

« Deschooling Society » ou L'illichisme : une utopie monastique

Yao P. Assogba

Volume 4, Number 2, Spring 1978

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/900074ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/900074ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Revue des sciences de l'éducation

ISSN

0318-479X (print)

1705-0065 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Assogba, Y. P. (1978). « Deschooling Society » ou L'illichisme : une utopie monastique. *Revue des sciences de l'éducation*, 4(2), 181–203.
<https://doi.org/10.7202/900074ar>

Article abstract

La partie I présente l'hypothèse, la justification et la méthodologie utilisée.

La partie II est consacrée au développement de l'idéal-type de Séguéy.

La partie III présente l'illichisme d'abord comme utopie, ensuite comme utopie monastique. Suit une analyse critique du concept de convivialité.

Dans la conclusion, le débat s'ouvre sur l'ensemble des oeuvres d'Illich que l'on peut appliquer également à l'idéal-type de Séguéy, en particulier « Némésis médicale, l'expropriation de la santé ».

“Deschooling Society” ou L’illichisme: une utopie monastique

Yao P. Assogba *

RÉSUMÉ

La partie I présente l’hypothèse, la justification et la méthodologie utilisée.

La partie II est consacrée au développement de l’idéaltypé de Séguy.

La partie III présente l’illichisme d’abord comme utopie, ensuite comme utopie monastique. Suit une analyse critique du concept de convivialité.

Dans la conclusion, le débat s’ouvre sur l’ensemble des œuvres d’Illich que l’on peut appliquer également à l’idéaltypé de Séguy, en particulier « Némésis médicale, l’appropriation de la santé ».

Nombreux sont les critiques du monde de l’éducation qui ont montré que « Deschooling society »¹ d’Ivan Illich est une utopie. Dans un article publié en 1972, un professeur de sociologie écrit :

« Ivan Illich se défend d’être un « néo-luddiste » qui inviterait à briser les machines comme les ouvriers révoltés du début de la révolution industrielle. Néanmoins, quelque chose dans sa manière de penser rappelle les rêveries fumeuses de mutuellisme proudhonien et les mythes de l’anarcho-syndicalisme (qui était au moins, lui, un mouvement social réel et actif) »².

Dans le même numéro de la revue *Esprit*, Pierre Kende, économiste, dit :

« Ce que Illich propose n’est qu’un assemblage de vœux pieux, certes sympathiques, mais que ne fonde aucune analyse sérieuse »³.

* Assogba, Yao P. : assistant de recherche, Université Laval.

Enfin, Michel Panoff, ethnologue, voit également dans la thèse d'Illich « un postulat utopique qui présuppose que les hommes veulent réellement la liberté et l'amitié ⁴. »

Quant à nous dans le présent article, nous proposons de donner un contenu plus spécifique à la conclusion de ces différents critiques. En termes plus explicites, nous voulons essayer de montrer que le discours d'Illich sur l'école est non seulement une utopie, mais c'est précisément une utopie monastique.

L'article comprend trois parties. Dans la première partie nous formulons l'hypothèse de travail et nous tentons de la justifier pour ensuite définir la méthode du type idéal de Weber. La deuxième partie, qui constitue le cadre théorique de l'étude, présente le type idéal de l'utopie et de l'utopie monastique tel que le propose Jean Séguy dans un article important ⁵. Dans la troisième partie, nous étudions l'illichisme et montrons d'une part que c'est une utopie, et d'autre part que cette utopie est une utopie monastique. Nous concluons en ouvrant le débat sur la pensée générale d'Ivan Illich.

1^{ère} PARTIE : HYPOTHÈSE ET MÉTHODOLOGIE

Justification de l'hypothèse

Nous posons l'hypothèse suivante : l'utopie illichienne (car elle existe) est une utopie monastique ou cénobitique, ou tout au moins c'est une utopie qui se rapproche du monachisme utopique tel que défini et proposé par Jean Séguy. Nous nous inspirons largement de cet auteur pour les fins de l'analyse.

Plusieurs données objectives nous permettent de faire une telle hypothèse. Les expériences religieuses et ecclésiastiques d'Illich ne sont pas sans rapport avec ses thèses. Né à Vienne, d'un père catholique et d'une mère allemande d'origine juive, il a fait ses études de cristallographie et de prêtrise. Il vient aux États-Unis d'Amérique et devient curé dans un quartier portoricain à New York. En 1956, il est nommé vice-recteur de l'Université catholique de Porto-Rico. Il se brouille avec le Vatican en 1959 en raison, dit-on, du « parti concret qu'il tirait de la psychanalyse ». Il a dû abandonner les « prérogatives dont il jouissait, pour ne garder que la discipline de son sacerdoce ⁶. »

Dans ses discours sur l'éducation scolaire, Illich fait de nombreux et intéressants parallèles entre l'école d'aujourd'hui et l'église d'hier. Qu'il suffise de lire quelques passages d'une communication que l'auteur de « La Convivialité » a présentée à l'occasion de la remise de diplômes à l'Université catholique de Porto-Rico. Le titre même de l'exposé est très significatif : « L'école cette vache sacrée » ⁷. Illich écrit :

« Aujourd'hui, on attribue à la seule fréquentation de l'école le pouvoir de donner des consommateurs disciplinés à une technocratie, comme avant

on attribuit à l'Église le pouvoir de donner des indigènes pieux à une colonie »⁸.

Plus loin il ajoute :

« La scolarisation possède déjà son folklore. La procession académique à laquelle nous venons de participer évoque l'antique procession religieuse des clercs et des angelots à la Fête-Dieu. L'Église, une sainte, catholique et espagnole, a été remplacée par une autre institution rituelle : l'École, obligatoire, intouchable, universelle, traditionnelle et... nord-américaine⁹. »

Une autre raison qui justifie notre hypothèse, c'est qu'une lecture attentive de l'ouvrage d'Illich nous révèle que sa démarche suit dans les grandes lignes le schéma général du type idéal de l'utopie monastique de Séguy. Enfin sur le plan historique de recherches, un parallèle semblable a été déjà fait par Henri Desroche à propos du marxisme. L'auteur a fait une comparaison entre le marxisme théorique et le monachisme¹⁰.

Méthodologie

Jean Séguy, à qui nous empruntons le cadre d'analyse, a lui-même utilisé l'idéal-type de Max Weber pour construire sa typologie de l'utopie et de l'utopie monastique. Pour mieux présenter la typologie de Séguy et mieux situer notre étude, il est certes utile de définir la méthode du type idéal webérien.

Pour Weber, la typologie n'est pas une donnée des faits ; elle n'est pas non plus révélée par la simple observation. Pour étudier un phénomène social dans toute sa réalité singulière, mais de façon scientifique, Weber ne trouve qu'un seul procédé valable : c'est de construire une image logique qui servira de point de comparaison. La méthode qui permet cette construction, c'est le type idéal ou l'idéal-type.

« [Le type idéal] est le mode de construction de concepts propre à la méthode historique ou individualisante, dont nous savons qu'elle a pour objet l'étude de la réalité et des phénomènes dans leur singularité¹¹. »

À bien y voir, la méthode du type idéal n'est qu'une variante d'une démarche méthodologique plus générale qu'on appelle la méthode comparative. En effet l'idéal-type procède par comparaison. Le chercheur construit par pure logique un modèle, un étalon, un point de repère. Ce modèle n'a pas nécessairement une existence réelle et ne traduit pas forcément l'idée que les individus ont de leur réalité. Ensuite le chercheur étudie l'objet social en ayant soin de montrer jusqu'à quel point cet objet est conforme au point de comparaison (type idéal) et jusqu'à quel point il en diffère. L'utilité de l'idéal-type réside dans son caractère heuristique. C'est en effet un instrument de recherche, un outil de travail qui procure au sociologue un cadre logique pour formuler des hypothèses sur la réalité, pour saisir celle-ci et l'étudier dans toute son unicité et sa singularité, et enfin pour présenter de façon cohérente et intelligible les résultats d'une recherche.

