

PRESSES
UNIVERSITAIRES
DE FRANCE

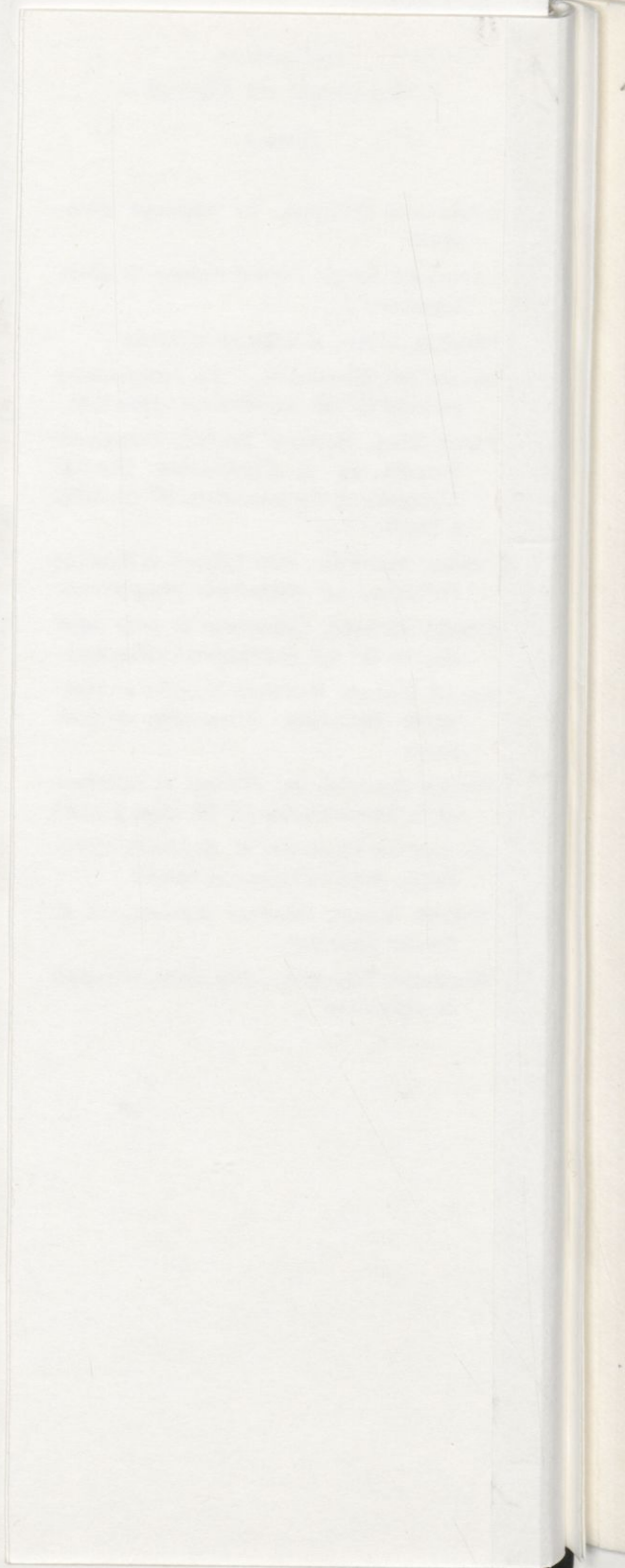
Marie-Dominique Perrot
Gilbert Rist
Fabrizio Sabelli

La Mythologie programmée

*L'économie des croyances dans
la société moderne*

47R
collection
« économie en liberté »

- AGLIETTA Michel et ORLÉAN André, *La violence de la monnaie* (2^e éd. mise à jour)
- ATTALI Jacques, *La parole et l'outil* (3^e éd.)
- ATTALI Jacques et GUILLAUME Marc, *L'anti-économique* (4^e éd.)
- BARRÈRE-MAURISSON Marie-Agnès, *La division familiale du travail. La vie en double*
- BEAU Jean-Louis, *Socialisme et mode de production*
- BENKO Georges et LIPIETZ Alain (sous la dir. de), *Les régions qui gagnent*
- BIDOU Catherine, *Les aventuriers du quotidien*
- BOUBLIL Alain, *Le socialisme industriel*
- BOYER Robert, *Capitalismes fin de siècle*
- BOYER Robert et MISTRAL Jacques, *Accumulation, inflation, crises* (2^e éd. mise à jour)
- COMMONER Barry, *La pauvreté du pouvoir*
- DOCKÈS Pierre, *L'internationale du capital*
- DOCKÈS Pierre et ROSIER Bernard, *L'histoire ambiguë. Croissance et développement en question*
- DUPUY Jean-Pierre et ROBERT Jean, *La trahison de l'opulence*
- FOURNIER Jacques et QUESTIAUX Nicole, *Le pouvoir du social* (2^e éd.)
- GAUDIN Jean-Pierre, *Technopolis. Crises urbaines et innovations municipales*
- GILBERT Claude et SAEZ Guy, *L'Etat sans qualités*
- GODARD Francis, *La famille, affaire de générations*
- GOTMAN Anne, *Hériter*
- GUILLAUME Marc, *Le capital et son double*
- GUILLAUME Michel, *Partager le travail*
- HALLAK Jacques, *A qui profite l'école ?*
- HENRIET Bruno, *Travail, mode d'emploi*
- HERRERA Amilcar O. et divers, *Un monde pour tous*



30
1437309

2

la mythologie programmée
l'économie des croyances dans la société moderne

*l'économie des croyances
dans la société moderne*

MARIE-DOMINIQUE FERROT
GILBERT RIST, FABRIZIO SABELLI



8° R

105703

47

ÉCONOMIE EN LIBERTÉ

COLLECTION DIRIGÉE PAR

JACQUES ATTALI

MARC GUILLAUME

88
E0920N

la mythologie programmée

*l'économie des croyances
dans la société moderne*

MARIE-DOMINIQUE PERROT
GILBERT RIST, FABRIZIO SABELLI

ARGUMENTS

1. LA RELIGION DISCOURSIVE 19
 Du désenchantement du monde à la survivance du religieux, 21 - La vision
 critique croyante, 22 - La neutralité du nouveau, 24

2. DU MYTHE À LA MYTHOLOGIE PROGRAMMÉE 39
 L'histoire comme expression du mythe, 40 - Certe « parole absente par l'his-
 toire » (Barthes), 41 - Deux mythes et programmes : l'histoire, 42 - Une légende
 mythologique postulée et programmée, 43

Deuxième partie

FIGURES DE LA MYTHOLOGIE PROGRAMMÉE

1. LE GRAND COORDONNATEUR 39
 L'effet d'indifférence ou le syndrome de l'effacement de la mythologie pro-
 grammée, 40 - Le mythe de Zeus, 41 - La violence mythologique : le mode de
 connaissance perceptive et ontologique, 44 - De la religion à la révélation, 55 -
 Derrida et le mythe, 58 - L'homme déqualifié, 70 - Prométhée traqué, 71.

2. LE MYTHE DE LA VÉNALITÉ 83
 Cultes d'excitation et d'effacement, 84 - Les valeurs mythologiques,
 86 - Les exceptions mythologiques, 87

3. LA NOBLÉSSE D'ARGENT 97
 Les mythes d'excitation, 98 - Les mythes d'effacement, 99 - Les mythes
 mythologiques et la civilisation, 102



Presses Universitaires de France



2

la mythologie programmée

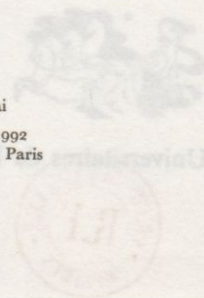
l'économie des croyances
dans la société moderne

MARIE-DOMINIQUE PERROT
GILBERT RIST, FABRIZIO SABELLI

ISBN 2 13 044567 5
ISSN 0768-0988

Dépôt légal — 1^{re} édition : 1992, mai

© Presses Universitaires de France, 1992
108, boulevard Saint-Germain, 75006 Paris



sommaire

PROLOGUE : *Etat (intemporel) des lieux (imaginaires)*, 7

INTRODUCTION, 11

Première partie

ARGUMENTS

1. LA RELIGION DISSIMULÉE, 19

Du désenchantement du monde à la survivance du religieux, 23 - La valeur comme croyance, 28 - La tradition du nouveau, 34.

2. DU MYTHE A LA MYTHOLOGIE PROGRAMMÉE, 39

L'histoire comme expression du mythe, 40 - Cette « parole choisie par l'histoire » (Barthes), 45 - Entre mythe et programme : l'interface, 47 - Des représentations instables et programmées, 50.

Deuxième partie

FIGURES DE LA MYTHOLOGIE PROGRAMMEE

1. LE GRAND ORDONNATEUR, 59

L'effet d'inéluctabilité ou le fondement de l'efficacité de la mythologie programmée, 60 - La quête du Graal, 62 - La victime sacrificielle : le mode de connaissance perceptive et analogique, 64 - De la raison à la rationalité, 66 - Darwin « re-visited », 68 - L'homme disqualifié, 70 - Prométhée trahi, 71.

2. L'ETHIQUE DE LA VENALITÉ, 73

Culture d'entreprise et éthique de la vénalité, 73 - Les valeurs mobilisatrices, 76 - Les métaphores organisatrices, 78.

3. LA NOBLESSE D'ARGENT, 83

Les nouveaux aristocrates, 85 - Le crédit comme mot d'emprunt, 89 - L'œcuménisme à la carte, 90 - La croyance en l'opulence au service de la rareté, 92.



