

Université de Montréal

Hic et Nunc

Forces et limites de l'esprit chez Ivan Illich

par

Mahité Breton

Département de littérature et langues du monde

Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des arts et sciences

en vue de l'obtention du grade de docteur

en littérature comparée

option littérature comparée et générale

Le 16 décembre 2015

© Mahité Breton, 2015

Résumé

Cette thèse interroge les fondements de la pensée d'Ivan Illich et ses implications pour la manière d'être les uns avec les autres et pour le langage. La pensée d'Illich s'ancre dans une vision singulière de l'être humain en tant que créature qui atteint la perfection en s'engageant dans une relation à l'autre, une relation libre, gratuite, et pleinement incarnée. J'explore les formes que prend cette idée à travers trois grands axes qui traversent l'œuvre d'Illich : la relation entre soi et l'autre, le rôle des institutions et la pratique du langage. Dans un premier temps, j'examine le geste de pensée d'Illich, c'est-à-dire la manière dont il tente de faire de la quête de vérité une pratique conviviale, entre amis. Il s'inscrit par là en lien avec la figure du Samaritain issue de la parabole des Évangiles, qu'il interprète toutefois de manière très personnelle, hors de la tradition chrétienne. Ce lien étroit au Samaritain ouvre la question du jeu entre la foi et l'intellect dans sa pensée. Dans un deuxième temps, partant de cette interprétation, j'expose la vision du monde et des rapports entre les êtres qui en découlent. Selon Illich, Jésus révèle qu'aucune règle ne peut me dicter qui est mon prochain : je me porte vers lui d'un geste libre et gratuit qui émerge des entrailles, comme celui du Samaritain envers le Juif. Les Évangiles ouvrent ainsi une possibilité inédite d'être les uns avec les autres au-delà des règles d'appartenance à un groupe (clan, ethnie, nation etc). Cette idée particulière amène Illich à percevoir les institutions et les organisations qui structurent la société occidentale comme le résultat d'une perversion de cette relation, puisqu'elles cherchent à garantir, par une structure ou un service, ce qui devait rester une vocation personnelle librement assumée. Pour Illich, c'est en renonçant à toute garantie et au pouvoir dans le monde, que nous pouvons encore être les uns avec les autres à la hauteur de notre vocation de créature. Les réflexions de Jean-Luc Nancy sur l'être-les-uns-avec-les-autres offrent ici un contrepoint qui répond aux intuitions d'Illich et montre à quel point elles débordent la tradition chrétienne en se tenant au plus près de la condition simplement humaine. Enfin, dans un troisième temps, j'aborde le langage comme revers incorporel de cette irréductible condition d'être les uns avec les autres. Selon Illich, la perversion atteint aussi la langue dans laquelle nous nous parlons. Il en retrace l'origine au Moyen-Âge, au moment où émergent la notion de « langue maternelle » et l'idée de l'enseigner. Illich montre néanmoins, par sa pratique et dans ses textes, qu'une parole non

pervertie continue d'exister, rythmée par le silence de l'ascèse et de l'écoute. Les mots de Paul Celan sur la persistance de la parole dans un monde corrompu rejoignent ici ceux d'Illich, ils les relaient et y répondent : s'ouvre ainsi un riche dialogue sur la possibilité toujours présente, mais jamais garantie, de se parler les uns aux autres. À travers tous ces enjeux, la pensée d'Illich revient sans cesse à la dimension temporelle du *hic et nunc*, l'ici et maintenant entre nous, difficile à saisir par l'esprit.

Mots-clés : Ivan Illich, Jean-Luc Nancy, Paul Celan, christianisme, institutions, communauté, langage, foi, *hic et nunc*

Abstract

This thesis explores the foundations of Ivan Illich's thinking and its implications for language and for our ways of relating to one another. His thinking is rooted in a singular vision of the human being as a creature who achieves perfection by establishing a relationship that is free and fully incarnate. I explore this fundamental idea through three major lines of thought running through Illich's oeuvre : relations between self and other; the role of institutions; the practice of language. In the first chapter I examine this vision through Illich's way of thinking together with friends, a convivially practiced search for truth. He thus places himself in the filiation of the Good Samaritan from the parable of the Gospels. In Illich's highly personal interpretation, which stands outside the mainstream Christian tradition, this parable bears on the relationship between faith and reason. In Illich's view, Jesus reveals that no rule dictates who is my neighbor: the Samaritan's gesture of charity toward the Jew is completely gratuitous and comes from a deeply felt unease (Illich refers to the Hebrew word *rhacham*, often translated as mercy). In the second chapter I discuss the worldview that results from such an interpretation. For Illich, the Gospels open up a unique opportunity to be with each other beyond the rules that frame various groups (clan, tribe, nation etc). This thinking leads him to perceive the institutions and organizations of Western society as resulting from a perversion of that opportunity, because they seek to guarantee—through a structure or a service—precisely what should remain a freely-chosen, personal inclination. Illich demonstrates that by renouncing any guarantee and power in the world, we can still be with each other and live up to our personal inclination as creatures. Jean-Luc Nancy's thinking on being-one-with-another offers here a counterpoint to Illich's intuition and shows how this intuition goes beyond the Christian tradition by fully adhering to the human condition. Finally, in the third chapter, I approach language as the intangible reverse side of the irreducible condition of being with one another. According to Illich, the language we speak has also been corrupted through institutionalization. He traces the origin of this corruption to the Middle Ages, with the emergence of the notion of "mother tongue" and of its transmission via teaching. Through both his practice and his writing, however, Illich shows that uncorrupted speech remains possible, when punctuated by the silence of asceticism and listening. The

