monde », mais il nous faut bien constater malgré cela qu'elles ne sont qu'une énième réitération d'idées déjà en vogue dans les années 1960. Même si nous ne souhaitons pas entrer dans le détail de l'argumentaire du film, qui n'a que peu d'intérêt et a déjà fait l'objet de nombreuses critiques et démonstrations contradictoires sur internet¹²⁶⁵, évoquons-en les éléments clés. L'essentiel du film se concentre sur les pyramides d'Égypte, en particulier celles de Gizeh, et tente de démontrer qu'elles ne purent être édifiées que grâce à des connaissances inconnues de l'homme provenant de la mystérieuse « civilisation des bâtisseurs ». Cette civilisation serait à l'origine d'autres constructions en Amérique du Sud, sur l'Île de Pâques, en Jordanie, au Pakistan et en bien d'autres endroits, dont l'histoire aurait perdu la trace¹²⁶⁶. À grand renfort de calculs et de démonstrations mathématiques censées convaincre le spectateur que ces constructions seraient l'expression d'une science supérieure à la nôtre, la narratrice avance progressivement ses pions vers la révélation finale, qui n'a finalement que peu de lien avec la démonstration.

En effet, c'est à la toute fin du film qu'on apprend enfin où veut en venir le mystérieux informateur : l'apocalypse est pour bientôt. L'imminence de l'inversion des pôles magnétiques terrestres sera à l'origine de la destruction de la surface de la Terre par les rayons du soleil, ce qui incite la narratrice à dire :

« De manière étrange et inquiétante, les prophéties du passé et les hypothèses de la science moderne se rejoignent. »¹²⁶⁷

À ce stade de notre travail, cette idée n'a pas grand-chose d'original pour nous, surtout si l'on considère la suite de sa théorie : selon lui, les prêtres seraient les détenteurs d'un ancien savoir

¹²⁶³ Remarquons tout de même qu'il est cité dès le générique de début : « d'après *La Révélation des pyramides* de Jacques Grimault », ouvrage qui n'existait pas par ailleurs (?) au moment de la sortie du film. Le nom de Grimault revient dans le générique de fin aux textes de la narration et au scénario.

¹²⁶⁴ L'association Atlantis est créée en 1926 à l'initiative de l'ésotériste Paul Le Cour (1871-1954). Elle fait partie des sociétés ésotériques françaises et publie une revue du même nom.

En revanche, les données biographiques sur Jacques Grimault sont rares. Si on accorde crédit à la biographie proposée par Amazon, on apprend qu'il serait ingénieur conseil et « de solide formation polyvalente (sports, arts, littérature, science et techniques) ». Quelque évasives que soient ces informations, elles suffisent pour faire comprendre que Grimault est un autodidacte, à l'instar de tous les autres auteurs réalistes fantastiques.

¹²⁶⁵ Par exemple, avec beaucoup d'humour, citons la critique de 'Tsuki : <http://www.nioutaik.fr/index.php/2013/02/26/640-la-revelation-des-pyramides-le-documentaire-en-mousse> (08/04/2017)

¹²⁶⁶ <https://www.youtube.com/watch?v=HFpHDXUgcqw>, à partir de 1h13min. (08/04/2017)

¹²⁶⁷ <https://www.youtube.com/watch?v=HFpHDXUgcqw>, à partir de 1h36min. (08/04/2017)

datant d'avant une destruction antérieure de la planète. Ce savoir proviendrait de cette fameuse civilisation des bâtisseurs qui auraient bâti les pyramides et, à travers le globe, quantité d'autres édifices tout aussi énigmatiques, afin d'y cacher et d'y coder un message, et de nous mettre en garde contre des événements cycliques qui reviennent tous les 10 000 ou tous les 12 000 ans, et qui seraient capables d'anéantir l'humanité.

L'importance de la révélation à laquelle procède Grimault repose sur l'idée fondamentale que les bouleversements climatiques que nous pouvons observer actuellement annoncent l'imminence du prochain cataclysme et qu'il est urgent de s'y préparer. Pour cela, il est impératif de mener de vraies recherches historiques et archéologiques, afin de comprendre l'intégralité du savoir laissé par cette ancienne civilisation ; et donc ce premier film a également pour but de lancer une dynamique de recherche dans cette optique. Précisons aussi que tout le film est une charge permanente contre l'égyptologie et l'histoire officielles qui iraient à l'encontre des propos de Grimault. On retrouve ainsi la dialectique entre une science vraie et une science officielle.

À la suite de ce film, Grimault lance une association, La Nouvelle Atlantide, dont le but est de promouvoir « le Bon, le Vrai, le Juste et le Beau »¹²⁶⁸ et qui publia, de façon éphémère, entre 2012 et 2013, cinq numéros d'une revue au titre peu original de *Nouvelle Planète*. Les thèmes déclarés de la revue sont assez larges, mais recouvrent ceux du réalisme fantastique et, plus précisément, de *Planète* augmentée de *Question de...*¹²⁶⁹ Ainsi y parle-t-on, entre autres, astrologie, ufologie, parapsychologie, phénomènes fortéens, religions et cryptozoologie.

L'association commercialisa aussi un certain nombre de livres, tous signés de Grimault, sur les mêmes thèmes réalistes fantastiques, mais dotés d'argumentaires à peine renouvelés¹²⁷⁰. Parallèlement à cela, l'association assura des cours/conférences, tous également animés par Grimault, sur les mêmes thèmes.

Malgré l'assez large communauté d'adeptes inconditionnels, toujours prête à défendre son informateur à l'occasion d'attaques de sceptiques publiées sur le net, malgré le nombre très important de visionnages du premier film¹²⁷¹ et les non moins nombreuses interviews de Grimault, souvent fleuves, sur des webradios ou webtv alternatives¹²⁷², il semble que le projet

¹²⁶⁸ <http://www.nouvelle-atlantide.org/> (08/04/2017).

¹²⁶⁹ <http://www.nouvelle-atlantide.org/revue/themes.html> (08/04/2017).

¹²⁷⁰ <http://www.nouvelle-atlantide.org/livres.html> (08/04/2017).

¹²⁷¹ On parle de plus de 17 millions de vues dès la première mise en ligne sur YouTube. Malheureusement, le documentaire fut supprimé à de nombreuses reprises, puis remis en ligne par différentes personnes. Il est aujourd'hui impossible de chiffrer réellement le nombre de vues de ce documentaire.

¹²⁷² <https://www.youtube.com/watch?v=AsoEY18gv1w&t> (08/04/2017).

de Grimault ait finalement été un échec. La revue n'eut qu'une très brève existence et ne bénéficia que d'un relais ridicule, si on le compare à ce que fut en son temps *Planète*. Et si le succès du premier film fut loin d'être négligeable, nous devons bien constater que la perspective d'une suite, telle qu'elle fut annoncée par Grimault, ne suscita pas d'engouement particulier, comme en témoigne le projet de *crowdfunding* lancé par Grimault et qui, au jour où nous écrivons ces lignes, semble à mille lieues de l'objectif escompté¹²⁷³, sans parler d'autres problèmes juridiques ou techniques, tels que celui de la seule propriété de la marque « La Révélation des pyramides »¹²⁷⁴.

Sans épiloguer plus longuement sur le phénomène de *La Révélation des pyramides*, concluons en observant qu'il s'inscrit dans une dynamique comparable à celle du *Matin des magiciens*. En lieu et place d'un livre fondateur, on a un web-documentaire. Les deux obtiennent un franc succès en présentant des théories en rupture avec la science officielle. Leurs auteurs respectifs lancent tous deux une revue pour poursuivre leurs recherches. Mais c'est à partir de ce moment-là que les chemins se séparent : l'un connaît un grand succès, l'autre sombre dans l'anonymat.

Il faut bien dire que si les deux productions partagent certaines thématiques, celle de Grimault est idéologiquement bien plus marquée et bien plus dogmatique que celles de Pauwels et Bergier. De plus, alors que Pauwels et Bergier critiquaient la science officielle, ils n'en ont pas fait l'argument majeur de leur rhétorique, contrairement à Grimault qui en fait le point central de son discours. Si tous trois appellent de leurs vœux une réorientation de la recherche, qui entraînerait en dernier ressort un changement de paradigme – puisqu'il s'agirait de repenser les fondements de la science –, on peut néanmoins se rendre compte, lorsqu'on met les trois en balance, que la tentative réaliste fantastique initiale a procédé d'une manière bien plus constructive, étant donné qu'elle a cherché avant tout à poser les bases d'une nouvelle forme de culture et de la développer, sans totalement rejeter la culture opposée. Sur ce point, Grimault fut plus vindicatif que cette première tentative et s'inscrit d'entrée dans un affrontement culturel. Reconnaissons enfin que la dynamique de chaque époque est très différente de celle des autres, comme l'est aussi le charisme des initiateurs. Si Pauwels et Bergier avaient pu tirer profit de leur statut et d'une époque plus favorable à leurs idées, il semble ne pas en avoir été de même pour Grimault, dont le passé est totalement méconnu du

¹²⁷³ <https://www.helloasso.com/associations/la-nouvelle-atlantide/collectes/la-revelation-des-pyramides-2-l-equateur-penche> (08/04/2017).

¹²⁷⁴ Comme le révèle le site « nouvelordremondial », c'est Olivier Krasker-Rosen, l'un des coproducteurs du premier film qui a fait enregistrer la marque en 2013. <http://www.nouvelordremondial.cc/2017/02/08/la-revelation-des-pyramides-2-lrdp-2-ne-sortira-jamais-car-jacques-grimault-ne-possede-pas-la-marque-na-pas-dequipe-et-aucun-don/> (08/04/2017).

grand public et dont le champ idéologique est associé à une multitude de produits concurrents sur lesquels nous reviendrons dans le chapitre suivant.

A la fois survivance, résurgence et imitation, le phénomène initié par *La Révélation des pyramides* laisse une image en demi-teintes. Malgré le succès important du film initial, il ne se passa rien de concret par la suite. Et si bien des ressemblances semblent évidentes entre ce phénomène et celui du réalisme fantastique, remarquons une fois de plus que Grimault n'exploite véritablement du réalisme fantastique qu'un seul de ses aspects, celui des civilisations disparues. Toutefois, il échafaude sa propre eschatologie, qui nous permet de renouer avec les discours classiques du réalisme fantastique.

3.3. Du réalisme fantastique sur petit et grand écrans

Pour clore ce chapitre, nous souhaitons développer un dernier point, qu'on trouve aux frontières du réalisme fantastique. Il est brièvement évoqué dans le pilote d'*Ancien Aliens*, sans être plus longuement explicité, et recouvre en fait tout un ensemble de séries et de films clairement inspirés du réalisme fantastique, du moins pour ce qui est des thèmes. Mais peut-on réellement rattacher ces productions au réalisme fantastique ?

Parmi la pléthore d'exemples, citons, pour l'écarter tout de suite, le film intitulé *Stargate*, réalisé par Roland Emmerich, sorti en 1991. Dans ce film de science-fiction, on retrouve en Égypte une porte des étoiles, qui permet à ceux qui l'empruntent d'accéder à d'autres planètes. L'équipe de scientifiques et de militaires qui l'expérimentent arrivent sur une planète sur laquelle ils découvrent que les dieux égyptiens ne sont rien d'autre que des Extraterrestres, et que la forme des pyramides évoque la forme des vaisseaux de ces Extraterrestres. On en déduit logiquement que si on a découvert une porte des étoiles sur Terre et en Égypte, c'est précisément parce que ces Extraterrestres nous ont rendu visite. Œuvre simplement inspiré de la science-fiction, *Stargate* ne défend aucune idéologie comparable à celle du *Matin des magiciens*, et se borne à mettre en scène des thèmes réalistes fantastiques¹²⁷⁵.

Plus curieux, en revanche, est le film du même réalisateur intitulé *10.000 B.C.*, sorti en 2008. Il retrace les aventures d'un chasseur de mammoths de la Préhistoire qui quitte son pays, des montagnes enneigées, en un lieu indéterminé en Russie, pour partir à la recherche de sa promise, enlevée avec d'autres membres de la tribu par une race d'hommes originaires

¹²⁷⁵ La même observation pourrait être faite pour le film de Luc Besson, *Le Cinquième élément* (1997), qui met aussi en scène des visites d'Extraterrestres en Égypte ancienne.

d'Orient. Il traverse de nombreuses régions non identifiées pour parvenir dans une région désertique traversée par un fleuve, qu'on peut facilement identifier à l'Égypte ; en cours de route, il lève une armée, grâce aux tribus qu'il a rencontrées, elles aussi victimes de pareils enlèvements, et il finit par retrouver les ravisseurs. En fait, ces derniers réduisent en esclavage quantité d'hommes, afin de bâtir des pyramides, et obéissent aux ordres d'un homme que les personnages du film identifient à Dieu. Les esclaves considèrent les Orientaux comme « descendant des étoiles » ou comme ceux qui ont survolé les eaux lorsque les terres furent submergées, c'est-à-dire soit comme des Extraterrestres, soit comme des personnes maîtrisant des technologies inconnues. L'histoire se termine lorsque le héros du film tue le chef des Orientaux, démontrant ainsi que ce dernier n'est pas un dieu, puisqu'il est mortel.

On retrouve donc l'idée d'une civilisation avancée qui serait à l'origine des pyramides. Ce film est conçu par son réalisateur sans aucune volonté d'authenticité historique ; on se situe donc dans une œuvre fantastique assumée. Cependant, dans les bonus de l'édition Blue-Ray du film¹²⁷⁶, Emmerich révèle une de ses sources d'inspiration, qui n'est autre que l'ouvrage de Graham Hancock, *Fingerprints of the Gods*¹²⁷⁷. Or il se trouve que Hancock est l'un des nombreux continuateurs des thèses réalistes fantastiques. Réinterprétant les différentes traditions et légendes du monde entier, il développe l'hypothèse de l'existence d'une civilisation primordiale unique, à la source de toutes les autres civilisations terrestres. Revisitant volontiers l'archéologie officielle, il date notamment la construction de la pyramide de Gizeh de 12 500 avant notre ère, ce qui correspond peu ou prou à la datation sous-entendue par le film.

En fait, avec *10.000 B.C.*, on est en présence d'une œuvre qui ne revendique aucune prétention historique, mais puise sans s'en cacher son inspiration dans un continuateur du réalisme fantastique. Simple mise en scène d'une partie des thèses réalistes fantastiques, ce film n'en est pas moins aussi un important vecteur de diffusion de ces idées, même s'il ne rencontra pas le succès escompté.

Venons-en à présent à l'évocation de la série des Indiana Jones, réalisée par Steven Spielberg, et en particulier à celle de la violente controverse qui a agité les fans de la série, à la sortie en 2008 du dernier opus des aventures de l'archéologue, *Indiana Jones et le Royaume du crâne de cristal*.

Dans ce film, on voit Indiana Jones affronter des soviétiques pour retrouver un mystérieux crâne de cristal, dont la forme hypertrophiée laisse penser qu'il pourrait ne pas

¹²⁷⁶ http://www.avmagazine.it/articoli/stampa/dvd/193/blu-ray-10000-ac_index.html

¹²⁷⁷ HANCOCK Graham, *L'Empreinte des dieux*, Paris, Pygmalion, 1996 (1995).

être d'origine humaine. Cette quête le mène au Pérou, où il survole notamment les géoglyphes de Nazca, et où il finit par retrouver le crâne de cristal dans un ancien cimetière. Capturé par les soviétiques, dont la chef est convaincue de la grande puissance psychique du crâne, lui-même et ses compagnons sont conduits jusqu'à la mythique cité maya d'Akator, dans laquelle ils découvrent un ensemble de squelettes en cristal, tous complets à l'exception d'un seul, auquel il manque le crâne. Une fois le crâne restitué, un des personnages se met à parler en maya, possédé qu'il est par l'esprit de la créature recomposée, et leur propose de leur faire un cadeau pour les remercier d'avoir remis la tête en place.

La chef russe demande alors de « tout savoir, de tout connaître » et la cité commence à se désintégrer. Le personnage possédé reprend conscience et révèle que ces squelettes de cristal correspondent à des « êtres interdimensionnels ». Une porte s'ouvre vers une autre dimension, pendant que la chef russe est pénétrée par des flux d'informations qui lui permettent de « voir tout » ; mais les flux, trop puissants pour elle, la désintègrent. Pendant ce temps, Indiana Jones et ses amis s'échappent et, une fois à l'extérieur de la cité, la regardent disparaître complètement, pour laisser apparaître une soucoupe volante gigantesque qui finit par disparaître elle aussi, « dans l'espace entre les espaces ». La cité est alors entièrement engloutie par l'eau, et Indiana Jones révèle que tout le monde avait cru que cette cité renfermait de l'or, mais qu'en fait la traduction la plus fidèle ne signifiait que « trésor » – sauf que pour cette mystérieuse civilisation, le trésor n'était pas l'or, mais un « trésor de savoir démesuré ».

Pour ce qui est des thèmes réalistes fantastiques et, d'une manière plus générale, de l'ésotérique, un tel récit est on ne peut plus transparent. En fin de compte, toute l'aventure ne consiste qu'en une quête initiatique qui vise à faire accéder à la connaissance absolue, alors que la conclusion vise à rappeler les dangers inhérents à cette forme de connaissance et l'humilité dont l'homme doit faire preuve devant elle.

Mais ce qui avait soulevé l'ire des inconditionnels d'Indiana Jones portait précisément sur ces « êtres interdimensionnels », sortes d'Extraterrestres indéfinis. Ils s'indignaient qu'Indiana Jones ait pu être confronté à des Extraterrestres et considéraient qu'une telle histoire était en dissonance avec ses aventures précédentes. Mais, rappelons qu'à l'exception de la deuxième aventure, Indiana Jones avait précédemment affronté les nazis dans deux quêtes singulières : celles de l'arche d'alliance¹²⁷⁸ et du Graal¹²⁷⁹. Or, quel est le point commun entre ces trois quêtes ? Précisément, le réalisme fantastique et ses ouvrages

¹²⁷⁸ SPIELBERG Steven, *Les Aventuriers de l'Arche perdue*, 1981.

¹²⁷⁹ SPIELBERG Steven, *Indiana Jones et la Dernière Croisade*, 1989.

globalisants, à commencer par *Le Matin des magiciens*. Et convenons encore qu'Indiana Jones est un bien curieux archéologue : bien que professeur et enseignant, on ne le voit guère faire de fouilles règlementaires, mais plutôt résoudre des énigmes et décrypter les mystères de l'histoire en parcourant le monde. N'est-ce pas là une vie qui ressemble, à s'y méprendre, à celle d'un Charroux ou d'un Däniken – nazis, soviétiques et découvertes en moins – ?

Personnage de fiction, certes ; histoires fictives, certes. Mais Indiana Jones n'en incarne pas moins parfaitement la démarche réaliste fantastique¹²⁸⁰. Ainsi est-on tenté de voir dans cette suite de films une mise en scène plus qu'explicite du réalisme fantastique. Reste que tout n'est que fiction et que, dans ces aventures, il ne se trouve réellement l'expression d'aucune idéologie.

Comme dernier exemple, nous évoquerons le cas de la série *X-Files*, qui narre en 202 épisodes et neuf saisons, de 1993 à 2002¹²⁸¹, les enquêtes de l'agent du FBI Fox Mulder, accompagné d'un autre agent, la sceptique Dana Scully. Les épisodes de la série peuvent se diviser en deux grands ensembles : ceux relatifs à l'arc narratif principal et ceux qui traitent d'anomalies scientifiques ou naturelles, sans être reliés aux épisodes de la première catégorie¹²⁸².

L'arc narratif principal a pour but de dévoiler, au fil des épisodes, l'existence des Extraterrestres, ainsi que celle d'un vaste complot qui réunit ces derniers, de multiples institutions officielles aussi bien américaines qu'étrangères, voire transnationales, et des groupes de criminels. Tous les protagonistes du complot s'efforcent de cacher la vérité sur ces Extraterrestres, tout autant que le plan qu'ils ont fomenté pour coloniser la Terre. On retrouve plus ou moins là les théories de Guieu. L'espace de deux épisodes¹²⁸³, est brièvement évoquée la théorie des anciens astronautes, avant d'être totalement oubliée.

¹²⁸⁰ On retrouve ainsi l'intérêt des nazis pour les reliques sacrées (*Les Aventuriers de l'Arche perdue*, 1981 ; *Indiana Jones et la Dernière Croisade*, 1989), l'envoûtement et les drogues (*Indiana Jones et le Temple maudit*, 1984), la légende des crânes de cristal et la théorie des Anciens Astronautes (*Indiana Jones et le Royaume des crânes de cristal*, 2008).

¹²⁸¹ En 2016, a été diffusée une dixième saison de 6 épisodes, afin que l'aventure se poursuive. Elle ne modifie pas la trame principale de la série et ne fait que la complexifier un peu plus dans une perspective conspirationniste.

¹²⁸² On a pu lire, l'une ou l'autre fois, que Bergier avait participé, entre 1971 et 1974, à la conception d'une série qui avait pu préfigurer *X-Files*, et qui s'intitulait *Aux Frontières du possible*, dont voici la présentation figurant sur la réédition de 2012 par l'INA :

« Des astronautes saisis de rage meurtrière, un homme-radar responsable de crash aériens en série, un village vivant au ralenti... Au Bureau International de Prévention Scientifique (BIPS), les agents Yan Thomas et Barbara Andersen s'allient pour résoudre ces énigmes qui déconcertent policiers et scientifiques du monde entier. »

Dans cette série en deux saisons et 13 épisodes, adaptée de l'ouvrage *L'espionnage scientifique* de Bergier, on ne retrouve guère ce qui a pu faire le succès d'*X-Files*, malgré des thématiques communes. La trame générale porte plus sur la dangerosité de la science qu'à proprement parler sur l'existence de phénomènes paranormaux.

¹²⁸³ *X-Files*, saison 7, épisodes 1 et 2.

Les autres épisodes exploitent quantité de phénomènes paranormaux, qui vont de la télépathie à la pyrokinésie, en passant entre autres par la cryptozoologie, la réincarnation, les sectes ou le chamanisme. Ils ne forment pas d'ensembles cohérents ni ne se réfèrent à quelque idéologie particulière que ce soit. Ils ne font que laisser croire au téléspectateur à l'existence du paranormal, entendu dans son sens le plus large possible.

X-Files fut-elle une série réaliste fantastique ? En dépit de thématiques communes et de sa volonté de démontrer l'existence d'une réalité invisible au sein même de notre réalité visible, *X-Files* développe un argument globalement différent. À la rigueur, nous souvenant de ce que nous avons conclu pour les théories finales de Guieu, qui sont présentes à des degrés divers dans *X-Files*, nous dirons qu'on peut envisager la série comme représentative d'une évolution du réalisme fantastique. Mais peut-être est-il aussi possible d'y voir seulement une énième combinaison de thèmes simplement tirés de l'*occulture*.

Et c'est ce dernier point qui nous conduit à conclure. La plupart des œuvres étudiées dans ce chapitre présentent certes des similitudes plus ou moins étroites avec *Le Matin des magiciens* et ses épigones, mais n'en demeurent pas moins des œuvres de fiction à l'idéologie confuse, voire absente, au point qu'elles nous semblent témoigner bien plus de l'*occulture* que du réalisme fantastique.

Dans la mesure où nous avons pu définir le réalisme fantastique autour d'un certain nombre de caractéristiques tant formelles que thématiques et idéologiques, il nous paraît primordial de nous en tenir à une définition relativement stricte de la notion, évitant ainsi le risque de la dissoudre en voulant y intégrer de force tout ce qui s'en approcherait de près ou de loin.

Néanmoins, grâce à ce chapitre, on a pu voir que le réalisme fantastique, au moment où il apparaît, n'est pas forcément quelque chose d'aussi original dans ses thématiques qu'on a pu le penser – qu'il suffise de se souvenir des aventures de Tintin –, et que, d'autre part, bon nombre d'œuvres ont pu s'en inspirer, promouvoir certains de ses thèmes, voire de ses thèses, sans pour autant s'y référer – nous songeons à *Ancient Aliens* ou à *Corto Maltese*.

Enfin, relevons que ce qui démarque principalement les œuvres évoquées ici – exception faite des documentaires réalistes-fantastiques – de tout ce qu'on a pu voir auparavant peut se résumer à une seule caractéristique, à la fois évidente et fondamentale : leur caractère fictionnel.

Le réalisme fantastique s'octroie avec la réalité quelque marge de manœuvre, de même qu'il s'accorde le droit à l'erreur ; mais ses auteurs s'entendent sur l'authenticité et la

légitimité de leur démarche, qu'ils placent sur un plan, non pas fictionnel, mais bien scientifique.

Maintenant, il ne nous reste plus qu'à réunir l'ensemble des éléments mis en lumière dans cette dernière partie à ceux de la deuxième, afin de proposer une nouvelle compréhension de la notion de réalisme fantastique, et plus particulièrement de son articulation avec la notion d'*occulture*.

Chapitre 6 - Nouveaux éléments pour une définition du réalisme fantastique

« Ainsi que dans les religions qui ont perdu leur souffle créateur, les dieux en arrivent à n'être que des motifs poétiques ou des ornements bons à parer la solitude humaine et les murs, ainsi cette poésie. L'aspiration véhémement du cœur chargé de terre et de semences est devenue un jeu intellectuel impeccable, une architecture aérienne, savante et compliquée. »¹²⁸⁴

Cette dernière partie a permis de faire ressortir l'importance du développement du réalisme fantastique, en dehors des seules productions de Pauwels et Bergier, et les limites inévitables qu'il atteint.

Entre imitation, prolongement, inspiration et exploitation, on trouve quantité d'œuvres littéraires et cinématographiques, aussi bien qu'un mouvement religieux particulier. Cette diversité permet d'observer les différentes substances que contenait le projet de Pauwels et Bergier. Le réalisme fantastique n'est pas que de la littérature, pas plus que seulement une religion en cours d'élaboration ; il est aussi porteur d'un imaginaire particulier et constitutif de sa propre identité. En même temps, en multipliant les approches du mouvement, et alors qu'on observait un phénomène inévitable de spécialisation et de dilution, on voyait malgré tout ressortir quelques idées marquantes, quelques références omniprésentes et une forme de critique sociétale constante.

C'est aussi dans un cadre international que nous avons inscrit ponctuellement le réalisme fantastique, et ce dans deux sens différents : d'une part, en montrant que certaines idées se sont développées simultanément – ou même avant – à l'étranger ; d'autre part, en montrant que s'était produite à l'étranger, ultérieurement, une reprise des idées. Cela avait

¹²⁸⁴ KAZANTZAKI Nikos, *Alexis Zorba*, Paris, Pocket, 2009 (1946), p. 155.

pour but de montrer que, s'il est vrai que ce ne sont pas tant les idées qui font l'originalité du réalisme fantastique que leur agencement et l'exploitation qui en est faite, ce dernier est avant tout une manifestation francophone, pour ne pas dire seulement : française.

Enfin, cette partie doit être parvenue à nous convaincre que ce qui caractérise plus que tout le réalisme fantastique est son succès populaire. Un ouvrage réaliste fantastique se vendait très bien dans les années 1960 et 1970, et encore aujourd'hui certains auteurs atteignent de très bons chiffres de vente. Pourtant, cela ne signifie ni que le réalisme fantastique suscite de réelles adhésions ni surtout que ces adhésions soient inconditionnelles : les ouvrages réalistes fantastiques sont relativement souvent lus, leurs idées se diffusent largement, mais on ne voit pas réellement se constituer de courant réaliste fantastique. Et ce qui est vrai pour les lecteurs l'est aussi pour les auteurs eux-mêmes qui ne se reconnaissent pas comme appartenant au même courant.

L'étude du Mouvement Raëlien pourrait toutefois constituer un moyen d'obtenir quelques données quantitatives. Le Mouvement, qui selon les raëliens¹²⁸⁵ regrouperait en 2015 quelque 90 000 membres – Susan Palmer parlait en 2003¹²⁸⁶ de 65 000 –, n'est cependant pas représentatif de l'intégralité du champ du réalisme fantastique, et à partir de la fin des années 1970 son évolution diverge assez sensiblement du réalisme fantastique. En somme, le Mouvement, bien que s'enracinant indiscutablement en lui, s'en émancipe assez rapidement pour ne plus être représentatif que de lui-même.

L'objectif de ce dernier chapitre sera donc de définir cet ensemble de dynamiques globales et individuelles dans un champ extrêmement varié. Dans un premier temps, nous poursuivrons notre analyse sur le plan littéraire, puis nous proposerons une première conceptualisation du réalisme fantastique en tant que paradigme.

1. Un champ littéraire à part entière

Au terme de notre étude, nous pensons qu'il est tout à fait pertinent de parler du réalisme fantastique en tant que champ littéraire. Même dans sa manifestation la plus religieuse, celle du Mouvement Raëlien, on trouve à sa source même des ouvrages qui répondent à des codes littéraires caractéristiques du réalisme fantastique.

Avant d'évoquer plus précisément ces codes et de définir un peu mieux les

¹²⁸⁵ On se reportera à l'article en anglais de Wikipédia sur le raëlisme, qui propose une synthèse des différentes sources pour retracer l'évolution du nombre des adhérents au Mouvement Raëlien : <https://en.wikipedia.org/wiki/Ra%C3%ABlism#History> (07/03/2016)

¹²⁸⁶ PALMER Susan, *Aliens adored: Raël's UFO Religion*, op. cit., p. 120.

dynamiques du champ, nous tenons à revenir sur son développement depuis les années 1960. Nous prendrons en compte dans ce développement deux formes prises par le réalisme fantastique, celle des livres et celle des revues¹²⁸⁷ – mais nous excluons de notre propos les œuvres qui se sont limitées à puiser en lui leur inspiration.

1.1. Quelques auteurs qui se démarquent

Pour ce qui est des livres, on observe, plus ou moins indépendamment de la dynamique initiale donnée par Pauwels et Bergier – et plutôt sur le plan international –, l'apparition d'auteurs emblématiques. C'est dans cette mouvance que nous situons Zecharia Sitchin (1920-2010). Peu connu en France, cet auteur américain d'origine soviétique a signé une douzaine d'ouvrages dans la veine réaliste fantastique, dont le premier, *The 12th Planet*, publié en 1976¹²⁸⁸, connut un succès notable. Partisan de la thèse né-évhémériste, il développe tout un argumentaire autour de ses propres traductions des tablettes cunéiformes sumériennes. Selon lui, ces traductions lui permettent d'affirmer que les dieux sumériens, les Annunaki, ne sont rien d'autre que des Extraterrestres et qu'il existerait dans notre système solaire une douzième planète, Nibiru, qui passerait à proximité de la Terre tous les 3600 ans, lui infligeant chaque fois d'importants dégâts. À partir du retour éventuel de ces dieux et du prochain passage de Nibiru, ses ouvrages développent également toute une eschatologie. On retrouve chez lui la même pratique de l'exégèse des textes anciens, commune à tous les auteurs que nous avons vus jusqu'à présent, couplée à un certain nombre d'éléments narratifs tout aussi caractéristiques, dont il est difficile de déterminer l'origine unique, mais dont on sent quelles influences l'imprègnent – en particulier, celle de Velikovsky.

Dans le même ordre d'idée, citons les travaux du Belge Robert Bauval et du Britannique Graham Hancock. Le premier, né en 1948, est ingénieur ; le second, né en 1950, journaliste. Bien que chacun des deux possède sa propre bibliographie, leurs travaux se rejoignent au point qu'ils coécrivirent plusieurs ouvrages. Partisans de l'archéoastronomie, une discipline qui affirme qu'il existe un lien entre les vestiges archéologiques et l'astronomie, tous deux défendirent l'idée que les pyramides de Gizeh avaient été bâties, selon la disposition de la constellation d'Orion, en 10 500 avant notre ère. Ils en déduisirent que les pyramides datent de cette époque et qu'elles étaient donc l'œuvre d'une civilisation ancienne

¹²⁸⁷ Les références complètes des ouvrages des auteurs cités ultérieurement, sauf cas particuliers qui feront l'objet de notes spécifiques, sont données dans la bibliographie générale, dans la section des sources.