4. LA BIOÉTHIQUE OU LA PART DU FEU, 97
La bioéthique ou le camouflage de la religion par le sacré, 97 - De l'a-venir au futur, 100 - Un darwinisme appliqué, 101 - Fantasmés exprimés et imaginaire souterrain, 102 - Des fécondations artificielles à la programmation du moi, 104 - La bioéthique comme mythologie programmée, 107.
5. LA CÉLÉBRATION DU PROGRAMME, 113
Le mythe organisateur du temps social, 113 - Déclin et renouveau des rituels, 115 - La célébration du programme, 117.
6. EXPOSER ET S'EXPOSER, 125
Notre salon domestique, 126 - Un Salon de peinture, 127 - Le Salon de l'automobile, 128 - Prédire, exposer, disposer, 129 - Sélectionner ou l'exclusion légitime, 131 - Produire des vérités ou l'orthodoxie fonctionnelle, 135 - Programmer l'avenir ou la canalisation de l'imaginaire, 136.
7. LE CONCUBINAGE DES DÉCLARATIONS, 139
La nécessité de déclarer, 140 - La Déclaration, un cas-type de performativité, 141 - La parole créatrice, paradigme du divin, 143 - La forme déclaratoire, 145 - L'ancêtre des déclarations modernes, 147 - Emprunt et détournement du mythe, 149 - La performance de la Déclaration universelle des droits de l'homme, 152 - Les exigences de l'universalité, 154 - Droits de l'Homme et Droit au développement : l'espoir d'une synergie, 156.
8. L'AMOUR DE L'HUMANITÉ, 159
La dilution des idéologies, 160 - Une sainte moderne, 163 - Médailles et médias, 166 - De la charité à la philanthropie, 169.

Troisième partie

PRATIQUES

1. LE CHAMP DE LA SOLIDARITÉ NORD-SUD, 175
Le champ élargi et ses conditions d'accès, 175 - Le champ spécifique de la solidarité Nord-Sud et sa logique, 181 - Les métamorphoses de la solidarité, 183 - Histoire laïque de la solidarité Nord-Sud : l'apparition du « développement », 187 - Les limites du champ ou l'échec du « développement » alternatif, 193 - La solidarité Nord-Sud comme religion de salut, 195 - La structure du champ et sa logique de fonctionnement, 200.

POSTFACE : *Vers un intégrisme laïc*, 207

Bibliographie, 213

PROLOGUE

état (intemporel) des lieux (imaginaires)

Dans un certain village planétaire dont nous taisons le nom, les idées avaient la particularité de n'appartenir à personne. D'origine divine, elles se plaisaient au contact des humains. Ainsi, selon leur bon plaisir, soit elles flottaient et dansaient librement dans l'air tels des oiseaux, soit elles se laissaient lentement glisser sur terre pour se munir d'un porte-parole chargé de les incarner. Homme, femme ou enfant, nul n'aurait songé à se « faire des idées » ; ils se contentaient d'être en état de les recevoir, puis de les partager. Parfois, à peine posée, la pensée s'envolait et allait, légère, prendre abri temporaire chez quelque autre habitant.

Dans un tel univers, il aurait paru de la plus grande inconvenance de « défendre ses idées » ; en revanche on passait beaucoup de temps à les éprouver. Afin de capter leur bonne grâce, on avait pris l'habitude d'organiser des cérémonies en leur honneur, au cours desquelles rien n'était négligé pour les assurer de la confiance qu'on leur portait et de la vénération dont la communauté tout entière les entourait. Pourtant, un jour, un savant s'avisa de semer le doute dans le village, estimant que la situation devait être reprise en main. En effet, cela ne pouvait durer davantage, pensait-il. D'un côté, les sages, à force d'avoir été sillonnés en tous sens par ces pensées ailées, qui laissaient derrière elles quelques plumes de sagesse, détenaient trop de pouvoir. Ce n'était pas démocratique. D'autre part, les habitants ne se sentaient même pas responsables de la nature de la pensée venue les visiter d'en haut, ils étaient en outre

incapables de dire si elle était ou non rationnelle. Leur seul souci était de partager cette richesse gratuite en la faisant circuler car, croyaient-ils, c'était bien l'échange des pensées volantes qui donnait à ces dernières l'énergie nécessaire pour regagner les cieux, se recycler et s'incarner à nouveau.

Naturellement, la production s'en ressentait. Ainsi, on passait beaucoup de temps à observer le vol des pensées, leur configuration prémonitrice dans le ciel, le style propre à chacune lorsqu'elles traversaient des nuages, leur jeu pour passer entre les gouttes. Les hommes guettaient avec attention cette imperceptible vibration imprimée au corps frôlé par l'une d'elle quand elle hésitait à se déposer. Pendant les rêves, chacun faisait le tri de celles destinées à s'échapper au grand large social et des autres, dont la mission était de mûrir à l'abri des oreilles. Bref, le savant exaspéré ne pouvait admettre plus longtemps cette écoute flottante en qui il ne voyait que gaspillage de temps, déperdition d'énergie et superstitions hors de propos dans un monde moderne. D'autant plus que lui aussi se sentait habité par un stock d'idées, un kit de principes efficaces et, pour tout dire, par un programme. Il n'en connaissait d'ailleurs ni l'origine ni l'auteur, mais sa force était telle qu'il n'aurait songé ni à l'enfreindre ni à le garder pour lui seul. Simple instrument du programme, il n'avait qu'un souci, celui d'obéir à la règle d'or énigmatique : « On ne peut pas ne pas ». Muni de ce principe des principes, que ses détracteurs nommaient « la tyrannie de la nécessité », il se mit au travail. Il s'agissait dans son esprit d'amener les gens à la raison, quitte pour cela à bouleverser leurs pratiques étranges. Il saurait bien leur démontrer que c'était pour leur bien. Trop sensé pour se risquer à censurer en bloc les pensées en liberté, il commença par en faire un recensement exhaustif, tâche fort ingrate au demeurant compte tenu du caractère incorrigiblement nomade de celles-ci. Il s'arrangea ensuite pour persuader les sages que les pensées seraient mieux protégées si on les mettait à l'abri dans un endroit, à l'écart du village, où chacun pourrait d'ailleurs les visiter à heures fixes. Avantage non négligeable à ses yeux : on saurait désormais où trouver les pensées sédentarisées. Mais le programme, son maître dont il n'était pas le disciple, lui fit comprendre qu'on ne pourrait s'arrêter en si bon chemin. Il fallait encore recouvrir le village et ses environs d'un filet aux mailles extrêmement fines censé protéger les habitants d'une nouvelle descente de pensées intempestives. Ce qui fut fait. La mesure suivante s'imposa d'elle-même. Il s'agissait de

déclarer un moratoire symbolique afin de familiariser efficacement les villageois au programme qui leur était destiné et de prémunir ce dernier contre le parasitage dont étaient responsables les pensées natives. Rapidement cependant, sa position sans compromis lui valut de graves soucis. En effet, dépourvu de moteur symbolique, le programme ne fonctionnait pas. L'idée lui vint alors de se rendre seul au musée des traditions, lieu d'entrepôt des pensées, d'en subtiliser quelques mythes choisis un peu au hasard et de les laisser à nouveau vagabonder. Par ailleurs, il entreprit d'expliquer aux gens les bienfaits d'un mariage qui associerait la tradition et la modernité.

C'est ainsi que la mythologie programmée fit son apparition au village. L'expert ne voulait avoir ni à contrôler ni à maîtriser le processus en cours. Cher à son cœur était le sentiment que les gens y adhéreraient d'eux-mêmes et qu'ils finiraient par préférer la nouvelle situation à l'ancienne. Son souhait comme son intuition s'avèrent corrects. Dans le même état d'esprit, il estima bon, en partant, de remplacer en cachette le filet par une immense coupole électro-magnétique, indécélable à la vue, qui servirait dorénavant de repoussoir aux mythes invisibles, afin que les habitants se sentent à nouveau libres. Quant aux bribes de mythes tombées sur terre, puis classées et enfermées dans le musée des traditions, elles se languissaient d'inaction, manquaient d'espace, pire encore elles se sentaient abandonnées du divin vers lequel il leur était désormais interdit de voler. Et, lorsqu'au hasard des besoins, l'une d'elle était récupérée puis réinsérée dans la vie quotidienne du village, elle était immédiatement réquisitionnée par le programme qui s'était d'emblée senti en pays conquis. Sa campagne d'auto-promotion s'était révélée d'une remarquable efficacité, si bien que les gens avaient fait serment de désormais suivre religieusement le courant. Tandis que les pensées, jusque-là messagères des dieux, se retrouvaient du jour au lendemain les otages d'une logique à la main invisible.

Le savant, surpris lui-même du résultat, se hâta de faire breveter les détails de cette expérience-pilote qu'il intitula – il hésita beaucoup – : de l'utopie à l'alternative, de l'inintelligible au lisible, du mystère à l'évidence, de l'épaisseur à l'univoque, du secret à la transparence, de la légende à l'invention, de l'analogique au digital, de l'expression à la représentation. Il n'en finissait pas de s'interroger, mais quelle que fût la formule retenue, elle se terminait toujours par : « grâce à la mythologie programmée ». Le brevet fut remis à l'Office planétaire des modèles effi-

caces. Soucieux de populariser ses travaux, il rédigea par la suite un manuel pédagogique original constitué d'un ensemble de fiches techniques aisément applicables. Il est peut-être utile d'en mentionner quelques-unes à titre d'exemple :

- la meilleure solution ou le bonheur forcé
- tactiques pour violer un mythe en douceur
- comment faire du programme un rentier du mythe
- la fabrication de volontés factices
- la substitution du mythe par des vérités anonymes.

Le manuel eut un succès exemplaire auprès d'un nombre considérable de lecteurs quelle que fût d'ailleurs leur origine. Il est vrai que la transposition du contenu était aisée puisque celui-ci était universel...