2^e PARTIE : TYPOLOGIE DE J. SÉGUY : UN TYPE IDÉAL DE L'UTOPIE ET DE L'UTOPIE MONASTIQUE

Type idéal de l'utopie

Utilisant la méthode idéaltypique et s'inspirant largement d'Henri Desroche¹², J. Séguy définit le concept de l'utopie dans ces termes :

« On appelle utopie tout système idéologique total visant, implicitement ou explicitement, par l'appel à l'imaginaire seul (utopie écrite) ou par passage à la pratique (utopie pratiquée), à transformer radicalement les systèmes sociaux globaux existants. Les utopies écrites représentent au mieux ce phénomène parce qu'elles décrivent, en la situant la plupart du temps hors de toute géographie connue, une société nouvelle dans tous les domaines, de façon plus ou moins radicale, mais globalement spécifique. L'appel à l'imaginaire ne doit cependant pas faire illusion¹³. »

Et l'auteur d'explicitier les caractéristiques des deux formes de l'utopie.

A) L'utopie écrite n'est pas un conte de fée qui est, lui, généralement et exclusivement basé sur la pure imagination. Au contraire, l'utopie écrite est une critique « protestataire rationnelle et réalistement fondée, d'une situation sociale existante¹⁴. »

B) En général l'utopiste est un bourgeois ou un intellectuel se trouvant dans l'impossibilité d'agir sur la conjoncture, faute de moyens pratiques. Cependant c'est un intellectuel en promotion sociale qui connaît et comprend très bien les rouages socio-politiques et économiques de la société. Il fait alors une « analyse prospective des possibilités » de la situation et propose à celle-ci une alternative, c'est-à-dire une société autre.

C) Une telle approche est non-révolutionnaire parce qu'elle ne tient compte ni de la lutte des classes, ni des moyens politiques (programme, parti) pour réaliser une société autre.

D) De façon chronologique, l'utopie écrite précède presque toujours l'utopie pratiquée. Le passage de l'une à l'autre, en termes de temps, trouve son explication dans la « dynamique sociale » ou la « tactique politique ». C'est ainsi que l'utopie pratiquée, non-révolutionnaire par ses limites mêmes, peut devenir révolutionnaire sous les réactions du pouvoir établi. Il s'agit alors dans ce cas d'un échec de l'utopie.

E) Les utopies pratiquées sont en général des actes, des ordres religieux, des églises ou religions nouvelles, des unités diverses de vie et de consommation en commun, etc. La pratique (l'utopie pratiquée) n'est qu'une réalisation partielle de l'écrit (l'utopie écrite).

F) Les deux formes d'utopie fonctionnent suivant une régulation spécifique : elles évoquent le « passé contre le présent en vue d'un avenir ». Lorsque le projet

utopique s'institutionnalise, on assiste généralement à la création de sociétés fermées au devenir mais qui se réfèrent à un passé récent. Toutefois l'utopie écrite originelle présente le temps historique comme ouvert.

Cette contradiction entre l'écrit et la pratique ne modifie rien à la différence qui existe entre l'utopie et le mythe. En effet ce dernier implique une conception cyclique du temps, « celui de l'éternel retour » ; tandis que la première suppose une conception ouverte du temps. Contrairement à Karl Mannheim et Ernst Bloch¹⁵ qui font une distinction nette entre l'utopie créatrice et l'idéologie réactionnaire, J. Séguy, lui, affirme que « l'utopie est une idéologie aussi bien qu'une pratique, de caractère en soi indéterminé¹⁶. »

G) Lorsqu'on qualifie un projet d'utopique, on ne veut pas dire que son auteur a eu l'intention de faire une œuvre utopique.

Le type idéal présenté ci-dessus peut permettre d'étudier comme utopie toute œuvre écrite ou toutes les structures socio-historiques qui répondent aux caractéristiques et au fonctionnement décrits ci-haut. On peut ainsi mettre en évidence des traits utopiques dans des ensembles moins caractérisés, et apprécier l'écart entre ces derniers et l'idéal-type. C'est ce qu'a fait J. Séguy à propos du monachisme qui est une utopie pratiquée, c'est-à-dire institutionnalisée.

Type idéal de l'utopie monastique

L'étude de l'utopie monastique présentée par J. Séguy grâce à la méthode du type idéal wébérien, devient pour nous un nouveau cadre d'analyse, c'est-à-dire un autre type idéal pour étudier l'illichisme.

a) Généralités sur le monachisme

Pour les fins d'analyse, l'auteur distingue deux domaines dans le monachisme : le domaine du charisme et le domaine de l'institution. Cette dichotomie ne recouvre pas toutefois l'opposition déjà faite entre utopie écrite et utopie pratiquée.

1a) Le domaine du charisme comprend l'érémisme unidimensionnel (« solitaires parfaits »), ou cénobitique, c'est l'exemple d'une organisation commune. L'érémisme cénobitique comporte une phase charismatique.

« où la fréquentation d'un maître spirituel librement choisi pour ses qualités personnelles structure un cercle de disciples et une aire hiérarchique ou institutionnelle, où le maître spirituel, devenu abbé, dirige un ensemble cénobitique déjà différencié¹⁶. »

2a) Le domaine de l'institution est ainsi appelé parce qu'il entretient généralement des relations de subordination avec les institutions existantes. En cela, il s'oppose à l'érémisme qui est indépendant par rapport aux autres institutions. J. Séguy distingue cinq sous-types du monachisme institutionnalisé¹⁷.

3a) Le cénobitisme politique qui rappelle « les structures diversifiées et fédératives de la polis antique (Pakhôme) ou en assure les fonctions abandonnées ou mal remplies (Basile) ».

4a) Le cénobitisme familial qui est fondé sur la propriété commune d'un héritage terrien et son exploitation par une famille spirituelle large. Cela rappelle « la familia romaine » (Bénoît).

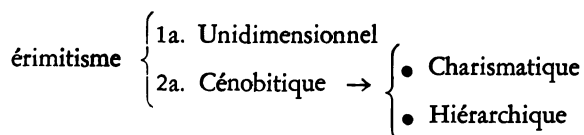
5a) Le cénobitisme féodal se retrouve souvent dans la société féodale. Ses structures d'organisation et de gouvernement reflètent donc généralement celles de cette société.

6a) Le cénobitisme communal est souvent attribué aux Dominicains, mais il n'est pas exclusivement réservé à eux. Les constitutions qui régissent le cénobitisme communal introduisent dans la vie religieuse les exigences de contrôle démocratique qui caractérisent les communes du Moyen Âge.

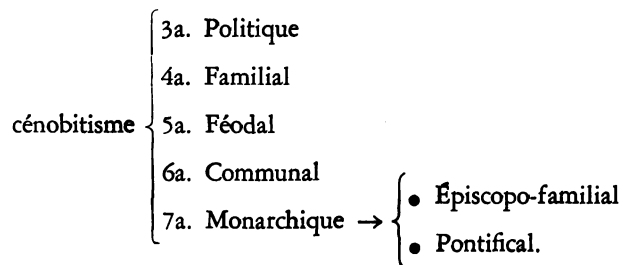
7a) Le cénobitisme monarchique ou l'épiscopo-familial est composé de chanoines réguliers menant une vie commune. Ils constituent une famille sous la gouverne d'un évêque. C'est le cas des nombreuses congrégations féminines de droit diocésain à l'époque moderne. Le cénobitisme monarchique peut être aussi pontifical. C'est le cas précis de la Compagnie de Jésus, caractérisé par un gouvernement centralisé sous un « préposé général, et son immédiate dépendance du Souverain Pontife. »

Les deux domaines du monachisme se schématisent ainsi dans le tableau ci-dessous.

