

Rire d'ethnologues

Wiktor Stoczkowski

L EST RARE d'entendre le rire lors des communications dans les colloques d'ethnologie : nous avons coutume de nous imposer le devoir de respect envers les cultures différentes de la nôtre. Cette règle connaît toutefois des exceptions, et elles sont significatives. J'ai assisté naguère à une table ronde où des ethnologues présentaient leurs travaux plus ou moins hétérogènes, réunis autour d'un thème destiné – comme le veut l'usage – à créer un semblant de cohérence. Vinrent d'abord des exposés portant sur divers aspects de cultures non-occidentales, avec leur inévitable cortège d'anecdotes dont l'exotisme habilement mis en relief n'eût pas manqué de faire sourire le profane, mais que le professionnel se doit d'écouter avec la componction réglementaire, prêt à y reconnaître les exemplifications des problèmes classiques qui sont le pain quotidien de sa discipline. Ce fut ensuite le tour de l'ethnologie du proche. Les visages ne se déridèrent pas davantage, même lorsqu'on nous conta les performances d'un fashionable artiste qui, travaillant avec la même dextérité le feutre, la margarine et les bons sentiments du public, avait jugé nécessaire de s'enfermer en compagnie d'un loup dans une galerie où avaient été exposées ses œuvres : nul auditeur ne se départit de son bienveillant sérieux car nous savions que seul le cuistre se gausse des excentricités obligatoires de l'avant-garde. Mais l'ambiance changea sensiblement quand on en vint à la description de quelques innocentes pratiques de bourgeois parisiens adeptes du spiritisme, qui, à la fin du XIX^e siècle, répondaient favorablement aux sollicitations de photographes spécialisés qui leur proposaient d'exécuter des portraits où devaient se matérialiser des figures blanchâtres et imprécises de leurs chers disparus. Cette fois-ci, la communication provoqua des réactions différentes : de francs sourires illuminaient les faces de l'assistance et quelques bruyants éclats de rire se firent entendre dans la salle.

Il est à l'évidence des domaines sur lesquels la compréhension ethnologique n'a pas encore prise, puisque l'altérité culturelle qui s'y manifeste – sans être nécessairement plus grande qu'ailleurs – continue à surprendre, à incommoder,

à provoquer un malaise dont le rire est une des expressions immanquables. Face à l'hilarité que suscite une différence non domestiquée encore par nos traitements conceptuels, on saisit pleinement la nécessité d'étendre l'enquête ethnologique à des phénomènes culturels perçus comme risibles, stupides ou frivoles et qui, de ce même fait, échappent à la recherche académique dont les agents, sachant le prix du sérieux, ont fort bien compris qu'il est autrement plus rentable de traiter légèrement des sujets graves que d'étudier gravement des sujets perçus comme légers. Ce n'est qu'aujourd'hui que je mesure pleinement l'ampleur de l'insouciance qui m'a déterminé à entreprendre un long travail d'analyse de la *subculture occultiste*, au sein de laquelle était né jadis le spiritisme et où s'épanouissent de nos jours diverses « pseudo-sciences », « sectes » et « croyances » qui laissent les chercheurs de tout bord tantôt badins, tantôt perplexes.

Une partie de ce travail est exposée dans un livre récent¹. À ce livre, Paul Jorion consacre, dans l'avant-dernier numéro de *L'Homme*, un commentaire prodigue de remarques réprobatrices qui émaillent une mise en parallèle de trois tentatives d'interprétation des « croyances aux extraterrestres » : la sienne, la mienne et celle de trois chercheurs américains dont les contributions sont rassemblées dans l'ouvrage *UFO Crash at Roswell. The Genesis of a Modern Myth*².

Ayant été pris à parti, je suis tout naturellement porté à défendre ma propre approche, à laquelle Paul Jorion semble dénier toute valeur et dont il esquisse une véritable caricature. Je ne désespère pas toutefois de pouvoir, sous ce prétexte, engager une réflexion générale, en quittant les lices quelque peu exiguës où mon critique m'invite à débattre. En effet, la discussion risquerait de tourner court si je voulais répondre au collègue qui insinue que mon livre relève du journalisme et ne va pas au-delà du « sens commun éclairé ». Il me gratifie de ces étiquettes hautement péjoratives sans se donner la peine de les étayer d'un seul argument. Y répondre serait donc incongru, mais aussi superflu : je ne peux trouver mieux pour défendre mon ouvrage que d'y renvoyer tous ceux qui souhaitent s'en faire une opinion.

Il ne serait pas plus fructueux de polémiquer au sujet de la deuxième accusation, qui est du même acabit. Mon livre affirme s'attacher à la tradition ethnologique mais, selon Paul Jorion, les connaissances propres à cette discipline n'y seraient pas mises à contribution³. Cette réaction est compréhensible dans la mesure où il n'y a pas l'ombre d'un doute que l'ethnologie que je pratique ne ressemble guère à celle que Paul Jorion appelle de ses vœux et qu'il a la mauvaise grâce de confondre avec l'ethnologie tout court. Des différences profondes séparent nos méthodes respectives. Il y a pourtant lieu de faire de ces différences un usage plus fertile que de s'en servir pour justifier un échange acerbe d'anathèmes académiques. En comparant trois approches de la « croyance aux extraterrestres », l'article de Paul Jorion offre l'opportunité d'une réflexion sur les attitudes et choix

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

2. Benson Saler, Charles A. Ziegler & Charles B. Moore, *UFO Crash at Roswell. The Genesis of a Modern Myth*, Washington, Smithsonian Institution Press, 1997 ; Paul Jorion, « La vérité (anthropologique) sur les extraterrestres », *L'Homme*, 2001, 157 : 197-216.

3. P. Jorion, *op. cit.*, 2001 : 198.

méthodologiques que l'on adopte en s'attaquant à l'un de ces curieux phénomènes de notre propre culture, lesquels, à cause de leur troublante faculté de nous rendre hilares, tardent à passer du statut de terrains vagues de l'ethnologie à celui de terrains ethnologiques à part entière.

Les “mythes” de Roswell

La première démarche – remarquablement répandue – relève d'une attitude plus générale, très ancienne au demeurant, qui fait le pari d'exotiser la culture occidentale au moyen d'une série d'opérations sémantiques. Revenu chez soi, l'ethnologue se met à reconnaître une tribu ou une caste dans tout groupe social, un rite dans toute forme répétitive de comportement, un mythe dans tout récit auquel il refuse de croire, la « pensée sauvage » dans chaque raisonnement qui s'écarte des règles de la logique formelle. L'ethnologue frémit parfois authentiquement de sa grande lucidité et veut en partager l'émoi avec ses compatriotes, ceux-ci transformés du coup en indigènes et qui se plaisent souvent à ce jeu de dépaysement. Mais une fois qu'on nous a dit que les polytechniciens forment une caste et que le voyage en avion est un rite de passage, nous avons – hélas – le sentiment de n'avoir rien appris de particulièrement nouveau ni sur les polytechniciens ni sur les voyages en avion.

On trouve une illustration typique de ce procédé dans l'ouvrage *UFO Crash at Roswell*, fruit de la collaboration de deux anthropologues (Charles A. Ziegler et Benson Saler) et d'un professeur de météorologie (Charles B. Moore). Les récits portant sur le prétendu crash d'une soucoupe volante à Roswell s'y voient qualifiés de mythes modernes à l'issue d'une longue préparation lexicale. D'un modeste échantillon de littérature ethnologique, limité principalement à des travaux anciens des folkloristes américains William Bascom et Alan Dundes, les auteurs ont retenu les postulats suivants : « le mythe est un récit auquel beaucoup de gens croient », « les mythes sont des récits auxquels croient les membres d'un groupe, mais qui sont considérés comme fictionnels par la culture savante », « les mythes abordent des questions “transcendantes” » ; à cela s'ajoute une affirmation *ad hoc* (très contestable par ailleurs) selon laquelle les extraterrestres font toujours partie d'un univers transcendant⁴. Ergo, les récits de Roswell sont des mythes. C.Q.F.D. Qu'est-ce que nous apprend cette conclusion sur les récits de Roswell ? Pas grand chose. Qu'est-ce que les récits de Roswell nous apprennent sur le mythe en général ? Rien. Dire que les récits de Roswell sont des mythes équivaut, en fait, à renoncer à comprendre leur particularité et leur place dans un réseau de faits sociaux dont ils participent : on se contente d'indiquer leur lien avec la catégorie classificatoire des mythes, mais cette relation d'inclusion n'est guère éclairante, car le champ sémantique du référant analogique (*mythe*) a été au préalable élargi de manière à couvrir également les caractéristiques descriptives des récits de Roswell, point de départ de l'enquête, auquel on retourne au moment de conclure, en

4. B. Saler, Ch. A. Ziegler & Ch. B. Moore, *op. cit.*, 1997 : 1, 3, 33-34, 37, 40.

brandissant alors la liste initiale d'attributs comme preuve irréfutable de la pertinence analogique qu'il fallait démontrer. L'effet de cet argument circulaire, jouant sur la notion vernaculaire de mythe, est exclusivement rhétorique : regardez, nous les Occidentaux, qui pensions être si rationnels, nous avons aussi nos mythes, comme n'importe quel primitif. On se passerait aisément de l'ethnologie si elle devait se contenter de nous infliger ce genre de découvertes. On ne saurait s'étonner ensuite que beaucoup d'ethnologues tiennent pour stérile cette façon d'*anthropologiser* notre culture et qu'ils y trouvent de quoi alimenter leur scepticisme à l'égard de l'ensemble de l'ethnologie du proche.