Au village planétaire, un voyant renommé réussit à comprendre, grâce à l'aide de pensées clandestines, que la mythologie programmée qui avait envahi la région possédait pour principe la violation subtile de la loi ancestrale sur la complémentarité des contraires. Selon lui, la mythologie programmée ne recherchait nullement une alliance loyale entre la tradition et la modernité, alliance à laquelle il aurait pu se rallier à certaines conditions, mais elle camouflait un noeud de contradictions au profit d'un but qu'il y a peu de temps encore, sa communauté n'aurait jamais partagé. Cependant, force lui était bien de constater que la nouvelle religion avait fait souche et que les gens lui étaient dévoués. Quant à lui, il persistait à voir dans la complicité affirmée, censée régir les rapports entre le mythe et le programme, une perversité. En effet, dans la pratique, mythe et programme ne se mettaient jamais d'accord et pourtant c'était toujours ce dernier qui finissait par l'emporter, sans pour autant se passer des services du mythe enchaîné. Coupé de ses racines célestes, celui-ci était devenu parfois muet, parfois incohérent, et de toutes façons il ne faisait que se répéter. Violant la coutume qui exigeait que les pensées surmontent l'épreuve du feu de l'action avant d'être vénérées, les habitants avaient fini par croire littéralement à la mythologie programmée sur la seule base de sa bonne mine, et c'est peut-être ce qui consternait le plus le voyant. Il essayait de se consoler en se disant que certes le mythe, au contact du programme, était devenu servile, mais que le programme, malgré ses atours diaphanes, avançait masqué. Ce qui signifiait, paradoxe ultime, que nul ne connaîtrait son visage et que son masque n'exprimait pas pour autant l'avenir. Tout était donc possible, le pire comme le meilleur.

introduction

Tout ce qui était inconcevable devient plausible, tout ce qui est plausible devient possible et tout ce qui est possible devient nécessaire.

Nous vivons une époque surprenante où les frontières du réel ne paraissent bornées que par les extravagantes capacités de l'innovation. Il est difficile d'imaginer que, pour les heureux habitants de l'Occident post-industriel, le pétrole ne sera bientôt qu'une matière archaïque rangée dans les souvenirs historiques des dernières guerres de conquête coloniale ; qu'il sera remplacé par un ensemble, encore quelque peu mystérieux, composé de noyaux d'atomes et d'électrons libres, capable de devenir une source d'énergie quasi inépuisable, grâce à la fusion thermonucléaire.

Ne plus feuilleter de livres, ne plus empiler des dossiers, ne plus posséder de bibliothèque est encore impensable pour l'intellectuel, qu'il soit chercheur, écrivain ou simple penseur. Pourtant, ce producteur d'idées sera bientôt amené à remplacer sa propre « boîte à outils ». Le *smartbook*, dernier exploit de la technique de compression des données, gardera en stock dans une de ses cartes magnétiques ses écrits, tous ses documents, la totalité de sa bibliothèque.

« Donne-moi un de tes cheveux et je te dirai qui tu es ». C'est ainsi que, dans quelques années, la bonne vieille carte d'identité ne sera, elle aussi, qu'un objet de curiosité pour collectionneurs, une fois que les progrès de la biométrie auront persuadé les autorités administratives de la nécessité de remplacer notre identité sociale par l'identité biologique.

Devant tant de prodiges, l'étonnement qui provoque la crainte a disparu. On se met à désirer l'inimaginable, et l'on ignore délibérément toutes les contraintes qui pèsent sur la société et l'empêchent de s'épanouir.

On peut tout faire, tout dire, tout montrer. Vraiment ? Et s'il y avait, à côté de cette liberté mille fois célébrée, revendiquée par ceux qui l'ont perdue et proposée à ceux qui l'ignorent encore, des lieux tabous, des objets échappant à la critique, des croyances si uniformément partagées qu'elles seraient devenues indiscutables ? Et si les divers « choix de société », régulièrement invoqués par les partisans d'idéologies concurrentes, n'étaient que les modalités à peine discordantes d'une même nécessité ? Et si les progrès de la recherche technologique, loin d'ouvrir des possibilités infinies, étaient orientés par d'invisibles garde-fous qui les forcent dans une direction unique ? Et si la solidarité que l'on prétend témoigner aux peuples exploités était un effet des luttes engagées autour d'enjeux moins explicites mais plus contraignants ? Et si les multiples changements, qui paraissent bouleverser sans cesse les habitudes et les modes de vie, n'étaient que des trompe-l'œil pour que tout reste comme avant ? Et si les mythologies, que la pensée ordinaire réduit à un ensemble de fables antiques ou exotiques, continuaient d'informer le quotidien des sociétés modernes ?

S'il y avait, derrière chacune de ces interrogations, ne serait-ce que le soupçon de leur éventuelle légitimité, si elles s'avéraient plausibles, voire pertinentes, il faudrait alors s'interroger sur la permanence du religieux dans une société qui prétend l'avoir exclu.

Proposition scandaleuse : la trinité moderne de la Science, du Progrès et de la Raison n'a-t-elle pas définitivement relégué dans la sphère privée la foi aux anciens dogmes ? Les sociétés n'ont-elles pas, aujourd'hui, et après de longues luttes, conquis leur autonomie face aux puissances surnaturelles, divines ou ancestrales, manipulées au profit des classes dominantes ? Mais le problème n'est ni dans la légitime critique marxienne de l'opium du peuple chargé d'assoupir la conscience révolutionnaire, ni dans le constat de la perte d'influence des institutions religieuses, ni même dans un quelconque « retour du religieux » qui se manifeste à travers le « New Age » ou la vogue des religiosités exotiques.

Car le religieux peut exister hors de toute institution spécialisée, hors de toute reconnaissance formelle d'une divinité ou d'un panthéon. Pour résumer succinctement la thèse de Durkheim, la religion ne fait qu'exprimer la société, elle en assure la cohérence et se manifeste en exerçant sur

ses membres une contrainte réelle, mais diffuse, qui les oblige à partager les mêmes comportements, les mêmes préjugés, c'est-à-dire une même tradition. Coercition douce, pourrait-on dire, qui ne devient sensible qu'au moment où l'on cherche à s'en affranchir. Elle reste sinon invisible et méconnue, d'autant plus présente qu'elle n'est pas évoquée puisqu'elle va sans dire (ni se dire) et s'appuie sur des vérités si indiscutables qu'il est inutile d'en parler.

Pour affirmer, à partir de cette hypothèse, que la société contemporaine est composée de fidèles qui s'ignorent et d'agnostiques profondément croyants, il faut tenter de repérer les diverses manières par lesquelles s'exerce la force de l'évidence, repérer les non-dits qui, loin de signaler le refoulé que l'on craint d'exprimer, manifestent au contraire ce qu'il est superflu d'énoncer, identifier les objets, les personnages ou les événements qui s'imposent « d'eux-mêmes » et emportent l'adhésion sans l'avoir recherchée.

Notre hypothèse s'efforce de combiner plusieurs éléments : tout d'abord, la croyance ne concerne pas nécessairement un « objet » car elle n'a pas besoin, pour exister, de se fixer sur un corps de doctrines. Il faut, pour la repérer, se contenter des effets que produit l'acte de croire, c'est-à-dire qu'il faut s'intéresser d'abord aux pratiques que rien ne semble justifier mais qui s'imposent à la conscience collective parce qu'elles relèvent de la « force des choses ». Ensuite, il n'y a pas de religion sans tradition car les pratiques qui lui sont associées doivent pouvoir se réclamer d'une origine extérieure à la société pour jouir d'une légitimité indiscutable. Autrement dit, pour que la société s'unisse autour de pratiques incontestables, il faut qu'elle s'accorde sur des valeurs ou des principes dont l'autorité ne doit rien aux variations historiques de l'idéologie. Enfin, l'obligation de faire doit apparaître comme le résultat d'un choix, parfois difficile, offert entre de multiples pratiques également plausibles mais régulièrement exclues. La réunion de ces divers éléments fait apparaître dès lors ce que nous avons appelé la mythologie programmée pour signifier que l'inéluçabilité des pratiques ne s'explique que par leur ancrage dans un fonds mythologique ancien ou « traditionnel », qui garantit l'assentiment général.

La mythologie programmée ne se rencontre ni partout ni nulle part. Mais elle investit, selon les nécessités de l'histoire (c'est-à-dire, en d'autres termes, de manière à assurer la cohésion et la reproduction sociales), des événements, des phénomènes, des personnages ou des

objets, afin de programmer les comportements collectifs et réduire au silence les voix discordantes ou les pratiques hérétiques. L'« évidence » qu'elle impose ne s'invente pas. Elle n'a rien à voir, par exemple, avec les cérémonies pseudo-religieuses mises en scène par les régimes totalitaires, qui ne sont que des imitations de la religion et de ses liturgies. Si bien que la fragilité des régimes totalitaires tient à la visibilité de la contrainte qu'ils exercent, que l'on peut toujours identifier, qu'il est souvent possible de défier et que l'on parvient parfois à renverser. Tandis que l'obligation qui prévaut dans les sociétés libérales tire sa force de la dénégation constante dont elle est l'objet.

D'où l'utilité du concept de mythologie programmée qui vise à repérer en quoi le recours au religieux, c'est-à-dire à une croyance partagée, peut rendre compte de l'adhésion obligatoire à certaines pratiques (incluses dans un programme) qui sont par ailleurs nécessaires à la reproduction du système social. On a certes pu dire qu'« il y a quelque chose de religieux » par exemple dans un match de football, ou dans le journal télévisé de vingt heures, ou dans les cérémonies patriotiques, parce qu'on peut y discerner de nombreuses *analogies* avec les formes habituelles des solennités religieuses : la minutie du rituel, l'alternance du silence imposé et de l'explosion des passions, l'autorité du célébrant, le costume des acteurs, etc.