I) Domaine du charisme.



II) Domaine de l'institution.



Cette typologie, précise l'auteur, ne recouvre pas tous les aspects du phénomène monastique ou du cénobitisme. Mais peu importe. Car

« Il nous suffit d'avoir marqué deux choses : en premier lieu, la dépendance des structures monastiques, jusqu'au XVI^e siècle, par rapport à celles des sociétés globales.

.....
 En second lieu, notre repérage fait apparaître, après le XVI^e siècle, l'émergence, avec la Compagnie de Jésus, d'un type de structures cénobitiques indépendantes par rapport à celles de la société globale¹⁸. »

Par ailleurs, J. Séguy ajoute que les types construits ici se différencient, se chevauchent, se télescopent dans la réalité historique. Toutefois, ils peuvent servir de fil conducteur pour une histoire différenciée du monachisme. Ces types

« tradiraient l'influence des structures sociales globales sur l'institution monastique dans ses phases successives, dénonceraient des politiques de maintenance, des retards, des freins au changement, des avances aussi sans doute¹⁹. »

L'utopie monastique, après avoir connu la période charismatique passe généralement dans le domaine institutionnel. Elle peut alors se présenter comme une contre-société institutionnalisée. Toute création monastique est, toujours à l'origine, une protestation contre une forme précédente de l'institution monastique, ou contre un état de l'Église jugé peu satisfaisant ou bien encore contre un ensemble de relations sociales dans l'Église ou dans la société. La contestation est suivie d'une nécessité de « retour à l'idéal monastique primitif, « revival » vu par les opposants comme novation. »

b) Caractéristiques de l'utopie monastique

Nous présentons ci-après un schéma détaillé et spécifique de l'utopie monastique tel que proposé par J. Séguy²⁰.

1b) La relation homme-femme :

L'utopie monastique fait une critique radicale de la « relation homme-femme » sous plusieurs angles : refus du mariage (les Shakers ou les Cathares), formation de communautés uni-sexuelles, établissement des rapports nouveaux entre sexes séparés ou la séparation totale. Par exemple, les Jésuites n'acceptent aucun second ordre féminin.

2b) Les relations de vie quotidienne :

L'utopie, écrit Séguy,

« se propose toujours de créer des relations interhumaines quotidiennes autres que celles de la société qu'elle conteste. De même le cénobitisme. À l'évêque, personnage hiérarchique, revêtu d'un caractère sacré, il oppose l'abbé élu et révocable, ou le prieur temporaire, en théorie, ou alors dans les débuts au moins, le personnage charismatique²¹.

Les respects qu'on doit alors à l'évêque sont de nature familiale (fils au père) et non de nature bureaucratique (inférieur au supérieur). Le personnage charismatique vit comme les autres moines « sans s'en distinguer sinon fonctionnellement ». Cette vie semblable et commune à tous, à savoir le port d'un même habit, le partage de la même table et des mêmes mets, la participation aux mêmes travaux manuels et intellectuels, l'usage des mêmes bâtiments et meubles, tout cela « revêtira signification utopique par rapport à l'Église dans le monde, où l'inégalité trouve justifications en idéologie ²². »

La diète et tous ses interdits alimentaires remplit également une fonction de protestation et d'utopie. L'auteur souligne aussi l'aspect socio-économique protestataire des pratiques monastiques. Enfin le monachisme utopique a sa propre organisation du temps. Ce qui « fait de l'institution monastique une société autre dans l'agencement même de sa vie quotidienne ». En fait, cette structuration monastique du temps répond à deux objectifs : d'une part, protester contre le manque de rationalité dans la vie quotidienne des sociétés réelles ; d'autre part, proclamer la volonté de construire des sociétés parfaites.

3b) La relation gouvernant-gouverné

Au début du désert se trouve l'homme seul, l'ermite. Il voue une obéissance absolue à Dieu et non aux hommes. Mais une loi naturelle pousse l'ermite à rechercher « la communion de ses semblables en solitude ». De cette rencontre l'ermite retient « ce qu'il veut, ce dont il sent que Dieu lui fait un signe ». Quelque temps après, le besoin de se choisir un maître se fait sentir. C'est alors que commence une nouvelle vie.

« Les nouveaux rendent visite aux anciens, les observent, les écoutent. Ils se mettent à leur école. Le maître spirituel remplace l'évêque, défaillant ou contesté, le charismatique, le fonctionnaire d'institution ²³. »

Un tissu de relations de type particulier se crée entre gouvernant et gouverné. Le maître est choisi par le disciple. Le premier ne s'impose pas et le second peut abandonner son choix pour un autre. L'autorité de tout maître vient de son charisme, « reconnu par ceux qui, volontairement, se soumettent à lui. » Le chef gouverne donc ceux qui désirent être gouvernés. En un mot, les relations sociales dans le monde monastique sont volontaires et non contraignantes.

4b) La relation ville-campagne

Alors que l'histoire et la sociologie nous apprennent que la « campagne fuit vers la ville et celle-ci gouverne celle-là », le monachisme cénobitique, par son histoire, fuit de la ville vers la campagne ou mieux, le désert. Le moine quitte la société et abandonne ses œuvres pour aller trouver Dieu dans le désert. D'abord individuelle, cette retraite devient vite un phénomène communautaire. Le monastère se présente comme une micro-société autosuffisante (exemple : le monastère pakhomien). Mais tout cénobitisme n'est pas rural ou désertique. Toutefois la direction générale est vers le

désert, même au seuil d'une ville. Par exemple, les Franciscains sont à la fois ruraux et urbains à leurs origines. Ils peuvent devenir urbains, mais c'est par nécessité. Le Dominicain se veut urbain, mais à condition qu'il ait sa campagne pour méditer ce qu'il prêchera plus tard en ville et en milieu rural. En un mot, tout cénobitisme se dirige vers la campagne ou le désert, comme toute utopie se situe en un lieu inconnu, ou en ville unique ou milieu d'une campagne.

3^e PARTIE : L'ILLICHISME : UTOPIE ET UTOPIE MONASTIQUE

Ici, nous étudions brièvement l'illichisme c'est-à-dire l'ensemble des thèses d'Illich sur la société et en particulier celles présentées dans le livre *Une société sans école*. Nous faisons ensuite un parallèle entre l'illichisme et l'utopie en général, et enfin nous tentons de montrer que l'illichisme ressemble particulièrement à l'utopie monastique.

a) Aperçu général sur l'illichisme

Le discours d'Ivan Illich sur la société et l'école comprend deux grands aspects : une analyse critique de la société actuelle ou du futur immédiat et un projet d'une société autre qui, selon l'auteur, est susceptible de guérir notre monde de ses maux. Nous reviendrons plus tard sur ce second aspect de l'analyse d'Illich. Pour le moment tenons-nous au procès qu'il fait des sociétés contemporaines.

Illich part de la notion de besoin pour faire son analyse critique du monde actuel. Par besoin, Illich entend une tendance naturelle de l'individu vers un objet donné répondant à une nécessité. Parlant de la notion de besoin chez Illich, Hubert Hannon écrit : « On peut se passer de l'objet du désir, on ne le peut de l'objet du besoin²⁴. » En se situant dans la ligne de pensée d'Illich, on peut dire que de nombreux objets de la civilisation technologique répondent, actuellement, à des besoins, alors qu'il y a quelques décennies, ils n'ont fait qu'assouvir des désirs. On peut citer en exemples la radio, la télévision, etc.