Le portrait de l'Autre en inductiviste

La deuxième attitude est exemplifiée par le raisonnement de Paul Jorion lui-même, lorsqu'il se propose d'apporter une explication alternative à celle que j'ai donnée de cette forme particulière des « croyances aux extraterrestres » qu'est la *Théorie des anciens astronautes* (rappelons qu'il s'agit de la conception attribuant l'édification de certains monuments archéologiques à des visiteurs extraterrestres et interprétant le contenu de certains textes mythiques comme des souvenirs déformés de contacts avec des cosmonautes venus des étoiles). La démarche analytique se développe ici de la manière suivante. Après avoir longuement expliqué ce que syllogisme veut dire, Paul Jorion s'attelle à une analyse du raisonnement de l'auteur suisse Erich von Däniken, l'un des principaux protagonistes de la *Théorie des anciens astronautes* et dont les livres à succès, vendus à presque cinquante millions d'exemplaires, ont fait connaître cette conception dans le monde entier⁵. Selon Paul Jorion, E. von Däniken part d'une « collection d'énigmes situées dans un passé très reculé », par exemple, la vision qu'eut Ézéchiel d'un véhicule projetant des faisceaux lumineux, les gigantesques figures tracées sur la plaine de Nazca, les pyramides égyptiennes et « autres curiosités intrigantes ». Von Däniken pense – assure Paul Jorion – que le mystère de toutes ces énigmes pourrait être dissipé si l'on postulait comme explication de chacun des faits une intervention de visiteurs extraterrestres. « L'hypothèse se révélant dans chacun de ces nombreux cas, sinon éclairante, du moins plausible, von Däniken en infère sa probabilité : la possibilité de la présence d'extraterrestres dans chacune de ces circonstances – où ils constituent la cause efficiente manquante – parvient, du fait de sa récurrence, à accéder au statut de preuve »⁶. Au moyen de ce résumé, Paul Jorion pense pouvoir accréditer la thèse que les raisonnements de von Däniken sont inductifs. L'induction étant faible du point de vue de l'inculcation de la preuve, il en conclut que « la démonstration [de von Däniken] n'a qu'une faible valeur démonstrative »⁷.

5. L'histoire de cette diffusion culturelle est décrite dans W. Stoczkowski, *op. cit.*, 1999 : chap. 2, « Histoire d'une épidémie ». E. von Däniken publia, entre 1969 et 1997, vingt et un livres consacrés à la *Théorie des anciens astronautes*, dont le plus connu et le plus vendu fut le premier (E. von Däniken, *Erinnerungen an die Zukunft*, Düsseldorf, Econ-Verlag, 1968 ; trad. française : *Présence des extraterrestres*, Paris, Robert Laffont, 1969 ; trad. anglaise : *Chariots of the Gods?*, Londres, Souvenir Press, 1969).

6. P. Jorion, *op. cit.*, 2001 : 201.

7. *Ibid.* : 205.

Ce traitement de la Théorie des anciens astronautes appelle plusieurs commentaires. Premièrement, on est frappé qu'en décrivant « le raisonnement de von Däniken », l'auteur ne donne aucune référence bibliographique, ce qui permet à son résumé de s'éloigner impunément de tout ce que von Däniken a pu réellement écrire dans ses livres ou dire dans ses interviews. Il est en effet aisé de démontrer tout ce que l'on veut à partir d'un « fait » que l'on confectionne de toutes pièces à sa guise. La ficelle est grosse. On en use pourtant sans parcimonie dès qu'on traite des discours appartenant à la « culture populaire » moderne, jugés d'emblée incongrus et absurdes : leur contenu, dont les interprétations se dispensent nonchalamment de tout appareil érudit réservé à l'analyse des discours de la culture haute, devient ainsi étonnamment malléable et se prête sans peine à toutes les déformations, au gré des thèses spéculatives que les exégètes se plaisent à promouvoir. Réduites par ce procédé à des clichés caricaturaux, les représentations des « croyances modernes » dressent un écran qui, tout en masquant la véritable complexité de ces idées, sert de support à des interprétations volontairement éloignées des faits sociaux dont elles déclarent pourtant vouloir rendre compte. En vérité, la plus grande ennemie de la connaissance n'est pas l'ignorance mais la certitude de connaître. Les évolutionnistes du XIX^e siècle croyaient savoir ce que le sauvage devait penser, sans l'avoir questionné ; il arrive aujourd'hui à l'ethnologue de croire savoir ce que doivent penser les gens qui « croient aux extraterrestres », mais sa croyance en vaut une autre. L'effet de proximité avec la culture « populaire » moderne ne peut que renforcer cette illusion de savoir⁸.

Mais il y a plus. Revenons à l'interprétation que Paul Jorion donne du raisonnement de von Däniken (tel qu'il se le représente). Tout s'y passe comme s'il y avait d'abord un ensemble d'« énigmes » qui par nature devraient frapper d'étonnement chaque être humain. Il devrait aussi y avoir des explications qui paraissent à tous « sinon éclairantes, du moins plausibles ». Von Däniken ne peut donc que trouver « énigmatiques » les figures de Nazca, la vision d'Ézéchiel, les pyramides

8. Que l'ethnologue puisse nourrir la conviction de connaître sa culture d'origine sans l'avoir étudiée, l'article de P. Jorion en apporte plusieurs preuves. En voici la plus frappante. Dans une note de bas de page, Jorion conteste mon observation que Louis Pauwels s'est intéressé à l'occultisme et qu'il a fréquenté le cénacle d'un des gourous du courant post-théosophique, Georges Ivanovitch Gurdjieff. Pour prêter à Pauwels ce genre de fascinations, il faut – selon Jorion – avoir « subi l'effet de contagion » du sujet. Qu'on se rassure, je me porte bien et il m'est inutile de brandir un certificat médical pour prouver que je n'ai pas perdu la raison à force de côtoyer des « farfelus qui croient à n'importe quoi ». En fait, l'intérêt de Pauwels pour l'occultisme, ses lectures assidues de René Guénon, ses liens étroits avec des disciples de Gurdjieff, dont il a suivi l'enseignement durant deux années dans le groupe animé par Mme de Salzmann, sa connaissance des principaux classiques de la théosophie blavatskienne, sont des données incontestables, attestées à la fois par les propos réitérés de Pauwels lui-même et par les témoignages de son ami et biographe Gabriel Veraldi (voir Louis Pauwels, *Monsieur Gurdjieff*, Paris, Le Seuil, 1954 ; Gabriel Veraldi, *Pauwels ou le malentendu*, Paris, Grasset, 1989). Certes, Pauwels fut un personnage complexe, mais au nom de quel principe méthodologique devrait-on douter systématiquement de ses déclarations récurrentes, sur lesquelles il revient une fois encore dans son dernier livre, dicté sur son lit de mort, plusieurs années après sa tardive conversion au catholicisme, lorsqu'il dit que la période Gurdjieff a été pour lui « un passage décisif » et que l'enseignement du gourou avait une « portée magistrale » ? (Louis Pauwels, *Les Dernières chaînes*, Monaco, Éditions du Rocher, 1997). Jorion n'est pas d'accord. Quelles sont les données dont il dispose pour pouvoir contester mes affirmations ? Il n'en cite aucune.

d'Égypte, etc. Il ne peut admettre que l'hypothèse d'une intervention extraterrestre est « éclairante » ou « plausible ». L'ethnologue trouve que von Däniken « trouve » ; il admet que von Däniken « admette ». Ces conjectures non démontrées sur les états mentaux de von Däniken sont présentées comme des données descriptives du problème à résoudre. Et puisque von Däniken « trouve » et « admet », il est alors inductiviste. On aimerait bien qu'on nous explique pourquoi von Däniken trouve énigmatiques les pyramides, alors que, pour beaucoup de gens, elles ne cachent plus aucun mystère depuis fort longtemps ? Et aussi, pourquoi une intervention extraterrestre semble à von Däniken être une explication « éclairante », alors que d'autres la trouvent plutôt délirante ? Serait-ce uniquement à cause de l'adresse inégale parmi les hommes dans le maniement de la logique ?

C'est là le point où l'interprétation de Paul Jorion devient la plus intéressante car la plus symptomatique. Force est de constater qu'en se rabattant sur un explanans a-culturel (l'étonnement universellement inspiré par certains monuments ; la plausibilité universellement acceptable d'une explication), elle quitte la dimension ethnologique. Paul Jorion procède comme si l'on pouvait se contenter d'expliquer les raisonnements de l'Autre par des opérations logiques, soit efficaces, soit défailtantes, mais dans les deux cas dépourvues de toute élaboration culturelle et qui prennent pour objet des faits donnés directement dans l'expérience. En l'occurrence, le raisonnement de von Däniken ne se signifierait que par le fait qu'il soit vacillant : abordée de cette façon, son altérité culturelle cesse d'exister, transformée incidemment en une infériorité cognitive. On n'a plus besoin de la culture pour expliquer la différence de l'Autre, car seule compte son infirmité intellectuelle.

Ainsi se résume la deuxième des postures qu'il est possible d'adopter face aux idées « risibles » du Proche. Son principal postulat est que la singularité de ces idées s'explique comme l'aboutissement d'opérations cognitives individuelles dont la seule caractéristique qu'on se soucie d'établir est leur éloignement relatif de la parfaite et édifiante « rationalité », base présumée et jamais convenablement définie de la civilisation occidentale telle qu'elle devrait être. Cette approche a d'abord profondément marqué l'ethnologie du XIX^e siècle⁹, avant d'emporter un énorme succès en psychologie sociale et de réapparaître finalement sous la forme d'un flot d'ouvrages qui visent à définir les règles formelles du raisonnement fiable, traitant au passage toute idée incompatible avec cet idéal comme un avorton de la pensée infirme qui n'a pas su pénétrer les arcanes de la véritable rationalité¹⁰. Cependant, partout où ses principes sont susceptibles de contrôle expérimental, cette approche se trouve mise en doute. Il est très rare que les pro-

9. On se souvient de l'explication que Tylor esquisse de l'origine de l'idée d'animation de la nature, pré-tendument le fruit d'un raisonnement maladroit et enfantin de l'homme sauvage : Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture : Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art and Custom*, Londres, John Murray, 1871, I : 257-258.

10. Solange Cuénod, *Faussement vrai et vraiment faux*, Lausanne, Presses polytechniques et universitaires romandes, 1999 ; Alec Fisher, *The Logic of Real Arguments*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988 ; Thomas Gilovich, *How We Know What Isn't So. The Fallibility of Human Reason in Everyday Life*, New York, The Free Press, 1991 ; Frederick J. Little, Leo A. Groake & Christopher W. Tindale, *Good Reasoning Matters !*, Toronto, McClelland & Stewart, 1989 ; Stuart Sutherland, *Irrationality. The Enemy Within...*

cessus de raisonnement et de résolution de problèmes puissent être ramenés à un système d'inférences logiques affranchies de toute élaboration culturelle ; la plupart du temps, ils sont également modelés – souvent de manière décisive – par des contraintes culturelles, à la fois pour ce qui touche au contenu des représentations déclaratives mobilisées dans les raisonnements et pour ce qui est du caractère des rapports d'inférence établis entre les propositions élémentaires¹¹. Ce qui manque à la méthode « logique » d'analyse, c'est exactement ce qui ne devrait jamais manquer à l'ethnologie : la culture.