Cela n'est pas négligeable, mais ne suffit pas à transformer ces événements en rituels de mythologie programmée car il y manque l'enracinement dans une croyance héritée de la tradition et la contrainte exercée, au-delà du moment consacré au rite, sur des pratiques quotidiennes.

Le terme de mythologie programmée ne se borne pas simplement à lier en une seule expression le mythe dans son acception anthropologique habituelle et les pratiques que celui-ci informe. La spécificité du concept tient au caractère désormais fragmentaire du mythe. En effet, celui-ci a perdu son statut de parole pleine au profit de l'utilisation opportuniste qui en est faite par le programme. D'où cette sorte d'alliance incestueuse qui s'instaure entre des réalités contradictoires. Tout se passe comme si le programme ne se référait à des bribes de mythes que *sur le mode formel*, afin d'assurer sa légitimité et son efficacité auprès de la conscience collective. Car le mythe est empêché de déployer ses effets ou d'exercer la force qui lui est propre puisque sa logique est incompatible, *sur le fond*, avec celle du programme. En ce sens, les lambeaux de mythe servent de prothèse idéologique au programme. La modalité particulière de

ce rapport fournit l'assise de cette *contradiction fondatrice* qu'est la mythologie programmée.

On considère volontiers que les sociétés occidentales modernes se distinguent des autres par leur capacité, aussi remarquable que systématique, à pratiquer l'*auto-réflexivité* ; c'est-à-dire qu'elles favoriseraient cette activité critique qui consiste, pour certains acteurs sociaux ou pour un individu, à opérer un retour sur soi afin de « se réfléchir réfléchissant ». Les sociétés sauvages, elles, en seraient incapables, condamnées à ne vivre leurs croyances et leurs pratiques traditionnelles que de l'intérieur, sans pouvoir prendre le recul nécessaire pour se saisir réflexivement à la fois dans leur spécificité et leur relativité. Dans les faits, les deux profils cognitifs ne sont pas si dissemblables qu'il y paraît et la dichotomie est trompeuse. Non que les sociétés dites traditionnelles accorderaient une quelconque priorité à la démarche auto-réflexive, mais parce que les sociétés « avancées » ne peuvent dépasser les limites tracées par la mythologie programmée, en dépit de la recherche d'une rationalité et d'une objectivité toujours plus grandes. Ainsi, quiconque vit au sein d'une société « développée » est soumis à ce système de croyances et aux libertés contraignantes qu'il décline au quotidien. Pris comme tout un chacun dans ce filet, nous ne saurions prétendre emprunter à Sirius son méta-regard absolu. C'est de nos croyances et de nos pratiques que parle la mythologie programmée. Cependant, la recherche nous a amenés à occuper à l'intérieur de la « religion dissimulée » une position hétérodoxe et interfaciale, à cheval sur le dedans et le dehors. A la suite d'échanges portant sur la nature (conceptuelle, pragmatique, institutionnelle, mythique) du « développement » et de la coopération, nous avons pu observer que ces débats prenaient souvent une tournure religieuse et la forme d'un procès d'intention. Les idées de fond ou les hypothèses étaient considérées comme obscènes dès lors qu'elles supposaient une mise à distance d'éléments du mythe auquel chacun veut croire et qu'il désire continuer à vénérer. Cette tache aveugle recouvre plus généralement, on l'a dit, toutes sortes de personnages, d'événements, de discours, d'objets et de pratiques, tenus non-consciemment pour tabous. Pourquoi ceux-ci plutôt que ceux-là ? nous sommes-nous demandé. Qu'ont-ils de si particulier pour que leur critique soit sinon impossible du moins traitée d'hérésie ou parfois de trahison ? Nous avons donc tenté de *repérer les intouchables de la modernité*, ceux qui, précisément, étaient « choisis » comme habitacle temporaire de la mythologie programmée. De là sont

nées les figures que nous proposons à titre d'illustration de ces choix obligatoires. La liste n'en est bien évidemment pas exhaustive. Elle est aussi arbitraire. Outre les figures sur lesquelles nous nous sommes penchés, nous aurions pu examiner le minitel, les modalités de résurrection du droit international à l'occasion de chaque crise internationale, les restaurants du coeur, l'Etat-providence, l'abbé Pierre ou l'ajustement structurel à visage humain.

Le livre s'ouvre sur deux chapitres de nature théorique. Le premier vise à montrer que le désenchantement de nos sociétés n'est qu'apparent puisque ce qui n'est pas reconnu pour religieux est cependant vécu comme tel. Le second se propose d'explicitier le concept proprement dit de la mythologie programmée qui rend compte de la spécificité des formes clandestines de croyance dans les sociétés industrielles et des pratiques qui leur sont liées. A la suite de cette partie théorique, quelques exemples concrets constituent autant d'aspects ou de cas particuliers du fonctionnement de la mythologie programmée dans la société moderne. Il en va de même du dernier d'entre eux, qui concerne les pratiques de la solidarité. Celles-ci permettent de faire apparaître, de façon plus détaillée, comment l'histoire combine des fragments de mythologies anciennes avec un ensemble de mesures qui passent pour aussi bénéfiques que nécessaires.

Ce travail est le fruit d'une recherche commune. Il est devenu de plus en plus fréquent de réunir, sous la responsabilité d'un chef de file, un nombre plus ou moins important d'auteurs qui signent individuellement les textes qu'ils ont rédigés autour d'un thème commun. Notre méthode de travail fut complètement différente. Sans vouloir écrire un « livre sur le livre », disons simplement que ce texte est né d'une conception et d'une écriture collectives. De nombreuses discussions, enregistrées puis transcrites, ont été nécessaires pour élaborer peu à peu – non sans doutes ni changements de cap – les hypothèses principales, harmoniser les points de vue et faire apparaître les thèmes principaux. Du coup, chaque page porte l'empreinte de chacun puisque sur le métier commun nous avons sans cesse remis notre triple ouvrage. Cette manière de faire ne va pas sans inconvénients : elle peut affadir le style ou faire disparaître des formulations, peut-être originales, mais que tous n'approuvent pas ; mais elle permet aussi de multiplier les éclairages et de favoriser la créativité. Le plaisir que nous y avons pris suffit, à nos yeux, à justifier cette expérience inhabituelle.

1

la religion dissimulée

Toute société est gouvernée par des croyances largement partagées qu'il est dangereux de remettre en question et, dans ce sens-là, peut être considérée comme *religieuse*. Cette affirmation s'écarte donc de la conception courante qui est généralement construite à partir de l'expérience occidentale, liée au christianisme, et qui envisage la religion comme une institution rendue visible par ses églises et par ses clercs, soucieuse de son orthodoxie, intervenant dans les affaires publiques au nom d'une révélation divine. Certes, ces divers éléments *peuvent* être inclus parmi les faits religieux, mais ils sont trop spécifiques d'une forme *particulière* de religion pour permettre d'en dégager un concept général. D'où cette définition durkheimienne : « Les croyances proprement religieuses sont toujours communes à une collectivité déterminée qui fait profession d'y adhérer et de pratiquer les rites qui en sont solidaires. Elles ne sont pas seulement admises, à titre individuel, par tous les membres de cette collectivité ; mais elles sont la chose du groupe et en font l'unité. »¹

L'anthropologie étudie des rites et des coutumes qui déroutent la rationalité occidentale mais qui ponctuent l'ordre social et se conservent, en dépit des tentatives de modernisation, grâce au respect scrupuleux dont on les entoure. Dans certaines sociétés par exemple, on ne saurait

1. Durkheim (Emile), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Le système totémique en Australie, coll. « Quadrige », Paris, PUF, 1985 [1912], p. 60.

LA STRUCTURE DU CHAMP
ET SA LOGIQUE DE FONCTIONNEMENT

C'est ainsi que l'on trouve, au coeur de la croyance au « développement » une double affirmation : d'une part le « développement » se présente comme *inéluçtable*, comme une « évolution irréversible », et d'autre part, comme quelque chose qui doit être *instauré* et en vue duquel « tous les efforts possibles devraient être faits »³². D'un côté, il y a urgence, le temps presse, l'intervention est nécessaire et, de l'autre, la patience est indispensable. L'histoire accomplira son œuvre, le temps résoudra les conflits de manière harmonieuse. Le « développement » n'est pas pour demain, mais il faut agir tout de suite. Le discours *humanitaire* est volontariste, il repose sur l'idée de la fraternité universelle, de la communauté mondiale, de la valeur et de la dignité de chaque individu. Le discours *économiste* souligne les aspects positifs de la lutte et des conflits, de la concurrence et de la survie du plus apte puisqu'ils engendrent le progrès et l'essor de l'humanité. Tous ont droit au « développement », mais celui-ci implique le respect des grands équilibres internationaux. Non seulement le concours est ouvert à tous, mais la victoire est promise à chacun ; malgré l'âpreté du combat tous doivent conserver l'espoir de gagner ensemble. Les concurrents se traitent alors de partenaires, chacun pousse son avantage en proclamant la convergence de ses intérêts avec ceux de l'ennemi, et quiconque fait mine de se retirer du jeu est charitablement aidé à y reprendre sa place.

Ce double noyau de la croyance renvoie à des « programmes de vérités » également respectables, mais *contradictaires* et c'est pourtant à travers le recours simultané à ces deux registres que s'organise le champ de la solidarité Nord-Sud, que les agents qui l'occupent élaborent leurs doctrines, se distinguent les uns des autres et se livrent bataille. La société missionnaire qui se préoccuperait uniquement du salut des individus, mais aussi l'économiste partisan du laisser-faire sont donc exclus du champ car leurs pratiques ne renvoient qu'à l'un des fondements, alors que la conjonction des deux est indispensable : parce que le « développement » n'est qu'une relation généralisée d'intervention, il est impossible

32. Les expressions sont tirées du NOEI (Résolutions 3201 et 3202 S-VI de l'Assemblée générale des Nations Unies du 2 mai 1974).

de « laisser-faire », et parce que le don doit être intégré à l'économie, il n'est pas pensable de renoncer à l'aide.