Illich divise le monde contemporain en deux grands types selon le mode de satisfaction des besoins économiques, c'est-à-dire dans la pensée illichienne selon les modes de consommation. Il y a d'une part les sociétés « sous-développées »

« où la plupart des gens dépendent, pour la plupart des biens et services dont ils ont besoin, de l'humeur, de l'amabilité ou du talent d'une autre personne²⁵. »

Les relations humaines sont ici de nature directe et individuelle. D'autre part, il y a les sociétés « avancées »

« où la vie consiste désormais à passer commandes sur un grand catalogue général...²⁶. »

Ici les relations sociales ne sont plus individuelles. Il s'agit plutôt des rapports de « masse », c'est-à-dire des rapports « individu-institutions ». Ceux-ci sont dépourvus d'un certain « humanisme ».

Les deux types de rapport sont donc de nature opposée et même contradictoire. En effet dans les pays « sous-développés », les acteurs sociaux entretiennent des rapports de convivialité.

« La relation conviviale, toujours neuve, est le fait de personnes qui participent à la création de la vie sociale. Passer de la productivité à la convivialité, c'est substituer à une valeur matérialisée une valeur réalisée ²⁷. »

La convivialité, c'est-à-dire la liberté individuelle (réelle) dans les rapports sociaux de production, disparaît graduellement avec le progrès de la productivité. La convivialité est donc le contraire de la productivité. Dans une société dominée par des rapports de productivité, les individus dépendent beaucoup des institutions. Ce sont celles-ci qui fournissent les objets et les services dont les hommes ont besoin.

Les sociétés dominées par la productivité poursuivent deux buts principaux : la production et la consommation. Il ne s'agit pas seulement de produire, mais de produire le plus possible. Pour quoi faire ? Pour consommer le plus possible.

« Chaque aspect de ces sociétés avancées, qu'elles soient capitalistes, marxistes ou autres, est devenu partie d'un système caché tendant à l'accroissement continu de la *production et de la consommation* qui est nécessaire pour la justifier et la financer ²⁸. »

Toutes les structures mises en place dans les pays technologiquement avancés sont destinées à la production. Illich cite trois institutions qui, selon lui, sont les plus importantes et les plus dominantes : l'École qui s'est livrée à une surproduction de l'éducation ; l'Hôpital qui oublie qu'il y a une limite maximale à la production de la santé ²⁹ ; enfin les mass media ou les appareils d'information qui produisent une masse effrayante d'informations destinées aux consommateurs « fabriqués » par l'École, la « mère-institution ».

Pour atteindre leurs buts (produire le plus possible pour consommer le plus possible) les sociétés « avancées » ont institutionnalisé les besoins et les valeurs.

« La vie meilleure promise par le politicien s'identifie de cette manière avec une société dans laquelle le plus grand nombre de services seront rendus institutionnellement et en conséquence plus de besoins seront institutionnalisés ³⁰. »

Par l'éducation on crée chez l'individu des besoins qui seront une motivation suffisante à la consommation. C'est ainsi qu'on transforme le simple désir de l'individu en besoin.

En gros, le scénario que Illich présente sur les sociétés « avancées » est le suivant. La productivité se fait aux dépens de la convivialité en ce sens que l'individu ne participe pas directement au processus de la production. L'individu est éduqué pour consommer des choses dont il n'a pas besoin. Les structures politiques, écrit l'auteur,

« fournissent des clients aux marchandises plutôt que des biens aux gens. Les consommateurs sont forcés d'acheter et d'utiliser des choses dont ils n'ont pas besoin ; on ne leur permet pas de participer, en tant que personnes autonomes, au processus du choix, et encore moins à la production ³¹. »

L'individu se trouve ainsi manipulé par un système bureaucratique hiérarchisé et finit par être déshumanisé et dépersonnalisé. C'est l'individu aliéné, l'individu qui n'est pas libre.

b) L'illichisme est une utopie

Nous faisons ici un parallélisme entre l'idéal-type de l'utopie (décrit dans la deuxième partie) et l'illichisme que nous venons de décrire. Nous reprenons les phrases-clés de la typologie de J. Ségué et conservons les grandes A, B, C, etc. pour fin de comparaison et de correspondance. Le lecteur peut donc se reporter à la partie II de l'article.

A — L'utopie écrite est une critique rationnelle et protestataire : Sans discuter les concepts de « besoin » et de « convivialité » sur lesquels Illich fonde son analyse, nous devons reconnaître qu'il fait une critique rationnelle et logique d'une certaine réalité sociale. Par ailleurs, le tableau sombre qu'il brosse des conséquences humaines et sociales de la productivité et de la consommation est également rationnel et vrai dans une certaine mesure. Sans doute, c'est ce qui a fait dire à Michel Panoff que :

« C'est à une critique comme la sienne que nous mesurons combien nous sommes intoxiqués puisque nous finissons par ne plus même voir les réalités monstrueuses ou absurdes qu'il nous fait apercevoir.

.....

Nul n'avait encore montré aussi clairement qu'Illich la profonde identité des buts poursuivis par les divers régimes politiques contemporains qui se livrent tous à la même surenchère à la productivité, ni souligné comme il le fait que l'adoption de toute solution technologique est un engagement politique irréversible qui est pris sans consulter personne ³². »

L'analyse d'Illich, bien que pleine de contradictions, témoigne en effet d'une certaine connaissance rationnelle des mécanismes socio-économiques et politiques du monde contemporain. Sa démarche, quoique superficielle et trop empirique, montre assez bien un certain rapport qui puisse exister entre l'institution scolaire et la société globale.

L'étude d'Illich est aussi une critique protestataire des structures politiques actuelles des pays industrialisés. Illich proteste contre le fait que ces structures favorisent la productivité illimitée aux dépens de la convivialité. L'illichisme n'est donc pas une œuvre imaginaire, mais une analyse « protestataire rationnelle et réalistement fondée, d'une situation sociale existante. » (Voir Partie II, A).

B — L'utopiste est un intellectuel dépourvu de moyens pratiques : Ivan Illich est un universitaire. Il a fait des études de cristallographie, d'histoire et de philosophie à Florence, Salzbourg et Rome. Il a appris huit langues. Illich est donc un intellectuel qui possède un énorme savoir. Mais dépourvu de moyens politiques (à notre connaissance Illich n'a pas créé un parti politique, ni ne milite dans un parti politique) pour agir sur une situation qu'il condamne, il fait plutôt une critique radicale de la société. Il veut « inverser les institutions », en particulier il veut abolir l'école institutionnalisée. Cependant, il a fondé à Cuernavaca, au Mexique, un Centre Interculturel de Documentation (CIDOC) devenu aujourd'hui une sorte « d'Université libre d'un type nouveau » : c'est une alternative à l'école telle qu'on la connaît. (Voir Partie II, B).

C — L'utopiste est non-révolutionnaire : Si l'utopiste était révolutionnaire, souligne J. Séguy, il voudrait la révolution et la lutte des classes, et chercherait des moyens politiques pour atteindre ses objectifs. Dans ce sens, le cas illichien est bien significatif. L'analyse qu'Illich fait des sociétés contemporaines ne tient aucunement compte des groupes humains en termes de classes sociales, de lutte de classes, de rapports sociaux, de stratifications sociales, de clans ou de castes. Par ailleurs, Illich ne nous dit pas comment on peut inverser les institutions, par quelle action objective on peut réaliser cette inversion. Au mieux, l'auteur de « La Convivialité » dit que l'homme contemporain « manque d'imagination ». Il suffirait donc de faire preuve d'imagination, de concevoir l'inversion des institutions pour que cela devienne chose réalisée. Cette démarche partielle qui semble accorder une grande importance aux seuls facteurs idéal et psychologique dans un processus de changement social, est loin d'être révolutionnaire. Lisons plutôt cette critique de Jean-William Lapierre à propos de la thèse d'Illich.