Les rencontres ethnologiques du troisième type

L'ambition de remédier à cette dernière lacune fonde le troisième type d'attitude dans la rencontre avec les « croyances risibles ». La définition de son principe de base semblera une lapalissade : il y va de la prise en compte du caractère culturel des phénomènes étudiés. Dans les recherches vouées par définition à la culture, cette injonction ne saurait être accueillie comme inattendue et originale. Tout évidente qu'elle soit, elle est rarement mise en pratique lorsqu'il s'agit d'analyser, non pas tous les phénomènes de notre culture, mais plus particulièrement ceux qui nous scandalisent ou nous offensent (« violence » des jeunes, « pseudo-sciences », « sectes », etc.). Insistant sur leur éloignement de la norme sociale dominante, la réaction coutumière ne daigne pas s'interroger sur les normes propres de ces phénomènes¹², comme s'ils ne pouvaient participer des configurations culturelles autonomes, étant tout au plus l'effet de l'érosion des normes de la culture dominante, qui sont les nôtres et que nous avons la faiblesse de tenir pour universellement acceptables dans nos propres sociétés : ainsi, la « violence » des jeunes ne serait qu'une infraction aux règles de la civilité ou de la loi ; les « pseudo-sciences » seraient dues exclusivement à la transgression des règles de la pensée scientifique ; l'émergence des « sectes » tiendrait à la perversion des règles de la vie religieuse « normale »¹³. Lorsqu'on en vient à se pencher sur les conceptions dites « irrationnelles », la tendance générale est d'en déplorer l'infériorité

London, Constable, 1992 ; voir aussi Michael Shermer, « How Thinking Goes Wrong. Twenty-five Fallacies that Lead Us to Believe Weird Things », in M. Shermer, *Why People Believe Weird Things. Pseudoscience, Superstition, and Other Confusions of Our Time*, New York, W. H. Freeman, 1997 : 44-61.

11. Par exemple Jonathan L. Cohen, « Can Human Irrationality Be Experimentally Demonstrated ? », *Behavioural and Brain Sciences*, 1981, 4 : 317-370 ; Paul Pollard & Jonathan S. B. T. Evans, « Content and Context Effects in Reasoning », *American Journal of Psychology*, 1987, 100 : 41-60 ; Richard A. Shweder, « Divergent Rationalities », in D. W. Fiske & Richard A. Shweder, eds, *Metatheory in Social Science : Pluralism and Subjectives*, Chicago, The University of Chicago Press, 1986 : 163-196.

12. Le terme « norme » sera ici entendu non pas comme un principe déterministe qui définirait une configuration culturelle uniforme et stable, mais comme un principe structurant – implicite ou explicite – qui circonscrit la variabilité de configurations culturelles, en conférant à celles qu'il engendre un « air de famille » défini autant par les similarités qui les rapprochent que par les contrastes qui les opposent à des configurations « étrangères ».

13. Pour ce qui est du débat sur les « sectes », on en trouve une analyse pénétrante dans Danièle Hervieu-Léger, *La Religion en miettes, ou la question des sectes*, Paris, Calmann-Lévy, 2001 ; quant à la reconstitution ethnologique des règles d'honneur qui gouvernent « la violence » de jeunes, on se reportera à l'excellent ouvrage de David Lepoutre, *Cœur de banlieue. Codes, rites et langages*, Paris, Odile Jacob, 1997.

par rapport aux normes académiques de la raison, sans prêter trop d'attention à leur contenu, jugé loufoque et dépourvu de cohérence : les idées « irrationnelles », aussi dérégées qu'un délire, au même titre que le délire ne seraient intéressantes que comme le symptôme d'une pathologie, jamais en tant que phénomène informé par ses normes propres.

Si l'une des vocations premières de l'ethnologie est – comme on a coutume de le répéter – la reconstitution des « logiques » qui rendent compte de la diversité des configurations culturelles, la véritable approche ethnologique devrait s'attacher à essayer d'en retrouver une également derrière les « croyances risibles », dans l'hypothèse où celles-ci ne sont pas un simple épiphénomène de décomposition ou de non-maîtrise des canons de la culture dominante. Prenons comme exemple la Théorie des anciens astronautes et, plus particulièrement, le problème soulevé par Paul Jorion de la nature des raisonnements qui la sous-tendent. Avant de l'aborder sous l'angle plus traditionnellement ethnologique, un détour épistémologique n'est guère superflu.

Inductivistes, les « dänikéniens » ? Adeptes d'un bon sens a-culturel parti à la dérive des syllogismes maladroits ? On avait déjà mainte fois prétendu que ces gens-là s'engageaient dans une « dérive irrationnelle » en commençant par s'intéresser à des monuments archéologiques et à des textes mythiques quelque peu singuliers, bien intelligibles pour les spécialistes mais si déroutants pour les dilettantes que seule l'intervention d'extraterrestres semblait pouvoir à leurs yeux en élucider la genèse¹⁴. Par conséquent, les « preuves » et les « énigmes » rassemblées par les dänikéniens auraient été à l'origine de leur théorie. Il suffit pourtant d'écouter attentivement leurs paroles pour se convaincre qu'il n'en était rien. Erich von Däniken, parfois plus lucide que ses doctes commentateurs, note bien pertinemment que nul ne saurait élaborer une conception à partir de « preuves » factuelles invoquées en sa faveur, les vrais scientifiques ne procédant pas autrement lorsqu'ils avancent d'abord des conjectures, pour ne s'interroger qu'ensuite sur leur validité, que les preuves viendront finalement attester ou infirmer¹⁵. Ce rôle subalterne accordé aux observations empiriques est d'ailleurs un trait commun à toutes les versions de la Théorie des anciens astronautes. Les dänikéniens

14. Jean-Pierre Adam, *L'Archéologie devant l'imposture*, Paris, Robert Laffont, 1975 ; Jean-Pierre Adam, *Le Passé recomposé. Chroniques d'archéologie fantasque*, Paris, Le Seuil, 1988 ; Henri Broch, *Le Paranormal. Ses documents, ses hommes, ses méthodes*, Paris, Le Seuil, 1985 ; Henri Broch, *Au cœur de l'extraordinaire*, Bordeaux, Horizon chimérique, 1991 ; John R. Cole, « Cult Archaeology and Unscientific Method and Theory », in M. B. Schiffer, ed., *Advances in Archaeological Method and Theory*, New York, Academic Press, 1980, III : 1-33 ; Kendrick Frazier, ed., *Science Confronts the Paranormal*, New York, Prometheus Book, 1986 ; Morris Goran, *Fact, Fraud, and Fantasy. The Occult and Pseudosciences*, New York, A. S. Barnes, 1979 ; Francis B. Harrold & Raymond A. Eve, eds, *Cult Archaeology and Creationism. Understanding Pseudoscientific Beliefs about the Past*, Iowa City, University of Iowa Press, 1987 ; Kenneth L. Feder, « Irrationality and Popular Archaeology », *American Antiquity*, 1984, 49 : 525-541 ; Ronald Story, *The Space-Gods Revealed. A Close Look at the Theories of Erich von Däniken*, Londres, New English Library, 1976 ; Barbara Thiering & Edgar Castle, eds, *Some Trust in Chariots: Sixteen Views on Erich von Däniken's Chariots of the Gods*, Folkestone, Bailey Brothers & Swinfen, 1973 ; Peter White, *The Past is Human: Ancient Mysteries Explained*, New York, Taplinger Publishing, 1976 ; Stephen Williams, *Fantastic Archaeology*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1991.

15. Erich von Däniken, *Gold of the Gods*, Londres, Corgi, 1974 : 83-84 (1^{re} éd. allemande 1972).

pouvaient être désinvoltes dans la multiplication des « preuves » et « énigmes », sans hésiter toutefois à renoncer de bonne grâce à celles dont on leur démontrait les déficiences¹⁶. Louis Pauwels et Jacques Bergier, à qui l'on doit l'une des premières versions de la Théorie, allèrent jusqu'à anticiper les reproches qu'on ne pouvait manquer de leur adresser, et clamèrent sans la moindre réticence qu'il y avait dans *Le Matin des magiciens* « beaucoup de bêtises », mais cela leur importait assez peu, car l'intérêt de l'ouvrage tenait, selon eux, non aux preuves de la thèse, qui pouvaient s'avérer défailtantes, mais à la thèse elle-même, dont ils ne doutaient point qu'elle fût lumineuse et qu'elle ouvrirait des voies nouvelles à la pensée humaine¹⁷. Une déclaration de von Däniken définit particulièrement bien le statut des « énigmes » empiriques dans la Théorie des anciens astronautes. En dressant une liste d'erreurs factuelles dont il s'est rendu coupable dans ses ouvrages parus avant 1985, von Däniken conclut : « J'ai reconnu mes méprises, mais cela n'a pas entraîné l'effondrement d'aucun des piliers principaux de ma construction conceptuelle »¹⁸. Difficile d'être plus explicite. Si la disparition des « preuves » n'ébranle pas les piliers de la conception, c'est que la conception ne repose pas sur ces « preuves ».

On touche ici à un point que l'on doit qualifier, sans jeu de mots, de fondamental. Il est convenu d'imaginer la Théorie des anciens astronautes comme une sorte de pyramide qui s'élèverait de sa large base, construite d'une multitude de « preuves » ou « énigmes » factuelles, vers l'étroit sommet des thèses spéculatives auxquelles les « preuves » serviraient d'assise inductive. En réalité, si pyramide il y a, elle est bâtie à l'envers, car sa pointe spéculative paraît en constituer le véritable fondement, soigneusement mis à l'abri du doute et qui soutient la large collection de « preuves » hétéroclites dont les dänikéniens pouvaient, sans saper les assises de l'édifice, recomposer à souhait des pans entiers¹⁹. La réduction de leur pensée à une dimension empiriste n'éclaire rien : les dänikéniens ne pensaient pas ce qu'ils pensaient parce qu'ils avaient vu ce qu'ils croyaient avoir vu, mais ils voyaient ce qu'ils voyaient parce qu'ils croyaient à ce qu'ils pensaient.