Le champ de la solidarité est donc organisé à partir de deux axes qui permettent de définir l'appartenance des acteurs au champ et d'attribuer à chaque acteur une position spécifique, selon qu'il privilégiera, dans son discours ou sa pratique, l'impératif moral ou l'utilité³³. Car, *afin de participer au monde de la solidarité, il faut pouvoir se réclamer à la fois de la logique de l'intérêt et de l'exigence du désintéressement*. En principe, les entreprises transnationales n'y ont pas accès puisqu'elles sont entièrement tournées vers la rentabilité ; mais elles peuvent avoir intérêt à y participer et doivent alors « payer un prix » qui consiste à consacrer une partie de leurs ressources à des actions qui entrent dans la catégorie du don³⁴ ; à l'inverse, des personnes telles Mère Teresa ou Soeur Emmanuelle ne voulaient pas, *a priori*, faire partie de ce champ mais elles y ont été contraintes, de fait, à partir du moment où leur action a pris l'ampleur que l'on sait à cause, notamment, de la pression des médias. A partir de là, le positionnement dans le champ relève du « dosage » relatif de ses deux éléments constitutifs.

Il y a donc, comme « en amont » de la solidarité Nord-Sud, un ensemble de représentations forgées au cours de l'histoire occidentale, et qui ont acquis un tel poids de vérité qu'elles n'ont pas besoin d'être explicitées. Il suffit qu'elles soient crues pour conférer une légitimité aux doctrines que l'on élabore à partir d'elles³⁵ : la tradition, c'est ce qui va de soi. Considérée comme *programme* de relations internationales, ou comme choix de société, la solidarité Nord-Sud (ou « développement ») s'impose en fonction de la croyance en la positivité des mythes dont elle

33. Ph. Sassier envisage le thème de la pauvreté sous le triple rapport de l'ordre [politique], de l'utilité [économique] et du don [impératif moral]. L'objectif politique n'est évidemment pas absent de la solidarité, où il se manifeste à travers l'humanitaire [droits de l'homme]. Les deux axes choisis ici semblent toutefois suffisants pour définir le champ.

34. Ce qui peut aller de la formation de cadres à l'action d'un marchand de vin qui rétrocédait une partie de son bénéfice au profit d'ONG chargées de creuser des puits, en utilisant ce slogan : « Pour qu'ils aient de l'eau, achetez ce vin. », *In vino caritas*.

35. Ces valeurs d'humanitarisme et d'universalisme étaient constitutives du combat pour l'émancipation mené aux XVIII^e et XIX^e siècles par les sociétés anti-esclavagistes anglaise et française. Mais c'est au nom de ces mêmes valeurs que les anti-esclavagistes soutinrent le projet colonial qu'ils considéraient comme la solution de rechange à l'esclavage. Zorn (Jean-François), *Emancipation et colonisation*, papier présenté au colloque « L'émancipation comme problème », Paris, 18-20 septembre 1989, 8 p.

exploite la substance ; grâce à eux, elle devient crédible, et cette crédibilité l'emporte sur l'examen des pratiques concrètes qu'elle inspire, tout comme l'adhésion religieuse permet de voiler – ou de faire tolérer – les crimes commis au nom de la religion.

Cette description reste toutefois provisoire tant qu'on ne s'est pas intéressé à la manière dont s'organisent et se structurent les relations entre les agents qui peuplent le champ. En effet, on a pu donner jusqu'ici l'impression que le « développement » constituait un corps de doctrines et de pratiques homogènes, consensuellement acceptées et uniformément pratiquées. La simplification était justifiée pour retracer la genèse du champ, établir sa spécificité, donner les raisons qui lui confèrent un caractère nécessaire et affirmer ainsi l'importance de la croyance qu'il implique.

Contrairement à ce que l'on peut penser, les stratégies de concurrence ou de coopération que déploient les agents les uns à l'égard des autres ne visent pas à promouvoir des actions concrètes de solidarité, mais à conquérir une position dominante dans le champ, c'est-à-dire à se faire reconnaître par les autres comme le détenteur de la juste doctrine. En effet, de même que la lutte que se livrent les constructeurs automobiles n'est pas arbitrée par la satisfaction des consommateurs mais par leur capacité à conquérir des parts de marché, leur taux de bénéfice et leur valeur boursière, le jeu auquel participent les institutions de solidarité Nord-Sud vise d'abord à trouver les moyens d'occuper une position dominante à l'intérieur du champ, en contestant aux autres la légitimité de leur appartenance. Cette nouvelle querelle doctrinale vise à la définition d'une *orthodoxie*, c'est-à-dire la formulation d'un programme concret de « développement », qui devrait être considéré comme l'interprétation correcte du « noyau mythique » accepté par tous. Ainsi, par exemple, tandis qu'un nombre croissant d'acteurs du champ semblaient acquis à l'idée que le « développement » passait par une critique du progrès tel qu'envisagé par la pensée dominante (néo-classique), les institutions les plus menacées par cette percée de la théorie de la dépendance (Banque mondiale et BIT notamment) lancèrent sur le marché la stratégie des « besoins fondamentaux » pour réaffirmer, en changeant d'accent, leur prépondérance. Du coup, les ONG profitèrent de l'aubaine pour améliorer leur position dans le champ en tirant parti de cette nouvelle formulation et consolider le monopole qu'elles prétendaient avoir de la dimension humanitaire. Elles y parvinrent d'autant mieux que la stratégie des

« besoins fondamentaux » constituait une menace pour la souveraineté de l'Etat (réaffirmée par le NOEI) et qu'elle légitimait ainsi le « droit (et le devoir) d'ingérence » dont se prévalent les ONG pour se substituer aux Etats « défailants »³⁶. De même, puisque la solidarité Nord-Sud s'est imposée comme une nécessité universelle, la plupart des entreprises transnationales (dont l'inclusion dans le champ fait l'objet de contestation) s'efforcent de manifester leur participation au jeu, soit en tentant de montrer que leurs activités contribuent au bien-être général (et ne sont pas tournées uniquement vers le profit), soit en investissant dans des secteurs « hors profit » (instituts de recherche dans les pays dominés), soit encore en finançant des activités humanitaires (soit directement, soit à travers les ONG). Mais ces diverses actions les exposent immédiatement aux critiques de ceux qui dominent le champ et qui leur contestent le droit d'y jouer. Le même type de luttes se retrouve à l'occasion des grands rituels organisés par les organisations internationales et que les organisations concurrentes cherchent à délégitimer en mettant sur pied des contre-manifestations (FAO, Conférence sur les femmes à Nairobi, etc) ; même scénario lorsqu'une nouvelle organisation se crée (Liberté sans frontières, Projet faim, Médecins du monde, etc.), provoquant alors les réactions des membres de l'*establishment* soucieux de maintenir leur propre position.

Il en résulte une constante transformation de la configuration du champ. Ainsi certaines institutions (celles, par exemple, classées comme « tiers-mondistes » et caractérisées par la militance politique et la dénonciation de l'exploitation) ont perdu leur hégémonie au profit de nouveaux venus (préoccupés par l'urgence, l'humanitarisme et les droits de l'homme), tandis que d'autres, comme le FMI, ont dû conclure des alliances (avec l'UNICEF) pour conserver le « visage humain » indispensable à leur maintien dans le champ.

Ces quelques exemples visent à montrer que l'avenir de la solidarité Nord-Sud ne se joue pas sur le terrain, mais à l'intérieur du champ, car les règles qui déterminent la faveur ou la défaveur dont jouit une doctrine particulière ne doivent rien à ses succès ni à ses échecs mesurés selon les

36. Cf. Bettati (M.) et Kouchner (B.), *Le devoir d'ingérence*, Paris, Denoël, 1987.

critères des « bénéficiaires »³⁷. De même, lorsqu'une chaîne de restaurants s'impose sur le marché (c'est-à-dire dans son champ spécifique), ce n'est généralement pas à cause de la qualité diététique de ses produits, mais en raison de sa campagne publicitaire et de son marketing, c'est-à-dire de sa capacité à se distinguer de ses concurrents, et à s'arroger une position dominante dans le champ, qui se mesure en termes de chiffre d'affaires et de bénéfices financiers.

Certes, le « développement » n'est pas un « produit » comme un autre, mais simplement un « point de vue » qui se surajoute à des objets concrets : une route, une école, un crédit, un tracteur, une technique agricole, etc. entrent ou n'entrent pas dans la catégorie « développement » en fonction d'une intentionalité qui leur est conférée, de manière performative, par les agents qui occupent le champ du « développement »³⁸. Le caractère nécessaire du « développement », tel qu'il est apparu à la fin de la seconde guerre mondiale, implique donc aussi la nécessité d'institutions spécifiques qui lui permettent d'exister : « La religion est inséparable de l'idée d'Eglise »³⁹ ; à l'intérieur du champ la croyance secrète des institutions qui, ensuite, l'interprètent et la mettent en forme : en s'appuyant sur le mythe de l'universalisme et de l'humanitarisme, elles dissimulent (souvent de manière non consciente et sans qu'on puisse les accuser de cynisme) le but ultime de leur projet qui consiste à poursuivre l'oeuvre de l'économie, mais par d'autres moyens. Ce qui serait impensable et inacceptable si on le disait clairement devient pensable et acceptable parce qu'il puise sa légitimité dans une croyance partagée.