words of Paul Celan on the persistence of speech in a corrupt world relays and responds to Illich's thoughts on this theme, thus opening a rich dialogue on the possibility—always present, but never guaranteed—to speak with one another. Interwoven throughout these themes is the temporal dimension of *hic et nunc*, the here and now between us, which constantly surfaces in Illich's writings yet remains difficult to grasp with the human mind.

Keywords : Ivan Illich, Jean-Luc Nancy, Paul Celan, Christianity, institutions, community, language, faith, here and now

Table des matières

Résumé	i
Abstract.....	iii
Table des matières	v
Remerciements.....	vii
Introduction.....	1
Chapitre 1 : Penser comme le Samaritain porte secours au Juif dans le fossé.	
L'exercice de la pensée intègre dans le monde contemporain selon Ivan Illich.	10
1. L'amitié comme vocation	12
2. L'influence du Samaritain	19
3. Lieux de pensée	28
4. Ascèse	41
5. Nous, je, tu : proportionnalité dissymétrique	52
6. Co-respiration	60
Chapitre 2 : La blessure de la créature. Rapport à l'autre, communauté et institutions.....	64
1. « Critters »	65
2. Qui est mon prochain?	81
3. La perversion du meilleur est le pire.....	99
4. « The Powerless » : l'impuissance choisie	111
5. Au-delà du prochain, tous les autres : comment dire, être, faire un « nous »?.....	122
Chapitre 3. La tentation du silence : Ivan Illich et le problème de la parole.....	134
1. La difficulté de se faire comprendre dans une langue corrompue	137
2. À la racine de la perversion : la langue maternelle enseignée	157
3. La tentation du silence	168
4. Comment parler les uns avec les autres?	181
Conclusion	189
Bibliographie.....	199

À Illich, Nancy, Celan; à T. et tous les autres qui m'ont précédée et guidée sur les chemins que j'explore : je n'arrêterai pas de chercher.

À L., I., et S.; à S.-C. : vos visages se dessinent entre ces lignes, me rappellent l'absurde et brasillante beauté du monde qui me renverse.

To R. and those behind you, to the one or the many behind this candle : I stand at your feet.

Remerciements

Terry, Simon, Sarah, Philippe : Merci.

Introduction

Nous sommes nombreux à avoir tenté d'inscrire, d'une façon ou d'une autre, une dissidence au creux du siècle où nous vivons. Plus nombreux encore sont ceux qui ont simplement tu ou engourdi le sentiment d'aliénation qui les afflige, vivant dans un monde dans lequel ils ne savent plus comment tenir. Ce sentiment a fait l'objet de diverses analyses, critiques et dénonciations, publiées ou non. Dans les pages qui suivent, j'ai convoqué trois voix qui témoignent d'une posture critique face au monde occidental contemporain (pour désigner succinctement une zone géographique qui, de la révolution industrielle à aujourd'hui, s'est progressivement élargie bien au-delà de l'Amérique du Nord et de l'Europe, et englobe désormais toutes les régions touchées par la logique du développement) : Ivan Illich, Jean-Luc Nancy et Paul Celan. Chaque témoignage est unique; ici, c'est seulement celui d'Ivan Illich que j'explore pour lui-même, dans sa singularité. Les propos de Jean-Luc Nancy et de Paul Celan s'y entremêlent pour permettre de chercher, dans leurs résonnances avec ceux d'Illich, à mieux comprendre les implications de la pensée de ce dernier dans un monde qui est aussi le mien.