On ne peut comprendre comment la Théorie des anciens astronautes a été échaudée, sans s'interroger sur les idées qui reposent à sa véritable base, et dont les « preuves » et « énigmes » factuelles ne sont que des compléments interchangeables et accessoires, similaires à cet égard aux reliques chrétiennes qui n'étaient guère indispensables à la solidité de la foi des fidèles, car ce fut justement cette foi qui en assurait la prodigieuse prolifération. L'analogie avec la pensée chrétienne n'est pas la seule à pouvoir être ici évoquée, et elle n'est nullement la plus pertinente. Plus éclairant est le parallèle avec les programmes de recherche scientifiques, tels qu'il

16. Robert Charroux, *Le Livre des mondes oubliés*, Paris, Robert Laffont, 1971 : 18-19 ; Erich von Däniken, *Preuves des civilisations extra-terrestres*, Monaco, Éditions du Rocher, 1987 : 8 (1^{re} éd. allemande 1985).

17. Louis Pauwels & Jacques Bergier, *Le Matin des magiciens*, Paris, Gallimard, 1975 : 249 (1^{re} éd. 1960).

18. Erich von Däniken, *op. cit.*, 1987 : 8.

19. J'emprunte la métaphore de la pyramide à D. Dubuisson qui l'a utilisée en analysant certaines constructions conceptuelles de scientifiques, cf. Daniel Dubuisson, *Mythologies du XX^e siècle*, Lille, Presses universitaires de Lille, 1993 : 323.

ont été analysés par Imre Lakatos²⁰. Les constructions conceptuelles de la science, loin d'être faites exclusivement de propositions « prouvées » (comme le voulaient les *justificationnistes*) ou réfutables (comme l'affirmaient les *falsificationnistes*), recèlent toujours un noyau métaphysique qui, sans pouvoir être confirmé ni infirmé, sert d'assise à un système de théorèmes et d'hypothèses conçus pour s'articuler, de manière circonscrite, à la réalité sensible. Aussi isolées du domaine factuel qu'elles soient, ces infrastructures métaphysiques constituent néanmoins une composante essentielle des constructions conceptuelles dont l'ambition première est de répondre à des interrogations empiriques²¹. Les similarités entre les noyaux métaphysiques des programmes de recherche scientifiques et le noyau axiomatique de la Théorie des anciens astronomes sont frappantes. Dans les sciences comme dans les « pseudo-sciences », les axiomes peuvent être parfois l'objet d'une adhésion aveugle et absolue, conduisant les « pseudo-scientifiques » au même titre que les scientifiques à prendre quelques libertés avec les faits. À cet égard, il est possible de parler, dans les deux cas, de « croyances », au sens de la suspension plus ou moins étendue de la faculté critique et du doute.

Mais un autre aspect de l'analogie est plus intéressant. Il peut arriver au scientifique de croire dur comme fer aux axiomes de son programme de recherche, mais la plupart du temps il est plus ou moins conscient de leur précarité et de leur arbitraire : s'il y adhère, c'est parce qu'il n'en trouve pas de meilleurs sous la main et qu'il pense pouvoir utiliser ceux dont il dispose comme un outil relativement satisfaisant pour interpréter les portions du réel qui exercent sa sagacité. Un tel pari sur la vérité des axiomes dont on reconnaît par ailleurs la fragilité est fréquemment revendiqué par ceux qui « croient » à la Théorie des anciens astronomes. De ce point de vue particulier – et seulement de ce point de vue – la « croyance » dānikénienne s'apparente à certains « savoirs » scientifiques. On ne sera donc pas étonné de déceler dans les conceptions dānikéniennes des pans entiers d'assertions d'allure scientifique, fortement connectées à la réalité empirique, côte à côte avec des axiomes invérifiables, les uns et les autres unis autant que disjoints par ce que Lakatos appelait la « ceinture de protection », faite de provisoires hypothèses *ad hoc* dont le rôle est de mettre les articles de foi heuristiques à l'abri de l'infirmité, tout en créant l'impression que le monde observable leur apporte massivement les suffrages de confirmation. En recourant à cette grille analytique, j'ai tenté de montrer dans mon livre que les « croyances » pseudo-scientifiques peuvent être convenablement appréhendées au moyen du vocabulaire employé traditionnellement pour étudier les savoirs scientifiques (sans que cela conduise – comme certains pourraient le craindre – à accorder le même statut épistémologique à toutes les constructions conceptuelles, inévitablement hétérogènes et dont il est toujours loisible d'évaluer la validité par rapport à des épistémologies normatives de toute obédience).

20. Imre Lakatos, « Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes », in Imre Lakatos & Alan Musgrave, eds, *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, I : 8-195.

21. Thomas S. Kuhn, « The Function of Dogma in Scientific Research », in A. C. Crombie, ed., *Scientific Change*, London, Heinemann, 1963 : 347-395.

Soumettre les « croyances » à un même traitement que les savoirs aide à réaliser que ceux qui « croient », de même que ceux qui « savent », ne mettent pas sur un pied d'égalité toutes les affirmations qu'ils avancent. Nous avons vu ce qu'il en était pour les dänikéniens. Façonnée d'« énigmes » archéologiques, la partie factuelle de leur conception était négociable à souhait, alors que sa base axiomatique, mise à l'abri de tout atteinte critique, restait presque invariable. Afin de décrire pleinement l'architecture de la Théorie des anciens astronautes, il est donc indispensable de s'intéresser non seulement à la pléthore de « preuves » factuelles que les convaincus accumulent dans le but de convertir les sceptiques, mais aussi aux thèses axiomatiques dont ces « preuves » sont censées corroborer la validité. Les « preuves » sont faciles à percevoir : secondaires, donc susceptibles d'être discutées, elles focalisent automatiquement l'essentiel des débats et acquièrent ainsi une parfaite visibilité. Les véritables axiomes, faisant l'objet d'une suspension du doute, sont exclus du débat, et peuvent être même occultés, tantôt parce qu'ils vont de soi, tantôt parce qu'on évite de les exposer à la critique, stratégie courante également dans le monde académique où il n'est pas rare que les postulats fondamentaux de théories savantes demeurent implicites ou qu'ils soient habilement dissimulés. Aussi une franche asymétrie caractérise-t-elle l'architecture rhétorique de ces curieuses pyramides bâties à l'envers : leurs principes premiers, exclus de la négociation, sont mis sous le boisseau, alors que les collections de « preuves » interchangeables, destinées à la négociation, se trouvent largement étalées. En histoire et en sociologie des sciences, des savoir-faire herméneutiques sont aujourd'hui couramment employés pour expliciter les infrastructures axiomatiques des théories savantes. Par contre, on s'est très peu intéressé jusqu'à présent aux infrastructures axiomatiques des théories non savantes, dont on présuppose, sans un début de preuve, qu'elles sont toujours rudimentaires et réduites à un usage ignorant des seules données empiriques. Cet a priori engendre des interprétations « empiricistes » et « logiques » des « croyances » modernes, où l'accent est mis sur des épiphénomènes factuels de leur mise en scène rhétorique, mais où rien n'est dit de la riche matière conceptuelle qui les sous-tend. Et c'est justement à travers cette matière conceptuelle que se dévoile la véritable dimension culturelle des idées dont on dit à tort qu'elles sont *pseudo-scientifiques*, comme si leur essence même tenait à un écart par rapport aux normes de la science et non pas à la conformité aux normes qui sont les leurs.

Nébuleuse, culture, schèmes

C'est à la reconstitution de cette masse manquante de la Théorie des anciens astronautes qu'il a fallu d'abord procéder pour pouvoir ensuite accorder à la pensée qui en est responsable le statut d'objet ethnologique. La difficulté de cette tâche fut double. Premièrement, il était nécessaire de recourir à des techniques d'analyse rarement utilisées dans les recherches sur le folklore moderne, mais qui ont une longue tradition dans les études sur les procédures scripturales de dissimulation en usage dans la culture savante²². De cette première contrainte en découlait une

22. Leo Strauss fut le premier à en proposer quelques règles d'analyse, cf. L. Strauss, *Persecution and the Art of Writing*, New York, The Free Press, 1952.

deuxième. En esquissant les règles méthodologiques de la lecture entre les lignes, Leo Strauss observa que les énoncés occultés ne sont pas nécessairement implicites et qu'ils se manifestent fréquemment au travers d'équivoques, d'ironies, de contradictions délibérément entretenues, d'allusions sibyllines, de définitions excessivement alambiquées, de remarques précises dissimulées parmi d'insignifiantes notes de bas de page ou au milieu de longues et ennuyeuses descriptions qui n'éveillent guère l'attention d'un lecteur pressé. Si l'on cherche à les déceler, on ne peut faire l'économie d'une analyse minutieuse, pour chaque auteur, de la totalité de ses énoncés explicites et de l'ensemble de leur configuration. En ce qui concerne la Théorie des anciens astronautes dont les protagonistes, prolifiques au possible, avaient abondamment usé des techniques d'écriture ésotérique, l'adoption de ces deux principes méthodologiques se traduit par la nécessité de traiter laborieusement plusieurs milliers de pages par auteur, prix non négligeable que les chercheurs sont prêts à accepter en travaillant sur de grands personnages de la culture haute, mais qu'ils refusent généralement de payer lorsqu'ils condescendent à se pencher sur un représentant de la culture « populaire ».

Quels sont les enseignements que ce labeur apporte ? Après avoir disséqué les œuvres de plusieurs inventeurs de la Théorie des anciens astronautes, j'ai constaté que les monuments archéologiques susceptibles d'être expliqués par l'intervention de visiteurs extraterrestres y occupaient une place relativement secondaire et que leurs interprétations pouvaient être facilement remaniées et négociées : ils s'apparentaient donc à la catégorie des « preuves ». Mais qu'est-ce ces « preuves » devaient prouver ? La principale raison d'être de la preuve est l'assertion que la preuve est destinée à soutenir, et il en était de même pour les preuves des dänikéniens. Les démonstrations empiriques qu'ils s'ingéniaient à multiplier se développaient autour des axiomes celés dans le noyau métaphysique de la Théorie et efficacement soustraits à tout regard inquisiteur. Ces principes axiomatiques, invariables d'une version à l'autre de la Théorie, tracent les contours d'une véritable cosmologie, clairement et explicitement opposée à celle de la religion chrétienne et à celle du matérialisme dit « scientifique ». On y trouve une quadruple doctrine : une conception de la chose divine dans ses rapports avec le monde visible et le monde invisible, une série de récits d'origines (cosmos, homme spirituel, homme physique, civilisations, religions), une théorie passablement élaborée de la nature humaine, une vision relativement originale du salut. L'ensemble de cette tétrade (théologie, étiologie, anthropologie, sotériologie) constitue un schème cosmologique fortement structuré. C'est là que résident les véritables articles de foi de ceux dont on imagine naïvement qu'ils « croient aux extraterrestres ».