¹²⁸⁸ SITCHIN Zecharia, *La 12^{ième} Planète*, Paris, Louise Courteau, 2000 (1976).

avancée. Ainsi retrouve-t-on le scénario évoqué dans le chapitre précédent, qui constitue le thème du film *10.000 B.C.* Offrant variantes ou développements des thèses réalistes fantastiques, Hancock publia de nombreux ouvrages pour prouver sa thèse d'une civilisation primordiale qui serait à l'origine de nos civilisations actuelles. Il développe l'idée d'initiés, de « magiciens », qui auraient assuré la transmission de connaissances entre les destructions cycliques qu'ont connues les anciennes civilisations¹²⁸⁹. À côté de cela, il s'intéressa aussi à la transe et à la possibilité de communiquer avec des êtres surnaturels¹²⁹⁰.

Outre ces deux exemples, citons encore le franco-allemand Anton Parks, auteur des *Chroniques du Girku* qui, tout en reprenant et en critiquant les travaux de Sitchin, développe sa vision personnelle des choses, mais toujours à partir des textes sumériens et dans une perspective néo-évhémériste assumée. David Icke¹²⁹¹, entre autres théories, développe celle d'un contrôle de la planète par des Extraterrestres humanoïdes reptiliens. Bien que reprenant des thématiques et des idées clairement néo-évhéméristes, il se détache assez nettement de la mouvance réaliste fantastique, et permet d'illustrer la dérive conspirationniste qui se développe peu à peu dans le cercle des auteurs qui ont continué d'écrire en suivant les voies tracées par le réalisme fantastique. En effet, chez Parks et Icke – et, dans une moindre mesure, chez Hancock –, on trouve une rhétorique omniprésente liée à l'idée plus ou moins structurée d'un complot qui aurait lui-même pour but de nous détourner de la vérité sur l'origine de l'humanité – discours qui rejoint, par d'autres chemins, celui de Guieu.

1.2. Des revues à plus ou moins grand tirage

En ce qui concerne les revues, bien qu'elles soient sans réelles communes mesures avec *Planète*, signalons *Omni*, *Nexus* ou *Orbs*. La première, *Omni*, publiée aux États-Unis entre 1978 et 1995, présentait la particularité de traiter à la fois de vulgarisation scientifique et de science-fiction, dans une qualité et un format qui se voulaient luxueux. Traitant volontiers de pseudoscience et de paranormal, la revue connut un succès notable, sans toutefois atteindre dans son pays une notoriété comparable à celle de *Planète*¹²⁹². Néanmoins, on ne retrouve pas la dimension spiritualisante et artistique de *Planète* : sa ligne éditoriale dominante est plus

¹²⁸⁹ HANCOCK Graham, *Magicians of the Gods: The Forgotten Wisdom of Earth's Lost Civilisation*, Londres, Coronet, 2015.

¹²⁹⁰ HANCOCK Graham, *Entangled: The Eater of Souls*, New York, The Disinformation Company, 2010.

¹²⁹¹ Né en 1952, David Icke est un ancien footballeur professionnel britannique, reconverti depuis les années 1990 dans le conspirationnisme. Il multiplie les ouvrages dans lesquels il démontre, entre autres, que le monde est contrôlé par une race de reptiliens humanoïdes.

¹²⁹² On retrouve les sommaires complets, ainsi que les couvertures, de chacun des numéros sur Internet : <http://www.omnimagonline.com/> (18/03/2017)

scientifique que culturelle.

La revue *Nexus*, si elle peut se rapprocher de *Planète* par son goût pour les pseudosciences, illustre surtout du réalisme fantastique sa dérive conspirationniste et pseudo-scientifique. Lancée en Australie en 1986, elle paraît tous les deux mois dans différents pays. Chaque édition nationale est différente des autres. Bien que certains de ses articles soient repris et traduits d'un pays à l'autre, il est des articles propres à chaque pays. Comme le soulignent Stéphane François et Emmanuel Kreis¹²⁹³, la revue se démarque par une idéologie fortement orientée vers le New Age et le conspirationnisme, tout en traitant de médecines alternatives, d'ovnis et de Nouvel Ordre Mondial. En un sens, on peut concevoir *Nexus* comme une évolution tardive de *Planète* et du réalisme fantastique, même si son contenu idéologique s'en éloigne fortement.

Plus intéressante pour notre sujet est la revue *Orbs*. Lancée en octobre 2013 par Charles-Maxence Layet, elle se présente elle-même ainsi :

« *Orbs*, l'autre *Planète*, est une revue de bibliothèque consacrée aux mutations du monde d'aujourd'hui. Merveilleux scientifique, art sublime, réalisme fantastique, changement de paradigme et ouverture de conscience, *Orbs* est un livre-passage, medium des temps non ordinaires et des espaces émergents. Un ouvrage d'anthologie, précurseur et visionnaire, volontairement hors du temps, des dogmes et des normes. Objet-livre dans la lignée des "mooks" et des livres-magazines actuels, *Orbs* fait renaître l'esprit de la mythique revue *Planète*. Trois fois par an, au rythme des grandes saisons, *Orbs*, l'autre *Planète*, relie les nouvelles manières d'être, de faire et de penser, à la croisée des traditions ancestrales et des expériences actuelles. Offrant au monde intranquille, une pause, une réflexion. Des horizons balayés par d'autres souffles... Arts et sciences, passé et futur, archéologie et astrophysique, parapsychologie et biomimétisme, prospective et participatif, poétique et politique, visible et invisible. La conscience, le rêve, l'espoir, l'enthousiasme, l'intention... Nous vivons des temps intéressants. Notre présent fait lien. De nouvelles pratiques, des crises inédites, des respirations inattendues, un cosmos à rebâtir. L'œuvre humaine et la majesté du monde. Tout est là. »

Tout est-il vraiment là ? Peut-être pas. Indiscutablement, la filiation est déclarée et assumée ; les thèmes qui firent le succès de *Planète* aussi. La combinaison est respectée entre sciences, arts, littérature et spiritualité, mais – outre le succès – manquent à l'appel les éditoriaux de Pauwels ; or, à notre sens, ce sont précisément ces éditoriaux qui avaient insufflé à *Planète* cette dynamique caractéristique qui donnait le sentiment que tout convergeait vers un but unique.

¹²⁹³ FRANCOIS Stéphane et KREIS Emmanuel, *Littérature ufologique et dérivés conspirationnistes*, en 2 parties, consultable sur Conspiracy Watch :

http://www.conspiracywatch.info/Litterature-ufologique-et-derives-conspirationnistes-1-2_a428.html
(18/03/2017)

http://www.conspiracywatch.info/Litterature-ufologique-et-derives-conspirationnistes-2-2_a435.html
(18/03/2017)

Mais *Orbs* reprend aussi la dynamique, en proposant colloques, conférences et projections-débats. À l'évidence, on perçoit là une tentative de recréer la même dynamique. Reste que le réalisme fantastique correspondait à une idéologie caractéristique, profondément ancrée dans son temps et liée à des personnalités singulières ; reste aussi que *Planète* n'était pas que du réalisme fantastique, et donc *Orbs* non plus. Vecteur indiscutable du merveilleux scientifique, *Orbs* participe clairement d'un réenchâtement du monde et tente de raviver le souvenir de *Planète*. Mais cinquante ans après, si les mêmes thématiques sont toujours d'actualité et suscitent la même fascination, la réception n'est plus la même.

Enfin, dans ce vaste panorama, évoquons ce que nous pourrions appeler des « fanzines ». Les *Cahiers du réalisme fantastique*, cités dans notre deuxième partie, illustrent cet aspect du phénomène. Le Réalisme fantastique a généré quantité de productions qui ont été diffusées par les voies classiques de l'édition, mais il en est quantité d'autres qui en sont restées à des diffusions bien plus confidentielles. Animées par des particuliers passionnés, ces productions sont, pour la plupart d'entre elles, des approfondissements de *Planète* ou de ses thématiques. Ainsi *Les Cahiers du réalisme fantastique* reprenaient-ils une thématique quelque peu délaissée par *Planète*. Mais on peut aussi évoquer l'exemple de *Kadath*, du nom de la fameuse cité mythique inventée par Lovecraft. Cette revue belge francophone, lancée en 1973 et toujours active à ce jour, s'intéresse aux énigmes de l'archéologie et aux civilisations disparues. Si elle aspire à faire de l'archéologie sérieuse, elle s'octroie aussi toutefois le droit de « rêver », une fois les faits objectivement rapportés. Traitant donc d'archéologie romantique, *Kadath* illustre parfaitement cette production marginale, qui se spécialise dans une thématique particulière du réalisme fantastique. Dans cet ordre d'idées, mentionnons encore, par exemple, *Contact-ovni*, bulletin trimestriel du Centre d'Études Ovnis France, mené par Guieu, qui publia notamment des articles de Tarade et traite uniquement du phénomène ovnis, dans toutes ses manifestations.

1.3. Un produit littéraire calibré

Cette rapide évocation des continuateurs et des produits proches de ceux du réalisme fantastique a pour principal intérêt d'illustrer la dynamique d'éclatement et de spécialisation du champ réaliste fantastique. Elle illustre en même temps l'hybridation qui s'est produite avec d'autres champs et d'autres rhétoriques, en particulier avec celles du conspirationnisme et du New Age. Elle permet aussi, néanmoins, de comprendre qu'il existe une identité littéraire propre au réalisme fantastique. Bien souvent, en-dehors des travaux universitaires,

lorsqu'est établie une généalogie des différents auteurs que nous venons d'évoquer, on s'arrête à Däniken. Or, à notre sens, il est indiscutable que la matrice de tout fut bien *Le Matin des magiciens*. Tentons à présent d'établir les caractéristiques propres d'une production réaliste fantastique.

Un premier constat s'impose : bon nombre de ces auteurs ont bien à leur actif un parcours dans le journalisme, mais ils sont tous parfaitement autodidactes, bien qu'ils ne soient pas nécessairement dépourvus de diplômes dans des disciplines autres que celles dans lesquelles ils écrivent. Tous polymathes et polygraphes, ils ont une approche universelle, voire holiste, de la connaissance et écrivent sur quantité de sujets a priori très éloignés les uns des autres, mais que des théories globalisantes leur permettent de connecter entre eux.

Tous les récits se présentent comme une enquête menée par le narrateur, qui s'implique personnellement dans la démarche. Le récit n'est jamais fictionnel et prend la forme de la vulgarisation scientifique, c'est-à-dire que les ouvrages, dépourvus de pesant appareil critique, visent à la clarté du propos. Si la plupart de ces ouvrages sont nourris d'une accumulation de faits insolites, une bonne partie des anecdotes relatées implique personnellement l'auteur et constitue donc un témoignage direct : bien souvent, l'auteur rapporte l'entretien qu'il a eu avec tel ou tel spécialiste.

Ces ouvrages consistent tous à révéler une vérité cachée, sur laquelle l'auteur peu à peu lève le voile, en avançant ses arguments progressivement. Tous procèdent aussi, à un moment ou à un autre, à la critique de la science officielle, en mettant en avant ses imperfections et ses erreurs, et préconisent la mise en place d'une science avec conscience. Cette proposition aboutit à la création de disciplines nouvelles, comme l'archéologie utopique, ou à l'exploration de paradisciplines déjà existantes comme la parapsychologie.

La vérité révélée est systématiquement en lien avec l'histoire et a pour but d'expliquer le fonctionnement de notre monde. Mais pour ce faire, il a nécessairement recours aux forces occultes : naturelles ou surnaturelles, elles sont invisibles au quidam, et seul peut les déceler l'initié. On peut ainsi comprendre l'ouvrage réaliste fantastique comme étant une forme d'initiation, puisqu'à la fin de l'ouvrage le lecteur n'est plus censé percevoir la réalité comme avant : ses yeux se seraient décillés.

Tous ces ouvrages souscrivent à l'idée d'une réalité à plusieurs niveaux, tout en entretenant un rapport assez ambigu avec le concept de vérité. Si certains auteurs falsifient de façon patente certaines preuves ou rapportent des anecdotes inexacts, il n'est cependant pas aisé de démêler l'une de l'autre les parts de malhonnêteté et de maladresse. Il en résulte un genre littéraire ambigu, dans lequel – en dépit d'un récit présenté comme authentique –, on a

affaire en fait à une histoire qui oscille volontairement ou involontairement entre réel et fictif. Si d'aucuns cherchent à coller à tout prix au réel – comme Charroux, qui n'hésite pas à se corriger –, d'autres se sentent beaucoup plus libres – tel Gérard de Sède, qui prévient son lecteur, dans le hors-texte, que son ouvrage contient une part de fiction.

De plus, tous ces ouvrages mobilisent des preuves venant d'horizons très divers, mais principalement d'origines archéologiques et textuelles. Les textes cités sont tous de teneur religieuse, mythologique ou légendaire, et proviennent de toutes les cultures et de tous les systèmes de croyances. Toutefois, leur statut de preuve ne s'impose pas de lui-même et ne découle que d'une interprétation personnelle de l'auteur. Ces interprétations personnelles convergent toujours vers le même objectif : démontrer que tous ces récits, quelle que soit leur provenance, racontent le même type d'événements.

On trouve dans la littérature réaliste fantastique deux types d'ouvrages. L'un s'inscrit dans la lignée de Pauwels et Bergier et regroupe des livres présentant des théories globalisantes. Ces ouvrages puisent dans un ensemble de notions à l'origine distinctes et proposent de les inscrire dans une théorie unique qui les expliquerait toutes. L'autre, parallèlement à lui, est constitué d'un ensemble d'ouvrages qui n'explorent des théories globales que des aspects particuliers, tout en s'y référant plus ou moins directement, et qu'on pourrait presque appeler des monographies.

Précisions encore que le réalisme fantastique, en tant que champ littéraire, n'est que pure création des éditeurs, qui induisent l'unité de ces productions en les publiant dans des collections spécifiques et en usant des codes de la paralittérature. Partant, le réalisme fantastique est aussi à comprendre dans un sens strictement commercial. Ainsi voit-on apparaître des collections aux couvertures nettement identifiables et aux noms évocateurs : « L'Aventure mystérieuse », « Les Énigmes de l'univers », « Les Chemins de l'impossible »¹²⁹⁴, « Aux Confins de la science »¹²⁹⁵, « Frontières de l'inconnu »¹²⁹⁶, « Univers secrets »¹²⁹⁷.

Comme le révélait Sadoul, directeur de la collection « L'Aventure mystérieuse », sa collection n'était pas originellement destinée à s'inscrire uniquement dans la lignée du *Matin des magiciens* et de *Planète*, mais ce fut rapidement chose faite pour cette simple raison que ce type d'ouvrages se vendait mieux que les autres¹²⁹⁸. Le problème que posent ces

¹²⁹⁴ Chez Albin Michel, lancée en 1975.

¹²⁹⁵ Chez Payot, lancée en 1969.

¹²⁹⁶ Chez Denoël, lancée en 1972.

¹²⁹⁷ Chez Marabout, lancée en 1972.

¹²⁹⁸ SADOUL Jacques, *C'est dans la poche !*, op. cit., p. 42.

collections pour le chercheur est qu'elles publient des ouvrages antérieurs au réalisme fantastique et qu'à partir de ce constat il devient difficile de dire qu'ils s'inscrivent dans la lignée. C'est donc bien une construction éditoriale qui vise à définir ce qui peut être du réalisme fantastique et ce qui n'en est pas. Ainsi, l'ouvrage de Ferdinand Ossendowski, *Bêtes, hommes et dieux*¹²⁹⁹, publié initialement en 1922, n'est concerné que d'une manière très périphérique par le réalisme fantastique, pour les raisons ténues qu'il est cité par des auteurs réalistes fantastiques et que des éditeurs l'ont jugé correspondre à l'esprit du mouvement ; et afin de le faire entrer dans celui de la collection, on modifia son sous-titre, initialement « A travers la Mongolie interdite », devenu pour la bonne cause « L'Énigme du roi du monde ». Cet exemple permet de comprendre que le réalisme fantastique n'est pas qu'un courant qui se développe par lui-même et grâce à des auteurs conscients d'y contribuer, mais qu'il est aussi le fruit d'une construction mûrement réfléchie, au service de fins strictement commerciales.

Évoquons aussi les relations qui lient entre eux tous ces auteurs. S'il est indiscutable qu'existent dans ce champ des relations d'amitiés, il est tout aussi évident que ces auteurs ne s'apprécient pas forcément et qu'ils vont jusqu'à s'ignorer. Ainsi en va-t-il du binôme que forment Pauwels et Bergier, qui travaille de son côté sans accorder aucune valeur aux travaux de Charroux, la réciproque étant tout aussi vraie. Il suffit de penser au mépris que tous manifestent lorsqu'ils parlent de Raël et l'on conçoit alors que le réalisme fantastique est un courant qui existe quasiment malgré lui.

Mais ces rivalités entre auteurs témoignent aussi de la spécificité même du fonctionnement du champ dans lequel ils évoluent. La coexistence de plusieurs types d'ouvrages peut aussi être comprise dans le même sens : pour exister et vendre dans un espace occupé par plusieurs auteurs, il est nécessaire de se distinguer des autres. Ainsi, exprimer sa différence relève tout autant de la spécificité du contenu des ouvrages – qui est relatif à la biographie et aux intérêts personnels de l'auteur – que du besoin évident de paraître différent aux yeux des lecteurs.

Si Pauwels et Bergier jouissent du prestige des fondateurs, Charroux profite pour sa part de son statut d'aventurier et d'homme de terrain, Serge Hutin se démarque par ses diplômes et un statut universitaire, d'autres – comme Belline – y parviennent par leurs dons personnels, d'autres enfin, à l'instar de Sède, par ce qu'ils savent venant d'informateurs ou de sources exclusives. Tout cela génère une littérature hétérogène, mais qui partage une même dynamique et un même mode d'expression.

¹²⁹⁹ OSSENDOWSKI Ferdinand, *Bêtes, hommes et dieux. L'énigme du roi du monde*, Paris, J'ai Lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1969 (1922).

Enfin, revenons au cas de *Planète* et de ses suites. Il est évident que la revue ne servit qu'à véhiculer le réalisme fantastique et un ensemble d'idées contre-culturelles, sans qu'on puisse forcément et réellement déceler entre elles de liens, sinon celui d'être autant les unes que les autres en marge de la culture officielle. La revue existait dès avant que ne se constituent les collections particulières évoquées ci-dessus et, comme le souligne Bergier¹³⁰⁰, c'est à partir du moment où *Planète* voit son succès remis en question que ces collections émergent et finissent, en quelque sorte, par la remplacer.

Mais il faut aussi remarquer que *Planète* constitue un produit singulier dans le champ littéraire puisqu'elle propose un contenu relatif, non seulement aux différents thèmes de son propre champ restreint, mais aussi à d'autres, fournissant donc un moyen privilégié de diffuser des idées en dehors de son propre champ, tout en étant elle-même un point de ralliement pour ce même champ. Qu'aucune revue n'ait véritablement pris sa suite après sa disparition peut s'expliquer par un double phénomène de spécialisation et de distinction.

Que *Planète* ait accompli sa mission, comme le pensait Pauwels, n'est pas une évidence autant qu'on le penserait ; que la revue ait fait son temps est néanmoins plus probable. Entre le moment où la revue est lancée et celui où elle cesse de paraître une première fois, en 1968, le champ a eu le temps de se constituer : Charroux est apparu et s'est installé dans la durée, et les premières collections se mettent en place. De fait, quand la revue est relancée, elle se voit en concurrence directe avec d'autres produits qui se vendent tout aussi bien qu'elle-même à ses débuts et n'apparaît plus comme un point de référence unique. De surcroît, sa multithématisation et son absence de ligne éditoriale claire passent pour une faiblesse indiscutable quand on la compare à des ouvrages clairement thématiques et idéologiquement mieux structurés. Aussi, par la suite, observe-t-on le succès de revues qui proposent un format original, différent de celui des ouvrages publiés dans les collections assimilables au réalisme fantastique, à l'instar de la revue *Nostradamus*.

Toutefois, réduire le développement du réalisme fantastique à une simple dynamique de champ risquerait de faire perdre de vue l'idéologie qu'il développe et ses conséquences. Le réalisme fantastique n'est pas qu'une affaire de littérature.

2. Un véritable paradigme

Au vu de l'ampleur des développements que connut le réalisme fantastique, mais étant

¹³⁰⁰ Cité dans SACCARDI Marc, *Amateur d'insolite et scribe de miracles, Jacques Bergier (1912-1978)*, op. cit., p. 110.

aussi acquis qu'il n'a pas émergé de nulle part, nous pensons qu'il peut être judicieux de comprendre le réalisme fantastique en termes de paradigme.

2.1. D'une alterscience à un paradigme réaliste fantastique

Rappelons-nous ici quel était un des objectifs du *Matin des magiciens* : lancer des pistes, initier des recherches. Pauwels et Bergier ne voulaient qu'ouvrir les portes ; à d'autres de les franchir et de raconter ce qui se trouvait au-delà. *Le Matin des magiciens* se voulait un guide à l'usage de ceux qui voudraient bien travailler dans ce sens.

Les deux auteurs n'avaient que peu d'estime pour bon nombre de leurs concurrents. En dehors de ceux qui publiaient dans *Planète*, point de salut, dirons-nous. Et pourtant, indiscutablement, tous ces auteurs forment la meute de chercheurs qui se mirent sous la bannière du *Matin des magiciens*.

Que chaque auteur développe sa propre théorie, cherche ses propres preuves ou ne s'intéresse qu'à certains aspects plutôt qu'à d'autres, cela reflète tout autant la dynamique d'un champ de recherche que celle d'un champ littéraire animé par une lutte concurrentielle.

Au terme de cette dernière partie, il nous paraît évident que *Le Matin des magiciens* offre pour une nébuleuse d'auteurs un point de référence et une matrice. Si Pauwels et Bergier ont cherché à définir dans ce livre une méthode, dans les faits ils ont bien plutôt défini une manière de voir le monde et les pistes de recherche qui en découlent. Ils n'étaient assurément pas les premiers à aborder les thématiques du *Matin des magiciens*, mais ils l'ont été à réunir un ensemble d'idées hétéroclites en un seul et même ouvrage et à leur donner cohérence et unité, tout en le dotant d'une caution intellectuelle grâce à la notoriété de Pauwels, la scientificité théorique de Bergier et le sérieux de la « collection Blanche » de Gallimard.

Mais cette belle union sacrée ne fut qu'un feu de paille, et nous sommes presque tenté de dire qu'elle ne dura que le temps du *Matin des magiciens* et de *L'Homme éternel*, car tout le reste témoigne à tout moment de l'éclatement doctrinaire qu'on allait voir se généraliser dès les années 1970. Néanmoins, elle eut le temps de fournir les bases qui suffirent pour que se développent les quatre axes de recherche caractéristiques du réalisme fantastique : le fortéanisme, l'archéologie fantastique, l'histoire invisible et la parapsychologie.

Ces quatre axes échappent aux sciences ordinaires et s'inscrivent plutôt dans le champ habituellement considéré comme celui des pseudosciences. Néanmoins – et c'est peut-être là l'originalité du réalisme fantastique –, la plupart des auteurs ont conscience de cette faiblesse et plaident en faveur du développement de méthodes rigoureuses, quand ils ne s'y attèlent pas

eux-mêmes, et c'est en ce sens qu'il faut comprendre les critiques récurrentes adressées contre l'occultisme vulgarisé, qui nuit à leur tentative. Qu'on ne s'y trompe pas : malgré la dérive ultérieure, *Le Matin des magiciens* visait à définir une méthode.

Concédonsons toutefois que cette tentative de « scientifier » le réalisme fantastique fut un échec et le fit entrer, de fait, dans le domaine des altersciences ; l'omniprésence parmi les principaux inspirateurs du courant d'un auteur comme Velikovsky ne fait que renforcer ce sentiment.

Le discours général est profondément anti-scientifique. La science officielle est critiquée autant pour sa partialité que pour sa dangerosité. En même temps, c'est le paradigme scientifique en lui-même qui est visé, à travers les violentes charges portées contre l'évolutionnisme darwinien. Comme le fait remarquer Moatti, on observe un refus du réductionnisme de la science au profit d'une approche holiste. Tous les auteurs réalistes fantastiques visent à une connaissance unique et totale et refusent les barrières disciplinaires. Parallèlement à cela, le réalisme fantastique mime volontiers la science qu'il critique, ce qui rend aisé de comprendre la mise en place d'universités parallèles, de colloques, de séminaires et de conférences. De la même façon, l'existence simultanée de revues et d'ouvrages permet de créer une dynamique comparable à celle de la recherche scientifique : la revue permet de faire état de l'avancement de la recherche et les ouvrages constituent des formulations plus spécifiques et mieux étayées de certains résultats.

Enfin, remarquons encore le mode de circulation en vase clos des idées réalistes fantastiques. Aucun débat réel avec la science officielle. Pauwels esquivait-il ce type d'échanges en prétendant ne faire que de la poésie, que la plupart des autres auteurs s'enfermaient dans des argumentations circulaires qui n'avait aucune prise en dehors de leur propre champ, puisqu'ils partaient du principe que toute autre approche était nécessairement fausse. Et c'est dans cette dynamique qu'on doit encore souligner la place importante qui est accordée par le réalisme fantastique aux « savants amateurs ». Rappelons simplement comment Charroux revendiquait fièrement son statut d'archéologue amateur et comment il s'en servait pour légitimer sa démarche.

Le réalisme fantastique s'inscrit clairement dans l'esprit d'une alterscience, du moins tel que l'envisage Moatti. Néanmoins, s'arrêter à cette classification ne nous semblerait pas suffisant, au vu du succès et du développement qu'il connut.

À notre sens, il est essentiel d'envisager le réalisme fantastique comme l'expression d'un paradigme concurrent du paradigme scientifique.

Le réalisme fantastique apparaît dans un contexte général de crainte et de défiance à

l'égard de la science et de sa pratique. La critique de la science telle qu'elle est formulée par l'ensemble des auteurs que nous avons évoqués est assez simple : contrairement à ce qu'elle prétend, elle ne permet pas de tout expliquer, elle est potentiellement dangereuse pour l'homme et écarte volontairement les faits qui la contredisent. Ce constat ouvre une crise que les auteurs tentent de résoudre en posant les fondements d'une nouvelle méthode et de nouvelles théories.

Le problème de la démarche réaliste fantastique surgit à ce moment précis : alors qu'il aspire à être intégré dans le paradigme existant et à le renouveler, il s'en trouve rejeté et se voit moqué. Du fait que le paradigme réaliste fantastique est moqué et que, fondamentalement, il ne développe pas le même type d'argumentaire que le paradigme scientifique, l'incompréhension du rejet devient totale et est vécue comme une simple querelle de chapelle. Le relativisme aidant, le paradigme réaliste fantastique n'est pas détruit par le rejet ; au contraire, il s'en trouve renforcé, puisque justement il s'estime victime de ce qu'il critique dans la science.

Il s'ensuit que le paradigme réaliste fantastique continue à se développer parallèlement à la science officielle. Bénéficiant de l'essor de la contre-culture, il trouve en elle une décennie durant un relais de poids et une large tribune où s'exprimer et paraît, de fait, comme un concurrent réel et sérieux au paradigme scientifico-technocratique.

Il promeut une conception du monde complètement différente, holiste et contestataire, portée par des citoyens en apparence ordinaires, inféodés à aucun pouvoir. La démarche « sauvage » devient une condition absolument nécessaire pour se réclamer du paradigme, puisqu'elle permet de se démarquer des chercheurs du paradigme officiel, qui ont bénéficié d'une formation spécifique, c'est-à-dire, en termes de paradigme concurrent, d'un conditionnement.

2.2. Une même vision du monde

À présent, il nous appartient d'esquisser le cadre intellectuel de ce paradigme. Kuhn rappelait que ce qui faisait le paradigme était le partage d'une même vision du monde par tous les scientifiques qui y travaillaient. Au vu de cette troisième partie, nous pensons être en mesure d'affirmer qu'il existe une vision du monde, de la culture et de la société, partagée par la plupart des auteurs, qui – tout en admettant des nuances et des variantes – n'empêche pas de percevoir la dynamique d'ensemble.

Tous s'entendent sur une idée première, fondamentale, bien que rarement clairement

formulée : la réalité, telle qu'elle est perçue par les sens humains, ne représente pas la totalité de ce qui existe, car il existe une dimension cachée de notre réalité. Cette dernière peut être trouvée dans la religion, les mythologies ou certaines formes de littérature, et montre qu'il est nécessaire de recourir à l'imagination pour la percevoir ; et cette réalité invisible n'est accessible par l'imagination que lorsqu'on fait de cette dernière un bon usage.

En tenant compte du stade de développement de la science moderne, les auteurs réalistes fantastiques acquièrent l'opinion que la science donne raison à certains faits, à certaines techniques ou à certaines idées, qu'on imaginait initialement à une époque où rien ne pouvait laisser croire qu'un jour elle les rendrait possibles et réels. Partant de ce principe, les auteurs réalistes fantastiques proposent de réunir les trois discours religieux, traditionnel et scientifique en une seule et unique approche qui permettrait de rendre compte de la totalité du réel.

Cette alliance de la science et de la tradition, exprimée parfois par le terme de « religion », constitue le principe fondamental du réalisme fantastique. L'idée sous-jacente est de mettre fin au dualisme et de proposer une forme de connaissance qui embrasserait à la fois le matériel et le spirituel, d'un caractère absolu et, de fait, la seule valable. Pour le réalisme fantastique, en tant que connaissance absolue, la religion a été disqualifiée depuis longtemps, puisqu'elle n'explique pas tout. En revanche, il appartient aux auteurs réalistes fantastiques de disqualifier la science moderne pour les mêmes raisons, mais aussi pour ses limites – et c'est en quoi les listes de faits fortéens, qu'on retrouve dans la plupart des ouvrages, ont leur place dans le réalisme fantastique. Le réalisme fantastique suggère en fait d'étendre l'espace, le temps et le savoir au-delà des limites reconnues par la science¹³⁰¹ et défend ainsi un élargissement de la conscience humaine.

À partir de ce cadre conceptuel assez large, on peut déterminer des éléments récurrents et caractéristiques d'un récit réaliste fantastique. Ces éléments portent autant sur les moyens d'accéder à cette connaissance absolue qu'au contenu même de cette connaissance. On retrouve dans les ouvrages réalistes fantastiques principalement deux arcs narratifs.

Le premier consiste en une réinterprétation systématique des textes anciens, et plus particulièrement des récits religieux et mythologiques, ainsi que des sites archéologiques dont la monumentalité et le mystère frappent l'esprit. Cette réinterprétation se fait sur la base des connaissances scientifiques de l'époque de rédaction et des anticipations imaginables, puisées

¹³⁰¹ Ce constat est fait notamment par Jean-Bruno Renard dans son étude sur la para-archéologie. RENARD Jean-Bruno, « La para-archéologie et sa diffusion dans le grand public », in *L'archéologie et son image. Actes des VIIIe Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire, Antibes, octobre 1987*, Juan-les-Pins (Alpes-Maritimes), Éditions APDCA, 1988, p. 279.

dans les littératures fantastique et de science-fiction. Ainsi les fameux vimana védiques deviennent-ils des aéronefs.

Ces nouvelles relectures permettent de déterminer l'existence de civilisations avancées disparues. Ces civilisations sont souvent présentées comme d'origine extraterrestre ; mais pas exclusivement, puisqu'il est fait mention de variantes. Toutes auraient connu un développement scientifique et technique avancé, jusqu'à se voir anéantir, selon les auteurs, soit par un cataclysme cosmique, soit par une guerre nucléaire. Toutefois, leur destruction n'aurait pas été totale, et quelques survivants auraient assuré la continuité de leur savoir et sa transmission aux civilisations ultérieures.

Ici intervient une nouvelle catégorie de personnages, constituée d'initiés et de magiciens qui œuvreraient dans le cercle de sociétés secrètes, afin de garantir la survie de la connaissance originelle. Une dernière catégorie de personnages révélés grâce au réalisme fantastique est constituée de surhommes et de génies, c'est-à-dire d'êtres a priori ordinaires, mais dotés de facultés hors norme, bien que pas nécessairement surnaturelles. Ces hommes, sans être reliés ni aux civilisations originelles, ni aux chaînes d'initiés, permettent toutefois d'entrevoir la possibilité pour l'humanité d'évoluer et de se hisser au niveau de développement de ses ancêtres supérieurs.