37. C'est sans doute ce qui explique que la théorie de la *self-reliance* n'ait jamais vraiment réussi à s'imposer dans le champ du « développement », qui exerce un effet de censure. D'une part, elle s'écartait notablement des présupposés constitutifs du champ en suggérant la possibilité d'une multiplicité de « développements » et en limitant le rôle de l'aide, et surtout elle ne disposait d'aucun soutien institutionnel des agents du champ puisqu'elle récusait, par définition, la nécessité de leur intervention. Elle n'était en fait défendue que par des intellectuels « non organique », donc dépourvus de légitimité. Les déboires de la Tanzanie, qui en était le seul modèle concret (si l'on néglige l'Albanie ou la Corée du Nord) achevèrent de la déconsidérer : la *self-reliance* ne peut être considérée comme une théorie de « développement ».

38. La pratique de l'IUED de n'accepter que des étudiants qui possèdent déjà un « métier » (un titre universitaire ou une expérience professionnelle) signifie bien que le « développement » n'existe pas en soi mais qu'il constitue une surdétermination qui doit être attribuée par une institution reconnue comme membre du champ qui légitime la reconnaissance sociale.

39. Durkheim (Emile), *Les formes élémentaires...*, p. 62.

La solidarité Nord-Sud apparaît ainsi comme une figure de la modernité, semblable à toutes celles qui ont été évoquées précédemment, même si son importance réelle – à cause des conséquences qu'elle entraîne – les dépasse de loin. Mais la constitution et le fonctionnement de la mythologie programmée sont similaires, puisqu'il s'agit d'une structure fondamentale de la société moderne. Dans tous les cas, si le programme apparaît contraignant c'est en vertu du caractère indiscutable de l'ensemble des récits – les mythologies – que la conscience collective tient pour vrais, et qui légitime les actions entreprises en son nom.

... Dans un livre publié il y a quelques années, nous nous sommes efforcés d'examiner la notion et les pratiques de « développement » sous l'angle de la mythologie. Nous avons alors proposé au lecteur de réfléchir à « développement » en tant que réalité économique et sociale dans le monde qu'il parle des croyances engendrées par cette réalité. Nous sommes allés plus loin que les pays du Nord aux dépens du Sud. Nous nous sommes efforcés de nous interroger sur le « développement » – de ce côté fondamental – du « développement ». Ainsi, d'une certaine manière, parce que nous cherchions à connaître les pratiques de « développement » sous leur aspect religieux, nous nous sommes efforcés de retrouver l'importance de ce que nous avons observé déguisé par le langage de mythologie programmée. Nous avons pu voir « le développement théologique » prônant sans cesse de fait que certains aspects par une certaine vision vers-mondiale, nous nous efforcions à rendre visible le « développement » de conscience humaine qui lui a donné naissance. Or, après avoir admis que les relations qui se sont constituées de nous de « développement » sont responsables de l'existence des problèmes sociaux qui caractérisent la société occidentale, il devenait nécessaire d'examiner plus globalement les diverses formes de légende...

1. Cf. Jean (G.J. Sobell (P) et alii, *Il était une fois le développement... soit « l'ère du développement »*, L'Arche, Collège « La Vie », 1984.

POSTFACE

vers un intégrisme laïc

Dans un livre publié il y a quelques années, nous nous étions bornés à examiner la notion et les pratiques du « développement » sous l'angle du mythe¹. Nous avons alors proposé au lecteur de renoncer à connaître le « développement » en tant que réalité économique et sociale pour ne le penser qu'à partir des croyances engendrées par cette relation historiquement récente qui lie les pays du Nord aux espaces du Sud. Dans cette perspective, nous espérions pouvoir identifier le « référent mythique » – ou le récit fondateur – du « développement ». Ainsi, d'une certaine manière, parce que nous cherchions à considérer les pratiques de « développement » sous leur aspect religieux, nous pressentions, sans avoir pu l'élaborer, l'importance de ce que nous avons désormais désigné par le concept de mythologie programmée. Notre erreur, ou notre « impuissance théorique », provenait sans doute du fait que, encore séduits par une certaine vision tiers-mondiste, nous nous obstinions à vouloir isoler le phénomène « développement » du contexte historique qui lui a donné naissance. Or, après avoir admis que les relations qui se sont instaurées au nom du « développement » sont inséparables de l'ensemble des phénomènes sociaux qui caractérisent la société occidentale, il devenait raisonnable d'examiner plus globalement les diverses formes de légiti-

1. Cf. Rist (G.), Sabelli (F.) et alii, *Il était une fois le développement...*, coll. « Forum du développement », Lausanne, Editions d'En Bas, 1986.

tion qui leur confèrent leur nécessité ou leur statut d'« évidences ». D'où cette définition de la « mythologie programmée », pour signifier à la fois ce que la société occidentale a de commun avec les autres sociétés et ce qui la distingue : derrière la fascination qu'exerce le programme, il fallait retrouver la permanence d'un système mythologique qui s'est constitué progressivement au cours de l'histoire et qui se prête à de multiples manipulations pour justifier la tradition du nouveau et rendre pensable l'inimaginable.

Ainsi, en dépit des apparences, notre société dite « moderne » – ou « post-moderne » – est en vérité une société de tradition comme toutes les autres et les « figures de la mythologie programmée », présentées dans la dernière partie de cet ouvrage, ne sont que les équivalents modernes des objets d'étude de l'ethnologie classique. Car il s'agit bien de nos rites, de nos cérémonies, de nos objets fétiches, de nos personnages sacrés qui, ici comme ailleurs, suscitent l'adhésion, renforcent le consensus, exercent leur contrainte, étonnent par leur performativité et, parfois, provoquent des résistances. Si l'on admet qu'il est indispensable, pour comprendre les sociétés autres, de les examiner avec le regard et l'appareil théorique de l'anthropologie, pourquoi cela ne serait-il pas tout aussi pertinent pour notre propre tribu ?

Ces figures forment un ensemble disparate. A dessein. Afin de montrer que la mythologie programmée organise la quotidienneté de la société moderne, de l'utilisation de la carte de crédit à l'organisation de la solidarité en passant par la culture d'entreprise ou l'engouement généralisé pour l'ordinateur. A chaque fois, on peut y voir la reproduction du même schéma : celui du déroulement inéluctable d'un programme rendu socialement acceptable par le recours à des croyances partagées qui puissent leur vérité dans une histoire, matrice de traditions. Contrainte d'autant plus forte que sa dépendance à l'égard de son fondement religieux est méconnue et que le programme apparaît comme une « découverte » ou une « invention » spécifique de la modernité. Ce qui entraîne une différence paradoxale par rapport aux formes affichées de la religion. En effet, s'il est vrai que toute foi implique des pratiques spécifiques, on constate néanmoins, dans la société moderne, une dissociation des comportements d'avec les croyances proclamées par les institutions religieuses : la foi est désormais une affaire privée qui s'exprime essentiellement par la participation aux cérémonies culturelles et de moins en moins par des actes qui se distinguent des pratiques ordinaires. Tout autre est le

processus engagé par la mythologie programmée. Au lieu que ce soit la foi qui tente d'imposer l'ordre de ses pratiques, ce sont les exigences du programme qui dictent leur loi et qui, pour se réaliser, parasitent le mythe au point de le pervertir, afin de bénéficier de l'unanimité qu'il soulève.

Ainsi, dans les sociétés soumises à la mythologie programmée, on assiste à la naissance d'une forme d'*intégrisme laïc*, par quoi il faut entendre une manière d'enfermer l'ensemble des comportements sociaux dans une double catégorie, celle du prescrit et celle du proscrié, en les référant systématiquement à une autorité sacrée. Disparaît alors la liberté qui ne peut subsister que dans la zone d'indifférence qui se déploie entre ce que la société interdit et ce qu'elle rend obligatoire. Cette réaction est propre à toutes les variétés de monothéisme, du fondamentalisme protestant au radicalisme littéral islamique en passant par le traditionalisme catholique. Si bien que, probablement, cette recrudescence de phénomènes intégristes doit être comprise comme une conséquence directe de la mythologie programmée, intégriste à sa manière : pour pouvoir s'opposer à la violence symbolique qu'elle véhicule et proposer un projet différent du sien, il faut utiliser des moyens radicaux qui se situent, en fait, au même niveau que ceux qu'elle utilise. Paradoxalement, cette vague d'hyper-religiosité ne fait que dévoiler la religiosité du monde moderne. Celle-ci, d'ordinaire dissimulée, s'avance à visage découvert lors de crises ou de conflits : pour forcer l'adhésion et maintenir le consensus, on se trouve contraint d'explicitier l'implicite et de convoquer en renfort la « religion laïque » qui caractérise la mythologie programmée.

Ainsi de l'« affaire du foulard » qui, naguère, défraya la chronique française. Sur un sujet mineur, qui passe inaperçu dans d'autres pays européens, les passions se sont déchaînées afin d'imposer cette religion laïque qui, d'ordinaire, est d'autant mieux acceptée qu'elle va sans dire². Par delà le caractère anecdotique de cet épisode se profilait la crainte éprouvée soudain de voir éclater un consensus nécessaire à l'ordre social, fondé sur l'indifférence officielle à l'égard de la religion. Principe simple qui fleure le détachement, le libre-arbitre, le respect vaguement condescendant des croyances individuelles mais qui, en fait, s'est constitué à partir du refoulement d'expériences historiques collectives traumatiques.