« Mais comme il ne donne pas la moindre indication sur les possibilités d'action à mener pour qu'elle se produise et se contente de contester les actions réelles des mouvements réels comme le « nadérisme », ce n'est pas du tout une « politique nouvelle » qu'il propose : c'est seulement une contre-idéologie, et je ne vois pas bien clairement quelles sont les forces politiques réelles qui pourraient s'en réclamer dans la lutte politique réelle...⁸³. »

Le refus de prendre en considération les conflits sociaux réels qui caractérisent toutes les sociétés contemporaines, qu'elles soient « développées » ou « sous-développées », fait qu'Illich est intellectuel contestataire mais non-révolutionnaire. Et comme il propose une société autre, une société-de-nulle part, il est un utopiste. En un mot, comme tout utopiste, il est non-révolutionnaire. (Voir Partie II, C).

D — L'utopie écrite précède l'utopie pratiquée : Lorsque Illich est venu aux États-Unis, il a assumé d'abord son ministère de prêtre de 1951 à 1956 dans une paroisse de New York où la majorité de la population est d'origine portoricaine. Il est devenu ensuite vice-recteur de l'Université catholique de Porto-Rico. Jusque-là il croyait encore à l'école obligatoire et institutionnalisée. Mais en 1958, date de sa première rencontre avec Everett Reimer (devenu depuis son grand ami et collaborateur), Illich a commencé à remettre en cause l'école traditionnelle.

« L'intérêt que je porte maintenant à l'éducation, c'est à Everett Reimer que je le dois. Avant notre première rencontre à Porto-Rico en 1958, il ne m'était jamais venu à l'idée de mettre en doute la nécessité de développer l'enseignement obligatoire ⁸⁴. »

Sans doute parce que cette école dans laquelle il avait un certain espoir, n'arrivait pas à résoudre les problèmes de pauvreté des quartiers de New York, ni les problèmes du « sous-développement » des pays du Tiers-Monde et en particulier ceux de l'Amérique Latine qu'il connaît mieux. Illich trouve que les contradictions de l'école sont trop flagrantes. Son ami et lui ont commencé à réfléchir sérieusement sur les structures, l'organisation et les finalités du système d'enseignement. Ils trouvent que l'école obligatoire représente en réalité pour la plupart des hommes un obstacle au droit à l'instruction et à l'éducation. Dès lors Illich note ses réflexions, mûrit les discussions qu'il a avec son ami, les corrige ensemble avec celui-ci. C'est le début de la pensée illichienne sur l'éducation, pensée qui sera à l'origine de la création du C.I.D.O.C.

« Mes réflexions, les notes que je prenais entre mes rencontres avec mon ami et que je lui soumettais au cours de nos entretiens en 1970 (treizième année de notre dialogue) se trouvent à l'origine des conférences données au Centre Interculturel de Documentation (C.I.D.O.C.) de Cuernavaca qui forment aujourd'hui la matière de ce livre... ⁸⁵. »

Il faut noter que le C.I.D.O.C. a été fondé en 1961. On peut donc dire que le « projet-écrit » ou le « projet-pensé » de déscolarisation d'Illich a précédé son « projet-pratiqué » ou « projet-réalisé » qui est la création du C.I.D.O.C. L'utopie écrite a ainsi précédé l'utopie pratiquée. Celle-ci n'est souvent qu'une réalisation partielle de celle-là. On voit bien que le C.I.D.O.C. qui est une sorte d'école libre ne constitue pas pour autant la réalisation intégrale de la pensée d'Illich. (Voir Partie II, D).

E — L'utopie pratiquée est souvent un acte, une religion nouvelle, une unité de vie en commun : On peut considérer le C.I.D.O.C. comme un type d'école nouvelle, une unité sociale où les gens mènent une entreprise commune. En effet on sait que les gens qui fréquentent le centre s'initient à la culture latino-américaine et font des recherches en vue de trouver des alternatives aux institutions traditionnelles qui aggravent le sous-développement au lieu de le combattre. (Voir Partie II, E).

F — Les deux formes d'utopie évoquent le passé contre le présent : Tout au long de ses thèses sur l'école, Illich évoque souvent le passé contre le présent en vue d'un avenir

meilleur. Au chapitre de « Une société sans école », l'auteur compare « l'escolier » du Moyen Âge à l'étudiant contemporain, l'université médiévale qui était « vraiment le lieu de la 'quête' intellectuelle et des fièvres de l'esprit pour toute une communauté » à l'université pluridisciplinaire de notre époque qui par sa structure, « a cessé de poursuivre la 'quête' du savoir⁸⁶. » Illich envisage alors un meilleur avenir grâce au « potentiel révolutionnaire de la déscolarisation ». L'homme va s'affranchir de la consommation si et seulement s'il se libère de l'école obligatoire⁸⁷. (Voir Partie II, F).

G — L'utopiste n'a pas eu l'intention de faire œuvre utopique : Nous venons de voir qu'Illich parle de potentiel de révolution. Son projet « d'inversion des institutions » est, selon lui, un projet révolutionnaire dans la mesure où il s'agit dans sa pensée d'un bouleversement radical des institutions actuelles. La « deschooling society » est une action radicale qui consiste, selon Illich, non pas à fermer les écoles, mais plutôt à supprimer leur aspect administratif. Il s'agit d'une « vie politique radicalement nouvelle ». Illich se dit de la gauche et fait appel à une gauche politique radicale.

'Une gauche politique, pour avoir un sens, devra renoncer aux diverses tentatives de rendre nos institutions viables. Elle devra se concentrer sur la tâche de renverser leur tendance actuelle à l'augmentation de la productivité qui rend la convivialité contraire au fonctionnement du système⁸⁸. »

On voit bien par là qu'Illich, loin d'avoir l'intention de faire une œuvre utopique, se définit comme un radical faisant une œuvre réelle sinon possible. (Voir Partie II, F). Du reste nous avons déjà montré que l'utopiste est non-révolutionnaire.

c) L'illichisme : une utopie monastique

Nous avons vu au début de cette troisième partie du texte l'analyse qu'Illich fait des sociétés contemporaines « avancées » et « sous-développées ». Ces sociétés souffrent de certains maux qui risquent de les conduire dans l'abîme. Où se trouve alors le salut pour l'humanité ? La solution, on l'a déjà dit, ne peut venir selon Illich que dans l'instauration d'une « Deschooling society ». Car c'est l'école institutionnalisée, non déscolarisée qui est la cause fondamentale du malaise social que le monde actuel connaît. Tous les problèmes, selon l'auteur originent de là. C'est précisément dans ce projet de société « Une société sans école » que la pensée illichienne rappelle le monachisme utopique. Avant de tenter de faire le parallèle entre ce phénomène religieux et l'illichisme, il est intéressant de voir brièvement la critique qu'Illich fait de l'école.

— *Critique illichienne de l'école :* Illich aborde la question scolaire par les problèmes économiques. L'école coûte cher, trop cher pour l'état et la société.