Mais cette trame narrative, souvent rattachée au néo-évhémérisme, mérite d'être nuancée, car dans la littérature réaliste fantastique elle prend de nombreuses formes et, dans les travaux de Pauwels et Bergier, si dans le lointain passé de la Terre l'existence de civilisations avancées est chose à peu près acquise, leur origine ne l'est absolument pas ; et comme au sein du paradigme réaliste fantastique cette origine fait débat, il est peut-être plus judicieux et plus prudent de parler, non pas de la théorie des anciens astronautes, mais de celle des ancêtres supérieurs, dont les anciens astronautes sont un des avatars.

Le second arc narratif tourne autour de la notion de paranormal. Bien moins structuré, et admettant quantité de formes, il vise seulement à démontrer l'existence d'un ensemble de phénomènes qui dépasseraient les possibilités de compréhension de la science moderne et à corroborer les méthodes de l'occultisme. On retrouve dans cet arc narratif tous les récits concernant, entre autres, la réincarnation, la vie après la mort ou la parapsychologie.

Bien entendu, les deux arcs narratifs peuvent s'interpénétrer et s'appuyer l'un sur l'autre ; mais ils peuvent également coexister dans un même espace, dans la mesure où ils reposent tous deux sur la logique initiale du rapprochement entre science et religion.

En outre, observons la permanence d'une même vision sociétale, dominée par quelques critiques, en général peu étayées, mais récurrentes d'un auteur à l'autre. Si la

menace d'une guerre nucléaire semble une préoccupation unanimement partagée, constatons que la pollution¹³⁰², la surpopulation et l'épuisement des ressources semblent aussi inquiéter la plupart des auteurs. Remarquons aussi un autre point de convergence qu'on peut nommer « l'illusion orientale ». Tous, comme un seul homme, critiquent l'Orient et ses philosophies. Sans les renier dans leur ensemble – ces philosophies restent tout de même pour eux des vestiges de la connaissance originelle –, ils en dénoncent avec force la corruption. Elles n'ont d'utilité que dans la mesure où elles confirment la connaissance occidentale. Tous les auteurs réalistes fantastiques œuvrent à l'élaboration d'une forme de connaissance aux origines et aux développements strictement occidentaux : il n'est question d'orientalisation que d'une manière très circonscrite.

Constatons encore que, si tous se veulent en accord avec la modernité – et en particulier avec la science et la technique –, tous souhaitent en infléchir le cours, la « moraliser », la « conscientiser ». Il est d'ailleurs notable que de Pauwels à Raël, on retrouve le culte du génie et l'idée que le développement de la société du loisir, dans les années 1960, doit aboutir dans la société à celui de la connaissance. Le réalisme fantastique espère beaucoup de cette dynamique, et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre les critiques réitérées contre la télévision. À ce sujet, il est intéressant d'observer, dans les notes personnelles de Pauwels, son changement d'opinion. D'abord enthousiaste à l'égard de la démocratisation et du développement de la télévision, on le voit beaucoup plus circonspect à la fin des années 1960, lorsqu'il constate ce qu'il en est advenu. Alors qu'il pensait que la télévision serait un vecteur de connaissance, il déplore qu'elle ne soit devenue qu'un simple divertissement, dépourvu de grande profondeur intellectuelle¹³⁰³.

Malgré l'optimisme général qu'on trouve dans les ouvrages réalistes fantastiques, il faut constater que cet optimisme porte sur l'avenir, la perception du présent étant nettement plus contrastée, pour ne pas dire pessimiste.

Enfin, soulignons le rapport ambigu entre réalisme fantastique et religions, sectes et sciences occultes. Bien qu'indiscutablement critique à leur égard, il n'en fait pas moins la promotion et leur donne volontiers des tribunes dans leurs revues. Si le christianisme fait l'objet d'une critique en règle – on trouve là aussi un point de convergence entre tous les auteurs –, on note une complaisance évidente à l'égard des autres systèmes de croyances et de pratiques : même Raël, pourtant la cible de quelques moqueries, n'est pas réellement critiqué.

¹³⁰² Soulignons cependant que Pauwels nuance son opinion après 1968. Ainsi dans sa *Lettre ouverte aux gens heureux et qui ont raison de l'être*, on peut le trouver fortement sceptique sur la réalité de la pollution.

¹³⁰³ NAF 28370 (18 et 24)

Et c'est au vu de cette complaisance que nous souhaitons poursuivre notre réflexion sur le champ religieux : en effet, le réalisme fantastique prétend chercher la connaissance, et donc faire œuvre de science. Mais il faut bien constater que le résultat est assez différent.

2.3. Religion, religiosité ou spiritualité

Quand bien même accepterait-on l'idée que le paradigme réaliste fantastique n'est qu'une forme concurrente du paradigme scientifique, cela ne saurait occulter sa dimension profondément religieuse. Cette dimension pose toutefois problème, car elle ne correspond à rien de bien défini : en elle, ni institutions, ni pratiques, ni rites propres au réalisme fantastique. Et ce ne sont pas les éphémères Ateliers *Planète* qui contrediront cette observation. Ainsi convient-il peut-être de parler du réalisme fantastique comme d'une forme de sensibilité particulière, ou de spiritualité, dont il convient à présent de préciser un peu plus la substance.

La démarche réaliste fantastique s'inscrit clairement dans une perspective ésotérique. Dans la mesure où il postule l'existence d'une connaissance absolue et prétend posséder les moyens d'y accéder, la dynamique est indiscutablement de l'ordre de l'ésotérique plutôt que de la science. L'idée qu'il existe une vérité cachée est omniprésente et constitue une des rares constantes de tous les ouvrages plus ou moins assimilés au réalisme fantastique. En outre, le réalisme fantastique, dès *Le Matin des magiciens*, prétend définir une méthode pour atteindre cette vérité – méthode qui peut se résumer assez simplement à la réinterprétation des textes anciens à l'aune du développement scientifique.

Ajoutons à cela l'idée fondamentale que la connaissance, ainsi retrouvée, est une connaissance originelle, pérennisée à travers le temps grâce à des initiés et des sociétés secrètes. Précisons encore que les auteurs réalistes fantastiques insistent sur la possibilité, en état de conscience modifié, d'accéder à cette vérité. Mais le réalisme fantastique n'est pas un enseignement statique : il incite les lecteurs à ne pas se contenter de lire, et les pousse à réfléchir, à chercher par eux-mêmes et à expérimenter les théories avancées, afin de les éprouver et d'y adhérer en pleine conscience.

Cela nous renvoie à la définition de Stuckrad, que nous avons donnée dans notre première partie¹³⁰⁴. Néanmoins, cela ne tient pas totalement compte de la dimension « grand public » de l'entreprise réaliste fantastique. Nous sommes donc en présence d'un ésotérique

¹³⁰⁴ Cf. pp. 107-109.

atypique, comparé aux manifestations relevant habituellement de lui. Cette forme popularisée doit nous inciter à considérer de plus près le contenu des idées et des croyances véhiculées par le réalisme fantastique, et dès lors qu'on élargit le corpus aux différentes revues que nous avons évoquées tout au long de notre travail, un constat devient évident : le réalisme fantastique n'est pas fait que d'ésotérique ; il l'est aussi d'une myriade d'idées relatives à la médecine, à la science et à la religion, qui ont pour seul et unique point commun de ne pas être en phase avec la culture dominante. Ainsi le réalisme fantastique intègre-t-il toutes ces thématiques pour leur valeur contestataire et parce qu'elles induisent simplement l'idée que le paradigme concurrent n'épuise pas la réalité et n'embrasse pas l'entièreté de la culture.

Il est donc tentant de voir dans le réalisme fantastique une émanation du *cultic milieu*. *Planète* apparaît alors comme une de ces revues caractéristiques de cette mouvance, qui lui permet justement d'exister en tant qu'entité unique. Dans cette optique, lorsqu'on prête attention à l'éparpillement des membres des Ateliers *Planète* après leur échec, on se rend bien compte qu'ils se dispersent dans quantité d'autres groupes spirituels. Et si l'on regarde l'évolution ultime de *Planète* qu'est *Question de...*, on cerne parfaitement la nature du lien qui unit ces deux revues au *cultic milieu*, en même temps qu'on peut saisir toute la spécificité de *Planète*.

En effet, à notre avis, *Planète* ne devint une émanation du *cultic milieu* que par son éloignement – ou l'échec – du réalisme fantastique. Dès *Le Matin du magicien*, puis dans les éditoriaux de Pauwels dans *Planète* jusque fin 1965, on constate la volonté évidente de former un cadre intellectuel suffisamment clair pour constituer un courant de pensée à part entière. Néanmoins, Pauwels n'arriva jamais réellement à formuler ce cadre ; et sa pensée étant en constante évolution, il n'eut de cesse de modifier ses positions. Il en résulta une revue qui ne fut, finalement, que la vitrine d'un phénomène bien plus vaste, et coïncida avec le *cultic milieu*.

Mais cela ne doit pas nous faire perdre de vue une caractéristique fondamentale du réalisme fantastique qui est son extrême popularité. Sans penser que cette dernière signifie et implique adhésion au contenu, il faut garder à l'esprit que le réalisme fantastique dépasse largement le cadre *underground* du *cultic milieu* : il en introduit le contenu dans des produits à large diffusion, et tend ainsi à les « normaliser ».

Et le réalisme fantastique, lui-même « vulgarisé », pour reprendre le terme de Pauwels, engendre une nouvelle vague de diffusion des idées, mais cette fois dans une dynamique générale de dilution. *Nostradamus* incarne bien cette ultime étape : on y retrouve les composantes de base du *Matin des magiciens*, mais noyés dans tout un ensemble de faits

assez divers, pour ne pas dire insolites. Qu'on songe à l'influence plus ou moins directe du réalisme fantastique dans la culture, prise dans son sens large : on a parlé de Barjavel et d'Hergé, mais on peut également citer la chanson des Martin Circus de 1968, « Le Matin des magiciens »¹³⁰⁵, qui illustre parfaitement ce phénomène de diffusion en même temps que de dilution d'une idéologie qui était, malgré tout, à l'origine, assez nettement délimitée.

Il en résulte une banalisation du *cultic milieu* qui nous incite à voir dans le réalisme fantastique une production qu'on situera à l'interface du *cultic milieu* et de l'*occulture*, en particulier lorsqu'on l'envisage sous l'angle des revues qui furent publiées. Il est un peu plus que le *cultic milieu*, sans être assez pour être du New Age ou seulement de l'*occulture*. Il est – et ce sera sur quoi nous conclurons ci-après –, un état intermédiaire entre ces trois notions.

Auparavant, nous souhaiterions encore souligner un aspect peut-être évident, mais qui mérite d'être rappelé : le réalisme fantastique peut aussi être compris comme une entreprise de modernisation des mythologies anciennes, et donc comme l'instauration d'une nouvelle mythologie contemporaine. Rappelons ici la définition proposée par Mircea Eliade :

« [Le mythe] relate un événement qui a eu lieu dans le temps primordial, le temps fabuleux des “commencements”. Autrement dit, le mythe raconte comment, grâce aux exploits des Êtres Surnaturels, une réalité est venue à l'existence, que ce soit la réalité totale, le Cosmos, ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain, une institution. C'est donc toujours le récit d'une “création” : on rapporte comment quelque chose a été produit, a commencé à *être*. [...] En somme, les mythes décrivent les diverses, et parfois dramatiques, irruptions du sacré (ou du “sur-naturel”) dans le Monde. C'est cette irruption du sacré qui fonde réellement le monde et qui le fait tel qu'il est aujourd'hui, un être mortel, sexué et culturel. »¹³⁰⁶

Cette définition, qu'Eliade lui-même reconnaît imparfaite et à nuancer, permet tout de même de saisir la teneur d'un mythe ; et, à sa simple lecture, le rapprochement avec la théorie des ancêtres supérieurs, qu'ils soient ou non extraterrestres, ne peut manquer d'être fait.

Ce dernier constat nous invite à considérer en définitive le réalisme fantastique sous l'angle religieux, puisque la connaissance ultime qu'il produit n'est pas à ranger du côté de la science empirique et méthodique, telle que nous avons pu la définir dans notre première partie, mais bien du côté du mythe.

Dans ce dernier chapitre, nous avons souhaité faire ressortir l'hybridité du réalisme fantastique. À la fois objet littéraire, pseudo-scientifique et religieux, dans chacune de ces

¹³⁰⁵ Comme les flammes qui montent dans la cheminée / La vie brûle mes doigts / Comme la mouche prisonnière de l'araignée / Mon corps tremble d'effroi / Est-ce la fin / Ou le début? / Je ne sais plus / Ce qui m'attend là-haut / Comme le chien qui essaie de me parler / Mes yeux ne comprennent pas / Comme l'oiseau qui arrête de chanter / Je n'entends plus ma voix / Je suis à l'aube / D'un grand matin / C'est le matin des Magiciens.

¹³⁰⁶ ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1973 (1963), p. 15.

catégories, il se démarque en imposant ses propres codes et ses propres dynamiques.

Il en résulte un courant difficile à saisir, dont on voit clairement se démarquer quelques grands axes et quelques filiations, mais dans un espace dans lequel chacun revendique sa différence, sa spécificité et son autonomie. Dès lors, parler du réalisme fantastique comme d'un courant unique, uni et conscient de lui ne va pas sans poser quelques difficultés.

Néanmoins, si nous admettons *Le Matin des magiciens* comme point d'origine, nous pensons qu'il devient possible d'envisager le réalisme fantastique comme un courant qui a objectivement existé, à condition de l'envisager en tant que paradigme. De même qu'il existe une façon de voir le monde propre au réalisme fantastique, de même existe-t-il des dynamiques de recherches encore pratiquées aujourd'hui, qui s'inscrivent dans cette même représentation du monde.

Courant contestataire et religieux, le réalisme fantastique n'apparaît pas comme sorti de nulle part et ne se développe pas indépendamment de son contexte sociohistorique ; il en est même une expression caractéristique. Qu'il soit la conséquence d'une crise réelle, cela demeure discutable ; mais il semble à peu près évident que les auteurs réalistes fantastiques avaient le sentiment de vivre une crise civilisationnelle majeure et que leurs théories se donnaient pour objectif principal de la résoudre en donnant à la civilisation occidentale de nouvelles raisons d'espérer.

Sur ce point, leur discours, stéréotypé, affirmait que si nous ne changions pas et n'adoptions pas une nouvelle façon de voir le monde, nous allions disparaître, soit de notre propre fait – victimes d'une guerre nucléaire ou d'un cataclysme d'origine cosmique que nous aurons refusé de voir venir parce que nous aurons renié la seule science véritable –, soit après le retour de dieux vengeurs : dans tous les cas, la fin semble à tous ces *seekers* plus que jamais imminente.

Conclusion générale

« - [...] j'avais pas rêvé, c'était bien une foutue soucoupe volante qui venait d'atterrir dans le jardin, je voyais une espèce de lumière dorée...

- Non ?

- Si si, je te jure, je sais que ça peut paraître fou, mais je te jure, y avait une de ces lumières autour ! J'ai ce truc gravé dans la tête. Tu ne me crois pas, hein ?...

- Je te crois, j'ai dit.

- N'empêche que c'est vrai.

- Ecoute, te vexes pas mais sincèrement, je m'en fous de ton histoire, je m'en fous de savoir si c'est vrai ou pas, c'est juste la manière dont tu la racontes qui m'intéresse, vas-y continue, fais moi rêver. »¹³⁰⁷

Au terme de ce travail, le réalisme fantastique apparaît comme une notion artificielle, forgée en 1960 par Pauwels pour désigner la démarche qu'il entreprend avec Bergier dans *Le Matin des magiciens*, avant de se perdre au fil de l'évolution de la pensée de Pauwels. Tantôt disparaissant, tantôt réapparaissant, il ne correspond véritablement ni à aucun objet défini, ni à aucune pensée claire. Nous nous proposons de conclure en suivant les deux axes principaux posés dans notre problématique générale, à savoir celui de la définition du réalisme fantastique, puis celui de son succès et de sa soudaine disparition.

Dans les faits, un constat s'impose : ce qui définit le réalisme fantastique est, avant tout, la référence à Pauwels et Bergier et au *Matin des magiciens*. En dehors de cette association et de ce livre, il n'est qu'altéré, retravaillé, dilué et éparpillé.

Nous pensons néanmoins que la notion de réalisme fantastique n'en est pas moins pertinente pour définir un ensemble d'auteurs, de travaux et d'idées caractéristiques des années 1960 et 1970, dont la postérité apparaît clairement. Si nous admettons une définition à plusieurs niveaux, il est possible de comprendre le réalisme fantastique de différentes manières, compte tenu de son hybridité constante entre science, religion et littérature.

Par ailleurs, nous pensons qu'il est nécessaire de comprendre le réalisme fantastique

¹³⁰⁷ DJIAN Philippe, *Zone érogène*, Paris, J'ai lu, 1986 (1984), pp. 57-58.

en termes de dynamique, puisqu'il suit le mouvement de la pensée de Pauwels en même temps qu'un mouvement plus général des mentalités. D'autre part, il est aussi nécessaire de le comprendre dans son contexte sociohistorique.

Dès lors, il devient possible de comprendre le réalisme fantastique comme un processus culturel, écloso en France dans les années 1960, qui précéda puis accompagna le processus contre-culturel, bien qu'il en fût foncièrement distinct dès ses origines. Ce processus, qui est à mettre en lien avec la mutation générale du religieux en Occident, signifia l'entrée du discours ésotérique dans la société de consommation, avant sa diffusion auprès d'un très large public. Dans cette perspective, il devient alors aisé de comprendre à la fois le succès et la disparition apparente du courant, sans se référer au principe aussi pratique que flou de *Zeitgeist*.

À ces éléments nous ajouterons quelques réflexions qui viseront à éclaircir certaines limites et certaines perspectives de notre travail. Si l'on accorde crédit aux définitions que nous aurons proposées auparavant, on est alors en mesure de comprendre le malaise que semble éprouver la société à garder mémoire de cette face cachée, « irrationnelle », de notre culture. Difficilement saisissable, le réalisme fantastique témoigne pourtant d'un pan entier de notre culture dont l'influence ne saurait être négligée plus longtemps, tant il permet d'appréhender certaines dynamiques actuelles.

1. Pour une définition du réalisme fantastique

Commençons par revenir sur le point essentiel de notre travail, qui est la définition et la qualification du réalisme fantastique. Il nous a paru pertinent, à l'issue de nos recherches, de reprendre à notre compte la distinction entre un sens strict et un sens large que proposait Hanegraaff pour le New Age.

1.1. Un sens strict

Bergier lui-même distinguait nettement *Le Matin des magiciens* de *Planète*, ne serait-ce que par le public concerné¹³⁰⁸. Force est aussi de constater qu'en dernier ressort les deux entreprises n'ont pas eu grand-chose en commun, sinon quelques thématiques et leur volonté réformatrice.

¹³⁰⁸ SACCARDI Marc, *Amateur d'insolite et scribe de miracles, Jacques Bergier (1912-1978)*, op. cit., p. 116.

Il nous semble en effet que, pour définir le réalisme fantastique, il est nécessaire de faire une distinction entre *Le Matin des magiciens* et *Planète*. Il est en revanche judicieux d'ajouter au *Matin des magiciens* le « Projet N.L.S. », *L'Homme éternel* et *La Condition surhumaine*, bien que le premier n'ait jamais abouti et que le second n'ait jamais été publié. Cet ensemble constitue réellement le cœur du réalisme fantastique, et c'est en rendant compte de ce noyau qu'on peut réellement définir le mouvement.

Comme nous l'avons dit, le réalisme fantastique fut initialement une méthode et une école – c'est tout du moins ce que prétendait *Le Matin des magiciens*, même si la méthode ne fut jamais expressément formulée. Nous en avons proposé une reconstitution, qui n'est jamais pourtant que le fruit de notre propre analyse puisqu'elle n'est jamais explicitée¹³⁰⁹. L'école du réalisme fantastique n'eut jamais de suite, car dire que *Planète* en aurait été l'organe officiel n'a pas vraiment de sens – pour s'en convaincre, qu'on se rappelle le premier éditorial de Pauwels dans le premier numéro de *Planète*¹³¹⁰.

Dans le « Projet N.L.S. », huit ans après *Le Matin des magiciens*, Pauwels parle bien d'un approfondissement de la méthode du réalisme fantastique, sans toutefois que cette dernière soit expliquée ; mais à la parution de *L'Homme éternel*, on ne parle plus de méthode, ni même vraiment de réalisme fantastique, auquel seul l'éditeur fait allusion. En revanche, dès l'introduction de *La Condition surhumaine*, la notion est rappelée, sans qu'il soit question de méthode.

À la suite de Bergier tout autant que de Pauwels, nous estimons que ce serait commettre une erreur que d'en rester à ce premier sens voulu par les deux auteurs et sommes d'avis qu'il convient mieux d'employer le terme de réalisme fantastique pour désigner la pensée exprimée dans *Le Matin des magiciens* et poursuivie dans les œuvres postérieures coécrites par Pauwels et Bergier.

Nous proposons donc de définir le réalisme fantastique comme une forme de pensée dont le postulat initial affirme que notre réalité se compose de deux dimensions – l'une visible, l'autre invisible –, qui s'interpénètrent et s'influencent. Pour parvenir à comprendre la totalité du réel, cette forme de pensée prône la mise en place d'une méthode qui réunit, grâce à l'imagination, science et tradition – la tradition devant s'entendre ici dans le sens d'une tradition primordiale et éternelle qui se transmettrait à travers le temps grâce à des initiés et des sociétés secrètes. Les résultats obtenus par cette méthode permettraient d'accéder à une connaissance absolue de la réalité, de l'homme et de l'univers.

¹³⁰⁹ Cf. p. 208.

¹³¹⁰ Cf. pp. 228-229.

Le réalisme fantastique, en tant que démarche de recherche, suit quatre axes simultanés, définis dès *Le Matin des magiciens* : le fortéanisme, l'archéologie fantastique, l'histoire invisible et la parapsychologie. Il s'édifie aussi sur une exégèse particulière des anciens textes religieux et mythologiques du monde entier, se donnant pour objectif de démontrer que tous ces textes rapportent plus ou moins le même type de faits. Il procède également à une réinterprétation des vestiges archéologiques anciens, dès lors qu'ils semblent témoigner de prouesses techniques.

On peut également constater qu'une théorie structure l'ensemble des idées, celle des ancêtres supérieurs. Nous pensons qu'il est préférable de parler d'ancêtres supérieurs plutôt que d'astronautes ou d'Extraterrestres, car dans *Le Matin des magiciens* sont envisagées toutes les hypothèses, la seule certitude étant l'existence dans un lointain passé des civilisations avancées, sans que soit précisée leur origine exacte. Remarquons encore que cette théorie s'inscrit dans une conception cyclique de l'histoire et induit l'idée d'apocalypses régulières qui génèrent un discours eschatologique.

Ces recherches se fixent toutes pour but de démontrer que l'être humain, tel qu'il est, est appelé à évoluer vers le surhomme, un être doté de capacités paranormales. Dès lors, le réalisme fantastique doit être compris comme l'ensemble des recherches qui préparent et anticipent l'avènement – ou le retour – du surhomme. On peut ici reprendre l'expression d'Edgar Morin et parler d'un humanisme évolutionnaire, dans la mesure où ce surhomme s'inscrit dans une évolution générale qui vise à élever l'homme vers la divinité¹³¹¹.

Pour ce qui est des sources, remarquons trois auteurs récurrents et fondamentaux. Déjà mentionnées par Stoczkowski, Helena Blavatsky et sa théosophie constituent des références souvent discrètes, mais omniprésentes ; Morin, pour sa part, a mis en évidence l'importance de la pensée de Teilhard de Chardin, qu'on retrouve tout au long des travaux de Pauwels et Bergier, même en dehors de *Planète* ; quant à nous, nous ajouterons un troisième auteur, dont l'influence est considérable : Immanuel Velikovsky. Ces trois auteurs forment indiscutablement la triade caractéristique d'un ouvrage réaliste fantastique, qui est malgré tout, d'un ouvrage à l'autre, inégalement et approximativement exploitée.

Soulignons encore que le réalisme fantastique se conçoit comme une science et tient un discours contre-culturel, dans la mesure où il s'oppose à la science institutionnalisée et à la culture dominante – à proprement parler, il n'est dans un ouvrage réaliste fantastique aucune place pour aucun discours politique qui lui serait propre. Pauwels finit bien par rejoindre la

¹³¹¹ Cf. p. 235.

Nouvelle Droite, mais cette trajectoire lui est propre et n'engage en rien celle du réalisme fantastique. Preuve en est qu'il s'en éloigne au fur et à mesure qu'il s'implique dans sa nouvelle voie. Bien qu'aspirant à être en phase avec la modernité, il s'en démarque en se montrant critique à l'égard du bien-fondé de la science et de ses développements. Ainsi plaide-t-il contre la bombe atomique et s'inquiète-t-il des problèmes de son temps, auxquels il aspire à remédier, comme la pollution, la surpopulation ou l'épuisement des ressources. Il s'en distingue aussi par un culte de l'intelligence, sans que cette notion soit réellement précisée.

Enfin, précisons que le réalisme fantastique se campe sur une position critique à l'égard des religions : du catholicisme, bien sûr, aussi bien que des philosophies orientales. En ce sens, le réalisme fantastique prend ses distances à l'égard de l'orientalisation de la contre-culture et défend une voie alternative proprement occidentale.

En dépit d'une théorie globalisante – celle des ancêtres supérieurs – et d'une forme de millénarisme – le surhomme –, le réalisme fantastique n'impose pas véritablement de dogmes et s'envisage lui-même comme une structure souple, dans laquelle tout loisir est donné à chacun de mener ses propres recherches, du moment qu'elles confirment le cadre général. La théorie précède et conditionne le reste du propos.

Voilà qui explique en partie la difficulté qu'on trouve à saisir véritablement le réalisme fantastique comme un courant à part entière, d'autant plus que les différents auteurs qu'on peut inscrire dans cette forme de pensée ne s'y rattachent pas forcément d'eux-mêmes. Outre Pauwels et Bergier, il est possible d'y rattacher à peu près sans conteste Charroux et Raël – pour ce dernier, par ses premiers ouvrages –, ainsi que, dans une mesure différente, Däniken.

1.2. Un sens large

Toutefois, il convient aussi de doter le réalisme fantastique d'un sens élargi, dès lors qu'on admet la valeur fondatrice et paradigmatique de sa stricte acception. En effet, tel qu'il fut pensé par Pauwels et Bergier, il propose un véritable paradigme dans lequel peuvent être menées quantité de recherches – ou plutôt, devrions-nous dire : peuvent être écrits quantité de livres –, sans qu'elles s'inscrivent strictement dans le cadre défini précédemment. Ce sens large reste toutefois assez difficile à définir précisément puisqu'il est, en partie, une pure construction élaborée par des éditeurs.

Dans ce sens élargi, nous proposons donc de considérer le réalisme fantastique comme

un genre littéraire particulier, qui prend généralement la forme d'un essai et relate une enquête menée par le narrateur. Cette enquête vise à révéler des faits cachés, mais qui expliquent partiellement ou totalement le fonctionnement de notre monde ou de notre histoire.

Un essai réaliste fantastique ne se veut absolument pas fictionnel, même si y sont prises avec la vérité quelques libertés, parfois ouvertement assumées. Mais un récit réaliste fantastique se caractérise par un souci d'authenticité et de véracité – ce pour quoi, la plupart du temps, il engage le narrateur dans le récit même, de sorte à en faire une manière d'« histoire vécue ».

Les thèmes abordés ne sont pas en nombre illimité et font immédiatement écho aux axes de recherche du *Matin des Magiciens* : l'histoire mystérieuse, les civilisations disparues, les sociétés secrètes, les ovnis, la théorie des anciens astronautes, le paranormal, la vie après la mort et l'alchimie.

Dans tous les cas, les ouvrages reprennent l'idée essentielle du *Matin des magiciens*, à savoir qu'il existe une réalité invisible, solidaire de celle visible, dont seule une nouvelle approche fondée sur l'imaginaire est susceptible de rendre compte. Ces ouvrages peuvent se livrer à l'exploration plus poussée de thèmes que n'a fait qu'effleurer *Le Matin des magiciens* ou proposer des théories globales, plus ou moins analogues, mais qui ne reprennent pas l'intégralité de la structure mise en évidence auparavant.

Dans les années 1960 et 1970, une partie de ces ouvrages réalistes fantastiques a bénéficié, en France, de collections spécifiques, propres à les mettre en valeur et à tisser entre eux une forme de cohérence. Dans ces collections, cette cohérence a souvent été créée par la publication d'ouvrages réalistes fantastiques – au sens strict de l'expression –, qui laissaient entendre que toutes les théories et tous les thèmes abordés au sein d'une même collection participaient du même projet.

Néanmoins, ces collections n'en demeurent pas moins totalement artificielles, et c'est elles qui, en procédant de la sorte, élargissent de fait le sens du réalisme fantastique. C'est parce que des éditeurs ont voulu profiter du succès du réalisme fantastique qu'ils lui ont donné de la matière, en créant un genre à part entière paralittéraire. Grâce à des codes esthétiques et des noms évocateurs, ces collections se sont faites le miroir de cette dimension invisible que révélait *Le Matin des magiciens*. Apparaît ainsi du réalisme fantastique une dimension commerciale non négligeable, si on l'envisage dans son sens large, et c'est donc sans surprise que l'on constate l'évolution – voire la disparition – de ces collections, dès que faiblit leur succès initial.

Il est également important de rapprocher le sens large du réalisme fantastique et la

notion de merveilleux. Il semble évident que le réalisme fantastique s'inscrit dans la catégorie du merveilleux, dans le sens littéraire de l'expression aussi bien que dans celui, plus ouvert, proposé par Renard¹³¹². Certes, conformément à la définition de Todorov, il s'inscrit avant tout dans le fantastique, puisqu'il aspire à expliquer rationnellement l'extraordinaire, mais comme il développe tout un système référentiel dans lequel l'extraordinaire est totalement intégré sans qu'il surprenne le lecteur, le rapprochement avec le merveilleux est légitime. Les Extraterrestres, les civilisations avancées et les forces occultes sont de l'ordre du concret. Les controverses autour du réalisme fantastique, la contestation qu'il exprime de la culture dominante et son développement en pleine période contre-culturelle ne trompent pas et témoignent parfaitement de cette « catégorie anthropologique » définie par Renard. Dans un sens large, il correspond indiscutablement à une expression littéraire relevant du merveilleux et s'inscrivant dans le contexte sociohistorique particulier des années 1960 et 1970.

Cependant, si on l'envisage dans son sens large, on peut aussi le comprendre en termes de champ littéraire et un peu mieux saisir ses ambiguïtés.

1.3. Un champ littéraire

Le Matin des magiciens se veut une œuvre d'avant-garde, et si Pauwels cherche dès la préface à se rattacher à la littérature, c'est aussi pour mieux faire valoir ce qui distingue sa démarche du reste du champ. Le rapide succès obtenu permet à l'ouvrage d'acquérir un capital symbolique important au sein du sous-champ de la production restreinte. Néanmoins, à partir du moment où Pauwels lance *Planète*, le réalisme fantastique bascule dans le sous-champ de la grande production et perd, de fait, au sein du champ littéraire, de son capital symbolique, tout en gagnant dans le même temps en capital économique. Enfin, après le lancement et le succès de collections réalistes fantastiques, le capital économique croît d'autant plus que le capital symbolique s'effondre. Ce rapport de force est essentiel pour quiconque veut comprendre la réception et le développement du réalisme fantastique.

Le Matin des magiciens, en tant qu'ouvrage fondateur, bénéficie d'un prestige colossal et constitue une référence constante, quoique parfois discutée. Ses auteurs, Pauwels et Bergier, font en quelque sorte figure d'autorités intellectuelles – on a vu comment *Nostradamus* usait de Bergier comme argument de vente¹³¹³. Mais si *Le Matin des magiciens* a été publié dans des collections de poche, notons que – contrairement à Charroux ou à

¹³¹² RENARD Jean-Bruno, *Le Merveilleux, sociologie de l'extraordinaire*, op. cit., 2011.

¹³¹³ Cf. p. 381.