L'évocation d'un schème cosmologique n'est pas un artefact d'analyse à visée explicative, similaire à la notion de « croyance » entendue comme une entité invisible dont on suppose la présence invérifiable dans le for intérieur du « croyant » afin d'élucider ses pratiques et ses discours observables²³. En fait, il s'agit ici d'un

23. Du flot d'encre que les cognitivistes et les philosophes de la connaissance avaient fait couler depuis une trentaine d'années en s'attachant à démystifier cet usage particulier de la notion de croyance, un ruisseau énergétique s'est détaché assez rapidement, qui ne cesse d'irriguer les réflexions déconstructivistes en ethnologie, riches en *mea culpa*, parfois peu justifiés.

double constat descriptif. Dans chaque avatar de la Théorie des anciens astronautes, son analyse exhaustive dévoile la présence, explicite mais inaccessible à l'observation d'une partie isolée du système, d'un ensemble d'énoncés certes dispersés ou partiellement dissimulés, mais qui forment, d'une version à l'autre, des combinaisons récurrentes ; parallèlement, d'autres combinaisons semblent prohibées, ce qui conduit à penser que la production de ces constructions conceptuelles – loin d'être dérégulée, comme on l'a supposé –, se déploie, au contraire, comme si elle obéissait à des normes précises, et cela sans que des normes soient jamais énoncées et sans qu'aucune institution centralisée ne veille à la sauvegarde de leur invariabilité orthodoxe.

Je ne peux détailler ici ni tous les résultats de cette approche ni les tentatives d'explication qu'ils ont alimentées, les uns et les autres exposés longuement dans mon livre. Je ne les mentionne brièvement que pour insister sur ceci. Si l'on accepte la définition – quelque peu restrictive mais néanmoins parfaitement opératoire – de la culture comme un ensemble de schèmes cognitifs partagés²⁴, la bien banale description morphologique du contenu complet de la Théorie des anciens astronautes replace celle-ci dans sa dimension d'objet culturel à part entière. Ainsi, les spéculations des dānikéniens cessent d'être un vulgaire outrage aux normes de la logique ou aux principes de la science : elles accèdent à la dignité d'un phénomène qui obéit à ses règles propres et qui est tributaire des schèmes conceptuels circulant à travers un substrat social dont il est possible désormais de déterminer les caractéristiques.

L'explicitation de l'armature cosmologique que ces schèmes définissent permet de procéder à un jeu de comparaisons qui n'est plus circonscrit à des épiphénomènes en variation constante. À l'égard des schèmes conceptuels qui lui servent de matrices génératives, la Théorie des anciens astronautes se rapproche d'un phénomène plus étendu, dans le temps et dans l'espace, de la *subculture occultiste*. Cette subculture, également analysée dans mon ouvrage, se trouve à son tour définie comme une configuration des schèmes conceptuels encore plus englobants et généraux, inscrits dans une durée historique plus longue et qui forment, aujourd'hui, le principal ciment d'une vaste galaxie d'individus, groupes organisés, institutions établies, associations, Églises, maisons d'édition, sites Internet, revues imprimées ou photocopiées, etc., plus ou moins intégrés dans la culture dominante, mais qui s'accordent à revendiquer une spécificité de leur vision du monde et à reconnaître un air de famille entre leurs convictions respectives, quand bien même celles-ci divergeraient les unes des autres sur de nombreux points, parfois importants.

Il ne faut pas dissimuler que la notion de subculture occultiste, comme toute idée générale que les nominalistes abhorrent, garde un statut ontologique incertain. On aurait toutefois tort de la considérer comme une entité imaginaire sans consistance, car – en tant que terme classificatoire – elle vise à synthétiser un grand nombre d'observations ethnographiques avérées, son principal mérite étant sa capa-

24. Kimball A. Romney & Carmella C. Moore, « Toward a Theory of Culture as Shared Cognitive Structures », *Ethos. Journal of the Society for Psychological Anthropology*, 1998, 6 (3) : 314-337.

cit     définir la cohérence d'un ensemble de phénomènes observables que la plupart des commentateurs extérieurs tiennent pour hétéroclites, syncrétiques et éclectiques (Françoise Champion : « nébuleuse », Michael F. Brown : «  clectisme anarchique et improvisateur » ; Jean-Bruno Renard : « syncrétisme »²⁵), alors que leurs producteurs et acteurs en clament la cohérence, sans être néanmoins capables de définir explicitement ses schèmes conceptuels fondamentaux, véritable pièce maître de cette cohérence.

Erich von Däniken était un simple hôtelier sans instruction, mais on se fourvoie en imaginant que l'on puisse comprendre sa pensée en  chafaudant des conjectures de bon sens sur l'étonnement qu'un naïf devrait nécessairement éprouver devant des «  nigmes » de l'Antiquité. La Théorie des anciens astronomes – ainsi que beaucoup d'autres idées qui nous font rire et que nous qualifions hâtivement d'irrationnelles ou de stupides – n'a pas surgi de la cervelle ébranlée d'un simplet. Elle est un véritable fait culturel, création collective reliée à une succession de théories antérieures, produit d'une longue chaîne causale qui s'étend très loin dans le passé et dont le dernier acte, dans les premières décennies de l'après-guerre, s'est joué sur une scène déjà construite, préparée par l'héritage d'une tradition fortement structur e qui depuis deux siècles au moins fait partie de la culture occidentale.

Cette affirmation ne résume qu'une partie des résultats de mes analyses. Si je crois devoir insister ici très lourdement sur cet aspect particulier de mon travail, et sur lui seul, c'est parce que, fondamental à mes yeux, il semble avoir échappé à l'attention d'un lecteur comme Paul Jorion. Alors que l'essentiel de mes efforts a été tourné vers la recherche de schèmes conceptuels qui constituent les principes générateurs de la cohérence d'une théorie vernaculaire n e au sein d'une subculture occidentale, Paul Jorion me fait grief d'avoir adopté une « approche tous azimuts » et donné de la pensée d nik nienne une définition par énumération où s'entassent des « thèmes appartenant [...] au corpus global de la culture humaine ». Qu'un collègue ethnologue se méprenne sur ma démarche à ce point me laisse songeur quant à la capacité des ethnologues – spécialistes de la compréhension de l'Autre –   se comprendre entre eux.

Objets “sauvages”

Il n'est probablement pas indispensable d'avoir lu Pierre Bourdieu pour soupçonner que la définition de l'enjeu du travail de recherche puisse faire partie des enjeux du travail de recherche, la tentation étant constamment grande d'imposer la définition de la recherche selon laquelle la réalisation la plus accomplie de la recherche consiste, précisément, à faire ce qu'on fait soi-m me²⁶. Bien que cette

25. Michael F. Brown, *The Channeling Zone. American Spirituality in an Anxious Age*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1997 ; Françoise Champion, « La “nébuleuse mystico-ésotérique” : une décomposition du religieux entre humanisme revisité, magique, psychologique », in Jean-Baptiste Martin & François Laplantine, eds, *Le Défi magique. I :  sot risme, occultisme, spiritisme*, Lyon, Presses universitaires de Lyon, 1994 : 315-326 ; Jean-Bruno Renard, *Les Extraterrestres*, Paris,  ditions du Cerf, 1988.

26. Pierre Bourdieu, « Le champ scientifique », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 1976, 2 (2-3) : 92.

sociologie-là soit particulièrement pessimiste, elle ne manque pas d'adeptes, et mes propos risquent d'être perçus comme une illustration parmi d'autres de cette vérité première – si savamment formulée par le grand sociologue – que chacun prêche pour son saint. Si la seule conclusion à tirer de cet échange devait être que Paul Jorion et Wiktor Stoczkowski, travaillant chacun à sa manière, ne se rejoignent que dans leur candide conviction commune d'avoir trouvé le Saint Graal de la bonne méthode ethnologique, la discussion serait vaine. On peut tenter d'éviter cet écueil en s'interrogeant non pas sur les « enjeux » conjecturaux, mais sur les conséquences pratiques et facilement observables des trois approches qui viennent d'être passées en revue.

Celles-ci renvoient, en fait, moins à des méthodes précises qu'à des postures générales adoptées par des chercheurs vis-à-vis des phénomènes culturels que l'ethnologie a laissés quelque peu en friche, non seulement du fait qu'ils appartiennent à notre propre culture, investie tardivement par des enquêtes anthropologiques, mais également parce qu'ils se situent dans des zones de hors-jeu académiques, réservées aux objets n'ayant pas de place dans les classifications en vigueur des formes culturelles (cultures paysannes et urbaines, cultures populaires et savantes, cultures traditionnelles et modernes ou postmodernes, cultures nationales et cultures de classe ou socioprofessionnelles, etc.). Écarté par la science et livré à la curiosité exclusive d'amateurs et de journalistes en quête de sensationnel, l'objet exclu devient rapidement un objet impur, auquel ne sont censés s'intéresser que des chercheurs caressant l'espoir de voir les ventes de leurs analyses s'élever proportionnellement à la prétendue légèreté du sujet. J'ai la faiblesse de croire que l'ethnologie a un devoir particulier envers ces objets couverts d'opprobre. Je m'explique.

En grand raccourci, l'histoire de l'ethnologie pourrait être résumée comme un lent processus d'attribution progressive du statut culturel, indissociable des règles et des conventions, à des peuples perçus auparavant comme « sauvages », c'est-à-dire vivant en dehors de toute norme (*sans loi ni roi*). Aujourd'hui, les dernières enclaves de cette sauvagerie imaginaire persistent principalement en Occident. C'est ici, sous nos yeux, que se déploient des phénomènes auxquels nous continuons à refuser le statut culturel *sui generis*, préférant y voir tantôt l'absence de normes culturelles, tantôt une décomposition chaotique et inquiétante des normes de la culture dominante, dont nous sommes nous-mêmes les dépositaires²⁷. Il nous faut encore un dernier effort pour faire disparaître ces ultimes avatars de la « sauvagerie » amorphe de la non-culture, qui n'a jamais existé que dans le regard que l'on porte sur l'inintelligible.