2. Il ne fait pas de doute que la laïcité est plus « institutionnalisée » en France que dans d'autres pays européens.

santes, qui vont de la lutte contre l'ultramontanisme (de Voltaire à Jules Ferry), à la guerre d'Algérie (ou aux croisades) en passant par les dragonnades et la mauvaise conscience née d'un antisémitisme diffus. Le laïcisme apparaît ainsi comme la religion chargée d'anéantir les religions selon la dialectique hégélienne de l'*Aufhebung*. Il est significatif de noter qu'Alain Finkielkraut, ardent défenseur de l'excellence de la modernité, s'en soit pris à « la sainte alliance des clergés » en dénonçant « l'offensive lancée par les représentants officiels des religions du Livre contre ce culte des livres qu'est la laïcité »³. Il s'agit donc bien d'un culte nouveau censé supplanter les anciens. Voilà pourquoi, désormais, dans la société moderne, la guerre sainte se déclenche au nom de la laïcité, de l'humanisme, de l'universalisme. Mais le débat n'est pas seulement philosophique ; il est lié au déroulement du programme de la modernité. Une fois encore, il faut faire croire pour faire faire. Les moments de crise correspondent à des blocages du système et, pour permettre à celui-ci de poursuivre sa marche inéluctable, l'explicitation de la croyance partagée constitue le dernier recours, puisqu'il vaudrait mieux pouvoir compter sur la force, infiniment supérieure, de l'implicite. La guerre du Golfe l'a démontré tragiquement, en combinant aussi bien les stratégies d'euphémisation, permettant de faire croire à la « guerre propre », comparée à une opération de « police internationale », que la diabolisation de l'adversaire, rendue possible par des emprunts répétés au fonds mythologique occidental forgé par l'histoire, des croisades à la seconde guerre mondiale.

Pour que l'impensable devienne possible – ou que l'impossible devienne pensable – pour que le programme se déroule inexorablement, l'appel à la raison est d'un faible secours. Car la raison interroge, calcule, soupèse ; elle est douteuse parce qu'elle incite au doute ; elle cherche à vérifier au lieu de croire, elle s'appuie sur des arguments et récuse les récits qu'elle tient pour de simples racontars. Alors qu'il faut au programme un soutien unanime, indiscutable et indéfectible, qui ne peut se former qu'à partir d'éléments mythiques, ou religieux, de croyances partagées et organisées en une « vérité » qui est « fille de l'imagination constituante de notre tribu »⁴.

3. *Le Monde*, 25 octobre 1989.

4. Cf. Veyne (Paul), *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, coll. « Des travaux », Paris, Le Seuil, 1983, p. 123.

Le point de départ de la philosophie de Hegel est la conviction que la vérité est un processus, un développement, un mouvement. Elle n'est pas une substance fixe, mais une activité qui se réalise à travers l'histoire et la pensée. Hegel introduit le concept de dialectique, qui est le processus par lequel des contradictions s'affrontent et se dépassent pour donner naissance à une vérité plus élevée. Ce processus est guidé par une logique interne, la logique de l'Idée, qui se manifeste dans l'histoire humaine et dans la structure de la pensée elle-même. L'histoire, pour Hegel, n'est pas une simple suite d'événements aléatoires, mais le développement concret de l'Idée. Elle est le théâtre d'une lutte constante entre le particulier et le général, le fini et l'infini, le réel et l'idéal. Cette lutte aboutit à la réalisation de la liberté, qui est le but ultime de l'histoire. La philosophie, quant à elle, a pour tâche de saisir la logique de ce processus et de le rendre conscient. Elle doit montrer comment la vérité se construit à travers les contradictions et comment elle se réalise dans l'histoire. Hegel insiste sur le fait que la vérité n'est pas une possession individuelle, mais une œuvre collective, le fruit de l'activité humaine dans son ensemble. Elle est une œuvre d'art, une œuvre de génie, qui nécessite une compréhension profonde de la totalité. La philosophie de Hegel est donc une philosophie de la totalité, une philosophie qui cherche à saisir l'essence de la réalité dans son ensemble, dans son développement et dans son mouvement.

Pour que l'impossible devienne possible - ou que l'improbable devienne probable - pour que le programme se dirige nécessairement, l'appel à la raison est d'un ordre recouvré. Car la raison interroge, elle teste, suppose, elle est devenue partie qu'elle incite au doute, elle cherche à vérifier au lieu de croire, elle s'oppose aux dogmes, elle refuse les idées qu'elle doit pour de simples recevoir. Ainsi qu'il est un programme au sens ultime, indiscutable et indéfectible, qu'il peut se former qu'à partir d'éléments mythiques, ou religieux, ou croyances partagées et organisées ce que « vérité » qui est « l'acte d'imagination continuelle de notre être ».

1. Le Monde, 27 octobre 1959.
 2. Cf. *Le Monde* (Paris), Les Grecs ont de nos jours les mêmes idées, coll. « Les idées », Paris, Le Seuil, 1953, p. 123.



bibliographie

- Alliot M., Droits de l'homme et anthropologie du droit, in *Bulletin de liaison du laboratoire d'anthropologie juridique*, n° 11, juillet 1986, p. 27-37.
- Ambroselli C., *L'Éthique médicale*, coll. « Que Sais-je ? », Paris, PUF, 1988.
- Archier G. et Sérieyx H., *L'entreprise du troisième type*, Paris, Le Seuil, 1984.
- Arndt H.W., *Economic Development : The History of an Idea*, Chicago and London, The University of Chicago Press, 1987.
- Austin J.-L., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Le Seuil, 1970.
- Balmory M., *Le sacrifice interdit : Freud et la Bible*, Paris, Grasset, 1986.
- Barthes R., *Mythologies*, Paris, Le Seuil, 1957.
- Baudrillard J., *L'échange symbolique et la mort*, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 1976.
- Benveniste E., *Le Vocabulaire des institutions indo-européennes*, t. 1 et 2, coll. « Le sens commun », Paris, Ed. de Minuit, 1969.
- Bettati M., Kouchner B., *Le devoir d'ingérence*, Peut-on les laisser mourir ?, Paris, Denoël, 1987.
- Blanc M., Après « le meilleur des mondes », le « meilleur des corps ? », *Quinzaine littéraire*, n° 514, Paris, 1988.
- Bloch M., *La société féodale*, La formation des liens de dépendance, coll. « L'évolution de l'Humanité », Paris, Albin Michel, 1939.
- Bourdieu P., *Ce que parler veut dire*, L'économie des échanges linguistiques, Paris, Fayard, 1982.
- Bourdieu P., L'illusion biographique, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 62-63, Paris, juin 1986.
- Bourdieu P., *La distinction*, Critique sociale du jugement, coll. « Le sens commun », Paris, Ed. de Minuit, 1979.
- Bourdieu P., *La noblesse d'Etat*, Grandes écoles et esprit de corps, coll. « Le sens commun », Paris, Ed. de Minuit, 1989.
- Bourdieu P., Les rites comme actes d'institution, *Actes de la recherche en sciences sociales*, n° 43, Paris, 1982.

- Bourdieu P., *Le sens pratique*, coll. « Le sens commun », Paris, Ed. de Minuit, 1980.
- Bourdieu P., *Questions de sociologie*, Paris, Ed. de Minuit, 1988 [1984].
- Bruckner, P., *Le sanglot de l'homme blanc*, Tiers Monde, culpabilité, haine de soi, coll. « L'histoire immédiate », Paris, Le Seuil, 1983.
- Cassin R., De la place faite aux devoirs de l'individu dans la Déclaration universelle des droits de l'homme, in *Mélanges P. Modinos*, Paris, Ed. A. Pedone, 1968.
- Centlivres P., Hainard J., (ed), *Les rites de passage aujourd'hui*, Actes du colloque de Neuchâtel 1981, Lausanne, L'Age d'Homme, 1986.
- Certeau M. de, Informatique et rhétorique : l'histoire, *Traverses*, n° 26, Paris, oct. 1982.
- Certeau M. de, *L'écriture de l'Histoire*, coll. « Bibliothèque des histoires », Paris, Gallimard, 1975.
- Certeau M. de, L'histoire, science et fiction, *Le Genre humain*, n° 7-8 (La Vérité), printemps-été 1983, p. 147-170.
- Certeau M. de, *L'invention du quotidien*, t. I : Arts de faire, coll. « 10/18 », Paris, Union générale d'éditions, 1980.
- Certeau M. de, *La faiblesse de croire* (ed. Giard, L.), coll. « Esprit », Paris, Le Seuil, 1987.
- Chauviré C., *Ludwig Wittgenstein*, coll. « Les contemporains », Paris, Le Seuil, 1989.
- Clastres P., *La société contre l'Etat*, coll. « Critique », Paris, Ed. de Minuit, 1974.
- Darbon P., Robin J., (ed), *Le jaillissement des biotechnologies*, Paris, Fayard, 1987.
- Dumont L., *Homo hierarchicus*, Le système des castes et ses implications, coll. « Tel », Paris, Gallimard, 1979 [1966].
- Durkheim E., *L'éducation morale*, Paris, Alcan, 1905.
- Durkheim E., *La Division du travail social*, Paris, 1893.
- Durkheim E., *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Le système totémique en Australie, coll. « Quadrige », Paris, PUF, 1985 [1912].
- Durkheim E., *Les règles de la méthode sociologique*, coll. « Quadrige », Paris, PUF, 1983 [1937].
- Durkheim E., *Textes*, coll. « Le sens commun », Paris, Ed. de Minuit, 2 vol., 1975.
- Eco U., *La guerre du faux*, Paris, Grasset, 1985.
- Ellul J., *Le bluff technologique*, Paris, Hachette, 1988.
- Fischer W. L., *Mutter Teresa von Kalkutta*, Ein Heiligkeitsmodell des zeitgenössischen Katholizismus, (thèse de Dr en philosophie, Goethe Universität), Frankfurt a. Main, 1983.
- Foucault M., *L'archéologie du savoir*, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 1979.
- Foucault M., *Les mots et les choses*, Une archéologie des sciences humaines, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 1966.
- Fourquin G., *Seigneurerie et féodalité au Moyen Age*, Paris, PUF, 1970.
- Fuchs E., Droits de l'homme et éthique médicale, in *Le Supplément, revue d'éthique*, n° 70, septembre 1989.