Däniken – il n’a jamais été publié dans une collection réaliste fantastique. Ce point n’est pas qu’un détail : il a même valeur de symbole, puisqu’il permet de distinguer *Le Matin des magiciens* du reste de la production réaliste fantastique ; et ce choix peut d’ailleurs être considéré comme judicieux, lorsqu’on constate qu’il est le seul ouvrage réaliste fantastique à être réédité de nos jours, et donc à continuer d’exister même indépendamment du reste du champ.

Dès *Planète*, le développement du réalisme fantastique oriente le courant vers le journalisme et, en fait, le dévalorise au sein de la production culturelle. Aussi, en fin de compte, n’est-on pas étonné du soin que prennent les auteurs à se démarquer les uns des autres, autant que des formes trop « vulgarisées ». À ce jeu, c’est Pauwels qui déploie le plus d’efforts. Souvenons-nous des ambitions de *L’Homme éternel* : il voulait y « nettoyer » le champ du réalisme fantastique¹³¹⁴. Si cela peut se comprendre en termes « scientifiques », cela peut aussi se comprendre, dans le cadre du champ littéraire, comme une tentative de revaloriser le réalisme fantastique en retrouvant une meilleure position dans le champ littéraire, en termes de capital symbolique. En somme, on peut dire que l’exploitation du succès du réalisme fantastique fut l’origine de sa dévalorisation culturelle et de sa marginalisation.

Insistons encore sur la notion de succès, car elle nous paraît à la fois essentielle et caractéristique du réalisme fantastique. Bien que Pauwels prétendît ne pas en dépendre, ni même le chercher, constatons que, dès que les chiffres de vente de *Planète* baissèrent, il modifia d’abord la revue, puis constatant l’insuccès de sa démarche, se retira de la rédaction. Il en fut de même pour « Le Manuel d’embellissement de la vie » : après le relatif échec du premier tome, il n’y donna pas de suite. C’est du reste cette quête du succès qui présida aussi à la direction des collections réalistes fantastiques et assura la pérennité des revues et des journaux qui tentèrent l’aventure. N’en déplaise à Pauwels et à sa préface du *Matin des magiciens*, le réalisme fantastique ne fit jamais « de l’art pour de l’art ».

Évoquons aussi le cas des ouvrages antérieurs au réalisme fantastique, mais qui furent publiés dans des collections réalistes fantastiques : ils apportent aux collections un capital symbolique important et représentent une sorte de caution intellectuelle en même temps qu’ils laissent entendre une étendue du réalisme fantastique plus vaste dans le temps que ce que suggèrent les publications contemporaines.

Cela nous pousse donc à concevoir le réalisme fantastique comme une partie du

¹³¹⁴ Cf. p. 269.

champ littéraire qui, peu à peu, s'autonomise et instaure ses propres dynamiques ; et cette autonomisation est encore plus forte et évidente lorsqu'on considère la dimension contre-culturelle et le reniement du reste de la culture qu'exprime haut et fort le réalisme fantastique. Dès la préface du *Matin des magiciens*, Pauwels tente d'imposer cette dynamique, qui vise à séparer irrémédiablement le réalisme fantastique de ses concurrents potentiels, et tout particulièrement du surréalisme¹³¹⁵.

Dans le champ réaliste fantastique, *Le Matin des magiciens* représente l'avant-garde consacrée et témoigne d'un capital symbolique spécifique. Il fait partie du sous-champ des productions restreintes, à l'inverse de *Planète* qui incarne pour sa part le sous-champ de la grande production. Cependant, comme *Planète* est fondée par Pauwels et Bergier, elle acquiert elle aussi un capital symbolique spécifique, en somme à l'image de tous les produits qui portent le « label *Planète* »¹³¹⁶.

Parce que *Le Matin des magiciens* et *Planète* ont été les premiers, chacun des deux dans son sous-champ respectif, ils s'imposent comme les références à partir desquelles les autres productions sont finalement évaluées ; et quand on voit avec quelle insistance Pauwels tient à rappeler combien il était loin d'espérer un tel succès, que ce fût pour *Planète* ou pour son *Matin des magiciens*, on comprend qu'au-delà de son ressenti profond, c'est aussi un souci de distinction qui l'anime. Il ne fait que chercher à augmenter son capital symbolique dans un champ de plus en plus occupé par d'autres auteurs autonomes qui, forts de leur propre succès, revendiquent une meilleure reconnaissance. De Pauwels, régulièrement invité à la télévision, et Charroux, semble-t-il nettement moins présent dans les médias, c'est bien ce dernier qui est l'auteur le plus prolifique et vend le plus de livres, bien qu'il ne soit ni le chef de file, ni la principale référence du courant.

D'ailleurs, au sein du réalisme fantastique, on peut observer la formation de clans ; mais cette idée requiert encore de notre part des recherches, afin d'être approfondie et démontrée. Quoi qu'il en soit, il semble fondé de penser que, d'un côté, Pauwels et Bergier et, de l'autre, Charroux constituent au sein du réalisme fantastique deux pôles distincts d'attraction. Chacun des deux regroupe autour de lui différents auteurs, ce qui peut s'observer dans les livres par les remerciements, dédicaces et références. Ainsi l'axe Charroux, Tarade, Guieu se démarque-t-il d'un autre constitué de Pauwels, Bergier, Michel, Alleau et quelques autres contributeurs réguliers de *Planète*.

Cette analyse du réalisme fantastique permet donc de comprendre la place singulière

¹³¹⁵ Cf. pp. 181-182.

¹³¹⁶ Cf. pp. 214-218.

occupée à la fois par *Le Matin des magiciens* et ses auteurs – et ce en dépit, faut-il bien le reconnaître, de leur marginalité et du caractère éphémère de leur succès. En effet, pour évoquer leur productivité et leur longévité, ils s'arrêtent de produire dès 1970-1971, alors que des auteurs comme Charroux continuent à produire et à très bien vendre jusqu'à la fin des années 1970.

Il nous semble également intéressant de souligner que le réalisme fantastique se caractérise par deux phases différentes en termes de type de publications. Si la revue *Planète* domine de 1961 à 1968, c'est en revanche le format du livre de poche qui la supplante progressivement à partir de 1968. Cette évolution n'est pas sans rappeler celle que connurent les *pulps* américains, détrônés par les livres de poche pendant la Seconde Guerre mondiale. Cette analyse peut être prolongée et transposée à notre époque où l'on voit les livres peu à peu remplacés par des documentaires – diffusés en salle, à la télévision et sur internet – et des séries télévisées. Même si l'on exclut les productions qui relèvent de la fiction, il en reste suffisamment pour observer une nouvelle tendance, concurrente de la production littéraire traditionnelle.

Constatons toutefois que cette première analyse ne tient pas compte du contenu des ouvrages, mais uniquement, comme le suggère Bourdieu, de la place qu'occupent les auteurs et les œuvres dans le champ littéraire et celui du réalisme fantastique. Et si nous avons pu dire que le réalisme fantastique ne faisait pas de « l'art pour de l'art », ce n'est pas uniquement dans un sens commercial ; c'est aussi au regard de la singularité de ce qu'il exprime. Le « parfum de mystère » qui se dégage de ses œuvres n'est pas aussi innocent qu'il y paraît. Le réalisme fantastique est définitivement plus que de la littérature.

2. Un objet religieux indéterminé

Présenter le réalisme fantastique comme une religion ne paraît plus réellement possible à la fin de ce travail, et ce n'est pas seulement faute de toute institutionnalisation que nous l'affirmons. C'est aussi pour des raisons beaucoup plus élémentaires : il n'a jamais véritablement existé de « fidèles réalistes fantastiques », pas plus que de texte qui fasse réellement autorité ; et même Pauwels et Bergier, en tant que fondateurs, ne font pas l'unanimité. Certes, au sein du réalisme fantastique, est apparue une religion, le Mouvement Raëlien ; mais il ne reflète pas la tendance générale.

Il faut néanmoins envisager le réalisme fantastique sous l'angle religieux, et si nous ne parlons pas de religion, parlons alors plutôt de religion individuelle et personnelle, et

envisageons le réalisme fantastique plutôt comme une forme de spiritualité.

2.1. Un exemple de recomposition du religieux

Afin de cerner un peu mieux ce que représente le réalisme fantastique sous l'angle du religieux, nous souhaitons commencer par mettre en lumière la part qu'il a prise à la recomposition du religieux. Bien que le réalisme fantastique ne soit clairement pas un Nouveau Mouvement Religieux, il fut le terreau d'au moins deux tentatives dans ce sens. Si le Mouvement *Planète* fut un cuisant échec, le Mouvement Raëlien fut un réel succès, bien qu'il reste marginal dans le champ des religions.

Quoi qu'il en soit, le réalisme fantastique témoigne des expériences religieuses de l'après-guerre, qui tentent de répondre à la fois au traumatisme subi et à la modernité galopante. Le réalisme fantastique est avant tout la trajectoire intellectuelle d'un seul homme, Pauwels, qui tente de redonner du sens à la vie, au monde et à l'univers. Dans le fond, toute notre deuxième partie illustre cette quête de sens que poursuit Pauwels et montre comment il puise de tous côtés ce qui est susceptible d'affiner sa pensée, de l'enrichir et de lui donner consistance. Bergier même, qui semble pourtant poursuivre plus ou moins les mêmes ambitions – ce que nous révèle le tapuscrit de *La Condition surhumaine* – n'est plutôt qu'un « fournisseur de matières premières » pour un Pauwels « bâtisseur ».

En ce sens, le réalisme fantastique apparaît comme un de ces bricolages, forcément syncrétiques, caractéristiques de la recomposition du religieux et de l'« âge contestataire », tel qu'il est proposé par Bobineau¹³¹⁷. Il témoigne aussi de l'évolution des mentalités qu'analysait Lambert¹³¹⁸, et notamment de la manière dont sont conciliées science et religion. Car ce que nous dit le réalisme fantastique, dès la préface du *Matin des magiciens*, est que s'il existe de notre réalité une dimension invisible, elle n'est pas hors d'atteinte et n'est, au moment où ils écrivent, que du « pas encore connu ». Le but du réalisme fantastique est précisément de dévoiler les lois qui l'expliqueront. Dans le même temps, cette conciliation de la science et de la religion s'opère, dans le cadre du réalisme fantastique, par une moralisation de la science. Mais cette fameuse science avec conscience n'est jamais qu'une réaction à la différenciation induite par la sécularisation. Certes, contrairement à la religion, la science

¹³¹⁷ BOBINEAU Olivier, « La troisième modernité, ou “l'individualisme confinitaire” », *art. cit.*

On peut d'ailleurs remarquer que les Ateliers *Planète* peuvent correspondre à une dynamique caractéristique de l'« âge confinitaire », phase au cours de laquelle les individus tentent de reconstituer des groupes en fonction de leurs affinités et de leurs aspirations spécifiques. L'échec de cette tentative peut ainsi être compris comme l'échec du réalisme fantastique à suivre le mouvement général de la société.

¹³¹⁸ LAMBERT Yves, *Dieu change en Bretagne. La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, *op. cit.*

n'édicte pas de valeurs, alors que le réalisme fantastique, lui, aspire à le faire. Il cherche à définir les contours d'une science morale, en même temps que d'une religion raisonnée.

Lorsqu'on s'intéresse au contenu des thèmes développés par le réalisme fantastique, on constate également une mondanisation évidente, dans la mesure où toutes les croyances et toutes les recherches menées dans son cadre portent essentiellement sur ce monde *hic et nunc*. Parle-t-on de la vie après la mort, quelle qu'en soit la forme, c'est toujours dans la perspective de l'intégrer à notre réalité quotidienne. Si même on cherche le divin, on ne le cherche jamais que dans les traces sensibles de notre quotidien. Remarquons aussi que cette mondanisation s'accompagne d'un profond et sincère optimisme concernant le présent et l'avenir, ce qui peut aussi expliquer en partie le succès du réalisme fantastique. Comme l'écrivait Louis Vax en 1965 au sujet du *Matin des magiciens*, lorsqu'on écrit un livre « pour prouver que “le monde est fantastique”[, il] se vendra bien »¹³¹⁹.

Notons aussi que, dans son développement, le réalisme fantastique défend une démarche individualiste et qu'il est lui-même l'expression de cette individualisation. Ainsi le lecteur est-il toujours incité à se forger sa propre opinion et à mener ses propres expériences, pendant que, du côté des auteurs, chacun se distingue des autres, trace sa propre voie et affirme son autonomie intellectuelle.

Constatons aussi la place des médecines alternatives et du développement personnel. Cette dernière expression peut faire sourire au vu des théories actuellement en vogue dans ce champ. Mais quelles sont précisément les intentions que poursuit Pauwels tout au long de ses réflexions ? Simplement remettre l'homme à sa place dans le cosmos, le faire renouer avec le divin et avec lui-même, lui permettre de s'accomplir en tant qu'homme, au point de devenir, potentiellement, un surhomme. La démarche est bien plus spirituelle et ésotérique que psychologique, mais n'en demeure pas moins foncièrement identique. Et c'est aussi dans ce sens qu'on peut comprendre l'intérêt manifesté pour les médecines alternatives qui apparaissent comme un moyen de reconnecter l'homme avec l'univers et la nature, en même temps que celui de soulager les souffrances efficacement et immédiatement.

Ce que nous venons d'évoquer correspond aux caractéristiques de la religiosité contemporaine et de la nébuleuse mystique-ésotérique de Champion. À tout cela, on peut aussi ajouter le besoin de réinventer de l'unité, les valeurs humanistes, la valorisation de l'amour plutôt que la peur, l'optimisme et l'intérêt pour les réalités non ordinaires, toutes choses qui se figurent déjà dans la préface du *Matin des magiciens* ; et tout le développement

¹³¹⁹ VAX Louis, *La séduction de l'étrange. Étude sur la littérature fantastique, op. cit.*, p. 53.

du réalisme fantastique se structure autour de ces axes, sans toutefois s'y limiter. Le fonctionnement du réalisme fantastique atteste aussi d'une nébuleuse, comparable à celle qu'évoquait Champion dès les années 1960. En somme, nous pensons qu'il convient d'écarter définitivement cette idée de nébuleuse mystique-ésotérique qui n'est jamais qu'une tentative de conceptualiser dans le contexte français le *cultic milieu* – défini comme un marché *underground* d'idées et de pratiques déviantes de la culture officielle, et dont l'existence en tant que marché unique est rendue possible par celle de revues qui en donnent une vue d'ensemble, et qui fournit à des *seekers* en quête de satisfactions spirituelles un espace de prospection – sans qu'on parvienne à en dégager de véritables singularités.

Toutefois, avant de revenir aux liens qui rapprochent l'un de l'autre le réalisme fantastique et le *cultic milieu*, nous voulons encore souligner un point important : le réalisme fantastique est une recombinaison de la religion, mais ne procède pas à partir du christianisme, ni même des religions orientales. Il se réfère bien à ces religions, mais d'une manière spécifique qui découle directement de la rhétorique ésotérique. Ce faisant, il cherche une voie foncièrement occidentale et tente de régénérer l'Occident à partir de ses propres racines et de sa propre tradition originelle : tel est du moins le discours de ses auteurs.

2.2. Une certaine forme d'ésotérisme

Convenons que le rapport entre le réalisme fantastique et l'ésotérique n'est pas simple. Il parle d'ésotérisme et en est, mais aspire en même temps à être plus que du seul ésotérisme.

Pour mieux illustrer ce rapport complexe, constatons simplement que le réalisme fantastique peut correspondre aux six acceptions du terme proposées par Faivre. La première permet parfaitement de caractériser les collections réalistes fantastiques : un ensemble de productions hétéroclites qui « exhale un parfum de mystère ». Le deuxième sens correspond aussi au discours réaliste fantastique : il est tenu pour acquis qu'il existe des faits et un enseignement « secrets » et volontairement cachés. Le troisième est également présent dans le réalisme fantastique : c'est l'idée qu'un rapport invisible relierait toutes choses et qu'il existerait une « histoire secrète », ce qui est le fondement même de la pensée réaliste fantastique. L'idée de la gnose, le quatrième sens, peut être assimilée au projet de la « méthode réaliste fantastique » et le cinquième sens s'impose, bien entendu, comme une évidence, puisque la quête de la « Tradition primordiale » est l'objectif absolu du réalisme fantastique.

Mais le lien avec le sixième sens, celui de l'ésotérisme en tant qu'un ensemble de

courants historiques, révèle toute l'ambiguïté du réalisme fantastique. Le réalisme fantastique mobilise tout au long de ses travaux les références aux courants habituellement considérés comme relevant de l'ésotérisme et s'inscrit, de fait, dans leur lignée. Pourtant, il est difficile de retrouver dans le réalisme fantastique la critériologie de Faivre, ne serait-ce qu'en raison de l'absence au sein du courant d'une doctrine, comme au sein même de l'ouvrage fondateur.

Cette difficulté ne nous dissuade toutefois pas de considérer le réalisme fantastique comme un courant lié au sixième sens de Faivre. Nous avons résolu le problème en employant la définition de Stuckrad, qui nous a permis d'explicitier en quoi il était possible de comprendre le réalisme fantastique comme relevant de l'ésotérique¹³²⁰, mais nous estimons qu'il serait erroné de le dissocier des principaux courants qui l'ont précédé.

Certes, le réalisme fantastique se distingue de nombre de ses prédécesseurs par son caractère grand public, son accessibilité et sa vulgarisation. Mais ne peut-on pas voir dans ces caractéristiques les conséquences sur la pensée ésotérique de la modernité ? À la suite de Jean-Pierre Laurant, qui parle de l'ésotérisme comme d'un regard et d'une façon de voir le monde qui s'adapterait au temps¹³²¹, nous pensons que le réalisme fantastique correspond à une manière de percevoir l'ésotérisme qui résulte de la modernité.

D'un point de vue plus émique, citons Raymond Abellio, qui affirmait en 1975 qu'« en cette fin de cycle historique, nous entr[ions] dans une période de désoccultation de la tradition cachée »¹³²². Ce constat l'incitait à envisager la fin de l'ésotérisme comme une conséquence possible du travail de popularisation de l'ésotérisme dont avaient été le théâtre les années 1960 et 1970. Bien qu'il ne nomme pas expressément le réalisme fantastique, on comprend à différentes allusions que c'est bien le courant initié par Pauwels qu'il vise, et qu'il est conscient du processus d'« exotérisation » qui travaille l'ésotérisme. Ce témoignage nous semble intéressant dans la mesure où il vient d'un ésotériste qui a vécu l'époque du réalisme fantastique, a été quelque temps pressenti pour faire partie de l'aventure *Planète*¹³²³ et nous suggère que le réalisme fantastique constitue une *certaine forme* d'ésotérisme, en adéquation avec son temps et en rapport avec le processus plus général de sécularisation.

Enfin, nous voudrions souligner le processus de rationalisation et de démagification que l'ésotérisme subit au sein du réalisme fantastique, dans le même temps où la science se voit profondément « ésotérisée ». En postulant que l'invisible est simplement du « pas encore connu » et en prônant une approche simultanée de la science et de la tradition, le réalisme

¹³²⁰ STUCKRAD Kocku von, *Western Esotericism. A Brief History of Secret Knowledge*, op. cit., pp. 9-10.

¹³²¹ LAURANT Jean-Pierre, *Le regard ésotérique*, op. cit., 2006.

¹³²² ABELLIO Raymond, *La Fin de l'ésotérisme*, Paris, Presses du Châtelet, 2014 (1975), p. 25.

¹³²³ NAF 28370 (25), « Réunion de préparation à Planète ».

fantastique opère une scientification de l'ésotérisme en tentant de lui apporter un cadre herméneutique provenant des sciences dures et officielles. La tentative est maladroite, complexe et ambiguë, puisque l'idée que se fait de la science officielle le réalisme fantastique est elle-même empreinte d'ésotérisme ; néanmoins, quand on remplace des êtres surnaturels par des Extraterrestres, d'un point de vue strictement émiq et dans la mesure où les Extraterrestres sont considérés comme une réalité actuelle ou imminente, c'est à une véritable démagification du discours ésotérique qu'on assiste. Il en découle une conception fondamentalement rationaliste de l'ésotérique. La parapsychologie relève du même processus en ce qu'elle vise à expliquer scientifiquement des phénomènes liés à l'ésotérique.

Mais ce mouvement n'est pas univoque et la science subit une ésotérisation tout aussi manifeste. Il est moins sensible et explicitée – les auteurs réalistes fantastiques ne sont pas des scientifiques –, mais il n'en demeure pas moins que le réalisme fantastique met l'accent sur des concepts scientifiques qui intègrent le mystère et la dimension spirituelle. Ainsi n'est-ce pas pur hasard si on voit Pauwels encenser Chauvin, Charon et Ruyer.

Dans un cadre de recomposition du religieux, l'idée d'une sécularisation affectant l'ésotérisme, couplée au rapport ambivalent qu'entretient le réalisme fantastique avec la science, nous invite à examiner la place qu'occupe le réalisme fantastique par rapport au New Age.

2.3. Un proto-New Age entre cultic milieu et occulture

À plusieurs reprises, nous avons pu voir se produire au cours des années 1970 des évolutions du réalisme fantastique vers le New Age – et Hanegraaff avait déjà remarqué que *Planète* frisait le New Age. Nous pensons toutefois nécessaire d'insister sur le fait que ce sont des évolutions du réalisme fantastique qui tendent vers le New Age, et non pas le réalisme fantastique en tant que tel.

Par bien de ses aspects, le réalisme fantastique s'apparente au New Age. Au niveau structural, on peut observer au sein du réalisme fantastique le réseau polycentrique évoqué par Geoffroy comme caractéristique du New Age¹³²⁴ : pas de leader unique, pas même vraiment de chef de file qui pourrait s'exprimer au nom de l'ensemble du courant, seulement des figures plus ou moins importantes qui structurent l'ensemble d'un réseau et ne partagent entre elles que des idées, des thématiques et une certaine vision du monde. Dans ce réseau, chacun

¹³²⁴ GEOFFROY Martin, « Pour une typologie du nouvel âge », *art. cit.*, pp. 51-83.

bricole à sa guise son système de croyances, mais respecte globalement le cadre imposé par le sens strict. Mais ce que nous voudrions souligner aussi, en comparant nos observations avec celle de Geoffroy, est la volonté qui nourrit le réalisme fantastique de développer son propre système culturel total. Cela s'observe en particulier avec *Planète*, qui crée ses propres références culturelles – principalement dans l'art et la littérature –, qui ne sont pas forcément du réalisme fantastique, mais qui s'en rapprochent ou ne contestent pas sa vision du monde. Le réalisme fantastique est un modèle culturel complet, qui aspire à embrasser l'intégralité de la civilisation. Et c'est dans cet esprit qu'il définit son propre « panthéon »¹³²⁵.

Pour être un peu plus concret sur notre perception du réalisme fantastique, il convient de la rapprocher des éléments fournis par Hanegraaff. Certes, le réalisme fantastique évoque le *channeling*, sous différentes formes et à différentes occasions – qu'on pense à Däniken, qui rapporte avoir eu des informations grâce à une voyante¹³²⁶. La place qu'occupent dans *Planète* puis *Question de...* la guérison, le développement personnel et les médecines alternatives est tout aussi révélatrice.

Sur un autre plan, et comme nous l'avons évoqué précédemment, le réalisme fantastique entretient avec la science un rapport complexe. Il n'est clairement pas une pensée anti-scientifique, mais il n'est pas pour autant une pensée scientifique, puisqu'il s'intéresse à la science dans une perspective holiste et seulement dans la mesure où elle entre en résonance avec sa vision de l'univers. Ainsi la religion est-elle relue dans une perspective psychologisante, et Jung apparaît très rapidement comme une référence récurrente pour justifier le lien entre psychologie et sacré. La perspective évolutionniste, telle qu'elle est définie par Hanegraaff, est aussi présente par l'entremise de Teilhard de Chardin et l'intime conviction qu'affirment les auteurs réalistes fantastiques de n'être qu'un point de la spirale de l'évolution humaine. Le néopaganisme est lui aussi présent dans le réalisme fantastique. Sa présence se manifeste surtout dans la critique qu'il dresse du catholicisme et dans son plaidoyer pour la redécouverte d'une tradition antérieure. Dans les écrits réalistes fantastiques, les croyances celtes, le druidisme et la sorcellerie sont particulièrement mis en avant.

On peut même encore rapprocher le réalisme fantastique du New Age par la propension que montrent ses auteurs à s'opposer à certaines tendances de la société et à refuser ce que Pauwels appelle « la sinistrose ». Néanmoins, il se dégage là un premier point de divergence : le réalisme fantastique n'est pas opposé au modèle civilisationnel occidental moderne, sur lequel il ne souhaiterait, dans le fond, que procéder à quelques ajustements. De

¹³²⁵ Cf. p. 223.

¹³²⁶ Cf. p. 353.

même qu'il ne croit pas que la lumière vienne de l'Orient, de même ne croit-il qu'en la vertu d'une ancienne tradition occidentale.

Le réalisme fantastique se distingue encore du New Age par le rapport qu'il entretient avec le thème d'une nouvelle ère à venir. Bien entendu, on retrouve le thème du basculement de l'ère du Poisson à l'ère du Verseau dans la plupart des œuvres, du *Matin des magiciens* à Raël. Néanmoins, il s'exprime plutôt par l'idée d'une Renaissance en cours. Les auteurs réalistes fantastiques pensent vivre un renouvellement culturel, leur succès étant le signe d'un changement profond des consciences.

Enfin, concédons que les auteurs réalistes fantastiques, s'ils avaient conscience d'appartenir à une même « famille d'esprits » – comme en témoignent assez les emprunts qu'ils se font, assumés ou dissimulés, d'idées et d'arguments –, ils n'en sont pas pour autant unis. Chacun garde son autonomie et sa singularité, au point que naissent au sein du courant des dynamiques de spécialisations, au risque que se perde l'approche holiste. D'un point de vue étique, ils participent à une même dynamique, mais d'un point de vue émique, c'est loin d'être le cas. La dynamique semble bien plus concurrentielle.

Pour l'ensemble de ces raisons, nous pensons qu'il faut comprendre le réalisme fantastique comme un courant intellectuel émanant du *cultic milieu*. Après avoir tenté de créer son propre paradigme et sa propre culture, il a peu à peu évolué vers différentes tendances : les NMR – avec le Mouvement Raëlien – et le New Age – avec la revue *Question de...* et le changement de nom de la collection « L'Aventure mystérieuse », devenu « Aventure secrète », accompagné d'une réorientation des dominantes de la collection.

Mouvement transitoire au vu des différents concepts déjà définis, il est plus qu'une simple composante du *cultic milieu* : il est une tentative d'extraction du *cultic milieu* de son *underground*, en même temps que de la constitution, si ce n'est d'une nouvelle religion, au moins d'une nouvelle spiritualité en adéquation avec son temps. Mais comme il est nettement moins que du New Age, du fait de la proximité qu'il entretient avec les deux, nous nous proposons de l'envisager comme une forme intermédiaire qui n'arriva jamais à se définir suffisamment clairement pour occuper une place définie dans ce processus de recomposition des religions.

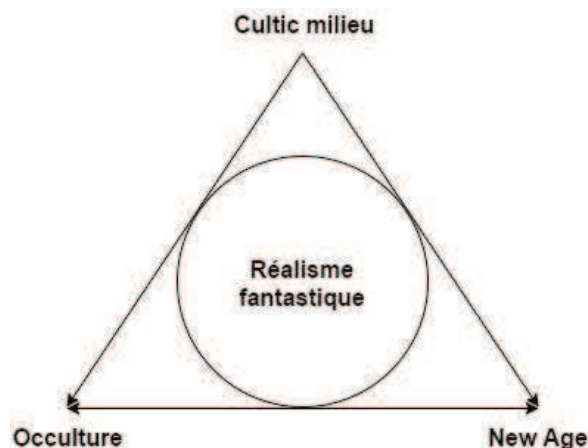


Figure 4 - La place du réalisme fantastique entre cultic milieu, occulture et New Age

Cependant, gardons-nous bien d'oublier qu'en dépit de son caractère « flottant », le réalisme fantastique a été dans la popularisation de l'ésotérique et plus largement du *cultic milieu* un acteur non négligeable. De plus, l'ambiguïté de son genre littéraire, qui oscillait malgré lui entre réalité et fiction, a facilité la transition de ses idées et de son contenu vers la culture de masse et le divertissement. En somme, nous proposons aussi de voir dans le réalisme fantastique un courant qui, bien qu'il se soit lui-même perçu comme bien plus que ce qu'on appelle aujourd'hui l'occulture, n'en demeure pas moins de l'occulture – entendu comme un processus de diffusion et de dissémination d'idées et de croyances provenant notamment de l'ésotérique et du paranormal dans la société – si l'on considère sa réception et sa diffusion. Ainsi est-il également possible de voir dans ce qu'il a plus ou moins directement inspiré le résultat même de sa dilution : on ne parle plus aujourd'hui de réalisme fantastique, mais ses idées, certaines de ses théories et sa manière de percevoir le monde lui survivent. Même altéré, le processus de popularisation entrepris par le réalisme fantastique lui a permis une diffusion extrêmement large, au point de faire de ses idées des éléments culturels courants et « ordinaires ».

Courant intellectuel complexe et protéiforme, le réalisme fantastique semble profondément lié au contexte culturel des années 1960-1970. Et si d'aucuns pensent qu'il disparaît à la fin des années 1970, nous osons affirmer, en conclusion de ce travail, qu'il est plus correct de dire qu'il a évolué vers différentes formes, en fonction des orientations prises par ses acteurs, fussent-ils auteurs, éditeurs, gourous ou simples lecteurs. Ces évolutions commencent dès la fin des années 1960 et, dès lors qu'on prend en compte les échecs quasi simultanés du *Nouveau Planète* et de *L'Homme éternel*, on peut en déduire que le projet

initial du réalisme fantastique s'arrête à ce moment-là et que ce qu'il advient ensuite n'est qu'un processus d'évolution et de dilution.

3. Perspectives et limites

Comme il est, à la fois, plus que de la littérature et moins qu'une religion – bien qu'oscillant entre religiosité et spiritualité –, et qu'il n'est indiscutablement pas une science – bien qu'il se conçoive comme une sorte de science supérieure –, nous pensons qu'il peut être intéressant d'envisager le réalisme fantastique selon la forme sociologique d'un paradigme.

3.1. Un paradigme culturel

Bien évidemment, le réalisme fantastique n'invente pas grand-chose, et même cette alliance de la science et de la tradition, qui se décline sous quantité de formes dès *Le Matin des magiciens*, n'est pas en soi nouvelle. Son originalité – et celle, en particulier, de ce qu'il convient de considérer comme son manifeste, à savoir *Le Matin des magiciens* – est d'être précisément un pot-pourri d'idées, de croyances et de valeurs provenant de tous horizons.

Mais ce qui plus que tout le distingue d'autres tentatives plus ou moins comparables est qu'il crée le sentiment que tout ce qu'il réunit participe d'une même problématique. Il crée une cohésion et donne un cadre formel clairement appréhendable à une pensée d'ordinaire plus diffuse. Ainsi pensons-nous qu'il permet de rendre visibles les structures d'une forme de pensée habituellement difficilement saisissable.

De surcroît, la préface du *Matin des magiciens* instaure l'idée que l'étude de tous ces phénomènes aboutira à une nouvelle forme de connaissance, absolue et qui sera capable d'expliquer notre monde, aussi bien que toutes les énigmes que nous n'avons pas encore pu résoudre. Selon Kuhn, c'est précisément là l'idée fondatrice d'un paradigme. Mieux encore : *Le Matin des magiciens* appelle d'autres recherches, souhaite susciter des vocations ; et en cela encore, d'une certaine manière, on rejoint la théorie de Kuhn. Notons que ce paradigme définit aussi sa propre éthique : ainsi le chercheur amateur, le scientifique sauvage et l'autodidacte deviennent-ils les seuls profils acceptables pour mener des recherches.

Le paradigme réaliste fantastique échoue dans sa tentative de remplacer le paradigme scientifique en place ; mais au lieu de se voir purement et simplement éliminé, il va se développer de manière marginale et parallèle. Que *Le Matin des magiciens* impulse une nouvelle dynamique à l'« ésotérisme occidental » est indiscutable. Certes, il le transforme,

l'amalgame, l'« exotérise », mais surtout il lui donne un cadre, l'illusion d'une méthode spécifique, et surtout la légitimité, y compris dans ses fondements même, que lui donnent à la fois ses auteurs – Pauwels, qui est un écrivain reconnu, et Bergier, qui est un vulgarisateur scientifique apprécié –, et la « crise civilisationnelle » qu'il dénonce et à laquelle semblent être sensibles les lecteurs. Il devient alors possible de comprendre le fortéanisme comme une démarche de légitimation supplémentaire, dans la mesure où, si les faits qu'il rapporte sont avérés, il devient impératif de repenser la pratique de la science officielle.