Cependant, pour rétablir ces « objets sauvages » dans leur dignité de phénomènes culturels, il ne suffit pas de les renommer en y plaquant artificiellement quelques termes empruntés au lexique vaguement associé à l'ethnologie (*mythe*,

27. C'est ainsi que s'expliquent, en France, les réactions fort vives à l'égard des sectes, dont l'altérité, loin d'être perçue comme un phénomène culturel *sui generis*, est appréhendée exclusivement en termes d'une « dérégulation » des normes de la culture dominante.

rite, croyance, etc.). Efficace comme moyen d'appropriation symbolique de nouveaux chantiers de recherche, ce procédé échoue comme dispositif d'explication et de compréhension. La véritable approche ethnologique, aux antipodes d'une simple manipulation sémantique ou de la recherche des contenus récurrents derrière des formes variables²⁸, devrait s'attacher avant tout à repérer des formes invariantes au sein de contenus différents, c'est-à-dire tenter de découvrir des normes culturelles responsables de la production des comportements, discours, pratiques, institutions et objets soumis à une variabilité certaine, mais laquelle, aussi grande qu'elle soit, ne dépasse pas certaines limites, signe que son engendrement n'est pas totalement contingent.

La démarche proposée par Paul Jorion va à l'encontre de ce principe. Les configurations culturelles, objet d'explication, sont ici variables, mais leur explication renvoie à un contenu invariable, purement psychologique. La mise en parallèle des objets culturels et des facteurs psychologiques n'aurait rien de critiquable en soi, si ce n'était le goût prononcé de Paul Jorion pour les généralisations non étayées et son manque d'intérêt pour les cadres culturels où se coule la vie psychique des êtres humains. Ainsi, par exemple, la « croyance aux extraterrestres » se ramène chez lui au « sentiment de solitude », à « l'angoisse d'abandon », au « Moi idéal abîmé », à « la survivance de l'angoisse de l'espèce », à « la nostalgie de la dépendance vis-à-vis de figures parentales bienveillantes »²⁹. Nul besoin ici d'entrer dans les détails de ces foisonnantes constructions conceptuelles, aucune curiosité pour leur diversité, leur inscription sociale ou leurs vicissitudes historiques ; tout s'explique par des instances psychologiques d'allure générale, administrées *ex cathedra* et auxquelles nous sommes invités à adhérer par un acte de foi, car aucune preuve ne les accompagne. « Ce n'est pas plus compliqué que cela », assure Paul Jorion³⁰ : les idées naîtraient de l'individu ; les besoins psychologiques de celui-ci seraient leur raison suffisante ; la société, la culture ou l'histoire n'y joueraient aucun rôle ; il suffirait que chacun scrute, par introspection, son for intérieur, pour y découvrir les causes puissantes qui donnent vie aux « croyances » modernes. C'est tout un programme ; l'adopter, ce serait ramener l'ethnologie à l'époque pré-durkheimienne. De la part de l'auteur qui reprochait naguère aux ethnologues leur manque d'innovations et qui les exhortait énergiquement à « Reprendre à zéro »³¹, on ne s'attendait pas à ce qu'il finisse par réaliser ce projet d'une manière aussi littérale.

28. Selon P. Jorion, la pensée des gens qui « croient aux extraterrestres » réunit des « faits objectivement dissemblables » ; ces faits ne peuvent être mis ensemble que par le « sensationnalisme » (P. Jorion, *op. cit.*, 2001 : 215). Ce genre d'opinion est des plus communs dans les commentaires sur la subculture occultiste : ainsi, on présuppose que les théories occultistes forment une nébuleuse dépourvue de cohérence, où la superposition incompréhensible de composantes hétéroclites renvoie à un seul contenu récurrent, perçu invariablement en termes d'agent pathogène (au choix, outre le « sensationnalisme » : crise politique, désenchantement du monde, décomposition des religions traditionnelles, peurs ancestrales, ignorance, illettrisme scientifique, vénalité des gourous, etc.) ; cf. l'analyse de ces approches dans W. Stoczkowski, *op. cit.*, 1999 : 61-93.

29. P. Jorion, *op. cit.*, 2001 : 213-214.

30. *Ibid.* : 205.

31. P. Jorion, « Reprendre à zéro », *L'Homme*, 1986, 97-98 : 335-346.

La démarche de Paul Jorion est néanmoins intéressante en tant qu'elle participe d'une attitude plus générale, relativement répandue parmi les chercheurs qui s'aventurent à étudier les « croyances » modernes. Quels en sont les ressorts ? Le texte de Paul Jorion apporte quelques éléments de réponse. L'auteur ne se prive pas de faire part de l'« agacement », de l'« irritation » et de la « rage » que lui inspirent les « ignorants », leur « obscurantisme », leur « abdication de la pensée », leurs « âneries », leurs raisonnements « à l'envers de la raison »³². Ces fulminations, que seule une sincère répugnance peut rendre possibles, se cherchent une justification. C'est ainsi qu'un fait de psychologie individuelle croise un fait collectif de culture : Paul Jorion conceptualise sa répulsion en se rabattant sur une vieille théorie de la religion, très prisée par l'histoire conjecturale du siècle des Lumières. En accord avec les canons de cette conception éculée, les « égarements » de ceux qui « croient aux extraterrestres » sont associés à une « terreur sacrée », vestige des peurs primitives que nous aurait léguées notre lointain ancêtre, « créature apeurée » et – l'auteur doit en posséder des preuves tout aussi confidentielles qu'inédites – « terrorisée tout au long de son périlleux périple » à travers les millénaires³³. Ces effrois préhistoriques, persistant encore dans le monde technologique, troubleraient la raison de certains de nos contemporains, en vertu du principe – hérité lui aussi d'une psychologie surannée du XVIII^e siècle – selon lequel l'affect s'oppose à la raison, « l'émotion seule [parvenant] à masquer les contradictions » objectives que le logicien croit découvrir dans les raisonnements des dānikéniens³⁴. À cette *Angst* heideggérienne, qui ravagerait notre monde, la *Zorn* rationaliste lance un défi implacable. La crainte superstitieuse, cette « tueuse d'âme » (c'est du Freud cette fois-ci) doit être mise à mort à son tour, afin que triomphe la raison libérée finalement des chaînes du pernicieux affect³⁵.

Ces emportements aident à comprendre l'un des principes essentiels de l'approche dénonciatrice des « croyances » modernes. En abordant avec des certitudes normatives un objet culturel lui-même chargé de normes, on s'obstine à le dépouiller de la dimension culturelle de sa différence, pour ramener celle-ci à un simple écart différentiel sur l'échelle prétendument partagée de valeurs. L'éminent historien des sciences Gerald J. Holton, qui s'est exprimé récemment à plusieurs reprises au sujet des conceptions pseudo-scientifiques (dont bon nombre relèvent en fait de la tradition occultiste), est d'avis que ces idées, qu'il qualifie de « non-sens scientifique », sont dues principalement à une « primitive ignorance » et à un « illettrisme scientifique »³⁶. L'ignorance, la stupidité, la folie, l'archaïsme, l'infirmité logique, sont les instances para-explicatives couramment évoquées dans la très riche littérature produite par les *debunkers* (démystificateurs), lesquels, acceptant avec une aimable tolérance l'altérité conceptuelle en dehors de l'Occident, tiennent à lui livrer dans leur propre culture une bataille acharnée, au nom de la défense de la raison³⁷.

32. P. Jorion, *op. cit.*, 2001 : 211-212.

33. *Ibid.* : 215.

34. *Ibid.* : 214-215.

35. *Ibid.* : 214.

36. Gerald J. Holton, *Science and Anti-science*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1993 : 147.

37. Les conceptions occultistes en général, et la Théorie des anciens astronautes en particulier, sont des cibles traditionnelles des *debunkers*, dont le mouvement possède aux États-Unis de solides cadres .../...

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

Il arrive fréquemment, on ne peut en douter, que l'Autre ignore des informations importantes dont nous avons connaissance, mais s'il bâtit une construction conceptuelle, il ne raisonne pas en fonction des idées qui lui manquent ni en fonction des règles de raisonnement qu'il méconnaît, mais en fonction de celles qu'il connaît et accepte. Aucune construction conceptuelle ne s'enracine dans la pure absence que les explications privatives présupposent (« abdication de la pensée », dit Paul Jorion). S'il est des conceptions qui nous choquent, scandalisent ou rendent hilares, le seul fait qu'elles soient capables de provoquer chez nous ce type de réactions indique déjà qu'elles s'édifient sur un fondement différent de celui qui nous est familier. Et si c'est le cas, pour comprendre les idées de l'Autre, il faut les replacer dans le cadre qui est le leur, au lieu de déplorer, comme on a l'habitude de le faire, qu'elles s'éloignent du nôtre.

Le rire est un réflexe machinal que provoque une altérité « sauvage », réfractaire à une domestication conceptuelle car éloignée de toute norme connue, ce qui lui fait revêtir les apparences d'un désordre inextricable, d'une violation odieuse de normes coutumières. Mettant un terme à toute réflexion, le rire peut résorber le malaise né de la rencontre avec la différence, mais il peut aussi nous aider à reconnaître ces objets insaisissables qui continuent à échapper autant à notre perspicacité ethnologique qu'à nos grilles d'analyse. Il se peut parfois que le rire trouve sa contrepartie – ou son prolongement – dans un élan de passion missionnaire. L'article de Paul Jorion se clôt pathétiquement sur l'invocation de la tâche que Edward B. Tylor assignait jadis à l'anthropologie : signaler la superstition en vue de son éradication³⁸. Plutôt que de chercher à comprendre, Paul Jorion préfère éradiquer et réformer. Faut-il étudier les dänikéniens ? Que non : « une fois mis en évidence que [leur] argumentation est faible, n'a-t-on pas dit tout ce qu'il y avait à en dire ? »³⁹. La réflexion s'arrête ainsi au moment même où elle est mise en présence d'un fait qui la défie. Sur les terrains exotiques, nous avons tous appris, sinon à nous affranchir de l'aversion spontanée pour la différence, du moins à la taire, alors que chez nous, elle nous accompagne encore, en rétrécissant le champ où la compréhension ethnologique est appelée à se déployer.

Claude Lévi-Strauss eut l'élégance, dans sa leçon inaugurale au Collège de France, de rendre à la superstition un hommage liminaire, soulignant que l'anthropologie

institutionnels (on en trouvera une brève histoire dans David J. Hess, *Science in the New Age. The Paranormal, its Defenders and Debunkers, and American Culture*, Madison, WI, University of Wisconsin Press, 1993 ; en France, le mouvement se développe principalement autour de l'Union rationaliste et de la Libre pensée.

38. P. Jorion, *op. cit.*, 2001 : 215.

39. *Ibid.* : 210.

devrait être attentive « aux formes de pensée que nous nommons superstitieuses quand nous les rencontrons parmi nous »⁴⁰. Cette attitude est loin d'être une innovation récente. Edward B. Tylor, que l'on tient aujourd'hui pour un auteur périmé et que l'on caricature à l'excès sans le lire, était bien capable d'adopter l'attitude que Lévi-Strauss évoque, intéressé qu'il était à comprendre les « facultés qui se trouvent à la base même de la raison humaine comme à la base de la déraison »⁴¹.