« Aux États-Unis, il faudrait dépenser annuellement quatre-vingts milliards de dollars pour assurer dans les écoles primaires et secondaires ce

que les éducateurs considèrent comme des « possibilités d'enseignement » égales. C'est plus de deux fois la somme consacrée aujourd'hui au budget de l'éducation (trente-six milliards de dollars) ³⁹. »

Dans la même ligne de pensée l'auteur cite l'exemple des pays de l'Amérique latine :

« En Amérique latine, l'État dépense pour un étudiant entre 350 et 1200 fois plus que pour un citoyen médian (c'est-à-dire dont les revenus se situent à égale distance des plus pauvres et des plus riches) ⁴⁰. »

Par ailleurs, l'école coûte trop cher par rapport au nombre d'enfants que le budget national d'éducation permet de scolariser. Illich donne un exemple des programmes d'aide fédérale (États-Unis) en matière d'éducation :

« Prenons, par exemple, celui intitulé « Title one » : entre 1965 et 1968, plus de trois milliards de dollars furent alloués aux écoles américaines, afin de compenser les désavantages scolaires d'environ six millions d'enfants. Ce programme de rattrapage est de loin le plus coûteux jamais entrepris dans l'enseignement, pourtant aucune amélioration véritable n'en est résultée ⁴¹. »

À Porto-Rico l'école est également coûteuse mais elle ne profite qu'à 10% de la population. En dernière analyse conclut Illich, l'enseignement obligatoire pour tous, l'égalité de tous devant l'école, tout cela constitue « une tâche économiquement irréalisable. » Relativement au système économique de la société totale, l'école est une entreprise qui forme des consommateurs en créant les besoins et les valeurs institutionnalisées.

Les problèmes politiques proviennent aussi de l'école actuelle. En effet, l'État a consacré l'école en une religion moderne. Il y envoie les évêques, les prêtres pour assurer les rituels et les cérémonies devant conduire les fidèles à la promotion sacerdotale :

« L'école est devenue la religion mondiale d'un prolétariat modernisé et elle offre ses vaines promesses de salut aux pauvres de l'ère technologique. L'État-nation a adopté cette religion, enrôlant tous les citoyens et les forçant à participer à ses programmes gradués d'enseignement sanctionnés par des diplômes. Ne retrouvons-nous pas là les rites initiatiques et les hiérarchies d'autrefois ? ⁴² »

L'école favorise le développement de la hiérarchisation sociale et maintient ainsi « le mythe social à cause de sa structure de jeu rituel de promotions graduées ». C'est toute la société qui est initiée au mythe de la consommation sans fin des services. Le processus se fait en trois temps : « l'initiation » qui introduit le néophyte dans la course de la consommation, la « propitiation »,

« où les prêtres universitaires servent d'intermédiaires entre les fidèles et les Dieux du privilège et de la puissance et enfin « l'expiation » qui sacrifie les ratés, les marquant au fer rouge comme boucs-émissaires du sous-développement ⁴³. »

Le parallèle qu'Illich fait encore ici entre les rituels de l'Église et la scolarisation de l'école justifie de plus notre hypothèse. Sur le plan politique toujours, l'école seule peut garantir la qualification des individus à des postes de travail. Ce qui, selon Illich, fausse la réalité, car :

« L'école est une piètre instructrice en matière de qualifications parce qu'elle enseigne selon un programme encyclopédique, liant entre eux des enseignements qui sont sans rapport aucun ⁴⁴. »

Enfin l'école est la cause des problèmes individuels. C'est elle qui inculque aux enfants la « confusion entre scolarisation et éducation », confusion qui une fois intériorisée, dispose l'individu à accepter la logique du système

« selon laquelle une simple prolongation de la scolarité donnerait une meilleure formation et selon laquelle la promotion scolaire conduirait à la promotion et au succès sociaux ⁴⁵. »

L'école est la nouvelle aliénation d'aujourd'hui. Hier c'était le milieu du travail ou le travail. L'institution scolaire pré-aliène les jeunes en les tenant à l'écart du monde du travail et du plaisir.

« L'enseignement fait de l'aliénation la préparation à la vie, séparant ainsi l'éducation de la réalité et le travail de la créativité. Il prépare à l'institutionnalisation aliénatrice de la vie en enseignant le besoin d'être enseigné ⁴⁶. »

En d'autres termes, l'école nous prépare à dépendre beaucoup plus des institutions que de notre capacité créatrice et de notre débrouillardise. Par ailleurs souligne Illich, ce que nous apprenons à l'école n'a aucune utilité dans l'exercice de notre travail. Ce sont nos rapports avec d'autres dans la vie active qui constituent pour nous une source riche d'enseignements.

« Et finalement la plupart de ceux qui ont profité d'une certaine manière de l'école savent qu'ils n'y ont pas appris ce qui les a aidés dans leur travail, et aussi que la contribution que l'école a pu apporter à leur succès ne tient probablement pas au contenu de l'enseignement ⁴⁷. »

En un mot, pour Illich, l'école actuelle est un échec total sur tous les plans : économique, politique et humain. Toutes les solutions proposées jusqu'ici pour résoudre la crise de l'institution scolaire n'ont donné aucun résultat positif. Illich refuse alors les solutions de gauche et de droite. Il opte pour un remède plus radical : une révolution des institutions.

« Partout, non seulement l'éducation mais, plus généralement l'ensemble de la société ont besoin d'être déscolarisés ⁴⁸. »

— *Monachisme et illichisme* : Cette partie renvoie constamment à la Partie II, b.

1b) La relation homme-femme (monachisme) / La relation individu-institution (illichisme)

L'utopie illichienne remet radicalement en question la relation individu-institution. Il faut « désinstitutionnaliser » l'école c'est-à-dire lui enlever son aspect administratif, social, supra-individuel ». C'est par cette action radicale que disparaîtra la relation aliénante entre l'individu et l'institution, pour faire place à un type nouveau de relation, la relation conviviale. Tout comme les Jésuites refusent tout second ordre féminin, Illich refuse le maintien de « l'école institutionnalisée ».

2b) Les relations de vie quotidienne (monachisme) / La relation conviviale (illichisme)

Conviviale est toute relation directe, libre mais créatrice que les individus entretiennent entre eux d'une part, et leur environnement d'autre part. C'est ce qu'Illich entend créer.

« Ce que je veux proposer, c'est un type de vie politique radicalement nouveau. Une vie politique qui ferait respecter le droit de l'individu d'utiliser uniquement ce dont il a besoin, de jouer un rôle croissant en tant qu'individu dans la production, et qui garantirait un environnement si simple et si transparent que tous les hommes puissent la plupart du temps avoir accès à toutes les choses qui sont utiles pour s'occuper d'eux-mêmes et des autres ⁴⁹. »

Autrement dit dans la « deschooling society » les individus auront accès aux choses éducatives ; ils produiront seulement ce qui répond à leurs besoins et par conséquent ils consommeront les choses dont ils décideront eux-mêmes. Ici le rapport de production s'établit entre « l'homme-individu et l'homme-individu » sans l'intermédiaire d'une institution. Mais cette relation inter-individuelle ne constitue-t-elle pas déjà une autre institution ? N'est-ce pas utopique que de penser que « les individus » se mettront d'accord facilement sur leurs besoins sans heurts ni compétition ?

« Car, comme disait le vieux Thomas Hobbes dans son *Léviathan*, « si deux hommes désirent la même chose alors qu'il n'est pas possible qu'ils en jouissent tous les deux, ils deviennent ennemis : et dans leur poursuite de cette fin (qui est, principalement, leur propre conservation, mais parfois seulement leur agrément), chacun s'efforce de détruire ou de dominer l'autre ⁵⁰. »

Pour créer la convivialité, il faut inverser les structures institutionnelles, car en le faisant on devrait libérer la puissance créatrice de l'individu jusqu'ici étouffée par une

bureaucratie hiérarchisée. L'inversion du système scolaire en particulier, ferait de l'école un lieu où on réalise une activité et non un produit, un lieu où l'étudiant crée lui-même le contenu de l'enseignement. Mais des rapports s'établissent entre les individus dans l'école inversée. Dans la « deschooling society » les individus mèneront une vie semblable, auront accès aux mêmes « choses » manuelles ou intellectuelles, tout comme dans la société monastique ou cénobitique. Cette « société-autre » d'Illich possède une conception particulière du temps et surtout du temps de scolarisation. En effet pour tisser la toile de relations dans l'école inversée, Illich prévoit trois exigences : Premièrement

« Permettre à tous ceux qui veulent apprendre d'avoir accès aux ressources disponibles à n'importe quel moment de leur vie ⁵¹. »

Deuxièmement :

« Donner la possibilité à ceux qui veulent partager ce qu'ils savent de rencontrer ceux qui veulent apprendre ⁵². »

En troisième lieu :

« Fournir à tous ceux qui veulent présenter un problème au public les moyens de le faire ⁵³. »

La signification utopique de ce réseau de possibilités d'accès aux choses éducatives etc., réside dans le fait qu'Illich oublie les enseignements ou les théories de la philosophie, la psychologie et la sociologie sur le désir de dominer, la volonté de puissance, l'agressivité, les antagonismes entre les intérêts sociaux ⁵⁴.