Dès le début, l'ensemble est couronné de succès et, grâce à lui, le paradigme peut s'installer dans la durée. Par son essence contestataire de la science officielle et en raison de l'originalité de la culture qu'il privilégie et promeut, ce paradigme va être plébiscité par la contre-culture, non pas forcément parce que la contre-culture partage ses idées, mais simplement parce qu'elle partage une même dynamique.

En somme, *Le Matin des magiciens* appose le nom de « réalisme fantastique » – en créant un cadre herméneutique, la dynamique étant ensuite générée par *Planète* – sur une attitude que Pauwels reconnaît lui-même être inhérente à l'homme¹³²⁷. Mais en procédant de la sorte, il permet de formaliser un courant, de lui donner une assise et de lui permettre de travailler dans un même sens.

Ce même sens est fondamental pour comprendre ce paradigme, et il est formulé dès la préface du *Matin des magiciens* : certes, d'autres chercheurs contrediront *Le Matin des magiciens*, mais cela ne remettra pas en cause ses idées essentielles. Et c'est pour cette raison qu'il convient, dans le cadre de ce paradigme, de réfuter l'effet Fort proposé par Bronner et l'idée du mille-feuille argumentatif, c'est-à-dire que l'accumulation de prétendus faits suscite une certaine adhésion selon le principe que « tout ne peut pas être faux »¹³²⁸.

L'effet Fort, d'une part, ne correspond à la démarche ni de l'auteur, à qui il emprunte son nom, ni des auteurs réalistes fantastiques, à qui Bronner l'applique ; d'autre part, l'effet Fort n'aboutit à aucun enseignement particulier, sinon à celui que ce qu'on sait n'est que parcellaire. Et dans ce constat, rien n'est spécifique à Fort : la science, par ses méthodes, exclut des faits sur la base d'une critériologie et d'une idéologie assumées, mettant au ban de sa rationalité quantité de faits posant problème. Les ovnis représentent parfaitement ce point de tension.

De son côté, le principe du mille-feuille argumentatif est l'impression que peut laisser une lecture du *Matin des magiciens*, si l'on s'en tient au rideau qui est habilement tendu

¹³²⁷ Cf. p. 185.

¹³²⁸ BRONNER Gérald, « L'effet Fort et les damnés du mythe du complot », *art. cit.*

devant lui par Pauwels ; mais lit-on plus attentivement, on constate que, pas plus que chez Fort, les arguments du réalisme fantastique ne s'empilent les uns sur les autres ni ne sont solidaires les uns des autres. Et nous rejoignons ici l'analyse de Stoczkowski¹³²⁹ : les arguments sont totalement secondaires, car seule compte la théorie générale et cette théorie générale est celle que nous avons définie par le sens strict. Dès lors, les arguments avancés peuvent être rejetés ; il en sera trouvé d'autres. Qu'on se souvienne de Charroux qui n'hésitait pas à reconnaître ses erreurs, sans que cela l'empêchât de maintenir sa théorie et de trouver d'autres arguments ailleurs, simplement parce qu'au sein de ce paradigme sont traitées les données qui y font sens, les autres étant éliminées sous prétexte qu'elles ne font pas sens – ou ne le font plus –, comme dans tout paradigme.

En fin de compte, quel point commun relie le *Da Vinci Code*, les médecines alternatives, les ovnis, la cryptozoologie et quantité d'autres théories que nous avons croisées dans ces pages ? Simplement l'idée qu'il existe un ensemble de faits qui échapperaient au paradigme scientifique, mais n'en seraient pas moins réels. Or, comment explique-t-on ces phénomènes ? En mettant en place une rhétorique liée à l'imbrication d'invisible dans le visible : forces occultes, énergie, ondes, etc. Et quelles sont, bien souvent, les « preuves » avancées pour défendre une telle approche ? Précisément des savoirs « ancestraux » et « traditionnels » – si ce n'est, à l'occasion, le « sens commun » –, qui sous-tendent tous l'existence d'un lien qui unit dans un même rapport l'homme, la nature et le cosmos. Bien entendu, toutes ces approches ne reprennent pas l'intégralité de l'appareil conceptuel du réalisme fantastique – notamment la théorie des ancêtres supérieurs – néanmoins elles ne l'excluent pas, ce qui les rend compatibles avec le paradigme et permet de continuer à l'alimenter.

Ce paradigme s'est d'abord développé grâce à la contre-culture, mais cette proximité temporelle avec elle a fait que ses idées se sont diffusées en-dehors de son cadre strict et ont suivi le mouvement général de la contre-culture qui n'est pas à proprement parler, comme le suggèrent avec raison Joseph Heath et Andrew Potter, une culture opposée à la culture dominante, mais seulement une variante, et peut donc, dès qu'elle est plébiscitée par une partie suffisante de la population, devenir un élément supplémentaire du *mainstream*¹³³⁰. Cela explique partiellement la survivance dans notre culture d'idées réalistes fantastiques. L'hybridation du réalisme fantastique avec la contre-culture a permis un essor considérable de

¹³²⁹ STOCZKOWSKI Wiktor, « Rire d'ethnologues », *art. cit.*

¹³³⁰ HEATH Joseph et POTTER Andrew, *La révolte consommée : le mythe de la contre-culture*, Paris, Éditions Naïves, 2005 (2004).

l'occulture.

C'est cette proximité entre ces deux courants qui explique aussi l'intérêt que suscitent le réalisme fantastique et ses idées, qui apparaissent comme un bon moyen de contester la culture dominante et de remettre en cause la rationalité scientifique – et donc la technocratie. Si nous avons cité dans notre introduction générale l'extrait d'un article de journal révélant que l'ésotérisme était « *in* », on peut ici l'expliquer par sa dimension subversive et contestataire du modèle sociétal en place. Le paradigme réaliste fantastique, quelle que soit la théorie qu'on lui emprunte, est une alternative au paradigme scientifique pour celui qui veut en contester la légitimité.

Dans cet esprit, il convient ici de reprendre une idée que nous avons empruntée à Latour¹³³¹. Pourquoi l'ésotérisme est-il assimilé à l'irrationnel ? Pour la simple raison qu'il correspond à une vision du monde antagoniste et conflictuelle à celle proposée par le paradigme scientifique en vigueur : est irrationnelle une théorie étrangère à son propre système de pensée. Et à la suite des travaux de Stoczkowski et de Bronner, il convient de rappeler que toute rationalité n'est jamais que subjective et conditionnée à un certain nombre d'opacités et de limites inhérentes à l'homme.

Dans cette optique, il est aussi nécessaire de rappeler que si le paradigme réaliste fantastique apparaît, d'un point de vue étique, comme une remagification du monde, par contre, d'un point de vue émique, il n'en est absolument rien, bien au contraire. On assiste, au sein du paradigme, à une démagification et à une rationalisation du monde, dans un sens pleinement wébérien. Ce que nous disent les auteurs réalistes fantastiques est que ce qui relève du paranormal, des sciences occultes ou de l'ésotérisme peut s'expliquer par la science et, partant, sont maîtrisables et peuvent nous aider à mieux maîtriser notre monde. Cette perspective permet de nourrir une réflexion plus générale sur l'influence de la sécularisation sur l'ésotérisme, ou du moins sur l'évolution d'une forme d'ésotérisme en lien avec la modernité.

En termes bronnériens, il est également possible de comprendre l'émergence de ce paradigme comme la formalisation d'un marché cognitif particulier. Né dans un contexte de sécularisation qui permettait une pluralisation de l'offre, le paradigme réaliste fantastique a pu s'imposer parce qu'il proposait sur le marché un produit original. Sans être ni une religion ni « la science », il proposait les avantages de l'une et de l'autre et semblait répondre aux problèmes de son temps. Mais son incapacité à aboutir à une action sociale et, pire encore, la

¹³³¹ LATOUR Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, op. cit.

distance qu'il prit avec les mouvements sociaux de Mai 68, le firent passer pour stérile. Le consommateur-bricoleur se l'appropriera et le fit éclater en une multitude de croyances et de théories qui se développèrent, chacune à sa manière et de son côté, bénéficiant du marché cognitif spécifique que le réalisme fantastique avait créé, mais laissé vide, faute de savoir l'occuper. L'année 1968, d'une certaine manière, fit voler en éclats l'oligopole Pauwels-Bergier-*Planète*. Cela s'observe d'une manière sensible à travers les publications qui se multiplient véritablement après 1968 et à la place que prennent dans le champ littéraire spécifique du réalisme fantastique des auteurs secondaires. Ainsi le réalisme fantastique n'est-il pas subitement apparu pour disparaître aussi subitement : il correspond à un point et à un moment de cristallisation d'une forme de pensée qui a généré un paradigme qui s'est à son tour peu à peu modifié, assoupli et dilué au point d'en perdre de vue son point de départ. Ce paradigme est singulier, et c'est en cela que notre usage du concept diffère quelque peu de celui de Kuhn, puisqu'il renvoie à un ensemble de pratiques qui ne se limitent pas à la science. Nous le définissons comme culturel pour ce que le terme a de pratique : il permet de tenir compte des dimensions à la fois religieuse, contre-culturelle et alterscientifique de la démarche. Mais précisons encore que le but du réalisme fantastique est, avant tout, de donner un sens au monde et à la destinée humaine. Cet aspect du paradigme est explicité par Bergier, qui concevait le réalisme fantastique comme une attitude et une manière d'embellir le monde¹³³². Il comparait ainsi le réalisme fantastique au fait d'aller à un concert. Concédonsons que si, effectivement, la démarche esthétique est réelle, il n'en demeure pas moins que le réalisme fantastique fut bien plus que cela.

3.2. Perspectives

Au fur et à mesure que nous avançons dans nos recherches, s'est inévitablement imposée à nous l'épineuse question de l'oubli volontaire : phénomène éditorial important des années 1960-1970, le réalisme fantastique est relativement absent de l'histoire culturelle française¹³³³. Cette mise à l'écart de l'« irrationnel » peut s'expliquer par la domination du paradigme scientifique, qui tend à marginaliser toutes les voies concurrentes, qu'elles soient scientifiques ou littéraires. Ainsi la place singulière qu'occupe dans l'histoire culturelle

¹³³² BERGIER, Jacques, *Je ne suis pas une légende*, op. cit., p. 202.

¹³³³ Notons tout de même que Philippe Chassaigne consacre quelques pages au phénomène. Sans l'évoquer en ces termes, il en esquisse quelques caractéristiques lorsqu'il dresse le tableau des mutations de la religion dans son manuel *Les années 1970*. L'essentiel de ses informations provient des travaux de Stoczkowski. CHASSAIGNE Philippe, *Les années 1970. Fin d'un monde et origine de notre modernité*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2012 (2008), pp. 316-338.

française le réalisme fantastique peut être comprise comme une forme de victoire d'un paradigme sur l'autre.

Pourtant, la prégnance et le succès constants dans notre culture et nos médias actuels de motifs hérités du réalisme fantastique plaident en faveur d'une autre forme de victoire du paradigme réaliste fantastique. En fin de compte, voilà posée l'éternelle question de la légitimité de certaines formes de culture, lorsqu'on s'intéresse à la place qu'occupe dans notre société le réalisme fantastique, et donc, par extension, à celle qu'y occupe l'*occulture*.

Dans cette optique, on peut citer le travail extrêmement intéressant qui a été mené par plusieurs élèves-conservateurs¹³³⁴. S'intéressant à la place de l'ésotérisme dans les bibliothèques, ils étudient à la fois les classifications en bibliothèque théoriques et pratiques des ouvrages ésotériques et la perception de l'ésotérisme qu'ont les chargés d'acquisitions. Bien entendu, ils relatent diverses attitudes, inégales et propres à chaque établissement, mais soulèvent aussi des questions extrêmement pertinentes, notamment la part d'ignorance volontaire. Ainsi, nous ne pouvons qu'abonder dans leur sens, lorsqu'ils évoquent la place du *Matin des magiciens* :

« *Le Matin des magiciens* et les publications qui l'ont suivi sont symptomatiques d'un certain état de la société d'après-guerre. La bibliothèque ne peut prétendre refléter le monde qui l'entoure en occultant des pans entiers de la vie sociale et littéraire. »¹³³⁵

Évidence, dira-t-on, mais nous pensons même qu'il faudrait aller plus loin : si *Le Matin des magiciens* et ses épigones sont bien des « témoignages historiques », ils sont également représentatifs d'idées, de croyances et de valeurs et doivent être pris pour tels, indépendamment de tout jugement de valeur. Si l'on procède ainsi, il devient alors possible de voir autrement le problème du classement des ouvrages ésotériques qu'ils soulèvent.

Il nous semble qu'en envisageant le réalisme fantastique comme un paradigme, tout en tenant compte de son appartenance à la catégorie du merveilleux, il devient légitime de concevoir une approche de l'ésotérisme contemporain et des productions actuelles selon une logique émique qui gagne en pertinence. On voit se dessiner des constantes et des structures et, surtout, on perçoit ce qui a permis à certains auteurs de relier entre elles toutes ces thématiques, au delà du simple critère d'« irrationalité ».

En effet, les problèmes liés au classement des ouvrages ésotériques selon les normes de la Classification Décimale Universelle ne sont jamais que les conséquences d'une

¹³³⁴ BENOIST David *et al.*, *La place des sciences occultes et de la parapsychologie dans les bibliothèques : problèmes déontologiques et bibliothéconomiques*, Mémoire de recherche, Diplôme de conservateur des bibliothèques, ENSSIB, 2006.

¹³³⁵ *Ibid.*, p. 37.

approche étique de l'ésotérisme. Or, comme nous l'avons vu dans le réalisme fantastique, tout est fait pour échapper aux classifications usuelles, c'est-à-dire à celles fournies par le paradigme dominant. De quelque manière qu'on l'appréhende – sous l'angle littéraire, contre-culturel ou ésotérique –, le réalisme fantastique est un peu de tout, sans l'être réellement, et dans tous les cas il se démarque par un genre bien à lui, en rupture avec toutes les classifications usuelles.

Pourtant, lorsqu'on entre dans sa logique interne et qu'on comprend sa valeur paradigmatique, on se rend compte qu'il n'a rien du « fourre-tout » que certains décrivent et qu'il en émane plus qu'un simple « parfum de mystère ». Certes, le réalisme fantastique ne représente pas l'intégralité de l'ésotérisme contemporain, ne serait-ce qu'à cause du caractère presque exclusivement français de son développement, mais il témoigne, par les idées qu'il promeut, de l'ensemble du champ et offre ainsi une entrée de choix pour comprendre ce qui anime et structure une *certaine forme* d'ésotérisme grand public.

En plus, l'analyse de la question posée à travers des paradigmes permet de faire une nette distinction entre les ouvrages appartenant au paradigme scientifique et ceux appartenant au paradigme réaliste fantastique. En effet, si un paradigme se caractérise par une même vision du monde, il se définit aussi par une méthodologie et des démarches qui lui sont propres. Si l'on s'accorde pour admettre le sens large du réalisme fantastique comme caractéristique d'une *certaine forme* d'ésotérisme contemporain, il devient aussi relativement aisé de discerner les démarches scientifiques, selon quelques principes élémentaires considérés comme représentatifs de l'idéologie de la science¹³³⁶. L'appareil théorique mobilisé entre les deux n'a rien de commun et ne saurait prêter à confusion.

Dans un autre registre, soulignons la place un peu spécifique que prend dans ce paradigme le conspirationnisme. Comme le remarque Olivier Dard, le principe du complot est inhérent au concept d'histoire secrète¹³³⁷. Néanmoins, avec le temps, la pensée conspirationniste se développe au sein du paradigme. Bien que les germes soient présents dès le début, la place du discours conspirationniste ne fait que s'étendre au fil des années et des générations d'auteurs. Pour Pauwels, le but de sa démarche est de trouver la connaissance absolue ; pour Charroux, elle est initialement de reconstituer la véritable histoire de l'humanité, et ce n'est que lorsqu'on arrive dans les années 1970 qu'on voit se développer chez lui, mais aussi par exemple chez Däniken, l'idée de conspirations visant à « trafiquer »

¹³³⁶ Cf. p. 124-126.

¹³³⁷ DARD Olivier, « Le complot, moteur de l'histoire dite "secrète" », *Raison Publique*, n° 16, Juin 2012, pp. 67-77.

l'histoire et à empêcher de « vrais chercheurs » de révéler la vérité. Nous sommes tenté de voir dans le développement de ces discours une conséquence de l'incapacité du réalisme fantastique à s'imposer culturellement et à se faire entendre en dehors de son propre paradigme. Quoi qu'il en soit, constatons que dans ses développements postérieurs, chez Guieu, Parks ou Grimault, cette rhétorique conspirationniste devient essentielle et structurante.

3.3. Limites

Après ces perspectives, il convient aussi d'évoquer quelques limites de notre travail. La première peut porter sur les sources d'inspiration et les origines du réalisme fantastique. Nous n'avons pas souhaité nous lancer dans cette régression à l'infini qui ne saurait aller beaucoup plus loin que le travail déjà fait par Stoczkowski¹³³⁸, et sans qu'il soit possible de démontrer clairement les liens de filiation entre les auteurs et les œuvres. C'est aussi la raison pour laquelle nous n'avons pas réellement cherché à savoir lequel avait été le premier au sein du réalisme fantastique à écrire telle ou telle chose. Si un travail peut être mené dans ce sens, dans l'optique du nôtre, il nous a semblé peu pertinent de mettre en avant ce genre de précisions, dans la mesure où les idées réalistes fantastiques s'inscrivent dans une tradition intellectuelle particulière, dans laquelle toutes sortes d'idées circulent sans forcément avoir d'origine spécifique unique : *Le Matin des magiciens* n'est pas la source unique de tout ; il n'est qu'un point de cristallisation.

Une des limites de notre travail – et non la moindre, mais pour laquelle nous n'avons pas su trouver à ce jour de réponse pleinement satisfaisante – porte sur les adhérents, adeptes et croyants du réalisme fantastique et ses idées diluées. Les chiffres de vente, bien que révélateurs dans un certain sens, ne signifient pas pour autant une adhésion aux idées. Et comme le soulignait Bergier avec une certaine amertume, les lecteurs de *Planète* n'étaient pas particulièrement militants ni impliqués dans les idéaux de la revue¹³³⁹. Il est indiscutable que le réalisme fantastique a connu un succès important : ses auteurs étaient lus. Mais il est difficile d'en dire plus, surtout a posteriori. Il pourrait être envisagé de mener une enquête sur le public actuel, mais tant au niveau de ce qui subsiste du réalisme fantastique qu'à celui des auteurs actuellement en vogue, elle ne serait que le reflet de la situation actuelle

¹³³⁸ STOCZKOWSKI Wiktor, *Des hommes, des dieux et des extraterrestres, ethnologie d'une croyance moderne*, op. cit., 1999.

¹³³⁹ SACCARDI Marc, *Amateur d'insolite et scribe de miracles, Jacques Bergier (1912-1978)*, op. cit., p. 107.

Nous n'avons aussi que très brièvement évoqué l'influence du réalisme fantastique à l'extérieur de la France¹³⁴⁰. Si cela peut s'expliquer par la difficulté d'accès aux sources, cela s'explique aussi par le parti que nous avons pris dès que nous avons dû aborder la question de la définition du réalisme fantastique. Nous avons ainsi donné priorité à la délimitation d'un cadre d'analyse propre à l'origine de la notion et de ses principaux développements. En y travaillant, nous avons rapidement compris à la fois la spécificité de la notion telle qu'elle avait été conçue et les risques que nous pouvions prendre à vouloir à tout prix la prolonger. Cela nous a poussé à conclure que le réalisme fantastique, en tant que courant réellement uni et constitué, n'avait jamais existé, mais qu'il reflétait plutôt avant tout la démarche d'un seul homme, et d'autre part une forme de pensée caractéristique qui admettait plusieurs variantes au sein d'un même cadre. Nous pensons qu'à partir de cette première définition que nous avons proposée ici, il est à présent possible d'élargir et d'affiner la compréhension du réalisme fantastique dans le temps et dans l'espace¹³⁴¹.

Il importe aussi de rappeler que ce travail a été mené à partir d'archives qui ne représentent pas celles de la totalité des auteurs que nous avons évoqués tout au long de notre travail. Pour des raisons strictement physiques, matérielles et temporelles, nous avons dû en privilégier certaines à d'autres, mais au-delà de ce problème, auquel nous espérons pouvoir remédier ultérieurement, il en est un autre plus essentiel, directement lié à celui de la perception du réalisme fantastique par la culture officielle. En effet, peu d'archives sont conservées par des institutions officielles, et on ne peut que se poser la question suivante : si Pauwels n'avait été que l'homme du réalisme fantastique, ses archives auraient-elles fait l'objet du même souci de conservation qu'actuellement ?

Le problème de la conservation de la mémoire du réalisme fantastique, si essentiel qu'il soit, peut autant s'expliquer par le désintérêt de la culture dominante à son égard que par le mépris – ou la seule méconnaissance – des auteurs réalistes fantastiques ou de leurs descendants pour les institutions officielles, ce qui met toujours plus en évidence cet affrontement et cette méfiance entre deux paradigmes parallèles.

¹³⁴⁰ Nous n'avons pas non plus souhaité intégrer à ce travail d'analyse de sites internet réalistes fantastiques, ces derniers se contentant bien souvent de ne faire que des reprises d'idées et de théories empruntées aux auteurs que nous avons étudiés. S'ils témoignent de la survie du réalisme fantastique, ces sites n'en sont que des échos dont il est difficile de mesurer l'importance réelle.

¹³⁴¹ Remarquons d'ailleurs à ce sujet que l'édition néerlandaise de *Planète, Bres*, est toujours publiée au Pays-Bas, au rythme de six numéros par an, le numéro 303 étant le dernier paru au moment où nous écrivons ces lignes. Comme *Planète, Bres* édite aussi en parallèle des ouvrages en lien avec ses thématiques habituelles. La réorientation des thématiques vers des préoccupations plus caractéristiques du New Age semble aussi avoir eu lieu, mais il mériterait d'être mené une étude plus systématique de l'intégralité des numéros publiés.
<http://www.bresmagazine.nl/index.php> (08/06/2017)

Dans une perspective sociohistorique, il paraît essentiel de tenir compte du développement du réalisme fantastique en tant qu'une *certaine forme* d'ésotérisme grand public pour comprendre certaines croyances que l'on considère « à la mode », mais qui sont peut-être significatives et représentatives de dynamiques plus complexes. Dans une société où l'on parle cycliquement du « retour de l'ésotérisme » et où simultanément se développent quantité de croyances plus ou moins ésotériques – et dans tous les cas échappant à toute rationalité scientifique –, on ne saurait plus longtemps négliger des pans entiers de notre culture, sous le seul prétexte que nous les estimons « irrationnels » ou sans grand intérêt intellectuel. Ce n'est pas en « taxant » le prix d'un produit cognitif ésotérique, pour reprendre une expression de Bronner, que nous le faisons pour autant disparaître de notre culture et de nos schémas de pensée.

Confirmant l'appartenance de sa démarche à la catégorie anthropologique du merveilleux, Pauwels en exprime mieux que tout autre l'esprit :

« Maintenant, si l'on me dit, abusant de l'autorité scientifique, laquelle n'est point, que je sache, chargée de désespérer les hommes : "il n'y a aucune sorte de merveilleux à trouver en ce monde", je me refuserai obstinément à prêter l'oreille. Je continuerai avec mes faibles moyens, et de toute ma passion, à le chercher. Et si je ne devais pas trouver du merveilleux en cette vie, je dirais en la quittant que mon âme était trop épaisse et mon esprit aveugle, non pas qu'il n'y avait rien à trouver. »¹³⁴²

L'absence de merveilleux signifie donc, non pas son inexistence, mais seulement qu'il n'a pas encore été trouvé. Dans cette quête, le réalisme fantastique fut un phénomène singulier, quoique finalement peu atypique : pour le saisir, il ne nous pas été utile de forger de concepts spécifiques. Mais son goût pour l'« irrationnel » peut rapidement désorienter le chercheur et son succès irriter le scientifique en mal d'une reconnaissance identique.

Néanmoins, quand bien même cet ésotérisme grand public, cette forme de merveilleux, ne serait que littérature – ou poésie – et que tout n'y serait qu'inventé, il n'en demeurerait pas moins une composante à part entière de la condition humaine autant que – à en croire Pauwels et Bergier – surhumaine. Que ce ne soient là que croyances, même dont l'origine et l'inexactitude dans certains cas peuvent être démontrées, ne change rien au problème. Dans un système culturel, lorsque les référentiels sont altérés par un polythéisme des valeurs et qu'ils perdent leur caractère d'absolu, la confusion est plus que jamais de mise. Comme l'écrivait Raymond Queneau, en pleine période réaliste fantastique : « Rêver et révéler, c'est à peu près le même mot »¹³⁴³.

¹³⁴² PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *L'Homme éternel*, op. cit., p. 22.

¹³⁴³ QUENEAU Raymond, *Les Fleurs bleues*, op. cit., p. 159.

SOURCES CONSULTÉES

1. Archives

NAF 28200, Fonds Raymond Abellio, Bibliothèque nationale de France.

NAF 28370, Fonds Louis Pauwels, Bibliothèque nationale de France.

NAF 28651, Fonds Jacques Sternberg, Bibliothèque nationale de France.

NAF 28776, Fonds René Barjavel, Bibliothèque nationale de France.

2. Revues

Planète, 41 numéros, 1961-1968.

Le Nouveau Planète, 23 numéros, 1968-1971.

Planète, 3 numéros, 1971-1972.

Janus, 17 numéros, 1964-1968.

Nostradamus, puis *Nostra*, n° 1-38, 400, 401, 404, 406, 438, 443, 446, 447, 587, 1972-1983.

Question de..., n°1 à 47, 1973-1982.

3. Ouvrages

ABELLIO Raymond, *La fin de l'ésotérisme*, Paris, Presses du Châtelet, 2014.

ALTAIRAC Joseph (dir.), *L'Aube du magicien*, 2 volumes, Paris, L'Oeil du Sphinx, 2008 (v. 1) et 2017 (v. 2).

ANTEBI Elisabeth, *Ave Lucifer*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1973 (1970).

ASIMOV Isaac, *Fondation*, Tome 1, Paris, Folio, 2016 (1951).

BARBARIN Georges, *Le Secret de la grande pyramide*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1973 (1936).

BARBARIN Georges, *L'Énigme du grand sphinx*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1970 (1966).

BARJAVEL René, *Ravage*, Paris, Folio, 2005 (1943).

BARJAVEL René, *La Nuit des temps*, Paris, Presses de la cité, coll. « Pocket », 1985 (1968).

BARJAVEL René, *Les Routes de Katmandou*, Paris, Presses de la cité, 1969.

- BELLINE Marcel, *La Troisième oreille à l'écoute de l'au-delà*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1977 (1972).
- BELLINE Marcel, *Anthologie de l'au-delà*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1982 (1978).
- BERGIER Jacques, *Les Extra-terrestres dans l'Histoire*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1975 (1970).
- BERGIER Jacques, *Les Livres maudits*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1971.
- BERGIER Jacques, *Les Maîtres secrets du temps*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1974.
- BERGIER Jacques, *Je ne suis pas une légende*, Paris, Retz, 1977.
- BERGIER Jacques, *La Guerre secrète de l'occulte*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1978.
- BERGIER Jacques et THOMAS Bernard, *La Guerre secrète du pétrole*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure aujourd'hui », 1971 (1968).
- BERLITZ Charles, *Sans trace*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1981 (1977).
- BERNSTEIN Morey, *À la recherche de Bridey Murphy*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1975 (1956).
- BIRAUD François et RIBES Jean-Claude, *Le Dossier des civilisations extra-terrestres*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1972 (1970).
- BOWEN Charles, *En quête des humanoïdes*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1974 (1967).
- BRETON André, *Manifeste du surréalisme*, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1972 (1924).
- BRETON André, *Arcane 17*, Paris, 10|18, 1965 (1945).
- BRETON André, *Sauve qui doit*, Tract surréaliste, 22/10/1961.
- BROWN Rosemary, *En Communication avec l'au-delà*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1972 (1971).
- BROWN Dan, *Da Vinci Code*, Paris, Pocket, 2005 (2003).
- CARMI Gabrielle, *Le Temps hors du temps*, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1977 (1973).
- CHARPENTIER Louis, *Les Mystères templiers*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1979 (1967).
- CHARPENTIER Louis, *Les Géants et le mystère des origines*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1975 (1969).

- CHARROUX Robert, *Trésors du monde enterrés, emmurés, engloutis*, Paris, Fayard, 1962.
- CHARROUX, Robert, *Histoire inconnue des hommes depuis cent mille ans*, Robert Laffont, 1963.
- CHARROUX Robert, *Le Livre des secrets trahis*, Paris, Robert Laffont, 1966.
- CHARROUX Robert, *Le Livre des maîtres du monde*, Paris, Robert Laffont, 1967.
- CHARROUX Robert, *Le Livre du mystérieux inconnu*, Paris, Robert Laffont, 1969.
- CHARROUX Robert, *Le Livre des mondes oubliés*, Paris, Robert Laffont, 1971.
- CHARROUX Robert, *Le Livre du passé mystérieux*, Paris, Robert Laffont, 1973.
- CHARROUX Robert, *L'Énigme des Andes*, Paris, Robert Laffont, 1974.
- CHARROUX Robert, *Archives des autres mondes*, Paris, Robert Laffont, 1977.
- CHARROUX Robert, *Le Livre de ses livres*, Paris, Robert Laffont, 1985.
- CHEVALEY Abel, *La Bête du Gévaudan*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1975 (1936).
- CHURCHWARD James, *Mu, le continent perdu*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1969 (1926).
- CHURCHWARD James, *Le monde occulte de Mu*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1972 (1933).
- DÄNIKEN Erich von, *Présence des extraterrestres*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bibliothèque des grandes énigmes », 1976 (1968).
- DÄNIKEN Erich von, *Vers un retour aux étoiles*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1975 (1969).
- DÄNIKEN Erich von, *L'Or des dieux*, Paris, Robert Laffont, coll. « Énigmes de tous les temps », 1974 (1972).
- DÄNIKEN Erich von, *Le Livre des apparitions*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1980 (1974).
- DÄNIKEN Erich von, *Mes Preuves, cinq continents témoignent*, Paris, Robert Laffont, coll. « Énigmes de tous les temps », 1982 (1977).
- DEMAIX Georges J., *Les Esclaves du diable*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1974 (1970).
- DESMOND Leslie et ADAMSKI George, *Les soucoupes volantes ont atterri*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1973 (1953).
- FERGUSON Marylin, *The Aquarian Conspiracy*, New York, Jeremy P. Tarcher, 1980.

- FLAMMARION Camille, *La Mort et son mystère*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1977 (1920-1921).
- FLAMMARION Camille, *Après la mort*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1974 (1922).
- FLAMMARION Camille, *Les Maisons hantées*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1970 (1923).
- FORT Charles, *Le Livre des damnés*, Paris, Éditions des Deux-rives, coll. « Lumière interdite », 1955 (1919).
- GRANT Joan et KELSEY Denys, *Nos Vies antérieures*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1975 (1967).
- GUIEU Jimmy, *Les Pionniers de l'atome*, Paris, Vaugirard, coll. « Science-fiction », 1992 (1952).
- GUIEU Jimmy, *Les Soucoupes Volantes viennent d'un autre monde*, Paris, Presses de la Cité, 1992 (1954).
- GUIEU Jimmy, *Black-out sur les Soucoupes Volantes*, Paris, Presses de la Cité, 1992 (1956).
- GUIEU Jimmy, *Le Livre du paranormal*, Paris, Vaugirard, 1993 (1973).
- GUIEU Jimmy, *E.B.E. Alerte rouge*, Paris, Presses de la Cité, 1990.
- GUIEU Jimmy, *E.B.E. 2 L'entité noire d'Andamooka*, Paris, Presses de la Cité, 1991.
- HANCOCK Graham, *L'Empreinte des dieux*, Paris, Pygmalion, 1996 (1995).
- HANCOCK Graham, *Civilisations englouties*, 2 tomes, Paris, Pygmalion, 2002 (t.1) et 2003 (t.2).
- HANCOCK Graham, *Entangled: The Eater of Souls*, New York, The Disinformation Company, 2010.
- HANCOCK Graham, *Magicians of the Gods: The Forgotten Wisdom of Earth's Lost Civilization*, Londres, Coronet, 2015.
- HASTIER Louis, *La Double Mort de Louis XVII*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1968 (1951).
- HEMMERT Danielle et ROUDÈNE Alex, *L'univers des fantômes*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1976 (1972).
- HERGÉ, *Vol 714 pour Sydney*, Paris, Casterman, 1968.
- HUTIN Serge, *Hommes et civilisations fantastiques*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1972 (1970).