Ce précepte, désormais bien banal sur les terrains où l'ethnologie a établi depuis longtemps ses quartiers, prend l'allure d'innovation sur les terrains qu'elle a laissés en friche. Ce n'est pas qu'il puisse constituer en soi une méthodologie d'enquête et encore moins une « théorie » anthropologique. Il n'est qu'un principe heuristique à partir duquel peuvent s'élaborer des approches extrêmement divergentes quant aux techniques de collecte, à la documentation d'informations, aux catégories de sources utilisées, aux moyens de représentation des données, aux formules explicatives mobilisées, aux ressources rhétoriques employées dans la restitution de l'enquête et dans la présentation des interprétations. En partant de ce postulat général, on a proposé, en ethnologie, des approches extrêmement différentes de la subculture occultiste. Leur spectre s'étale entre les extrêmes qu'incarnent, d'une part, l'étude déjà ancienne de C. E. Ashworth, consacrée à l'analyse formelle d'une poignée de conceptions extraites de quelques textes publiés ; de l'autre, la récente recherche ethnographique de Michael F. Brown, menée selon le modèle d'enquête sur les terrains « pré-modernes », c'est-à-dire basée principalement sur l'observation participante, focalisée sur un objet contenu dans une tranche fine du « présent », refusant le recours à des sources écrites et à des méthodes d'analyse employées dans l'étude des cultures savantes⁴².

En décidant d'inscrire mon propre travail dans cette tradition de recherches, je me suis bien gardé de sous-estimer les problèmes que ce choix entraîne. L'enquête dans les milieux de « sociétés secrètes », de « sectes », ou de « pseudo-scientifiques », fortement hostiles aux chercheurs, est des plus délicates. L'adaptation de certaines catégories traditionnelles de l'ethnologie à des terrains occidentaux atypiques s'avère parfois risquée, et on est plus d'une fois obligé de fabriquer ses outils d'analyse soi-même, en improvisant, ce qui aboutit à des textes qui « ne ressemblent à rien » de déjà identifié par un style classable dans le fichier des fumets théoriques bien numérotés et immédiatement reconnaissables. Le recours à des concepts empruntés à d'autres disciplines est encore plus hasardeux : il en va ainsi, par exemple, de la notion de schème conceptuel, souvent détournée des acceptions canoniques – vertigineusement multiples – que lui donnent les cognitivistes, mais dont la redéfinition en vue de son application à des phénomènes culturels est pour l'anthropologue tout aussi nécessaire que malaisée⁴³. D'autre part, des pans entiers

40. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973 : 11.

41. E. B. Tylor, *op. cit.*, 1871, I : 104.

42. C. E. Ashworth, « Flying Saucers, Spoon-bending and Atlantis : A Structural Analysis of New Mythologies », *Sociological Review*, 1980, 28 (2) : 353-376 ; Michael F. Brown, *op. cit.*, 1997.

43. Dans la très abondante littérature consacrée à l'usage de la notion de schème en anthropologie, on peut signaler deux textes qui passent en revue les exemples les plus significatifs : Ronald W. Casson, « Schemata in Cognitive Anthropology », *Annual Review of Anthropology*, 1983, 12 : 429-462 ; .../...

des cultures « populaires » se révèlent aujourd'hui étonnamment proches du modèle « savant », au point qu'il arrive à l'ethnographe de frémir en découvrant l'effrayante érudition livresque des passionnés d'OVNI ou de New Age.

L'investissement ethnologique des terrains neufs ne peut qu'ajouter des difficultés nouvelles à des difficultés classiques. Leur liste commune promet d'ailleurs de s'allonger, car la mondialisation, dont certains craignaient qu'elle réduisît la diversité culturelle, semble plutôt en promouvoir l'accroissement, bien que celui-ci se manifeste généralement à travers une différenciation non plus inter-culturelle mais plutôt intra-culturelle. L'ethnologie aura donc sans doute à relever le défi constant de nouvelles configurations culturelles. Ce faisant, elle sera confrontée à un problème particulier, insigne et incontournable, qui ne lui est pas entièrement inconnu, mais qui ne manquera pas de se poser de manière de plus en plus aiguë. Il est nécessaire d'en parler en guise de conclusion, et on ne peut le faire sans revenir au point dont je suis parti : le rire.

Transformer les objets de la Culture en objets culturels

Même si l'on se refuse à suivre Henri Bergson dans toutes ses réflexions sur le rire, on doit lui reconnaître le mérite d'avoir attiré notre attention sur le fait que le rire naît souvent dans les situations où se produit un écart par rapport aux normes qui définissent le cours des choses auquel nous nous attendons⁴⁴. Guère donc étonnant que nous riions facilement de tout « objet sauvage » qui, soustrait à notre intelligence, nous apparaît comme une violation des normes familières plutôt que comme le résultat des normes qui lui sont propres. Et puisque violation il y a, le rire est souvent accompagné, précédé ou suivi d'une sincère répulsion. C'est de ces incompréhensions, mises à nu par le rire ou par le rejet, que l'ethnologie a la vocation de faire sa pâture. Son destin s'accomplit dans une transformation progressive des « objets sauvages », spontanément perçus par le prisme des normes qui leur sont étrangères, en « objets culturels », mis en rapport avec les normes qui les engendrent. Cette extension graduelle du domaine de la compréhension ethnologique bute toutefois sur un obstacle de taille.

Or, il existe des phénomènes, éminemment culturels, qui ne nous font jamais rire et qui ne provoquent point notre courroux, bien que leurs principes structurants, produits de culture, échappent à notre perspicacité pas moins que ceux des phénomènes « sauvages ». Par opposition aux « objets sauvages », exclus de toute norme, ils sont censés obéir à la Norme. Ce sont les objets de la Culture, distincts

Roy D'Andrade, *The Development of Cognitive Anthropology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1995 : 122-149. J'ai tenté naguère de distinguer une catégorie particulière de schèmes conceptuels, baptisée matrice générative, tout en proposant une méthode de validation de leur reconstruction, par une simulation sur ordinateur, cf. Wiktor Stoczkowski, *Anthropologie naïve, anthropologie savante. De l'origine de l'homme, de l'imagination et des idées reçues*, Paris, CNRS Éditions, 1994 ; et *Gestion de connaissances théoriques par un système expert. Exemple de la paléanthropologie : la production des scénarios de l'homínisation à l'aide de l'ordinateur*, CNRS, UPR 315, 1992, rapport de recherche, multigr.

44. Henri Bergson, *Le Rire. Essai sur la signification du comique*, Paris, Félix Alcan, 1900.

à cet égard des objets culturels qui participent d'une norme. Que nous soyons chercheurs, universitaires, intellectuels, honnêtes hommes, nous vivons quotidiennement plongés dans l'univers de ces objets, nous les admirons, nous nous en nourrissons. Ils finissent par faire partie de la substance même de notre être. Théories savantes, systèmes philosophiques, connaissances livresques, doctrines artistiques : tout ce que nous appelons la Culture, mais à quoi nous nous refusons d'appliquer les méthodes que l'ethnologie a élaborées pour étudier les cultures.

À cet égard, l'article de Paul Jorion offre une fois de plus une illustration venant fort à propos. Les « croyances aux extraterrestres », choses étranges, produits de « cogitations ignorantes », y deviennent – comme il se doit – un objet d'analyse. Il n'en va pas de même avec les produits des cogitations savantes de grands philosophes. Pour témoigner en matière d'extraterrestres, Paul Jorion fait défiler à la barre Aristote, Platon, Berkeley, Nietzsche, Kojève, Althusser, Heidegger, sans que l'on parvienne toujours à saisir le rapport précis entre les idées de ces illustres penseurs et le phénomène dont elles sont appelées, en l'occurrence, à éclairer la nature. Une chose est certaine : alors que les « croyances » vulgaires trouvent naturellement leur place parmi les objets à *ethnologiser*, les « savoirs » savants sont tout aussi spontanément rangés du côté des outils pour *ethnologiser*. D'une part, des objets culturels, de l'autre, des objets de la Culture. Entre eux, un abîme. Le regard éloigné est réservé aux premiers, l'adhésion enthousiaste aux seconds. Par conséquent, la réflexion ethnologique s'interdit l'accès à des pans entiers de la culture dont l'observation lui est la plus accessible.

Pour Claude Lévi-Strauss, l'« Objet de l'ethnographie » est toute société différente de la nôtre, tout groupe de notre propre société autre que celui dont nous relevons, tout usage de ce groupe même, auquel nous n'adhérons pas⁴⁵. Cette définition, pour conjoncturelle qu'elle puisse être, n'en traduit pas moins un choix important, encore largement consensuel : l'ethnologie, traditionnellement tournée vers l'altérité, devrait y rester confinée. La capacité du sujet à s'objectiver s'arrête là. La compréhension ethnologique de sa propre culture lui est interdite. À la rigueur, il peut se pencher sur le Proche, jamais sur le Même. Le Même ne nous fait pas rire.

Faudrait-il se résigner à circonscrire ainsi le champ de l'ethnologie, en laissant hors de sa portée les formes culturelles dont l'ethnologue est lui-même à la fois un produit et un producteur ? On a le droit d'en douter. Michel Panoff n'a pas eu tort naguère de reprocher à l'ethnologie de préférer investir des objets dont l'éloignement est d'emblée donné et d'hésiter devant ce travail de soi sur soi qu'est la « distanciation »⁴⁶. Ce fut d'ailleurs Claude Lévi-Strauss qui d'abord désigna l'ethnologie comme la discipline de la distanciation sociale⁴⁷. Mais de la distanciation, il y en a deux sortes : celle qui préexiste dans un rapport avec les formes culturelles tant soit peu différentes, et celle qu'il faut élaborer dans un rapport avec la culture dont on est soi-même imprégné. La première incite à cher-

45. Claude Lévi-Strauss, « Introduction à l'œuvre de M. Mauss », in Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, Paris PUF, 1993 : xxix (1^{re} éd. 1950).