Par ailleurs, nous avons déjà vu que dans le cas du monachisme ou du cénobitisme, les moines se donnent « un abbé élu et révocable » ou « un prieur temporaire ». Dans l'illichisme, au professeur statué par l'institution politique des sociétés actuelles, on oppose « un guide de son choix » mais selon les expériences déjà acquises et accumulées par l'individu dans la communauté. Illich veut

« libérer l'individu de l'obligation de modeler ses attentes d'après les services que lui offrent les professions établies en lui fournissant la chance de profiter de l'expérience de ses jours et de se confier au professeur, au guide, au conseiller ou au guérisseur de son choix ⁵⁵. »

La question de diplôme ne se pose plus dans la « deschooling society » et pour ainsi dire toute relation hiérarchique est absente.

3b) La relation gouvernant-gouverné (monachisme) / La relation entre pairs ou entre guide-étudiant (illichisme)

Jusqu'ici l'individu-étudiant obéit au *Professeur* reconnu par l'État et non à un guide reconnu pour son expérience de vie. Mais par le principe illichien de « déscolari-

sation » de l'école, l'individu-étudiant aura accès aux *gens* « qui peuvent lui être d'un certain apport. » Comment les gens peuvent-ils se rencontrer ? Les individus qui sont intéressés par un problème particulier envoient leurs noms et adresses et leur sujet à l'ordinateur. Quelques jours plus tard, les gens ayant les mêmes préoccupations recevront de façon réciproque leur liste.

« À un premier rendez-vous dans un lieu public, les partenaires pourraient se reconnaître en posant le livre en question à côté d'eux. Les gens qui prendraient l'initiative de telles rencontres sauraient bien vite quel thème initial leur permet de trouver le genre de partenaires qu'ils cherchent ⁵⁶. »

Ce processus illichien de « l'école déscolarisée » nous fait penser à l'ermite (l'homme seul) du désert qui, par une loi de la nature, sent le besoin d'avoir des contacts, des relations avec « ses semblables en solitude ». Mais dans le cas illichien l'ermite serait « l'étudiant-aliéné-consommateur » qui se soulève radicalement contre l'école institutionnalisée, formatrice ou productrice de consommateurs. Une fois réunis, les étudiants ou les individus illichiens deviennent des « partenaires », « des pairs » c'est-à-dire des égaux. On ne fait plus de distinction entre étudiants et professeurs.

« Les pairs qui décident de poursuivre une recherche commune doivent partir d'intérêts et de capacités semblables ; ils se réunissent pour s'exercer ou progresser dans un but commun ⁵⁷. »

Cependant, Illich lui-même est contraint de reconnaître la nécessité d'un professeur c'est-à-dire d'une personne ressource qui possède de la compétence, qui connaît la spécialité, car

« la première transmission d'une compétence implique de rassembler une personne qui connaît la spécialité et une personne qui ne la possède pas et désire l'acquérir ⁵⁸. »

Semblable donc à l'ermite monastique qui choisit un maître spirituel, l'étudiant d'Illich choisit aussi un professeur. Celui-ci n'est qu'un guide, il ne s'impose pas. Il oriente l'étudiant dans l'utilisation des « choses éducatives ». Par ailleurs dans le cénobitisme ou le monachisme, « les nouveaux rendent visite aux anciens, les observent, les écoutent ». Chez Illich les étudiants rencontrent les aînés, c'est-à-dire les gens expérimentés, les « spécialistes » de certaines activités : « Un spécialiste est une personne qui possède une compétence qu'elle est prête à partager ⁵⁹. »

Un système de réseaux de références permet de prendre connaissance des « spécialistes », des éducateurs. Mais ce système n'est pas une institution dans la mesure où il ne « produit pas l'enseignement ni l'éducation », il favorise plutôt l'auto-éducation.

4b) La relation ville-campagne (monachisme / La relation sociétés avancées-sociétés sous-développées

Illich déplore la super-industrialisation des pays développés qui ne poursuivent que la production et la consommation. Le progrès se fait aux dépens de la convivialité. Or la société-autre qu'Illich veut créer, c'est une société conviviale. Est conviviale une société dans laquelle les personnes entretiennent des « rapports autonomes et créateurs » entre elles d'une part, et leur milieu d'autre part. C'est dans les pays « sous-développés » qu'Illich retrouve l'existence de la convivialité. Tout comme le monachisme fuit la ville vers la campagne, l'illichisme fuit les sociétés « développées » vers les sociétés « sous - développées ».

CONCLUSION

Nous inspirant largement de la typologie de J. Séguéy sur les ordres religieux, nous avons essayé de montrer que « Deschooling Society » d'Illich est une utopie dont les caractéristiques rappellent l'utopie monastique.

Nous présumons que l'analyse que nous venons de faire peut s'appliquer à l'ensemble des œuvres d'Ivan Illich, c'est-à-dire à ce qu'il est convenu d'appeler l'illichisme. En effet, la société conviviale d'Illich fait penser à la micro-société des Dominicains (le cénobitisme ou monachisme communal) par ses principes et à celle des Jésuites par ses modalités de fonctionnement. Par ailleurs, dans un article fort intéressant, Jean Baubérot⁶⁰ a analysé « Némésis médicale, l'expropriation de la santé » et a montré d'une part, que l'analyse d'Illich sur la médecine s'insère implicitement dans la démarche de la sociologie wébérienne de la religion ; d'autre part, qu'Ivan Illich, lui-même, possède les caractéristiques du type idéal du prophète telles que la sociologie wébérienne les a déterminées⁶¹ *. Le dernier livre d'Illich, *Le chômage créateur*⁶², complète la thèse avancée dans *La convivialité*. La démarche est toujours la même. Dans un style mordant, Illich décrit d'abord la société « hyperproductrice », il s'en prend ensuite aux professionnels (médecins, juristes, économistes, planificateurs, etc.) qui travaillent au maintien de cette société-de-productivité-et-de-consommation, et enfin l'auteur nous parle de la politique du travail dans la société conviviale. Les « Convivialois », c'est-à-dire les habitants de la société conviviale s'adonnent individuellement aux travaux manuels considérés comme « improductifs » par notre société qui ne valorise que le travail rémunéré. « Le chômage créateur » ne fait-il pas penser à l'ordre des Bénédictins qui décide à un moment donné de revenir au travail manuel et de limiter la propriété aux terres nécessaires à l'entretien des moines⁶³ ? Bref, l'illichisme en tant qu'individu et pensée s'inscrit de façon implicite dans la sociologie de la religion et de l'utopie telles que des sociologues actuels, Pierre Bourdieu ou Jean Séguéy par exemple⁶⁴, peuvent la présenter et la pratiquer dans leurs études. Il serait donc intéressant de faire d'autres analyses pour vérifier cette hypothèse à propos de la pensée illichienne.