- HUXLEY Aldous, *La Philosophie éternelle*, Paris, points, coll. « Sagesses », 1977 (1945).
- HYNEK J. Allen, *Les Objets volants non identifiés, Mythe ou réalité ?*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1974 (1972).
- JACOBS Edgar P., *Le Mystère de la grande pyramide*, Paris, Éditions Blake et Mortimer, 2012 (1950-1951).
- JACOBS Edgar P., *La Marque jaune*, Paris, Éditions Blake et Mortimer, 2013 (1953-1954).
- JACOBS Edgar P., *L'Énigme de l'Atlantide*, Paris, Éditions Blake et Mortimer, 2013 (1955-1956).
- KLIMO Jon, *Channeling : Investigations on Receiving Information from Paranormal Sources*, Wellingborough, Aquarian Press, 1987.
- KOWAKS Franz, *Le Dossier secret de l'île de Pâques*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1980 (1979).
- LANCELOT Michel, *Je veux regarder Dieu en face (le phénomène hippie)*, Paris, J'ai lu, 1972 (1968).
- LANCELOT Michel, *Campus*, Paris, J'ai lu, 1973 (1971).
- LANCELOT Michel, *Le Jeune lion dort avec ses dents... Génies et faussaires de la contre-culture*, Paris, J'ai lu, 1977 (1976).
- LARGUIER Léo, *Le Faiseur d'or Nicolas Flamel*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1969.
- LE POER TRENCH Brinsley, *Le Peuple du ciel*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1972 (1960).
- LE POER TRENCH Brinsley, *Les Géants venus du ciel*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1975 (1962).
- LISSNER Ivar, *Civilisations mystérieuse, 2. Asie et nouveau monde*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1975 (1961).
- LOVELOCK James, *La Terre est un être vivant, l'hypothèse Gaïa*, Paris, Flammarion, coll. « Champs », 1999 (1979).
- MANNING Matthew, *D'où me viennent mes pouvoirs ?*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1977 (1974).

- MILLARD Joseph, *L'Homme du mystère, Edgar Cayce*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1970 (1961).
- MOODY Raymond, *La Vie après la vie*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1980 (1975).
- PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *Le Matin des magiciens*, Paris, Gallimard, coll. « folio », 2010 (1960).
- PAUWELS Louis et BERGIER Jacques, *L'Homme éternel*, Paris, Gallimard, coll. « folio », 1973 (1970).
- PAUWELS Louis, *Lettre ouverte aux gens heureux et qui ont bien raison de l'être*, Paris, Le Livre de Poche, 1971.
- PAUWELS Louis, *Monsieur Gurdjieff*, Paris, Le Livre de Poche, 1972 (1954).
- PAUWELS Louis, *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1974.
- PAUWELS Louis, *Blumroch l'admirable ou le Déjeuner du surhomme*, Paris, Gallimard, 1976.
- PAUWELS Louis, *Comment devient-on ce que l'on est ?*, Paris, Stock, 1978.
- PAUWELS Louis, *Romans*, Paris, Albin Michel, 1982.
- PAUWELS Louis, *Un Jour je me souviendrai de tout*, Monaco, Éditions du rocher, 2004.
- PICHON Jean-Charles, *Les Trente années à venir révélées par l'histoire cyclique*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1973.
- PIKE James A., *Dialogue avec l'au-delà*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1972 (1968).
- PLANSON Claude, *Vaudou, un initié parle...*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1975 (1974).
- PRATT Hugo, *Les Celtiques*, Paris, Casterman, 1982 (1971-1972).
- PRATT Hugo, *Les Helvétiques*, Paris, Casterman, 1988 (1987).
- PRATT Hugo, *Le Désir d'être inutile, Souvenirs et réflexions, entretiens avec Dominique Petitfaux*, Paris, Robert Laffont, 1991
- PUHARICH Andrija, *Uri Geller*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1976 (1974).
- RAMPA T. Lobsang, *Le Troisième oeil*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1978 (1957).
- RAMPA T. Lobsang, *Les Secrets de l'aura*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse »,

- 1971 (1965).
- RAMPA T. Lobsang, *La Robe de sagesse*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1971 (1966).
- RAMPA T. Lobsang, *Les Clés du nirvâna*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1973 (1969).
- RAMPA T. Lobsang, *Je crois*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1977 (1976).
- REDFIELD James, *La Prophétie des Andes*, Paris, Robert Laffont, coll. « Best-Sellers », 1994 (1993).
- ROULET Alfred, *À La Recherche des Extra-terrestres*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1975 (1973).
- RUYER Raymond, *La Gnose de Princeton*, Paris, Fayard, Coll. « Pluriel », 1977 (1974).
- SADOUL Jacques, *L'Énigme du zodiaque*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1973 (1971).
- SAURAT Denis, *L'Atlantide et le règne des géants*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1969 (1954).
- SAURAT Denis, *La Religion des géants et la civilisation des insectes*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1969 (1955).
- SCHAEFFER Pierre, « Fuite dans la magie », *Le Monde*, 02/04/1954.
- SCHURÉ Edouard, *Les grands initiés, esquisse de l'histoire secrète des religions*, Paris, Perrin et Cie libraires-Editeurs, 31^e édition, 1914 (1889).
- SEABROOK William, *L'Île magique, les mystères du Vaudou*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1971 (1928).
- SÈDE Gérard de, *Les Templiers sont parmi nous*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1968 (1962).
- SÈDE Gérard de, *Le Trésor maudit de Rennes-le-Château*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1972 (1967).
- SÈDE Gérard de, *La Race fabuleuse, extra-terrestres et mythologie mérovingienne*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1973.
- SENDY Jean, *Les Cahiers de cours de Moïse*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1970(1963).
- SENDY Jean, *La Lune clé de la Bible*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1974 (1968).
- SENDY Jean, *Ces dieux qui firent le ciel et la terre, le roman de la Bible*, Paris, J'ai lu, coll.

- « L'Aventure mystérieuse », 1979 (1969).
- SITCHIN Zecharia, *La 12^{ième} Planète*, Paris, Louise Courteau, 2000 (1976).
- TALAMONTI Leo, *Univers interdit*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1970 (1967).
- TARADE Guy, *Soucoupes volantes et civilisations d'outre-espace*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1969.
- TEILHARD DE CHARDIN Pierre, *Le Phénomène humain*, Paris, Points, coll. « Sagesses », 2007 (1955).
- TOCQUET Robert, *Les Mystères du surnaturel*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1971 (1963).
- VALLÉE Jacques, *Chroniques des apparitions extra-terrestres*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1969 (1972).
- VELIKOVSKY Immanuel, *Worlds in collision*, Londres, MacMillan, 1950.
- VÉRALDI Gabriel, *Pauwels ou le malentendu*, Paris, Grasset, 1989, pp. 195-196.
- VILLENEUVE Roland, *Loups-garous et vampires*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1970 (1960).
- VILLENEUVE Roland, *Sabbat et sortilèges*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1973 (1972).
- VORILHON Claude « Raël », *Le livre qui dit la vérité, le message donné par les extraterrestres*, Clermont-Ferrand, L'édition du message, 1974.
- VORILHON Claude « Raël », *Les extraterrestres m'ont emmené sur leur planète, le 2ème message qu'ils m'ont donné*, Clermont-Ferrand, L'édition du message, 1975.
- VORILHON Claude « Raël », *Le Vrai visage de Dieu*, Vaduz, Fondation Raëlienne, 1999.
- VORILHON Claude, *La génocratie. Le génie au pouvoir !*, Clermont-Ferrand, L'édition du Message, 1977.
- WATSON Lyall, *Histoire naturelle du surnaturel*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1978 (1973).
- WILSON Colin, *The Occult. A history*, New York, Random House, 1971.
- WINER Richard, *Le Nouveau Dossier du Triangle des Bermudes*, Paris, J'ai lu, coll. « L'Aventure mystérieuse », 1976 (1975).

4. Films et séries

BESSON Luc, *Le Cinquième élément*, 1997.

BURNS Kevin, *Ancient Aliens*, 12 saisons, 2009-2017.

CARTER Chris, *X-Files*, 10 saisons, 1993-2002 et 2016.

EMMERICH Roland, *Stargate*, 1994.

EMMERICH Roland, *10.000 B.C.* 2008.

SPIELBERG Steven, *Les Aventuriers de l'arche perdue*, 1981.

SPIELBERG Steven, *Indiana Jones et le Temple maudit*, 1984.

SPIELBERG Steven, *Indiana Jones et la Dernière Croisade*, 1989.

SPIELBERG Steven, *Indiana Jones et le Royaume des crânes de cristal*, 2008.

BIBLIOGRAPHIE

- ALLCHIN Douglas, « Pseudohistory and Pseudoscience », in *Science & Education*, n°13, 2004, pp. 179-195.
- ADAM Jean-Pierre, *L'archéologie devant l'imposture*, Paris, Robert Laffont, 1975.
- ADAM Jean-Pierre, *Le passé recomposé, chroniques d'archéologie fantastique*, Paris, Seuil, 1988.
- ARNAUD Noël *et al.* (dir.), *La paralittérature*, Paris, Hermann, 2012.
- ARON Paul et VIALA Alain, *Sociologie de la littérature*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2006.
- ASPREM Egil, *Arguing with Angels: Enochian Magic and Modern Occulture*, New York, State University of New York Press, 2013.
- ASPREM Egil, « Beyond the West. Towards a New Comparativism in the Study of Esotericism », *Correspondences*, 2.1, 2014, pp. 3-33.
- ASPREM Egil, *The Problem of Disenchantment. Scientific Naturalism and Esoteric Discourse 1900 - 1939*, Leyde, Brill, 2014 .
- ASPREM Egil, « Dis/unity of Knowledge: Models for the Study of Modern Esotericism and Science », *Numen*, Vol. 62, 5-6, 2015.
- ASPREM Egil et GRANHOLM Kenneth (dir.), *Contemporary Esotericism*, Londres, Routledge, 2014.
- AUGÉ Marc, *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris, Flammarion, coll. « Champs essais », 1994.
- BAKER Alan, *Invisible eagle. The Hidden History of Nazi Occultism*, Londres, Virgin Books, 2000.
- BALCH Robert W. et TAYLOR David, « Seekers and Saucers : The Role of the Cultic Milieu in Joining a UFO Cult », *American Behavioral Scientist*, vol. 20, n° 6, July-August 1966, pp. 839-860.
- BARKER Eileen, *New Religious Movements : A Practical Introduction*, Londres, HMSO, 1989.
- BARTHES Roland, *Le degré zéro de l'écriture*, Paris, Seuil, 1953.
- BARTHES Roland, *Mythologies*, Seuil, coll. « Points », 1970 (1957).
- BARTHES Roland *et al.*, *Littérature et réalité*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 1982.

- BASTIDE Roger, *Éléments de sociologie religieuse*, Paris, Armand Colin, 1935.
- BECKFORD James, *Religion and Advanced Industrial Society*, Londres, Unwin Hyman, 1989.
- BÉDUNEAU Geneviève *et al.*, *Des sociétés secrètes au paranormal : les grands énigmes*, Paris, J'ai lu, 2012.
- BELLANGER Claude *et al.*, *Histoire générale de la presse française, de 1958 à nos jours*, tome V, Paris, PUF, 1976.
- BENOIST Alain de, *Vu de droite*, Paris, Copernic, 1977.
- BENOIST David *et al.*, *La place des sciences occultes et de la parapsychologie dans les bibliothèques : problèmes déontologiques et bibliothéconomiques*, Mémoire de recherche, Diplôme de conservateur des bibliothèques, ENSSIB, 2006.
- BENSAUDE-VINCENT Bernadette, *La Science contre l'opinion : histoire d'un divorce*, Paris, Seuil, 2003.
- BERGER Peter, *La religion dans la conscience moderne. Essai d'analyse culturelle*, Paris, Éditions du Centurion, coll. « Religion et sciences de l'homme », 1971 (1967 & 1969).
- BERTAUX Daniel, « Individualisme et modernité », *Espaces Temps*, n°37, 1988, pp. 15-21.
- BISSON David, « La spiritualité au miroir de l'ultramodernité », *Amnis* [En ligne], 11 | 2012 : <http://amnis.revues.org/1728>.
- BLOCH Marc, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, Paris, Armand Colin, 1997 (1949) (écrit en 1941).
- BLOOR David, *Sociologie de la logique. Les limites de l'épistémologie*, Paris, Pandore, 1983 (1976).
- BOBINEAU Olivier, « La troisième modernité, ou "l'individualisme confinitaire" », *Sociologies* [En ligne], 06 juillet 2011 : <http://sociologies.revues.org/3536>.
- BONELLO Yves-Henri, *Le Secret*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1998.
- BOGDAN Henrik, *Esotérisme occidental et rituels d'initiation*, Paris, Archè Milan, 2010.
- BOGDAN Henrik *et* DJURDJEVIC Gordan (dir.), *Occultism in a Global Perspective*, Londres, Routledge, 2013.
- BOK Sissela, *Secrets, concealment & revelation*, Oxford, Oxford University Press, 1982.
- BOUDON Raymond (dir.), *Traité de sociologie*, Paris, PUF, 1992.
- BOUDON Raymond, « La rationalité du religieux selon Max Weber », *L'Année sociologique*, 2001/1, Vol. 51, pp. 9-50.
- BOUDON Raymond, *La rationalité*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012 (2009).

- BOURDIEU Pierre, *La distinction : critique sociale du jugement*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1979.
- BOURDIEU Pierre, « Le champ littéraire », *Actes de la recherche en sciences sociales*, Vol. 89, septembre 1991, pp. 3-46.
- BOURDIEU, Pierre, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, Paris, Seuil, coll. « points », 1998 (1992).
- BOURNEUF Roland et OUELLET Réal, *L'univers du roman*, Paris, PUF, coll. « sup », 1975 (1972).
- BOUTHILLETTE Karl-Stéphan, *Relire T. Lobsang Rampa, Analyse d'un mythe moderne*, Mémoire de maîtrise en science des religions, Université de Laval, 2011.
- BOYER Alain-Michel, *La Paralittérature*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1992 (1982).
- BRACH Jean-Pierre et ROUSSE-LACORDAIRE, Jérôme (dir.), *Études d'histoire de l'ésotérisme. Mélanges offerts à Jean-Pierre Laurant pour son soixante-dixième anniversaire*, Paris, Les Éditions du Cerf, 2007.
- BRECHON Robert, *Le Surréalisme*, Paris, Armand Colin, coll. « U2 », 1971.
- BRELET Claudine (dir.), *Jacques Bergier : une légende, un mythe, recueil de témoignages*, Paris, L'Harmattan, 2010.
- BROCH Henri, *Le paranormal*, Paris, Seuil, coll. « science ouverte », 1985.
- BROCH Henri, *Au cœur de l'extra-ordinaire*, Nice, Editions Book-e-book, coll. « Zététique », 2005.
- BRONNER Gérald, *L'incertitude*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1997.
- BRONNER Gérald, *L'empire des croyances*, Paris, PUF, coll. « sociologies », 2003.
- BRONNER Gérald, *Vie et mort des croyances collectives*, Paris, Hermann, 2006.
- BRONNER, Gérald, *L'empire de l'erreur*, Paris, PUF, coll. « sociologies », 2007.
- BRONNER Gérald, « L'effet Fort et les damnés du mythe du complot », *Raison Publique*, n° 16, Juin 2012, pp. 55-66.
- BRONNER Gérald, *La démocratie des crédules*, Paris, PUF, 2013.
- BURGER Maya, « What Price Salvation? The Exchange of Salvation Goods between India and the West », *Social Compass*, 53(1), 2006, pp. 81-95.
- BUSINO Giovanni, « Matériaux pour l'histoire de la sociologie de la connaissance », *Revue européenne des sciences sociales*, XLV-139, 2007, pp. 57-190.
- CAILLOIS Roger, *Approches de l'imaginaire*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1974.

- CALLON Michel et LATOUR Bruno (dir.), *La Science telle qu'elle se fait : anthologie de la sociologie des sciences de langue anglaise*, Paris, La Découverte, 1991.
- CAMPBELL Colin, « The Cultic Milieu and secularization », in KAPLAN, Jeffrey et LÖÖW, Helen, *The Cultic Milieu: Oppositional Subcultures in an Age of Globalization*, Wut Creek, Altamira Press, Cornut, 2002.
- CAMPION-VINCENT Véronique, *La Société parano, théories du complot, menaces et incertitudes*, Paris, Payot, 2007 (2005).
- CANTIN Serge, *Nous voilà rendu au sol. Essais sur le désenchantement du monde*, Québec, Bellamrin, coll. « L'essentiel », 2003.
- CANUTI Thibaut, *Histoire de l'ufologie français, 1. Le temps des soucoupistes*, Paris, Le Temps présent, coll. « Enigma », 2011.
- CARON Richard *et al.*, *Esotérisme, gnosés & imaginaire symbolique : Mélanges offerts à Antoine Faivre*, Louvain, Peeters, coll. « Gnostica », 2001.
- CENTRE CULTUREL INTERNATIONAL, *La Littérature Fantastique*, Actes du colloques de Cerisy-la-Salle 2002, Paris, Albin Michel, 2004.
- CENTRE CULTUREL INTERNATIONAL, *Raymond Abellio*, Actes du colloques de Cerisy-la-Salle 1989, Paris, Albin Michel, 1991.
- CERTEAU Michel de, *L'écriture de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « folio histoire », 2011 (1975).
- CERTEAU Michel de, « Lire : braconnage et poétique des consommateurs », *Projet*, n° 124, avril 1978, pp. 447-457.
- CHAMPION Françoise, « Les Sociologues de la post-modernité religieuse et la nébuleuse mystique ésotérique », *Archives de sciences sociales des religions*, n°67/1, 1989, pp. 155-169.
- CHAMPION Françoise, « La nébuleuse mystique-ésotérique. Orientations psychoreligieuses des courants mystiques et ésotériques contemporains », in CHAMPION Françoise et HERVIEU-LÉGER Danièle, *De l'émotion en religion*, Paris, Edition du centurion, 1990, pp. 17-69.
- CHAMPION Françoise, « La nébuleuse New Age », *Études*, n° 14, 1995, pp. 233-242.
- CHARPAK Georges, *Devenez sorciers, devenez savants*, Paris, Odile Jacob, 2002.
- CHARPAK Georges, *Soyez savants, devenez prophètes*, Paris, Odile Jacob, 2004.
- CHARTIER Claire et CZERWINSKI Natacha, « La Folie de l'ésotérisme », *L'Express*, 20/06/2005.

- CHASSAIGNE Philippe, *Les années 1970. Fin d'un monde et origine de notre modernité*, Paris, Armand Colin, coll. « U », 2012 (2008).
- CHEVREL Yves, *La Littérature comparée*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1995 (1989).
- CHOLVY Gérard et HILAIRE Yves-Marie, *Histoire religieuse de la France contemporaine*, 2 vol., Toulouse, Privat, 1985.
- CHONÉ Aurélie, « La force Vril entre science, fiction et occultisme : les enjeux de la réception ésotérique du roman d'Edward Bulwer-Lytton *The coming race* (1871) », in WILLMANN Françoise (dir.), *La Science-Fiction entre Cassandra et Prométhée*, Presses universitaires de Nancy, 2011, pp. 103-129.
- CIPRIANI Roberto, *Manuel de sociologie des religions*, Paris, L'harmattan, coll. « religion et sciences humaines », 2004.
- COLAVITO Jason, *Faking History. Essays on Aliens, Atlantis, Monster, & More*, Albany, Jason colavito Books, 2013.
- COMPAGNON Antoine, *Les cinq paradoxes de la modernité*, Paris, Seuil, 1990.
- COMPAGNON Antoine, *Le démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Paris, Seuil, coll. « essais », 1998.
- CORNUT Clotilde, *La Revue Planète, une exploration insolite de l'expérience humaines dans les années 1960*, Paris, L'Œil du Sphinx, 2006.
- CORSETTI Jean-Paul, *Histoire de l'ésotérisme et des sciences occultes*, Paris, Larousse, 1992.
- COTTOUR Thierry, « "Constellation" et *Rencontre* (1967-1970) : un malentendu fécond », in VALLOTTON François, *Les Éditions Rencontre, 1950-1971*, Éditions d'En bas, 2004, pp. 137-174.
- COX Harvey, *L'Appel de l'Orient*, Paris, Seuil, 1979.
- CUSACK Carole M., *Invented Religions. Imagination, Fiction and Faith*, Londres, Ashgate, 2010.
- DAMIANI Carole, *La médecine douce. Une analyse des pratiques « holistes » en santé*, Montréal, Editions Saint-Martin, 1995.
- DARD Olivier et al. (dir.), *Raymond de Becker (1912-1969) : itinéraire et facettes d'un intellectuel réprouvé*, Peter Lang, coll. « Documents pour l'Histoire des Francophonies », n° 32, 2013.
- DARD Olivier, « Le complot, moteur de l'histoire dite "secrète" », *Raison Publique*, n° 16, Juin 2012, pp. 67-77.

- DAVIE Grace, HEELAS Paul et WOODHEAD, Linda, *Predicting Religion: Christian, Secular and Alternative Futures*, Londres, Ashgate Publishing, 2003.
- DELUMEAU Jean (dir.), *Le fait religieux*, Paris, Fayard, 1993.
- DERICQUEBOURG Régis, *Les religions de guérison*, Paris, Cerf, 1988.
- DIANTEILL Erwan et LÖWY Michael, *Sociologies et religion II. Approches dissidentes*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2005.
- DIANTEILL Erwan et LÖWY Michael, *Sociologies et religion III. Approches insolites*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2009.
- DILTHEY Wilhelm, *Critique de la raison historique. Introduction aux sciences de l'esprit*, Paris, Cerf, 1992 (1883).
- DISSELKAMP, Annette, « La typologie église-sectes-mystique selon Ernst Troeltsch », *L'Année sociologique*, 2006/2, Vol. 56, p. 457-474.
- DOBBELAERE Karel, *Secularization: An Analysis at Three Levels*, Bruxelles, P.I.E.-Peter Lang, 2002.
- DOERING-MANTEUFFEL Sabine, *L'occulte : histoire d'un succès à l'ombre des Lumières, de Gutenberg au World Wide Web*, Paris, Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2011.
- DUMONT Louis, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idéologie moderne*, Paris, Le Seuil, 1983.
- DURAND Jean-Yves, « Des Lumières aux "illuminés" ? Le regain des ésotérismes », in BROMBERGER Christian (dir.), *Passions ordinaires : du match de football au concours de dictée*, Paris, Bayard éditions, 1998, pp. 499-521.
- DURKHEIM Emile, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, 1968 (1912).
- DURKHEIM Emile, *Les Règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1992 (1937)
- DUVIGNAUD Jean (dir.), *Sociologie de la connaissance*, Paris, Payot, 1979.
- EBERLEIN Gerald L. (dir.), *Schulwissenschaft, Parawissenschaft, Pseudowissenschaft*, Stuttgart, Hirzel, 1991.
- ECO Umberto, *La Guerre du faux*, Paris, Grasset, coll. « biblio essais », 1985.
- ECO Umberto, *Les Limites de l'interprétation*, Paris, Grasset, coll. « biblio essais », 1992 (1990).
- ELIADE Mircea, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1973 (1963).
- ELIADE Mircea, *Occultisme, Sorcellerie et modes culturelles*, Paris, Gallimard, 1978 (1976).

- ESCARPIT Robert, *Sociologie de la littérature*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1978 (1958).
- FAIVRE Antoine, *Accès de l'ésotérisme occidental*, 2 volumes, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », 1996 (1986).
- FAIVRE Antoine, *L'ésotérisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2012 (1992).
- FAIVRE Antoine et HANEGRAAFF Wouter J. (dir.), *Western Esotericism and the Science of Religion*, Louvain, Peeters, coll. « Gnostica », 1998 .
- FAUBERT Serge, « À Bugarach, l'apocalypse se prépare », *Le Parisien*, 10/10/2012
- FÉRON François, « On n'utilise que 10 % de son cerveau », in BOUVET Jean-François (dir.), *Du fer dans les épinards et autres idées reçues*, 1997, pp. 27-30.
- FESTINGER Léon, RIECKEN Henry et SCHACHNER Stanley, *L'Échec d'une prophétie*, Paris, PUF, 1993 (1956).
- FEYERABEND Paul, *Dialogues sur la connaissance*, Paris, Seuil, coll. « Science ouverte », 1996.
- FLORENNE Yves, « “Le Matin des magiciens” ou l'imparfait du subjectif », *Le Monde*, 7 janvier 1961.
- FRANÇOIS Stéphane, « Le paganisme dans la bande dessinée », *Relioscope Études et analyses*, n° 11, janvier 2007.
- FRANÇOIS Stéphane, « L'occultisme au grand jour », *Sciences humaines*, « Les grands dossiers n° 9 », déc. 2007-fév. 2008.
- FRANÇOIS Stéphane, *Le Nazisme revisité. L'occultisme contre l'histoire*, Paris, Berg International, 2008.
- FRANÇOIS Stéphane, « L'occultisme et quelques subcultures “jeunes”. Une première approche », *C@hiers de psychologie politique*, n° 14, hiver 2008/2009.
- FRANÇOIS Stéphane, *L'Ésotérisme, la « tradition » et l'initiation. Essai de définition*, Tours, Grammata, 2011.
- FRANÇOIS Stéphane, *Des mondes à la dérive : réflexions sur les liens entre l'ésotérisme et l'extrême droite*, La Hutte, 2012.
- FRANÇOIS, Stéphane, « “Pop occultisme”. Une tentative underground de réenchantement », *Esprit Critique*, vol. 19, 2014, pp. 142-149.
- FRANÇOIS Stéphane, *Les Mystères du nazisme. Aux sources d'un fantasme contemporain*, Paris, PUF, 2015.

- FRANÇOIS Stéphane et KREIS Emmanuel, « Le conspirationnisme ufologique », in *Politica Hermetica*, n° 19, 2005, pp. 116-137.
- FRANÇOIS Stéphane et KREIS Emmanuel, *Le complot cosmique, Théorie du complot, ovnis, théosophie et extrémistes politiques*, Paris, Archè, 2010.
- FREUD Sigmund, *L'inquiétante étrangeté et autres essais*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1985.
- FREUND Julien, *Etudes sur Max Weber*, Genève, Droz, 1990.
- GALIFRET Yves *et al.*, *Le Crépuscule des magiciens, le Réalisme Fantastique contre la culture*, Paris, Editions rationalistes, 1965.
- GARNIER Xavier (dir.), *Le Réalisme merveilleux*, Paris, L'Harmattan, coll. « Itinéraires et contacts de cultures », vol. 25
- GASCOIN Eugène, *Les religions inconnues*, Paris Gallimard, 1928.
- GAUCHET Marcel, *Le désenchantement du monde, une histoire politique de la religion*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 1985.
- GAUCHET Marcel, *La Condition historique*, Paris, Gallimard, coll. « folio essais », 2003.
- GAUCHET Marcel, *Un monde désenchanté ?*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 2007 (2004).
- GAVALDA Céline, *Optimisme et religiosité en France dans les années soixante : étude de la revue Planète 1961-1968*, Mémoire de maîtrise, Montpellier 3, 2004.
- GENDRON, Pierre, *La Modernité religieuse dans la pensée sociologique. Ernst Troeltsch et Max Weber*, Laval, Presses de l'Université de Laval, coll. « Pensée allemande et européenne », 2006.
- GEOFFROY Martin, « Pour une typologie du New Age », *Cahiers de recherche sociologique*, n° 33, 2000, pp. 51-83.
- GEST Alain (dir.), *Les sectes en France, Rapport fait au nom de la commission d'enquête sur les sectes*, Paris, Assemblée Nationale, Coll. « Les documents d'information », Rapport n°2468, 1996.
- GOODRICK-CLARKE Nicholas, *The Occult Roots of Nazism. Secret Aryan Cults and their Influence on Nazi Ideology*, New York, Tauris Parke Paperbacks, 2005 (1985).
- GOODRICK-CLARKE Nicholas, *The Western Esoteric Traditions. A Historical Introduction*, Oxford, Oxford University Press, 2008.
- GRELLEY Pierre, « Le Matin des magiciens », *Informations sociales*, vol. 128, n° 8, 2005, pp. 15-16.

- GRÜNSCHLOß Andreas, « “Ancient Astronaut” Narrations. A Popular Discourse on Our Religious Past », in *Marburg Journal of Religion*, Volume 11, n°1, juin 2006.
- GUNN Joshua, *Modern Occult Rhetoric. Mass Media and the Drama of Secrecy in the Twentieth Century*, Tuscaloosa, Alabama University Press, 2005.
- GURVITCH Georges, *Les cadres sociaux de la connaissance*, Paris, PUF, 1966.
- GUSDORF Georges, *Mythe et Métaphysique*, Paris, Flammarion, coll. « Nouvelle bibliothèque scientifique », 1963 (1953).
- GUTIEREZ Grégory, *Le Discours du Réalisme Fantastique : la revue Planète*, Mémoire de maîtrise de Lettres Modernes spécialisées, Université Paris IV, 1998.
- HANEGRAAFF Wouter J., « Empirical Method in the Study of Esotericism », *Method & Theory in the Study of Religion*, 7:2, 1995, pp. 99-129.
- HANEGRAAFF Wouter J., *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden, Brill, 1996.
- HANEGRAAFF Wouter J., « The Emergence of the Academic Science of Magic: The Occult Philosophy in Tylor and Frazer », in MOLENDIJK, Arie et, PELS, Peter (dir.), *Religion in the Making: The Emergence of the Sciences of Religion*, Leiden, Brill, 1998, pp. 253-276.
- HANEGRAAFF Wouter J., « Defining religion in spite of history », in PLATVOET Jan G. et MOLENDIJK Arie L. (dir.), *The Pragmatics of Defining Religion: Contexts, Concepts & Contests*, Leiden, Brill, 1999.
- HANEGRAAFF Wouter J., « New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective », *Social Compass* 46:2, 1999, pp. 145-160.
- HANEGRAAFF Wouter J., « New Age Religion and Secularization », *Numen* 47:3, 2000, pp. 288-312.
- HANEGRAAFF Wouter J., « Beyond the Yates paradigm: the study of Western esotericism between counterculture and new complexity », *Aries*, n° 1, 2001, pp. 5-37.
- HANEGRAAFF Wouter J., « Prospects for the Globalization of New Age: Spiritual Imperialism versus Cultural Diversity », in ROTHSTEIN, Mikael (dir.), *New Age Religion and Globalization*, Aarhus University Press 2001.
- HANEGRAAFF Wouter J., « How magic survived the disenchantment of the world », *Religion*, n° 33, 2003, pp. 357-380.
- HANEGRAAFF Wouter J., *Esotericism and the Academy, Rejected knowledge in Western Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.