- Gauchet M., La dette du sens et les racines de l'Etat, *Libre*, (Petite bibliothèque Payot), n° 2, p. 5-44.
- Gauchet M., *Le désenchantement du monde*, Une histoire politique de la religion, coll. « Bibliothèque des sciences humaines », Paris, Gallimard, 1985.
- Gonzalez-Balado J.-L., *Le Sari et la croix*, La vie et l'oeuvre de Mère Teresa de Calcutta, traduit de l'espagnol, Paris-Montréal, Mediaspaul et Ed. Paulines, 1987.
- Gouldner A.W., La classe moyenne et l'esprit utilitaire, *Revue du MAUSS*, n° 5, Paris, 1989.
- Gras A., Poirot-Delpech S. L., *L'imaginaire des techniques de pointe*, Paris, L'Harmattan, 1989.
- Gros F., *La civilisation du gène*, Paris, Hachette, 1989.
- Guillaume M., *La contagion des passions*, Essai sur l'exotisme intérieur, Paris, Plon, 1989.
- Guillaume M., Téléspectres, *Traverses*, n° 26, octobre 1982, p. 18-28.
- Gusdorf G., *L'avènement des sciences humaines au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1973.
- Gusdorf G., *La conscience révolutionnaire, les idéologies*, coll. « Les sciences humaines et la pensée occidentale », vol. VIII, Paris, Payot, 1978.
- Gusdorf G., *Les principes de la pensée au siècle des Lumières*, Paris, Payot, 1971.
- Hainard J. et alii, *Le Salon de l'ethnographie*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 1988.
- Hainard J., Kaehr R. et Sabelli F. (ed.), *Les ancêtres sont parmi nous*, Neuchâtel, Musée d'ethnographie, 1988.
- Jankélévitch V., *Le paradoxe de la morale*, coll. « Points », Paris, Le Seuil, 1981.
- Kemp P., Thill G., (ed), *Le triomphe des biotechnologies*, La domestication de l'animal humain, Actes du Cours de l'Inter-University Centre de Dubrovnik, mars 1986, Namur, Presses Universitaires de Namur, 1988.
- Kouchner B., *Charité Business*, Paris, Le Pré aux Clercs, 1988.
- Lacan J., *Ecrits*, Paris, le Seuil, 1966.
- Lemaire G.-G., *Le Salon de Diderot à Apollinaire*, Paris, Henri Veyrier, 1986.
- Levinas E., Droits de l'homme et bonne volonté, in *De la réciprocité dans les Droits de l'homme*, Actes du Ve colloque interdisciplinaire de Fribourg, Paris, Fribourg, Ed. du Cerf, 1987.
- Le Joly E. (s.j.), *Mère Teresa et les Missionnaires de la Charité*, Paris, Le Seuil, 1979.
- Lévy P., *La machine univers*, création, cognition et culture informatique, Paris, La Découverte, 1987.
- Lévy P., Le paradigme du calcul, in *D'une science à l'autre* (éd. Stengers, I.), Paris, Le Seuil, 1987.
- Lévy P., *Les techniques de l'intelligence*, L'avenir de la pensée à l'ère de l'informatique, coll. « Sciences et société », Paris, La Découverte, 1990.
- Martres D., Sabatier G., *La monnaie électronique*, coll. « Que Sais-je ? », Paris, PUF, 1987.

- Marx K., *Oeuvres*, (ed. Maximilien Rubel), coll. « La Pléiade », Paris, Gallimard, 3 vol., 1965 - 1982.
- McNamara R., *Discours prononcé devant le Conseil des Gouverneurs*, Nairobi, Banque mondiale, 1973.
- Meillassoux C., Le mâle en gésine ou de l'historicité des mythes, *Cahiers d'études africaines*, n° 69-70, p. 353-380.
- Meillassoux C., *Terrains et Théories*, Paris, Anthropos, 1977.
- Messica F., *Les bonnes affaires de la charité*, Paris, Plon, 1989.
- Miguel C., Ménard G., *Les ruses de la technique*, Le symbolisme des techniques à travers l'histoire, Paris-Montréal, Méridiens Klincksieck-Ed. Boréal, 1988.
- Muggeridge M., *Mère Teresa de Calcutta*, Paris, Le Seuil, 1973.
- Naisse J.P. (ed), *Science et éthique*, Série « Actualités », Bruxelles, Ed. de l'Université de Bruxelles, 1987.
- Péninou G., Le oui, le nom et le caractère, *Communications*, n° 15, 1970, p. 96-109.
- Perrot M.-D., Passager clandestin et indispensable du discours : le présupposé, in *Il était une fois le développement...* (ed. Rist G. et Sabelli F.), coll. « Forum du développement », Lausanne, Editions d'En Bas, 1986.
- Peters T. et Wathermann R., *Le prix de l'excellence*, Paris, Interéditions, 1983.
- Piettre A., *Pensée économique et théories contemporaines*, Paris, Dalloz, 2e édition, 1961.
- Poirier J., *Des foires, des peuples, des expositions*, Paris, Plon, 1958.
- Prades J.A., *Persistance et métamorphose du sacré*, Actualiser Durkheim et repenser la modernité, coll. « Sociologie aujourd'hui », Paris, PUF, 1987.
- Praxmarer P., *Development*, On the Socio-genesis, Political Usage and Theoretical Possibilities of a Concept, Thèse Institut universitaire de hautes études internationales, n° 383, Genève, 1984.
- Renard J.-B., L'homme sauvage et l'extra-terrestre : deux figures de l'imaginaire évolutionniste, *Diogène*, Paris, n° 127, 1984.
- Rist G., Sabelli F. et alii, *Il était une fois le développement...*, coll. « Forum du développement », Lausanne, Editions d'En Bas, 1986.
- Rojas-Albonico N., *Le droit au développement comme droit de l'homme*, Bern, Francfort/Main, Nancy, New-York, Peter Lang, 1984.
- Rostow W. W., *Les étapes de la croissance économique*, coll. « Points », Paris, Le Seuil, 1963 [1960].
- Rousseau J.-J., *Du contrat social*, coll. « 10/18 », Paris, Union générale d'éditions, 1973 [1762].
- Sassier Ph., *Du bon usage des pauvres*, Histoire d'un thème politique XVI^e-XX^e siècle, Paris, Fayard, 1990.
- Schilling R., *Rites, cultes, dieux de Rome*, Etudes et commentaires, XCII, Paris, Klincksieck, 1975.
- Sfez L., *Critique de la communication*, Paris, Le Seuil, 1988.
- Shyn B. H., *Les itinéraires du futur*, Vers des sociétés plus efficaces, Paris, PUF, 1982.
- Stauder B., *Les nouveaux moyens électroniques de paiement*, Lausanne, Payot, 1986.

Terray E., *Le marxisme devant les sociétés « primitives »*, coll. « Théorie V », Paris, Maspéro, 1969.

UNICEF, *La situation des enfants dans le monde*, New-York Genève, 1987.

Valadier P., *L'Eglise en procès*, Paris, Calmann-Lévy, 1987.

Vernant J.-P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspéro, 1965.

Vernant J.-P., *Mythe et religion en Grèce ancienne*, coll. « Librairie du XX^e siècle », Paris, Le Seuil, 1990.

Veyne P., *Conduites sans croyances et oeuvres d'art sans spectateurs*, *Diogène*, n° 143, juillet - septembre 1988, p. 3-22.

Veyne P., *Les Grecs ont-ils cru à leurs mythes ?*, coll. « Des travaux », Paris, Le Seuil, 1983.

Zola E., *Carnets d'enquête*, Une ethnographie inédite de la France, coll. « Terre humaine », Paris, Plon, 1986.



R

Imprimé en France
Imprimerie des Presses Universitaires de France
73, avenue Ronsard, 41100 Vendôme
Mai 1992 — N° 38 247

La mythologie programmée se situe en position d'interface entre des fragments de mythes anciens et des pratiques sociales auxquelles il est impossible de se soustraire. Elle se dissimule et, par là même, s'impose grâce à une série de « supports » concrets qui peuvent être des événements, des personnages ou des objets.

Un certain nombre de ces figures, prises à titre d'exemples, font chacune l'objet d'un chapitre (la carte de crédit, Mère Teresa, la bioéthique, la culture d'entreprise, l'ordinateur, etc.).

La dernière partie est consacrée à la « solidarité Nord-Sud », qui est au principe de la création du champ du « développement ». On a beau constater les échecs de celui-ci et se laisser des illusions qu'il produit, personne ne saurait en contester le bien-fondé ni refuser d'y contribuer.

Peu importe le contenu de la croyance, l'essentiel est que celle-ci rende certaines pratiques nécessaires et que chacun s'y conforme.

Marie-Dominique Perrot, politologue, enseigne à l'Institut universitaire d'études du développement (IUED) à Genève. Ses recherches portent sur les relations interculturelles et sur l'histoire des rapports entre l'Occident et le Tiers Monde.

Gilbert Rist, politologue, enseigne à l'IUED à Genève. Il travaille dans le domaine des relations interculturelles et sur l'histoire de la notion de « développement ».

Fabrizio Sabelli, anthropologue, enseigne à l'IUED, à Genève et à l'Université de Neuchâtel. Ses activités l'ont conduit à s'intéresser d'abord à l'anthropologie économique des sociétés africaines puis à celle de la société dite moderne.

Les trois auteurs ont déjà publié, en collaboration avec d'autres collègues, un ouvrage intitulé *Il était une fois le développement...* (Lausanne, Ed. d'En-Bas, 1986).



Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

Couverture :

Conception graphique — Coraline Mas-Prévoist
Programme de génération — Louis Eveillard
Typographie — Linux Libertine, Licence OFL

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia — Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit — dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.