Illich pense résoudre les contradictions des sociétés contemporaines en « inversant » les institutions, en particulier l'institution scolaire. Mais Illich ne nous dit pas

comment « inverser » les institutions. La solution illichienne paraît ainsi difficile à traduire politiquement dans la réalité. Les sociétés humaines ne peuvent pas échapper à l'institution. L'affirmer est une vérité historique. Le poser sous forme de question est un faux problème. Nous touchons dès lors à l'utopie.

En dernière analyse, nous ne pensons pas que l'illichisme soit porteur de la solution aux problèmes de l'école, ni dans le Tiers-Monde (en voie d'industrialisation) où Illich croit retrouver des relations sociales conviviales, ni dans les pays hautement industrialisés où Illich ne voit que « hyperproductivité » et hyperconsommation. L'attitude illichienne est une réaction d'un intellectuel utopiste qui rêve d'une société-autre qu'il appelle lui-même la société conviviale. À bien y voir, l'illichisme répond plus à un « besoin intellectuel utopique » des pays développés qu'à un « besoin intellectuel utopique » des pays sous-développés. Car, comme l'a écrit récemment Henri Desroche,

« En l'espèce, la réponse serait assez relative, et pour une raison assez simple : les sociétés utopiques se posent et s'opposent comme contre-sociétés. Tout dépend des sociétés qu'elles contrent. Pour une société sous-scolarisée, l'utopie sera celle d'une société avec école, et même école généralisée et polyvalente. Au contraire, pour une société sur-scolarisée, l'utopie sera celle d'une société sans école⁶⁵. »

NOTES :

1. Illich, Ivan, *Deschooling society*, New York, Harper and Row, 1971.
2. Lapiere, Jean-William, « Illich en débat », in *Esprit*, n° 3, mars 1972, p. 388.
3. Kende, Pierre, *ibid.*, p. 367.
4. Panof, Michel, *ibid.*, p. 404.
5. Séguy, Jean, « Une sociologie des sociétés imaginées : monachisme et utopie », in *Annales — Économies, sociétés, civilisations*, n° 2, mars-avril 1971, pp. 328-354.
6. In *Esprit*, n° 3, mars 1972, p. 323.
7. Illich, Ivan, « L'école, cette vache sacrée », in *Les Temps Modernes*, n° 280, novembre 1969, pp. 673-683.
8. *Ibid.*, p. 675.
9. *Ibid.*, p. 676.
10. Desroche, Henri, *Signification du marxisme*, Paris, Éditions ouvrières, 1950, pp. 137-138, cité par J. Séguy, *op. cit.*, p. 330.
11. Freund, Julien, *Sociologie de Max Weber*, Paris, P.U.F., 1968, p. 53.
12. Desroche, Henri, *Marxisme et Religion*, Paris, P.U.F., 1962, pp. 75-83, cité par J. Séguy, *op. cit.*, p. 330.
13. Séguy, J., *op. cit.*, p. 331.
14. *Ibid.*, p. 332.
15. Mannheim, Karl, *Idéologie et utopie*, Paris, Librairie Marcel Rivière et Cie, 1956, cité par J. Séguy, *op. cit.*, pp. 328-329.
16. Séguy, J., *op. cit.*, p. 335.
17. *Ibid.*, p. 335.
18. *Ibid.*, p. 336.
19. *Ibid.*, p. 337.
20. *Ibid.*, pp. 340-353.
21. *Ibid.*, p. 344.
22. *Ibid.*, p. 344.
23. *Ibid.*, p. 350.
24. Hannoun, Hubert, *Ivan Illich ou l'école sans société*, Paris, Les Éditions ESF, 1973, p. 22.
25. Illich, Ivan, « Inverser les institutions », in *Esprit*, n° 3, mars 1972, p. 329.
26. *Ibid.*, p. 329.
27. Illich, Ivan, *La convivialité*, Paris, Éditions du Seuil, 1973, p. 28.
28. Illich, Ivan, in *Esprit*, n° 3, mars 1972, p. 329.
29. Cf. Illich, Ivan, *Némésis médicale, l'expropriation de la santé*, Paris, Éditions du Seuil, 1975.
30. Illich, Ivan, in *Esprit*, n° 3, mars 1972, pp. 325-326.
31. *Ibid.*, p. 325.
32. Panoff, Michel, *op. cit.*, pp. 404-405.
33. Lapiere, J.-W., *op. cit.*, p. 387.
34. Illich, Ivan, *Une société sans école*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 7.
35. *Ibid.*, p. 7.
36. *Ibid.*, p. 66.
37. *Ibid.*, p. 85.
38. Illich, Ivan, in *Esprit*, *op. cit.*, p. 353.
39. Illich, Ivan, *Une société sans école*, Paris, Éditions du Seuil, 1971, p. 23.
40. Illich, Ivan, « Déscolariser l'école », in *Les Temps Modernes*, n° 289-290, août-septembre 1970, p. 482.

41. Illich, Ivan, *Une société sans école*, *op. cit.*, p. 17.
42. *Ibid.*, p. 27.
43. Illich, Ivan, « Pour en finir avec la religion de l'école », in *Esprit*, décembre 1970, p. 844.
44. Illich, Ivan, in *Les Temps Modernes*, n° 289-290, août-septembre 1970, p. 489.
45. *Ibid.*, p. 476.
46. Illich, Ivan, *Une société sans école*, *op. cit.*, p. 83.
47. Illich, Ivan, in *Esprit*, n° 3, mars 1972, p. 335.
48. Illich, Ivan, in *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 476.
49. Illich, Ivan, in *Esprit*, n° 3, mars 1972, pp. 329-330.
50. Hobbes, Thomas, *Leviathan*, chapitre XIII, traduction de F. Tricaud, p. 122, cité par J.-W. Lapierre, *op. cit.*, p. 382.
51. 52. 53. Illich, Ivan, in *Esprit*, n° 6, juin 1971, pp. 1125-1126, cité par H. Hannoun, *op. cit.*, p. 71.
54. Cf. Lapierre, J.-W., *op. cit.*, p. 383.
55. Illich, Ivan, in *Esprit*, n° 6, juin 1971, p. 1142, cité par H. Hannoun, *op. cit.*, p. 73.
56. Illich, Ivan, in *Les Temps Modernes*, *op. cit.*, p. 492.
57. Illich, Ivan, in *Esprit*, n° 6, juin 1971, p. 1136, cité par H. Hannoun, *op. cit.*, pp. 77-78.
58. Illich, Ivan, in *Esprit*, n° 6, juin 1971, p. 1136, cité par H. Hannoun, *op. cit.*, p. 78.
59. Illich, Ivan, in *Esprit*, n° 6, juin 1971, p. 1136, cité par H. Hannoun, *op. cit.*, p. 79.
60. Baubérot, Jean, « Ivan Illich, l'éthique médicale et l'esprit de la société industrielle », in *Esprit*, n° 2, février 1976, pp. 288-314.
61. (*) Il importe de noter que le texte original de notre article est un travail de recherche personnelle dans le cadre d'un séminaire de 2^e cycle sur l'Étude critique du système scolaire. Cette version originale date de décembre 1975, c'est-à-dire un an avant l'article de Jean Baubérot.
62. Illich, Ivan, *Le chômage créateur*, Paris, Éditions du Seuil, 1977, 88 p.
63. Cf. Séguy, Jean, *op. cit.*, p. 338.
64. Cf. Bourdieu, Pierre, « Une interprétation de la théorie de la religion selon Max Weber, in *Archives européennes de la sociologie*, n° I, 1971, pp. 3-21.
Cf. aussi Séguy, J., « Max Weber et la sociologie historique des religions », in *Archives de sociologie de religions*, n° I, 1972, pp. 71-103.
65. Desroche, Henri, in *Éducation ou aliénation permanente* (présenté par Gaston Pineau). Paris, Dunod, 1977, p. 25.