- HANEGRAAFF Wouter J., « Western Esotericism: The Next Generation », in PAKHOMOV, Sergey (dir.), *Mystic and Esoteric Movements in Theory and Practice*, Russian Christian Academy for Humanities: St. Petersburg, 2012.
- HANEGRAAFF Wouter J., *Western Esotericism: A Guide for the Perplexed*, London, Bloomsbury, 2013.
- HANEGRAAFF Wouter J. et PIJNENBURG Joyce (dir.), *Hermes in the academy, Ten Years' Study of Western Esotericism at the University of Amsterdam*, Amsterdam, Vossiuspers UvA, 2009.
- HAROUEL Michel, *Cultures et contre-cultures*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 1981.
- HEATH Joseph et POTTER Andrew, *La révolte consommée : le mythe de la contre-culture*, Paris, Éditions Naïves, 2005 (2004).
- HEELAS Paul, *The New Age Movement: Religion, Culture and Society in the Age of Postmodernity*, Londres, Wiley-Blackwell, 1996.
- HEELAS Paul (dir.), *Religion, Modernity and Postmodernity*, Londres, Wiley-Blackwell, 1998.
- HEELAS Paul, *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Londres, Wiley-Blackwell, 2010.
- HEELAS Paul (dir.), *Spirituality in the Modern World: Within Religious Tradition and Beyond*, Londres, Routledge, 2011.
- HEELAS Paul et WOODHEAD Linda, *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Londres, Wiley-Blackwell, 2008.
- HERVIEU-LÉGER Danièle, *La religion pour mémoire*, Paris, Cerf, 1993.
- HERVIEU-LÉGER Danièle et WILLAIME Jean-Paul, *Sociologies et religion I. Approches classiques*, Paris, PUF, coll. « Sociologie d'aujourd'hui », 2001.
- HUSSER Jean-Marie, « Religion », in REY, Alain (dir.), *Dictionnaire Culturel en langue française*, vol. 4, Paris, Le Robert, 2005, pp. 120-132.
- INTROVIGNE Massimo, *Le New Age des origines à nos jours. Courants, mouvements, personnalités*, Paris, Dervy, 2005
- ISAMBERT François-André, « La Sécularisation interne du christianisme », *Revue Française de sociologie*, n° 17, 1976.
- ISAMBERT François-André, « Un “programme fort” en sociologie de la science ? À propos de plusieurs ouvrages de sociologie de la science », *Revue française de sociologie*, 1985, pp. 485-508.

ISER Wolfgang, *L'appel du texte*, Paris, Allia, 2012 (1970).

JAUSS Hans Robert, *Pour une esthétique de la réception*, Paris, Gallimard, coll. « tel », 2013 (1990).

JEZO-VANNIER Steve, *Presse parallèle : la contre-culture en France dans les années soixante-dix*, Marseille, Le Mot et le reste, 2011.

JUNG Carl Gustav, *Psychology and the Occult*, Londres, Routledge, coll. « classics », 2008 (1982).

KARBOVNIK Damien, « Couliesses de la préhistoire, prémises de l'histoire : la primhistoire selon Robert Charroux », *Politica Hermetica*, n°30, 2014, pp. 85-97.

KARBOVNIK Damien, « Nostra et l'affaire de Cergy-Pontoise », in COLLECTIF, *OVNI, retour sur l'affaire de Cergy-Pontoise*, Patrice Seray éd., coll. « Les dossiers de S.O. [Sceptic OVNI] », 2016, pp. 419-442.

KARBOVNIK Damien, « Théorie du complot et ovnis », *Diogène*, n°249-250, 2016, pp. 240-251.

KERR Howard et CROW Charles L. (dir.), *The Occult in America : New Historical Perspectives*, Chicago, University of Illinois Press, 1986.

KUHN Thomas S., *La structure des révolutions scientifiques*, Paris, Flammarion, coll. « Champs sciences », 2008 (1970).

KUHN Thomas S., *La tension essentielle*, Paris, Gallimard, 1990.

LACROIX Bernard, *Les contre-cultures : genèses, circulation, pratiques*, Paris, Éditions Syllepse, 2015.

LACROIX Michel, *La spiritualité totalitaire : le New Age et les sectes*, Paris, Plon, 1995.

LACHMAN Gary, *Turn Off your Mind. The Mystic Sixties and the Dark Side of the Age of Aquarius*, New York, Disinformation, 2001.

LAGRANGE Pierre, « Pourquoi les croyances n'intéressent-elles les anthropologues qu'au-delà de deux cents kilomètres ? », *Politix*, 2012/4, n° 100, pp. 201-220.

LAMBERT Yves, *Dieu change en Bretagne, La religion à Limerzel de 1900 à nos jours*, Paris, Cerf, 1985.

LAMBERT, Yves, « Un paysage religieux en pleine évolution », in RIFFAUT, Hélène (dir.), *Les Valeurs des français*, Paris, PUF, 1994.

- LAPOINTE Roger, *Socio-anthropologie du religieux. La religion populaire au péril de la modernité*, Genève, Droz, 1988.
- LAPOINTE Roger, *Socio-anthropologie du religieux. Le cercle enchanté de la croyance*, Genève, Droz, 1989.
- LATOURE Bruno, « Comment redistribuer le Grand Partage ? », *Revue de synthèse*, vol. 104, avril-juin 1983, pp. 203-236.
- LATOURE Bruno, *La science en action*, Paris, La Découverte, 1989.
- LATOURE Bruno, « Quand les anges deviennent de bien mauvais messagers », *Terrain*, n° 14, mars 1990.
- LATOURE Bruno, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, Paris, La Découverte, 2006 (1991).
- LATOURE Bruno et WOOLGAR Steve, *La vie de laboratoire. La production des faits scientifiques*, Paris, La Découverte, 1996 (1979)
- LAURANT Jean-Pierre, *L'Ésotérisme*, Paris, Éditions du Cerf, 1993.
- LAURANT Jean-Pierre, *Le Regard ésotérique*, Paris, Bayard, 2001.
- LAURENCELLE Louis, *Abrégé sur les méthodes de recherche et la recherche expérimentale*, Québec, PUQ, 2005.
- LE QUELLEC Jean-Loïc, *Des martiens au Sahara, chronique d'archéologie romantique*, Arles, Actes Sud, coll. « Errance », 2009.
- LE TALLEC Cyril, *Les Sectes ufologiques 1950-1980*, Paris, L'Harmattan, coll. « Questions contemporaines », 2005.
- LEGRAND H. E. et BOESE Wayne E., « Chariots of the Gods? and All That: Pseudo-History in the Classroom », *The History Teacher*, Vol. 8, n° 3, mai 1975, pp. 359-370.
- LELOUP Jean-Yves, *Sectes, Eglises et religions, éléments pour un discernement spirituel*, Paris, Albin Michel, coll. « Espaces libres », 1998 (1996).
- LÉVI-STRAUSS Claude, *La pensée sauvage*, Paris, Pocket, coll. « Agora », 1990 (1962).
- LIPOVESTKY Gilles, *L'ère du vide*, Paris, Gallimard, 1983.
- LUCKMANN Thomas, *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*, Londres, Macmillan, 1967.
- MANNHEIM Karl, *Idéologie et utopie*, Paris, MSH, 2006 (1936).
- MAFFESOLI Michel, *Le Temps des tribus, Le déclin de l'individualisme dans les sociétés postmodernes*, Paris, La Table Ronde, 2000 (1988).

- MARROU Henri-Irénée, *De la Connaissance historique*, Paris, Seuil, coll. « Points histoire », 1975 (1954).
- MARTIN Jean-Baptiste et LAPLANTINE François (dir.), *Le défi magique, ésotérisme, occultisme, spiritisme*, volume 1, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1994.
- MARTIN Jean-Baptiste et INTROVIGNE Massimo (dir.), *Le défi magique, satanisme, sorcellerie*, volume 2, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1994.
- MAUSS Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*, Paris, PUF, coll. « Quadrige », 2012 (1924).
- MAYER Jean-François, « Le marché de la religiosité parallèle : visite d'une foire de l'ésotérisme », *Mouvements religieux*, n° 226-227, fév.-mars 1999.
- MAYER Jean-François, « Biens de salut et marché religieux dans le *cultic milieu* », in *Social Compass*, 53(1), 2006, pp. 97-108.
- MAZUIR Françoise, « Le processus de rationalisation chez Max Weber », *Sociétés* 2004/4, n° 86, p. 119-124.
- McDOWELL Josh et STEWART Don, *The occult. The authority of the believer over the power of the darkness*, San Bernardino, Here's Life Publishers, 1992.
- MELTON J. Gordon (dir.), *Magic, Witchcraft, and Paganism in America : a Bibliography*, Londres, Routledge, 1992 (1982).
- MERLIO Gilbert, « La crise de la modernité selon Schiller », *Revue germanique internationale*, n° 22, 2004, pp. 145-160.
- MERTON Robert K., *The sociology of science : theoretical and empirical investigations*, Chicago, University of Chicago press, 1973.
- METTE Isabelle, « Jacques Sternberg, *Le Suicide*, extrait », *Revue de la BnF*, n°46, 2014, pp.84-89.
- MOATTI Alexandre, *Alterscience. Postures, dogmes, idéologies*, Paris, Odile Jacob, 2013.
- MOLLIER Jean-Yves, *La lecture et ses publics à l'époque contemporaine*, Paris, PUF, 2001.
- MOLLIER Jean-Yves et TRUNEL Lucile (dir.), *Du « poche » aux collections de poche : histoire et mutations d'un genre*, Liège, CEFAL, 2010.
- MOREAU Charles, *Jacques Bergier, résistant et scribe de miracles*, Montréal, Éditions Anthropos, 2002.
- MORIN Edgar, « Planète et anti-Planète I. - Le phénomène et sa critique », *Le Monde*, 01/06/1965.
- MORIN Edgar, « Planète et anti-Planète II. - Les thèmes de "Planète" », *Le Monde*, 02/06/1965.

- MORIN Edgar, « Planète et anti-Planète III. - Le drapeau planétaire », *Le Monde*, 03/06/1965.
- MOURALIS Bernard, *Les contre-littératures*, Paris, PUF, 1975.
- MURRAY Margaret, *The Witch-Cult in Western Europe*, Whitefish, Kessinger Publishing, 2003 (1921).
- MUSCHIK Johann, *Die Wiener Schule des Phantastischen Realismus*, Vienne, Jugend & Volk, 1974
- NOIRIEL Gérard, *Introduction à la socio-histoire*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2006.
- NOIRIEL Gérard, *Sur la « crise » de l'histoire*, Paris, Gallimard, coll. « Folio histoire », 2005 (1996).
- NORTH Gary, *Unholy Spirits. Occultism and New Age Humanism*, Tyler, Institute for Christian Economics, 1988.
- OBADIA Lionel, *L'anthropologie des religions*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2012.
- PALMER Susan, *Aliens adored : Raël's UFO religion*, Londres, Rutgers University Press, 2004.
- PARTRIDGE Christopher (dir.), *The Encyclopedia of New Religions*, Londres, Lion Hudson Plc, 2006
- PARTRIDGE Christopher, *The Lure of the Dark Side: Satan & Western Demonology in Popular Culture*, Londres, Equinox Publishing Ltd, 2008
- PARTRIDGE Christopher, *The Occult World*, Londres, Routledge, 2014
- PARTRIDGE Christopher, *The Re-Enchantment of the West: Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture and Occulture*, 2 Volumes, Londres, T. & T. Clark Publishers, 2006
- PEARSON Joanne, ROBERTS Richard H. et SAMUEL Geoffrey (dir.), *Nature Religion Today. Paganism in the modern world*, Edinburg, Edinburgh University Press, 1998
- PELLETIER Jacques (dir.), *Littérature et société*, Québec, VLB, 1994.
- PÉQUIGNOT Bruno, *La relation amoureuse. Analyse sociologique du roman sentimental moderne*, Paris, L'Harmattan, 1991.
- PIETTE Albert, « Y a-t-il du religieux en train de se faire ? », in BABÈS, Leïla (dir.), *Les nouvelles manières de croire*, Paris, Les Éditions de l'Atelier/Éditions Ouvrières, 1996.

- PICARD Michel, *Aimé Michel, ou la quête du Surhumain*, Paris, Éditions Orion, coll. « L'Homme Conscience », 1996.
- PIRET Pierre, « Généalogie du fantastique réel. À propos des *Hors-le-Vent*, de Franz Hellens », *Textyles*, 21, 2002.
- PLUET-DESPATIN Jacqueline, « Une contribution à l'histoire des intellectuels : les revues », *Cahiers de l'Institut d'histoire du temps présent*, n° 20, 1992, pp. 125-136.
- RANDOM Michel, *Le Grand Jeu, Les enfants de Rimbaud le voyant*, Paris, le Grand Souffle, 2003 (1970).
- RENARD Jean-Bruno, « La presse de l'occultisme », *Presse Actualité*, n° 101, mai 1975, pp. 32-39.
- RENARD Jean-Bruno, « L'année du magicien », *Le Monde*, 4-5 janvier 1976.
- RENARD Jean-Bruno, « Religion, science-fiction et extraterrestres. De la littérature à la croyance », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 50/1, 1980, pp. 143-164.
- RENARD Jean-Bruno, « L'homme sauvage et l'extraterrestre : deux figures de l'imaginaire évolutionniste », *Diogène*, n° 127, 1984, pp. 70-88.
- RENARD Jean-Bruno, « Le public de la science-fiction », *Science-fiction*, n° 5, 1985, pp. 138-165.
- RENARD Jean-Bruno, *Bandes dessinées et croyances du siècle*, Paris, PUF, coll. « La politique éclatée », 1986.
- RENARD, Jean-Bruno, « La croyance aux extraterrestres. Approche lexicologique », *Revue française de sociologie*, vol. 27/2, 1986, pp. 221-229.
- RENARD, Jean-Bruno, « La para-archéologie et sa diffusion dans le grand public » in *L'archéologie et son image. Actes des VIIIe Rencontres internationales d'archéologie et d'histoire, Antibes, octobre 1987*, Juan-les-Pins (Alpes-Maritimes), Éditions APDCA, 1988, pp. 275-290.
- RENARD Jean-Bruno, *Les extraterrestres. Une nouvelle croyance religieuse ?*, Paris, Éditions du Cerf, coll. « Bref », 1988.
- RENARD Jean-Bruno, « Le Mouvement Planète : un épisode important de l'histoire culturelle française », *Politica Hermetica*, n°10, 1996, pp. 152-174.
- RENARD Jean-Bruno, « Éléments pour une sociologie du paranormal », *Religiologiques*, n°18, 1998, pp. 31-52.
- RENARD Jean-Bruno, « Herméneutique sociologique des êtres fantastiques », *Prétentaine*, n° 11, 1999, pp. 157-177.

- RENARD, Jean-Bruno, « Le mouvement raëlien : les raisons d'un succès », *Psychologie & Société*, n° 6, 2003, pp. 116-131.
- RENARD Jean-Bruno, « Croyances fantastiques et rationalité », *L'Année sociologique*, vol. 60/1, 2010, pp. 115-135.
- RENARD, Jean-Bruno, *Le Merveilleux, sociologie de l'extraordinaire*, Paris, CNRS éditions, 2011.
- RENOU Louis, *L'hindouisme*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2004 (1951).
- REVEL Jean-François, *Ni Marx, Ni Jésus*, Paris, J'ai Lu, coll. « documents », 1970.
- RICOEUR Paul, *Histoire et vérité*, Paris, Seuil, coll. « Points essais », 2001 (1955).
- RICHTER Jonas, « Traces of the Gods: Ancient Astronauts as a Vision of Our Future », *Numen*, n° 59, 2012, pp. 222-248.
- RIFFARD Pierre, *Dictionnaire de l'ésotérisme*, Paris, Payot, coll. « Bibliothèque scientifique », 1983.
- RIFFARD Pierre, *Ésotérismes d'ailleurs. Les ésotérismes non occidentaux : primitifs, civilisateurs, indiens, extrême-orientaux, monothéistes*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1997.
- RIFFARD Pierre, *L'Ésotérisme : Qu'est-ce que l'ésotérisme ?*, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1990.
- RIFFARD Pierre, *L'Occultisme, textes et recherches*, Paris, Larousse, coll. « Idéologies et sociétés », 1981.
- RIFFARD Pierre, « Le penser ésotérique », in *ARIES*, Paris, Archè, n° 21, 1998, pp. 1-28.
- RIFFARD Pierre, *Nouveau dictionnaire de l'ésotérisme*, Paris, Payot, 2008.
- RIVIÈRE Claude, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2008 (1997).
- ROH Franz, *Nach Expressionismus. Magischer Realismus. Probleme der Neusten Europäischen Malerei*, Leipzig, Kinkhardt & BGiermann, 1925.
- ROSTAND Jean, *Science fausse et fausses sciences*, Paris Gallimard, 1958.
- ROSZAK Theodore, *The Making of a Counter Culture*, Berkeley, University of California Press, 1995.
- ROTHSTEIN Mikael (dir.), *New Age Religion and Globalization*, Aarhus, Aarhus University Press, 2001.
- SACCARDI Marc, *Amateur d'insolite et scribe de miracles, Jacques Bergier (1912-1978)*, Paris, L'Œil du Sphinx, coll. « La bibliothèque d'Abdul Alhazred », vol. 9, 2008.

- SADOUL Jacques, *Histoire de la science-fiction moderne 1911-1984*, Paris, Robert Laffont, 1984.
- SADOUL Jacques, *C'est dans la poche !*, Paris, Bragelonne, 2006.
- SALER Michael, « Modernity and Enchantment: A Historiographic Review », *American Historical Review*, vol.111, n° 3, juin 2006, pp. 692-716.
- SAPIRO Gisèle, *La sociologie de la littérature*, Paris, La Découverte, coll. « Repères », 2014.
- SARDAN Jean-Pierre, « Émique », *L'Homme*, 1998, tome 38, n° 147, pp. 151-166.
- SARTRE Jean-Paul, *Qu'est-ce que la littérature ?*, Paris, Gallimard, coll. « idées », 1948.
- SCHLEGEL Jean-Louis, *Religions à la carte*, Paris, Hachette, coll. « Questions de société », 1995.
- SEDGWICK Mark J., *Against the modern world: traditionalism and the secret intellectual history of the twentieth century*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- SERVIER Jean (dir), *Dictionnaire de l'ésotérisme*, Paris, PUF, 1998.
- SHERMER Michael, *Why people believe weird things. Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time*, New York, Henry Holt and Company, 1997.
- SIMMEL Georg, *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris, PUF, 1984 (1892).
- SIMMEL Georg, *Secret et sociétés secrètes*, Paris, Circé, 2009 (1996).
- SIMMEL Georg, *La religion*, Paris, CIRCE, 1998.
- SINGLY François de, *L'individualisme est un humanisme*, Paris, Éditions de l'aube, 2005.
- SOKAL Alain, *Pseudosciences & postmodernisme : adversaires ou compagnons de route ?*, Paris, Odile Jacob, 2005.
- SOUMOIS Frédéric, *Dossier Tintin : Sources, Versions, Thèmes, Structures*, Bruxelles, Jacques Antoine, 1987.
- STEINMETZ Jean-Luc, *La Littérature Fantastique*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 1990
- STOCZKOWSKI Wiktor, *Des hommes, des dieux et des extraterrestres, ethnologie d'une croyance moderne*, Paris, Flammarion, 1999.
- STOCZKOWSKI Wiktor, « Rire d'ethnologues », *L'homme*, n°160, 2001, pp. 91-114.
- STORY Ronald, *The space-gods revealed, a close look at the theories of Erich Van Däniken*, New York, Harper & Row, 1976.
- STUCKRAD Kocku von, *Western esotericism. A brief history of secret knowledge*, Londres, Equinox Publishing Ltd, 2005.
- TAGUIEFF Pierre-André, *Sur la Nouvelle Droite : jalons d'une analyse critique*, Paris, Descartes & cie, 1994.

- TAGUIEFF Pierre-André, *La foire aux illuminés : ésotérisme, théorie du complot, extrémisme*, Paris, Mille et une nuits, 2005.
- TAMBIAH Stanley J., *Magic, science, religion and the scope of rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- THIVOLET Marc (dir.), « Le Grand Jeu », *Les Cahiers de L'Herne*, n° 10, 1968.
- THUILLIER Pierre, *Les Savoirs ventriloques ou comment la culture parle à travers la science*, Paris, Seuil, 1983.
- THUILLIER Pierre, *La Revanche des sorcières : l'irrationnel et la pensée scientifique*, Paris, Belin, 1997.
- « Tintin et les forces occultes », *LePoint/Historia*, Hors-série, 2013.
- TIRYAKIAN Edward A., « Ésotérisme et exotérisme en sociologie, la sociologie à l'âge du Verseau », in *Cahiers internationaux de sociologie*, nouvelle série, Vol.52, janvier-juin 1972, pp. 33-50.
- TIRYAKIAN Edward A. (dir.), *On the Margin of the Visible: Society, the Esoteric and the Occult*, New York, Wiley, 1974.
- TODOROV Tzvetan, *Littérature et signification*, Paris, Larousse, coll. « Langue et langage », 1967.
- TODOROV Tzvetan, *Introduction à la littérature fantastique*, Paris, Seuil, 1970.
- TRUZZI Marcello (dir.), *Sociology and Everyday Life*, Englewood Cliffs, N.J., Prentice Hall, 1968.
- TRUZZI Marcello, « The Occult Revival as Popular Culture : Some Random Observations on the Old and the Nouveau Witch », *The Sociological Quarterly*, vol. 13, n° 1972, pp. 16-36.
- TSCHANNEN Olivier, *Les théories de la sécularisation*, Genève, Droz, 1992.
- VADE Yves, *L'Enchantement littéraire*, Paris, Gallimard, 1990.
- VAN HOVE Hildegard, « L'émergence d'un "marché spirituel" », *Social Compass*, 46(2), 1999, pp. 161–172.
- VAX Louis, *La séduction de l'étrange. Étude sur la littérature fantastique*, Paris, PUF, 1987 (1965).
- VAX Louis et WUNENBURGER Jean-Jacques (dir.), *Raymond Ruyer, de la science à la théologie*, Paris, Éditions Kimé, 1995.
- VERNETTE Jean, *Le New Age*, Paris, coll. « Que sais-je ? », PUF, 1993.
- VEYNE Paul, *Comment on écrit l'histoire*, Paris, Seuil, coll. « Points histoire », 1979 (1971).

- VEYNE Paul, *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, Paris, Seuil, coll. « Points essais», 2014 (1983).
- VOISENAT Claudie (dir.), *Imaginaires archéologiques*, Paris, Editions de la Maison des sciences de l'homme, coll. « Ethnologie de la France », Cahier 22, 2008.
- VOISENAT Claudie et LAGRANGE Pierre, *L'ésotérisme contemporain et ses lecteurs*, Paris, Bibliothèque publique d'information du Centre Pompidou, coll. « Etudes et recherche », 2006.
- WACHÉ Brigitte, *Religion et Culture en Europe occidentale au XIX^e siècle*, Paris, Belin, 2002.
- WALLIS Roy (dir.), *On the Margins of Science : The Social Construction of Rejected Knowledge*, Keele, University of Keele, 1979.
- WALLIS Roy, « Three Types of New Religious Movement », in DAWSON, Lorne L., *Cults and New Religious Movements. A reader*, Oxford, Blackwell Publishing, 2003, pp. 36-58.
- WATIER Patrick, « G. Simmel : religion, sociologie et sociologie de la religion », *Archives de sciences sociales des religions*, n° 93, 1996. pp. 23-50.
- WEBER Max, *L'éthique protestante ou l'esprit du capitalisme*, Paris, Flammarion, coll. « Champs classique », 2008 (1905).
- WEBER Max, *Economie et société dans l'antiquité*, Paris, La Découverte, 1998 (1909).
- WEBER Max, *Economie et société I, Les catégories de la sociologie*, Paris, Plon, coll. « Agora », 1995 (1956).
- WEBER Max, *Sociologie des religions*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 1996.
- WEBER Max, *La science, profession & vocation*, Marseille, Agone, 2005, pp. 28-29.
- WEBER, Max, *Sociologie de la religion*, Paris, Flammarion, coll. « champs classiques », 2013 (2006).
- WEBER, Max, *Concepts fondamentaux de sociologie*, Paris, Gallimard, coll. « Tel », 2016.
- WILLAIME Jean-Paul, *Sociologie des religions*, Paris, PUF, coll. « Que sais-je ? », 2005 (1995).
- WILSON Bryan, *Les Sectes religieuses*, Paris, Hachette, 1970.
- WILSON Bryan et CRESSWELL Jamie (dir.), *New religious movements. Challenge and response*, Londres, Routledge, 1999.
- WINOCK Michel, *Chronique des années soixante*, Paris, Seuil, 1987.

WOODHEAD Linda et HEELAS Paul (dir.), *Religion in Modern Times: An Interpretive Anthology*, Londres, Wiley-Blackwell, 2010.

YATES Frances, *Giordano Bruno et la tradition hermétique*, Paris, Dervy, 1996 (1969).

YORK Michael, *The Emerging Network : A Sociology of the New Age and Neo-Pagan Movements*, Londres, Rowman & Littlefield, 1995.

ZERAFFA Michel, *Roman et société*, Paris, PUF, coll. « sup », 1976 (1971).

INDEX DES NOMS

A

Abellio (Raymond), 27, 470
Adam (Jean-Pierre), 22, 199, 333
Adamski (George), 338
Agrippa de Nettesheim (Henri Corneille), 115
Alleau (René), 171, 376, 465
Altairac (Joseph), 21
Amar (André), 227, 229
Aron (Paul), 156
Aron (Robert), 223, 224, 365
Asimov (Isaac), 148, 275
Asprem (Egil), 102, 111

B

Bachelard (Gaston), 223
Barjavel (René), 27, 203, 408, 414, 415, 416, 417, 418, 421, 453
Barker (Eileen), 50, 52
Barrault (Jean-Louis), 214
Barrès (Maurice), 50, 185
Barthes (Roland), 142, 143
Bauval (Robert), 437
Bazin (Hervé), 206
Beckford (James), 52
Bellanger (Claude), 20
Belline, 443
Benoist (Alain de), 284, 299, 370
Berger (Peter), 40, 44, 69
Bertaux (Daniel), 60
Beucler (Serge), 247, 248
Billy (André), 206
Bisson (David), 65
Blavatsky (Helena P.), 87, 119, 120, 194, 263, 273, 282, 315, 349, 358, 460
Blitz (Gérard), 223
Bloch (Marc), 25
Bloch (Robert), 222
Bloor (David), 127
Bobineau (olivier), 41, 43, 45, 51, 60, 61, 100, 467
Böhme (Jakob), 116
Bohr (Niels), 223
Borges (Jorge Luis), 222, 223, 287, 288, 411
Boudon (Raymond), 40, 41, 71, 126
Bouguenec (André), 316, 327
Bouju (Gustave), 172
Bourdieu (Pierre), 47, 141, 147, 153, 154, 155, 160, 233, 466
Bourgeois (Adrien), 255, 256
Bouvard (Philippe), 396
Boyer (Alain-Michel), 148, 149, 150, 151, 344
Brach (Jean-Pierre), 101
Breton (André), 172, 182, 223, 234, 288
Broch (Henri), 132, 134, 135, 199
Bronner (Gérald), 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 79, 123, 161, 167, 190, 200, 476, 478, 484
Brown (Dan), 14
Bruno (Giordano), 115
Bruss (B. R.), 378
Burroughs (Edgar Rice), 411

Busino (Giovanni), 126, 128, 131

C

Campbell (Colin), 66, 67, 68, 79, 90
Carrière (Jean-Claude), 365
Castaneda (Carlos), 370
Cayeux (André de), 227
Certeau (Michel de), 64
Champion (Françoise), 51, 52, 53, 55, 56, 57, 62, 68, 82, 83, 468, 469
Chancel (Jacques), 396
Chanfray (Richard), 380
Chapelot (Pierre), 211, 226, 237, 248
Charon (Jean), 214, 227, 471
Charroux (Robert), 19, 20, 22, 28, 30, 307, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 326, 327, 328, 329, 330, 331, 332, 333, 334, 338, 340, 341, 346, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 357, 384, 385, 388, 390, 393, 399, 401, 404, 405, 410, 416, 417, 419, 420, 421, 431, 442, 443, 444, 446, 461, 463, 465, 466, 477, 481
Chauvin (Rémy), 227, 367, 471
Chevalier (Jean), 216
Cipriani (Roberto), 52
Clarke (Arthur C.), 223, 315
Colavito (Jason), 22, 193, 199
Compagnon (Antoine), 142
Cornut (Clotilde), 20, 226, 227
Cornut (Cotilde), 238
Corto Maltese, 28, 408, 411, 412, 414, 432
Cox (Harvey), 17
Crowley (Aleister), 119, 263

D

Daniel-Rops (Henry Petiot), 365
Däniken (Erich von), 19, 22, 28, 30, 336, 340, 347, 348, 349, 350, 351, 352, 353, 354, 355, 356, 357, 373, 383, 385, 390, 404, 405, 420, 421, 422, 423, 424, 431, 441, 461, 464, 472, 481
Dard (Olivier), 481
Daumal (René), 288, 289
Dericquebourg (Régis), 87
Desjardin (Arnaud), 55
Dilthey (Wilhelm), 125
Disselkamp (Annette), 66
Dobbelaere (Karel), 46
Durkheim (Émile), 65

E

Eco (umberto), 213
Einstein (Albert), 138, 223, 322
Eliade (Mircea), 19, 21, 213, 224, 357, 365, 453
Éliphas Lévi, 118, 119, 315, 371
Emmerich (Roland), 428, 429
Ernst (Max), 223
Erró, 246
Escarpit (Robert), 142, 155, 156

F

Faivre (Antoine), 15, 37, 94, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 112, 113, 115, 116, 117, 291, 341, 469, 470
Fauth (Philipp), 197
Ferguson (Marylin), 86, 91, 94
Ferré (Léo), 365
Ficin (Marsile), 114
Flammarion (Camille), 118, 340
Fort (Charles), 78, 174, 193, 196, 223, 263, 286, 419
Fradin (Émile), 311
François (Stéphane), 22, 439
Freund (Julien), 42, 72
Fulcanelli, 173, 194, 263, 344

G

Gardner (Gerald), 95
Gaxotte (Pierre), 205, 206
Geoffroy (Martin), 82, 83, 84, 86, 87, 88, 91, 99, 100, 471, 472
Gilbert-Lecomte (Robert), 288
Giono (Jean), 206
Goodrick-Clarke (Nicholas), 22, 101, 112
Granholm (Kenneth), 102, 111
Grimault (Jacques), 425, 426, 427, 428, 482
Grün Schloss (Andreas), 385
Guénon (René), 120, 171, 179, 193, 289, 296, 315, 369, 415
Guieu (Jimmy), 28, 258, 408, 414, 418, 419, 420, 421, 431, 432, 438, 440, 465, 482
Guitton (Jean), 365, 370
Gurdjieff (Georges), 28, 112, 120, 171, 172, 174, 179, 193, 289, 296, 370, 415

H

Haggard (Henry Rider), 411
Hancock (Graham), 429, 437, 438
Hanegraaff (Wouter J.), 82, 89, 90, 91, 92, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 113, 114, 117, 120, 121, 303, 458, 471, 472
Heath (Joseph), 477
Helbronner (André), 173
Hellens (Franz), 185, 288
Hergé (Georges Remi), 409, 410, 411, 413, 453
Hermès Trismégiste, 113, 315
Hervieu-Léger (Danièle), 62, 65
Hesse (Herman), 413
Heuvelmans (Bernard), 409
Hitler (Adolf), 184, 192, 197, 198, 205
Hörbiger (Hanns), 137, 138, 197, 205, 334
Hoskin (Cyril Henri), 201
Hugo (Victor), 118
Husser (Jean-Marie), 38, 55
Hutin (Serge), 443
Huxley (Aldous), 222, 223, 369
Huxley (Julian), 222
Hynek (J. Allen), 338, 385

I

Icke (David), 438
Imbert-Nergal (Robert), 205, 234, 309
Introigne (Massimo), 50, 100
Isambert (François-André), 47

J

Jacob (Max), 182
Jacobs (Edgar P.), 414
Jodorovsky (Alejandro), 53
Jones (Indiana), 28, 408, 429, 430, 431
Jungk (Robert), 222

K

Kardec (Allan), 87, 118
King (Martin Luther), 223
Klein (Yves), 223
Knight (Damon), 222
Koestler (Arthur), 223
Kolosimo (Peter), 357
Kreis (Emmanuel), 439
Kuhn (Thomas), 39, 124, 128, 129, 130, 131, 447, 475, 479