46. Michel Panoff, « Une valeur sûre : l'exotisme », *L'Homme*, 1986, 97-98 : 329.

47. Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie sociale*, Paris, Plon, 1958 : 416.

cher les mécanismes familiaux derrière les apparences de l'étrange : c'est la voie royale de l'ethnologie classique. La seconde, dont la pratique demeure encore rare, conduit à retrouver des mécanismes étranges derrière le familier. Il s'ensuit que le passage par l'étude d'« objets sauvages » de la culture occidentale, à la fois proches et exotiques, s'avère une étape utile – voire indispensable – pour pouvoir ensuite ethnologiser les « objets de la Culture ».

Le choix que j'ai fait de me pencher sur les « croyances » de la subculture occultiste, après avoir pu mesurer toute la difficulté de l'analyse ethnologique des savoirs scientifiques⁴⁸, avait précisément cet objectif, inscrit dans la durée : partir de conceptions qui offensent le « bon sens » pour pouvoir aborder ensuite celles qui sont constitutives de notre « bon sens ». Une fois restituées dans leur dimension culturelle, les conceptions occultistes ont pu être analysées en tant que savoirs (au sens *emic*), au moyen d'instruments conceptuels couramment employés pour étudier les savoirs savants. Cette approche a permis de découvrir, derrière les idées communément considérées comme surprenantes ou loufoques, un ensemble de mécanismes d'une grande familiarité pour tous ceux qui s'intéressent à la pensée savante ou scientifique⁴⁹. Indépendamment du jugement que l'ethnologue, représentant de la subculture savante, peut porter sur la pertinence empirique de ces constructions conceptuelles, il doit reconnaître que l'exotisme de leur contenu dissimule un système de mécanismes relativement ordinaires, enracinés dans des schèmes conceptuels largement partagés dans la culture occidentale et qui régissent la production de savoirs également dans la subculture académique.

Il ne m'était guère difficile de passer de quelques conceptions de la facette « populaire » de la subculture occultiste (spiritisme, théosophie blavatskienne, anthroposophie steinerienne, etc.), élaborées dans un dialogue constant avec les sciences naissantes du XIX^e siècle, à des théories situées à cheval entre l'essayisme grand public et la science académique. Considérées comme marginales et difficilement acceptables par la plupart des ethnologues, les œuvres de Carl Gustav Jung et de Mircea Eliade continuent à être tenues pour respectables et pertinentes par certaines disciplines universitaires, comme l'histoire des religions ou les *cultural studies*, sans parler de l'adulation que leur vouent les profanes. Ceux qui les acceptent, leur réservent un culte similaire à celui dont sont gratifiés tous les « objets de la Culture ». Pour ceux qui les rejettent, elles sont un « objet sauvage », dont on s'emploie à démontrer qu'il résulte d'une violation des normes de la Culture (tantôt de la méthode scientifique, tantôt de l'engagement admissible en termes politiques ou moraux : Jung comme charlatan et nazi, Eliade comme imposteur et antisémite⁵⁰). Sans sacrifier ni à l'une ni à l'autre approche, chacune légitime dans son genre, j'ai

48. W. Stoczkowski, *op. cit.*, 1994.

49. Voir W. Stoczkowski, *op. cit.*, 1999 : chap. 10 « La méthode et le marketing ».

50. Richard Noll, *The Jung Cult. Origins of a Charismatic Movement*, New York, Free Press Paperbacks, 1997 (1^{re} éd. 1994) ; Richard Noll, *The Aryan Christ. The Secret Life of Carl Jung*, New York, Random House, 1997 : 22-41 ; James Webb, *The Occult Establishment*, Glasgow, Richard Drew, 1981 : 382-283 ; Daniel Dubuisson, « L'ésotérisme fascisant de Mircea Eliade », *Actes de la Recherche en Sciences sociales*, 1995, 106-107 : 44-51 ; Daniel Dubuisson, « La conception éliadienne du symbolisme », *Gradhiva*, 1999, 26 : 25-36.

préférée adopter une attitude ethnologique, afin de montrer que l'œuvre de Jung et celle d'Eliade, aussi éloignées soient-elles de certains canons de la pensée universitaire, relèvent d'un ensemble de normes et de schèmes conceptuels caractéristiques de la subculture occultiste, principalement pour ce qui est du contenu et des principes structurants des constructions conceptuelles qu'elles proposent⁵¹. Modeste échantillon d'un phénomène plus considérable (tant les porosités entre la science et l'occultisme furent nombreuses), ces deux exemples étaient destinés à montrer que le détour par des « objets sauvages » de la subculture occultiste aide à *ethnologiser* des théories savantes, dans un mouvement qui les fait passer d'abord du statut d'objets de la Culture, perçus par certains comme assujettis aux normes « évidentes » de la science, à celui d'objets sauvages, réfractaires aux normes de la science, afin de leur accorder finalement le statut d'objets culturels, en tant qu'ils obéissent à des normes locales de la subculture qui les a fait naître.

On ne peut cacher que les théories de Jung et d'Eliade sont relativement faciles à *ethnologiser*, car les critiques et accusations qui leur avaient été adressées n'ont pas manqué de produire un effet de distanciation que l'ethnologue trouve tout fait, n'ayant plus qu'à opérer le deuxième passage, celui du « sauvage » au « culturel ». Ces idées, nous avons déjà appris à en rire ou à en être rebutés.

L'entreprise est autrement plus épineuse quand il s'agit d'aborder des théories dont nous ne savons pas encore rire car leur statut d'« objets de la Culture » demeure incontestable. C'est là que l'ethnologie semble trouver, jusqu'à présent, ses ultimes limites. Dans mon dernier livre, je me suis bien gardé de les transgresser, mais celui-ci trouve son prolongement dans une recherche en cours, qui tente de démontrer que nombre de mécanismes épistémologiques et de schèmes conceptuels détectés dans la pensée dite irrationnelle se retrouvent aussi dans la pensée dite rationnelle et scientifique. C'est un moyen – certes pas unique, mais néanmoins efficace – de produire un effet de distanciation, de découvrir ce qu'il y a d'étrange derrière le familier, de transformer des « objets de la Culture » en « objets sauvages », afin de pouvoir les métamorphoser ensuite en objets culturels. L'entreprise ne consiste pas, comme on l'a déjà fait maintes fois, à s'attaquer exclusivement à des « impostures intellectuelles » ou à des « fausses sciences » qui recourent à des artifices rhétoriques pour créer symboliquement une distance fictive par rapport aux naïvetés des savoirs ordinaires. La véritable extension du domaine de la compréhension ethnologique ne peut se faire sans qu'on y inclue également les théories savantes parmi les plus respectables – sophistiquées, solides, admirables – que nous sommes portés à placer du côté des instruments de la connaissance plutôt que du côté des objets de la connaissance. Le but de cette démarche n'est pas de « déconstruire » ou de « démystifier » ces théories, comme certains courants récents se plaisent à le faire en se contentant d'établir, tant bien que mal, toute sorte de symétries entre « science » et « mythe », « sciences » et « idéologies », « pensée scientifique occidentale » et « pensée traditionnelle ». Il est sans doute utile d'abolir les Grands Partages entre divers régimes culturels de la cognition, dans la mesure où les distinctions binaires qu'ils impliquent

51. W. Stoczkowski, *op. cit.*, 1999 : chap.11 « Des sciences insolites ».

ne rendent pas justice de la complexité des différences qu'on y observe, mais il est stérile et erroné de nier à cette occasion ces mêmes différences, au nom du principe douteux de l'« égalité des discours ». En sacrifiant à cette mode qui se veut postmoderne, l'ethnologie risquerait de trahir l'une de ses ambitions traditionnelles, celle de vouloir décrire et expliquer la variabilité des cultures humaines. La singularité de certaines constructions conceptuelles de la science fait partie intégrante de cette variabilité, et l'ethnologie doit la prendre en compte. Ainsi, nulle déconstruction comme but en soi, mais, au contraire, un effort soutenu pour expliquer comment certaines constructions conceptuelles, tout inféodées qu'elles soient à des schèmes culturels offrant à la pensée humaine un espace circonscrit qu'elle arpente tel un prisonnier son étroite cellule, puissent néanmoins devenir partiellement isomorphes par rapport à quelques pans de la réalité empirique qu'elles visent à représenter, comme c'est l'aspiration de presque tous les savoirs, mais que tous les savoirs ne réalisent ni par les mêmes moyens ni, surtout, au même degré.

Outre l'ambition d'étudier la diversité des cultures dans toute la richesse de son extension, l'anthropologie a toujours nourri le désir d'accéder, par un jeu de miroirs entre l'Autre et le Même, à un regard réflexif sur sa propre culture. On ne cesse d'en parler et on en fait grand cas. Il en est pourtant de la réflexivité comme de la vertu : sa pratique étant ardue, on se contente de la recommander aux autres. Pour l'anthropologue, le degré suprême de réflexivité serait de parvenir à objectiver les savoirs anthropologiques, en tant qu'ils sont eux aussi un fait de culture, relevant à ce titre de la compétence de l'anthropologie. Dans ce processus, fondé sur la relation à deux termes, la distanciation a déjà essayé de trouver un point d'appui dans une culture autre que l'occidentale : les premiers exemples datent du XVI^e siècle, ou même d'avant, si l'on y compte les cultures qui avaient pullulé sur les terres fertiles des Utopies. J'ai essayé ici de tracer une autre voie, sur laquelle mon travail précédent m'engage : trouver un point d'appui au sein même de l'Occident, dans une tradition plus distincte de la pensée scientifique moderne que ne l'est la tradition philosophique, et plus proche que la tradition théologique⁵². Ainsi, un jeu de miroirs entre la subculture occultiste et la subculture académique m'a semblé le plus à même de transformer les « objets de la Culture », exclus de la compréhension à cause de la vénération qu'ils nous inspirent, en « objets sauvages », exclus de la compréhension à cause du rire qu'ils provoquent ; tout cela afin de pouvoir finalement métamorphoser les « objets sauvages » en objets culturels, dont les principes d'engendrement sont susceptibles d'une compréhension. Autrement dit, dissoudre la vénération dans le rire, pour pouvoir dissoudre le rire dans la compréhension ethnologique.

MOTS CLÉS/KEYWORDS : anthropologie des savoirs/*anthropology of knowledge* – ethnologie du proche/*ethnology of Western culture* – épistémologie/*epistemology* – occultisme/*occultism*.

52. Il existe également des tentatives de créer l'effet de distanciation en prenant appui sur les références à la tradition philosophique ou/et théologique, cf. par exemple Marshall Sahlins, « The Sadness of Sweetness. The Native Anthropology of Western Cosmology », *Current Anthropology*, 1996, 37 (3) : 395-428.