L

Lachman (Gary), 17, 18
Lagrange (Pierre), 22, 307, 335, 336, 343
Lambert (Yves), 47, 48, 49, 467
Lancelot (Michel), 28, 292, 295, 296, 297
Lanza del Vasto (Joseph), 415
Lanza Del Vasto (Joseph), 296, 370
Latour (Bruno), 127, 128, 478
Laurant (Jean-Pierre), 102, 103, 104, 105, 107, 112, 202, 470
Laurencelle (Louis), 132
Layet (Charles-Maxence), 439
Le Cour (Paul), 315, 425
Le Poer Trench (Brinsley), 340, 357, 388
Le Quellec (Jean-Loïc), 22, 199
Lengrand (Claude), 257
Lévi-Strauss (Claude), 64, 65, 223, 224
Lewis (C. S.), 193
Lovecraft (Howard Philips), 221, 222, 236, 263, 379, 440
Lovelock (James), 95
Luckmann (Thomas), 44, 45, 46, 83

M

Machen (Arthur), 193
Magritte (René), 220
Maître (Jacques), 51
Mannheim (Karl), 126
Márquez (Gabriel Garcia), 287
Mauriac (François), 203
Mauss (Marcel), 26
Mayer (Jean-François), 68

Mazière (Francis), 336
Merton (Robert K.), 126
Mesmer (Franz Anton), 118
Meyrat (Robert), 288
Michel (Aimé), 226, 230, 248, 367, 375, 415, 419, 465
Miller (Walter M.), 194
Mirandole (Pic de la), 114
Moatti (Alexandre), 124, 135, 136, 137, 138, 446
Moody (Raymond), 339
Morin (Edgar), 21, 212, 213, 220, 224, 225, 230, 231,
233, 234, 235, 236, 365, 460
Mousseau (Jacques), 226, 237, 238
Mulder (Fox), 431
Murray (Margaret), 95

N

Noiriel (Gérard), 26, 27

O

Obadia (Lionel), 64
Oppenheimer (Robert), 223, 263
Ossendowski (Ferdinand), 443
Ouspenski (Piotr Demianovitch), 120

P

Papus (Gérard Encausse), 119
Paracelse, 115, 263, 413
Parks (Anton), 438
Parsons (Talcott), 43, 49
Partridge (Christopher), 17, 102, 106, 109, 110, 111, 121
Pelletier (Jacques), 155
Philippe (Robert), 227
Piette (Albert), 65
Pooyard (Patrice), 424
Potter (Andrew), 477
Pratt (Hugo), 411, 412, 413, 414

Q

Queneau (Raymond), 484

R

Raël (Claude Vorilhon), 28, 374, 383, 384, 385, 386, 387,
388, 389, 390, 391, 392, 393, 394, 395, 396, 397, 398,
399, 400, 401, 402, 404, 405, 407, 420, 436, 443, 450,
461, 473
Ragon (Michel), 365
Rampa (Lobsang), 200, 201, 204, 278, 340, 341, 342, 343
Rathenau (Walther), 200
Redfield (James), 86
Renard (Jean-Bruno), 21, 22, 144, 231, 232, 233, 256,
307, 321, 335, 360, 373, 375, 448, 463
Restany (Pierre), 226
Richaudeau (François), 211, 216, 226
Roh (Franz), 287
Rosenkreutz (Christian), 117

Roszak (Theodore), 16, 17, 68, 371
Ruyer (Raymond), 375, 376, 383, 471

S

Saccardi (Marc), 21, 176, 272, 381
Sadoul (Jacques), 336, 337, 340, 341, 342, 343, 345, 442
Saint-Loup (Marc Augier), 246
Sapiro (Gisèle), 156
Schaeffer (Pierre), 171
Schatzman (Évry), 205
Schiller (Friedrich von), 40
Schlegel (Jean-Louis), 64, 81, 82, 89, 100
Schliemann (Heinrich), 311
Scully (Dana), 431
Secret (François), 101
Sède (Gérard de), 340, 341, 342, 343, 442, 443
Sentry (Jean), 339, 340, 365
Servier (Jean), 365
Simmel (Georg), 25, 38
Singly (François de), 60
Sitchin (Zecharia), 437, 438
Smedt (Marc de), 248, 367
Sokal (Alan), 132, 133, 134, 135
Soulages (Pierre), 220
Spielberg (Steven), 429
Steiner (Rudolf), 119, 263, 278, 413
Sternberg (Jacques), 27, 215, 216, 237
Stoczkowski (Wiktor), 22, 193, 199, 310, 346, 353, 460,
477, 478, 479, 482
Stuckrad (Kocku von), 102, 107, 108, 109, 111, 112, 113,
121, 451, 470
Swedenborg (Emmanuel), 116, 118, 263

T

Tank-Storper (Sébastien), 41, 43, 45, 51
Tarade (Guy), 258, 340, 343, 420, 440, 465
Teilhard de Chardin (Pierre), 184, 221, 235, 302, 316,
349, 355, 358, 375, 394, 460, 472
Tintin, 28, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 432
Todorov (Tzvetan), 287, 463
Troeltsch (Ernst), 66, 90
Tschannen (Olivier), 39, 43, 44, 59

V

Vailland (Roger), 288
Valéry (Paul), 182
Vax (Louis), 286, 468
Velikovskiy (Immanuel), 137, 138, 316, 319, 349, 358,
416, 437, 446, 460
Véraldi (Gabriel), 174, 175, 226, 228, 244, 252, 292, 293,
297, 298
Verne (Jules), 257, 315, 325, 353
Versins (Pierre), 227
Veyne (Paul), 23, 25
Viala (Alain), 156
Vivekenanda, 172

W

Wallis (Roy), 51
Watier (Patrick), 38
Weber (Max), 25, 40, 41, 42, 45, 50, 66, 72, 107, 125,
131, 161, 356
Weishaupt (Adam), 117
Wells (H. G.), 315
Wiener (Norbert), 223, 263, 264

Willaime (Jean-Paul), 37, 45, 46
Wilson (Bryan), 45
Winock (Michel), 20

Y

York (Michael), 83

N.B. : Les entrées « Pauwels » et « Bergier » ont été volontairement omises ; on retrouve chacun des deux auteurs presque à chaque page.

INDEX DES NOTIONS

I

10.000 B.C. · 428, 429, 438

A

Acupuncture · 14
Alchimie · 113, 114, 116, 117, 119, 171, 173, 174, 196,
208, 234, 339, 356, 413, 462
Alterscience · 30, 123, 135, 136, 137, 162, 334, 445, 446
AMORC · 176
Ancient Aliens · 28, 408, 422, 423, 424, 432
Anunaki · 437
Anthroposophie · 119
Antimodernisme · 330
Apocalypse · 13, 16, 325
Archéologie fantastique · 135, 199, 201, 208, 302, 445,
460
Archéologie fiction · 313
Archéologie utopiste · 351
Archéologue sauvage · 311, 328
Astroarchéologie · 339
Astrologie · 51, 81, 113, 114, 135, 285, 359, 380, 413,
426
Ateliers Planète · 30, 165, 209, 212, 240, 241, 250, 251,
253, 254, 255, 256, 257, 259, 262, 277, 284, 297, 299,
340, 405, 451, 452, 467
Atlantide · 184, 197, 246, 320, 324, 325, 338, 414, 426

B

Bible · 138, 335, 339, 384, 388, 391, 392
Blumroch l'admirable · 28, 165, 272, 274, 281, 282, 283,
367, 368
Bombe atomique · 329
Bouddhisme · 15, 51, 65, 370
Bricolage · 63, 467

C

Celtes · 320
Centre d'Études Ovnis France · 440
Centre de Développement du Potentiel Humain · 371
Champ littéraire · 141, 147, 153, 154, 155, 162, 182, 284,
393, 436, 442, 444, 445, 463, 464, 465, 466, 479
Channeling · 87, 91, 92, 96, 108, 472
Chiropractie · 14, 87, 93
Christianisme · 17, 46, 47, 64, 81, 95, 98, 107, 118, 120,
179, 294, 301, 327, 328, 331, 332, 355, 366, 369, 370,
374, 391, 450, 469
Civilisation des bâtisseurs · 425
Civilisations disparues · 196, 197, 201, 208, 220, 232,
244, 245, 246, 257, 265, 267, 268, 270, 303, 318, 319,
321, 323, 325, 334, 338, 344, 345, 352, 377, 390, 428,
440, 449, 460, 462, 463
Club international de Chasseurs de trésors · 311

Club Méditerranée · 215, 217, 223
Complot · 76, 78, 327, 421, 431, 438, 476, 481, 497, 498,
499, 502, 505, 512
Conjuration · 267, 268, 326, 329
Conspirationnisme · 419, 421, 431, 438, 439, 440, 481,
482
Contre-culture · 16, 17, 18, 19, 20, 24, 28, 106, 180, 292,
293, 294, 295, 296, 297, 299, 447, 461, 476, 477
Corpus Hermeticum · 113, 114
Cryptozoologie · 135, 409, 426, 432, 477
Cultic Milieu · 29, 31, 66, 67, 68, 69, 79, 90, 99, 110,
120, 161, 303, 307, 346, 358, 370, 372, 408, 452, 453,
469, 471, 473, 474

D

Da Vinci Code · 14, 477
Déluge · 138, 194, 197, 320, 389, 403, 416
Désenchantement du monde · 24, 29, 43, 107
Différenciation · 43, 46, 49, 56, 106, 191, 467
Drogues · 17, 275, 289, 294, 329, 330, 371, 417, 431

E

Effet Fort · 78, 476
Église du pessimisme · 293
Égypte · 321, 352, 422, 425, 428, 429
Égyptiens · 267, 320
Elohim · 383, 384, 387, 388, 389, 391, 392, 395, 400,
403
Encyclopédie Planète · 215, 217, 224, 293
Épuisement des ressources · 330, 354, 450, 461
Ère du Verseau · 278, 391, 473
Eschatologie · 318, 333, 356, 428, 437
Évolutionnisme · 97, 237, 302, 358, 390, 446
Existentialisme · 21
Extraterrestres · 15, 19, 105, 257, 320, 321, 323, 334,
340, 344, 352, 353, 355, 373, 385, 387, 388, 390, 395,
404, 409, 410, 420, 421, 422, 423, 428, 429, 430, 431,
437, 438, 460, 463, 471

F

Fantastique réel · 288
Fortéanisme · 201, 208, 258, 299, 302, 313, 426, 445,
460, 476
Franc-maçonnerie · 117, 119, 175, 252
Futurologie · 356

G

Géniocratie · 384, 402, 404
Glozel · 311, 321
Gnose · 87, 103, 104, 113, 371, 374, 375, 376, 383, 469
Grand Partage · 374

H

Hébreux · 320
Heure de culture galactique · 276
Hindouisme · 51, 172, 370
Hindous · 320
Hippie trail · 17, 417
Hippies · 16, 17, 329, 330, 331, 417
Histoire invisible · 197, 201, 208, 220, 221, 232, 244,
245, 246, 265, 266, 302, 317, 318, 322, 340, 445, 460
Histoire secrète · 226, 265, 469, 481
Holisme · 86, 96, 99
Homéopathie · 14, 93, 135
Humanisme · 60, 229, 230, 235, 302, 460
Humanitarisme · 391, 392

I

Île de Pâques · 425
Incas · 320
Individualisation · 44, 54, 60, 65, 161, 468
Irrationnel · 13, 15, 16, 24, 42, 71, 101, 145, 205, 296,
297, 478, 479, 484

K

Kadath · 440

L

L'Aventure mystérieuse · 19, 28, 30, 310, 313, 336, 337,
338, 339, 340, 342, 343, 344, 345, 346, 347, 348, 356,
357, 358, 376, 378, 396, 420, 442, 443, 473
L'Homme éternel · 19, 28, 165, 247, 260, 261, 262, 263,
266, 267, 268, 269, 270, 271, 272, 276, 281, 290, 340,
367, 372, 374, 445, 459, 464, 474, 484
La Condition surhumaine · 28, 166, 262, 272, 273, 274,
278, 279, 280, 281, 282, 290, 298, 299, 303, 356, 368,
372, 393, 401, 459, 467
La Révélation des pyramides · 28, 408, 424, 425, 427,
428
Le Grand Jeu · 288, 289
Lémurie · 320
Les Cahiers du réalisme fantastique · 257, 258, 440
Les Chemins de l'impossible · 373, 442
Les Énigmes de l'univers · 19, 336, 344, 396, 442
Lignes de Nazca · 321, 352, 430
Littérature différente · 220, 221
Livre de Dzyan · 194, 349

M

MADECH (Mouvement pour l'Accueil des Elohim
Créateurs des Humains) · 392
Magie · 19, 41, 42, 46, 67, 95, 96, 113, 114, 115, 118,
119, 144, 171, 198, 203, 225, 278, 316, 397, 413
Mai 68 · 17, 61, 236, 241, 245, 259, 294, 295, 297, 303,
329, 330, 416, 479
Majestic 12 · 420
Manuel d'Embellissement de la Vie · 268, 271

Mayas · 320, 416
Médecines alternatives · 14
Méditation transcendantale · 371
Merveilleux · 131, 144, 145, 182, 183, 184, 224, 270,
287, 366, 440, 463, 480, 484
Messianisme · 302
Mille-feuille argumentatif · 78, 190, 476
Millénarisme · 461
Mode culturelle · 19, 21, 304, 357
Modernité · 24, 29, 39, 40, 47, 48, 49, 51, 52, 54, 56, 59,
60, 61, 62, 63, 64, 68, 69, 89, 100, 120, 121, 161, 176,
177, 180, 181, 257, 299, 301, 375, 450, 461, 467, 470,
478, 479
Mondanisation · 45, 46, 62, 96, 106, 468
Mouvement Planète · 21, 209, 231, 232, 233, 240, 243,
250, 251, 252, 253, 254, 255, 256, 259, 266, 277, 297,
467
Mouvement Raëlien · 31, 308, 382, 383, 384, 392, 398,
403, 404, 405, 407, 436, 466, 467, 473
Mu · 320
Mystère · 15, 103, 131, 192, 201, 202, 205, 208, 221,
224, 225, 234, 237, 239, 338, 340, 341, 342, 359, 360,
378, 379, 380, 413, 414, 448, 466, 469, 471, 481, 490

N

Nazisme (occultisme) · 22, 197, 430
Nébuluse mystique-ésotérique · 52, 53, 55, 56, 68, 82,
468, 469
Néo-évhémérisme · 22, 321, 390, 395, 449
New Age · 29, 31, 36, 53, 79, 81, 82, 83, 84, 85, 86, 87,
88, 89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 106,
107, 110, 120, 123, 161, 245, 278, 303, 357, 369, 371,
372, 376, 382, 394, 439, 440, 453, 458, 471, 472, 473,
483
Nexus · 438, 439
Nostradamus · 28, 263, 360, 376, 377, 378, 379, 380,
381, 382, 383, 444, 452, 463
Nouveaux Mouvements Religieux · 38, 47, 50, 51, 52,
56, 62, 63, 66, 81, 90, 371, 405, 473
Nouvelle religion · 186, 234, 235, 246, 281, 284, 300,
331, 332, 334, 356, 374, 376, 392, 473
Nucléaire · 150, 222, 324, 325, 331, 332, 399, 400, 416,
449, 450, 454

O

Occulture · 30, 31, 101, 102, 109, 110, 111, 121, 162,
307, 399, 408, 424, 432, 433, 453, 471, 474, 478, 480
Optimisme · 55, 172, 181, 230, 235, 245, 293, 334, 395,
450, 468
Orbs · 438, 439, 440
Orientalisation · 17, 296, 450, 469, 473
Ovnis · 14, 15, 277, 323, 338, 346, 357, 370, 378, 385,
386, 418, 419, 420, 421, 439, 440, 462, 476, 477

P

Palenque (Dalle de) · 422
Paradigme · 39, 44, 45, 46, 59, 86, 88, 96, 102, 129, 130,
131, 133, 302, 304, 427, 436, 439, 444, 445, 446, 447,
449, 451, 452, 454, 461, 473, 475, 476, 477, 478, 479,
480, 481, 482

Parallittérature · 31, 141, 144, 146, 147, 149, 150, 151, 152, 154, 160, 191, 265, 344, 346, 357, 408, 414, 423, 442
Paranormal · 18, 19, 30, 124, 133, 134, 227, 297, 302, 336, 337, 339, 340, 357, 370, 397, 409, 419, 420, 431, 432, 438, 449, 462, 474, 478, 496
Parapsychologie · 19, 135, 198, 201, 208, 227, 275, 277, 302, 316, 321, 322, 339, 356, 370, 377, 426, 439, 441, 445, 449, 460, 471, 480
Pénéla · 216, 217
Péril jaune · 324, 325, 329, 334, 399, 417
Petits Gris · 420
Philosophie Planète · 213, 220, 227
Plexus · 216, 217, 225, 237
Pluralisation · 44, 56, 60, 64, 69, 106, 161, 478
Poésie · 142, 169, 192, 207, 228, 241, 271, 287, 289, 291, 314, 379, 435, 446, 484
Pollution · 330, 354, 366, 400, 450, 461
Polythéisme des valeurs · 42, 44, 56, 60, 69, 71, 79, 139, 161, 484
Primhistoire · 313, 318, 319, 320, 321, 322, 324, 325, 326, 327, 331, 333, 340
Progrès · 41, 43, 45, 127, 131, 234, 235, 237, 251, 253, 279, 331, 354, 355, 394, 395
Projet N.L.S. · 262, 263, 264, 265, 266, 269, 270, 459
Pseudosciences · 30, 72, 123, 124, 131, 133, 135, 136, 139, 162, 224, 439, 445
Publicité · 216, 217, 218, 219, 231, 239, 242, 277, 294, 361, 368, 371, 372, 373, 402
Pulps · 147, 148, 149, 174, 466

Q

Question de... · 28, 248, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 374, 375, 376, 379, 382, 417, 426, 452, 472, 473

R

Rationalisation · 29, 36, 40, 41, 42, 45, 49, 56, 64, 123, 161, 356, 470, 478
Rationalité · 15, 16, 17, 40, 41, 42, 45, 49, 70, 71, 72, 76, 77, 106, 127, 145, 294, 297, 476, 478, 484
Réalisme magique · 222, 287, 288, 291
Réel fantastique · 288
Réincarnation · 339, 370, 432, 449
Rejected knowledge · 102, 105, 123
Religions à la carte · 63, 64
Religiosité · 20, 29, 36, 37, 38, 51, 56, 57, 59, 60, 64, 65, 68, 79, 83, 111, 161, 207, 246, 331, 451, 468, 475
Renaissance · 112, 199, 222, 228, 229, 230, 301, 302, 473
Rennes-le-Château · 14, 340, 342, 419
Rose-Croix · 117, 176, 322, 338

S

Science-fiction · 19, 148, 149, 150, 174, 177, 178, 191, 193, 194, 195, 208, 215, 221, 222, 224, 249, 290, 294, 311, 312, 315, 334, 336, 378, 390, 393, 396, 409, 411, 414, 415, 416, 417, 418, 421, 428, 438, 449
Scientologie · 371

Secte · 50, 66, 67, 90, 254, 383, 398, 399
Sectes · 13, 66, 81, 371, 395, 398, 409, 432, 450
Sécularisation · 24, 29, 36, 39, 40, 43, 44, 45, 46, 47, 49, 56, 59, 60, 63, 68, 69, 106, 107, 109, 121, 161, 467, 470, 471, 478
Seeker · 68, 108, 161, 174, 299, 300, 304
Sexualité · 366
Sinistrose · 293, 334, 472
Sociétés secrètes · 108, 112, 116, 117, 175, 176, 196, 197, 199, 201, 208, 251, 252, 255, 274, 297, 322, 336, 337, 338, 344, 449, 451, 459, 462
Sociohistoire · 25, 26, 27, 35
Sophrologie · 14, 135, 371
Spécialisation · 30, 83, 152, 307, 381, 424, 435, 440, 444
Spiritisme · 87, 103, 118, 309
Spiritualité · 16, 19, 54, 59, 65, 66, 81, 97, 109, 111, 161, 177, 180, 216, 221, 245, 257, 271, 272, 278, 282, 298, 303, 367, 374, 399, 439, 451, 467, 473, 475
Stargate · 28, 408, 428
Supérieurs inconnus · 197
Surhomme · 28, 198, 229, 237, 245, 272, 274, 275, 276, 279, 280, 282, 283, 298, 302, 323, 334, 460, 461, 468, 490
Surpopulation · 330, 354, 366, 400, 450, 461
Surréalisme · 87, 172, 182, 234, 288, 290, 293, 465, 486

T

Technocratie · 16, 17, 294, 478
Télépathie · 198, 234, 275, 276, 282, 370, 386, 395, 397, 409, 414, 432
Terre creuse · 198
Théorie des ancêtres supérieurs · 319, 326, 449, 453, 460, 461, 477
Théorie des anciens astronautes · 19, 22, 197, 201, 268, 277, 339, 340, 348, 352, 356, 410, 420, 422, 423, 424, 431, 449, 462
Tiahuanaco · 321
Tradition · 44, 46, 61, 62, 63, 98, 102, 111, 112, 115, 117, 119, 121, 143, 176, 177, 179, 180, 183, 184, 186, 194, 196, 202, 208, 224, 257, 264, 272, 275, 277, 278, 282, 296, 301, 315, 322, 350, 362, 363, 367, 369, 395, 399, 448, 459, 469, 470, 472, 473, 475, 482

U

Ufologie · 135, 227, 426
Underground · 67, 109, 111, 346, 452, 469, 473, 501
Union Rationaliste · 204, 205, 207, 234, 236, 297, 307, 349
Université Parallèle · 215, 229

X

X-Files · 28, 111, 408, 431, 432

Y

Yoga · 15, 53, 370, 379

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION GÉNÉRALE	11
1. Une société sous influence ésotérique ?	14
1.1. De l'irrationnel à l'ésotérisme	14
1.2. Une origine contre-culturelle	16
1.3. Apparition du réalisme fantastique	18
2. Problématisation	20
2.1. Historique des travaux	20
2.2. Problématiques	23
3. Méthode, corpus et plan	25
3.1. La sociohistoire	25
3.2. Délimitation du corpus	27
3.3. Présentation du plan	29
PREMIÈRE PARTIE : ÉLÉMENTS THÉORIQUES	33
INTRODUCTION	35
CHAPITRE 1 – RELIGION, RELIGIOSITÉ	37
1. Le paradigme de la sécularisation	39
1.1. De la rationalisation du monde à sa démagification	40
1.2. La sécularisation	43
2. La religion en mutation	46
2.1. La décomposition de la religion	47
2.2. La recomposition de la religion et les NMR	50
2.3. La « nébuleuse mystique-ésotérique »	52
CHAPITRE 2 – RELIGIONS À LA CARTE, SPIRITUALITÉ ET CROYANCES	59
1. Aspects de la religiosité contemporaine	60
1.1. L'individualisation	60
1.2. Émotionnalisation et guérison	62
1.3. Bricolage et religions à la carte	63
1.4. Le <i>cultic milieu</i>	66
2. Croyances	69
2.1. Notions de croyance, de connaissance et de rationalité	70
2.2. Le marché cognitif	72
2.3. Prix d'une croyance	74
CHAPITRE 3 – LE NEW AGE	81
1. Une première approche sociologique	83
1.1. Typologie	84
1.2. Remarques	88
2. L'approche historique de Hanegraaff	89

2.1. Les quatre principales tendances du New Age	91
2.2. Le New Age comme religion et comme mouvement	96
CHAPITRE 4 – ÉSOTÉRISME, OCCULTISME, OCCULTURE	101
1. Une multitude de définitions	102
1.1. L'ésotérisme, une forme de pensée	103
1.2. L'ésotérisme en tant que « <i>rejected knowledge</i> »	105
1.3. L'ésotérisme, un concept purement théorique	107
1.4. L'occulture	109
2. L'ésotérisme et l'occultisme par l'exemple	111
2.1. Des sources antiques redécouvertes à la Renaissance	112
2.2. Une tradition allemande	115
2.3. Les sociétés initiatiques	116
2.4. De l'occultisme à l'ésotérisme contemporain	118
CHAPITRE 5 - SCIENCE, PSEUDOSCIENCES, ALTERSCIENCE	123
1. Connaissance scientifique et sociologie	124
1.1. Sciences de la nature et de l'esprit	124
1.2. Trois programmes pour une sociologie de la connaissance	126
1.3. Thomas Kuhn	129
2. Pseudosciences et altersciences	131
2.1. Science et pseudosciences	131
2.2. Pseudosciences et paranormal	133
2.2. Altersciences	136
CHAPITRE 6 – LITTÉRATURE, PARALITTÉRATURE	141
1. Littérature	142
1.1. Définition	142
1.2. Le merveilleux	144
2. Paralittérature	146
2.1. Définition	146
2.2. Caractéristiques de la paralittérature contemporaine	149
2.3. Le « contrat de lecture » de la paralittérature	151
3. Sociologie de la littérature	152
3.1. Champ littéraire et perspectives de recherches	153
3.2. Le fait littéraire	155
3.3. Une méthode de questionnement	157
SYNTHÈSE	161
<u>DEUXIÈME PARTIE : LE RÉALISME FANTASTIQUE</u>	163
INTRODUCTION	165
CHAPITRE 1 - LA NAISSANCE DU RÉALISME FANTASTIQUE	167
1. Un ouvrage composite	169
1.1. Parcours croisés	170
1.2. Naissance du projet	175
2. Le réalisme fantastique	177

2.1. Les bases théoriques	177
2.2. Une méthode de recherche singulière	181
CHAPITRE 2 - LE RÉALISME FANTASTIQUE APPLIQUÉ	189
1. Un rideau d'exemples : personnages et sources	190
1.1. Un récit riche en personnages	191
1.2. Le problème des sources	192
2. Thèmes et idées	195
2.1. Un contenu structuré	196
2.2. Remarques	199
3. D'un accueil critique discret à un succès populaire	203
CHAPITRE 3 - L'AVENTURE <i>PLANÈTE</i>	211
1. La revue <i>Planète</i> , d'un design à un label	213
1.1. Une esthétique soignée	213
1.2. D'une entreprise éditoriale à un label	214
1.3. <i>Planète</i> et la publicité	217
2. Une philosophie <i>Planète</i> ?	219
2.1. Un contenu hétéroclite mais orienté	219
2.2. Une atmosphère singulière pour une culture différente	224
2.3. Des éditoriaux à une « philosophie <i>Planète</i> »	227
3. Entre succès, controverse et idéologie	231
3.1. Une revue attentive à son public	231
3.2. Une revue qui divise	233
3.3. <i>Planète</i> et le réalisme fantastique	235
CHAPITRE 4 - LE NOUVEAU <i>PLANÈTE</i>	239
1. La revue	240
1.1. Un « nouveau » départ	240
1.2. Une réorientation évidente	243
1.3. Le retour du réalisme fantastique	245
1.4. Une disparition par étapes, dans la confusion	247
2. Le Mouvement <i>Planète</i> et les Ateliers <i>Planète</i>	250
2.1. Une initiative aux contours flous	250
2.2. Un mouvement encadré, mais sans leader	252
2.3. Faible succès et disparition sans vagues	255
2.4. Et le réalisme fantastique ?	257
CHAPITRE 5 - LA FIN D'UNE ÉPOQUE	261
1. Une suite au <i>Matin des magiciens</i>	262
1.1. Un premier projet sans suite	263
1.2. <i>L'Homme éternel</i>	266
1.3. Le projet d'un « Manuel d'Embellissement de la Vie »	268
2. <i>La Condition surhumaine</i> , un tapuscrit inédit	272
2.1. Présentation du document	272
2.2. Une argumentation surprenante	275
2.3. De profonds différends	279

CHAPITRE 6 - VERS UNE DÉFINITION DU RÉALISME FANTASTIQUE	285
1. Un genre littéraire	286
1.1. Des précurseurs	286
1.2. Le Grand Jeu	288
1.3. Le réalisme fantastique, un genre littéraire	290
2. Un mouvement contre-culturel	292
2.1. Une volonté de rénover la culture	292
2.2. Une contre-culture de « droite » ?	293
2.3. Une contre-culture « irrationnelle » ?	295
3. Une religion en gestation ?	297
3.1. Une dynamique personnelle	298
3.2. Une nouvelle religion	300
TROISIÈME PARTIE : CONCURRENCE, MARGES ET FRONTIÈRES	305
INTRODUCTION	307
CHAPITRE 1 - ROBERT CHARROUX, UN AUTEUR RÉALISTE FANTASTIQUE ?	309
1. Un style caractéristique	310
1.1. Éléments biographiques	310
1.2. Un style propre	313
2. Une histoire cyclique de l'humanité	317
2.1. La primhistoire	318
2.2. Le Mystérieux Inconnu	322
2.3. Une apocalypse imminente	324
3. Un discours sociétal	326
3.1. La « conjuration des bien-pensants »	326
3.2. Le déclin de l'Occident	329
3.3. L'espoir d'une nouvelle religion ?	331
CHAPITRE 2 - UN PHÉNOMÈNE ÉDITORIAL	335
1. Des collections à part	336
1.1. Un contenu fortement thématique	337
1.2. Du mystère à la fiction	341
1.3. Une construction éditoriale	343
2. Un cas particulier : Erich von Däniken	347
2.1. Une démarche réaliste fantastique presque assumée	347
2.2. Une théorie unique	351
2.3. L'homme et le cosmos	354
CHAPITRE 3 - D'AUTRES PLANÈTE ?	359
1. <i>Janus</i> , l'autre <i>Planète</i>	360
1.1. Un air de <i>Planète</i>	360
1.2. De profondes différences	364
2. <i>Question de...</i> , la suite de <i>Planète</i> ?	367
2.1. De troublantes similitudes	367

2.2. De <i>Planète</i> vers le New Age	369
2.3. Une évolution du réalisme fantastique	372
3. <i>Nostradamus</i> , le journal de l'actualité mystérieuse	376
3.1. Bergier à la baguette	377
3.2. Entre réalisme fantastique et sensationnalisme	378
CHAPITRE 4 - LA RÉVÉLATION RAËLIENNE	383
1. Un discours peu original	384
1.1. Une révélation du cinquième type	385
1.2. La doctrine raëlienne	387
1.3. Une nouvelle éthique	390
2. Le raëlisme, une religion athée ou réaliste fantastique ?	393
2.1. Une construction scientifico-religieuse	394
2.2. Une critique sociale	397
2.3. Imbécillité et génocratie	401
CHAPITRE 5 - AUX FRONTIÈRES DU RÉALISME FANTASTIQUE	407
1. Réalisme fantastique et bande dessinée	408
1.1. Tintin, les forces occultes et Bergier	408
1.2. Corto Maltese, entre rêves et hallucinations	411
2. La paralittérature	414
2.1. René Barjavel (1911-1985)	414
2.2. Jimmy Guieu (1926-2000)	418
3. Du documentaire à la fiction réaliste fantastique	421
3.1. <i>Ancient Aliens</i>	422
3.2. <i>La Révélation des pyramides</i>	424
3.3. Du réalisme fantastique sur petit et grand écrans	428
CHAPITRE 6 - NOUVEAUX ÉLÉMENTS POUR UNE DÉFINITION DU RÉALISME FANTASTIQUE	435
1. Un champ littéraire à part entière	436
1.1. Quelques auteurs qui se démarquent	437
1.2. Des revues à plus ou moins grand tirage	438
1.3. Un produit littéraire calibré	440
2. Un véritable paradigme	444
2.1. D'une alterscience à un paradigme réaliste fantastique	445
2.2. Une même vision du monde	447
2.3. Religion, religiosité ou spiritualité	451
CONCLUSION GÉNÉRALE	455
1. Pour une définition du réalisme fantastique	458
1.1. Un sens strict	458
1.2. Un sens large	461
1.3. Un champ littéraire	463
2. Un objet religieux indéterminé	466
2.1. Un exemple de recomposition du religieux	467
2.2. Une <i>certaine forme</i> d'ésotérisme	469

2.3. Un proto-New Age entre cultic milieu et occulture	471
3. Perspectives et limites	475
3.1. Un paradigme culturel	475
3.2. Perspectives	479
3.3. Limites	482
<u>SOURCES CONSULTÉES</u>	485
1. Archives	485
2. Revues	485
3. Ouvrages	485
4. Films et séries	493
<u>BIBLIOGRAPHIE</u>	495
<u>INDEX DES NOMS</u>	515
<u>INDEX DES NOTIONS</u>	519
<u>TABLE DES MATIÈRES</u>	523