Ivan Illich est l'un de ces penseurs difficiles à définir autrement que par ce terme, « penseur », tant ses écrits traversent de champs épistémologiques divers (histoire, philosophie, sociologie, économie, éducation, musicologie, théologie...). Et encore : même l'image généralement associée à un penseur colle mal à son parcours éclectique. Illich est né en 1926 en Damaltie (une région de la Croatie, qui faisait alors partie de la Yougoslavie), d'une mère juive convertie et d'un père issu d'une famille possédant de larges terres.¹ Pendant son enfance vécue en partie à Vienne, il a connu l'Autriche nazie, avant de déménager avec sa famille à Florence, en 1942, par mesure de sécurité. Il a étudié la philosophie et la théologie à Rome et l'histoire à Salzbourg. Ordonné prêtre à Rome, il part pour les États-Unis au début des années 1950 avec l'idée d'étudier là-bas. Une fois sur place, il décide plutôt de s'installer dans une paroisse du nord de Manhattan à forte population portoricaine. En 1956, il est

¹ Je reprends ici les grandes lignes du parcours biographique et intellectuel que trace David Cayley dans son introduction à *The Rivers North of the Future* (Toronto, House of Anansi Press, 2005).

nommé vice-recteur de l'Université catholique de Porto Rico, une expérience qui influence grandement la critique virulente qu'il développera par la suite dans *Deschooling Society* (1970). Ses démêlés avec la hiérarchie catholique de l'île l'amènent à partir en 1960. Il fonde alors un centre de formation à Cuernavaca, au Mexique (le Centro Intercultural de Formación, qui devient ensuite le Centro Intercultural de Documentación, ou CIDOC, plus connu). Le CIDOC devient vite une sorte d'université populaire où se rencontrent toutes sortes de gens intéressés à la critique sociale. Illich y tient un discours radicalement critique face à l'idéologie du développement en vogue à l'époque. Kennedy venait de fonder aux États-Unis l'« Alliance for Progress » destinée à aider au développement de l'Amérique latine, et le pape Jean XXIII avait demandé à l'Église américaine d'emboîter le pas en envoyant dix pour cent de son clergé en mission. Dans ses séminaires au CIDOC et dans ses discours, Illich tente, littéralement, de détourner ceux qui l'écoutent de cette mission. De plus, il dénonce ouvertement la torture pratiquée par les gouvernements dans de nombreux pays, ainsi que le silence des États-Unis et de l'Église catholique devant de tels crimes. De cette attitude subversive témoignent les textes de son premier livre publié, *Celebration of Awareness* (1971), les notes des discours prononcés à l'époque,² ainsi que les problèmes qu'il a fini par s'attirer avec les autorités catholiques. En effet, en 1968, il est convoqué à comparaître au Vatican devant la Congrégation pour la Doctrine de la Foi pour être interrogé sur ses positions politiques et doctrinaires. Illich s'y rend, mais l'interrogatoire n'a pas lieu parce qu'il refuse de s'engager à le garder secret sous peine d'excommunication. C'est à la suite de cette convocation qu'il renonce, par une lettre, à célébrer publiquement la messe et à publier des articles ou prononcer des discours touchant à la théologie. Peu après, il étend sa renonciation à toute fonction sacerdotale ainsi qu'à tout titre ou privilège accordé aux membres du clergé. Dans les années suivantes, Illich se consacre à l'analyse critique des grandes institutions que sont la scolarisation obligatoire, la médecine, les transports. Il publie alors *Deschooling Society* (1970), *Tools for Conviviality* (1973), *Energy and Equity* (1974) et *Medical Nemesis*

² Voir, entre autres, son discours devant la Conference on InterAmerican Student Projects (CIASP) à Chicago en 1968, intitulé « To Hell with Good Intentions », que je commente au deuxième chapitre ci-dessous.

(1976³), des titres qui ont connu une large diffusion. Illich tente d'y démontrer que passé un certain seuil, les institutions se retournent contre ceux qu'elles prétendent servir et minent l'atteinte des objectifs en vue desquels elles ont été créées (ce qu'il appelle la « contre-productivité »). En 1976, le CIDOC ferme; Illich se consacre alors à l'étude et, peu après, à une forme d'enseignement itinérant, donnant des séminaires dans quelques universités allemandes (surtout à l'Université de Brêmes) et à la Pennsylvania State University. Il écrit les essais qui forment *Shadow Work* (1981), dans lesquels il introduit la notion de vernaculaire (désignant tout ce qui se situe en-dehors de la sphère économique, et qui ne peut être appréhendé par les concepts et les axiomes de l'économie), puis *Gender* (qui porte sur le genre vernaculaire). Ce dernier ouvrage s'attire les foudres des féministes.⁴ Suivent *H₂O and the Waters of Forgetfulness* (1985), *ABC : The Alphabetization of the Popular Mind* (écrit avec Barry Sanders, 1988), *In the Vineyard of the Text* (sur l'émergence et l'effacement de la lecture « livresque », « bookish reading », en 1992) et *In the Mirror of the Past. Lectures and Addresses 1978-1990* (1992). Fidèle à sa promesse de réserve faite en 1968, Illich n'aborde aucune question théologique dans ces livres, et rien qui touche directement l'Église. Ce n'est qu'en 1987 que, pour la première fois, dans une conférence donnée devant l'Église presbytérienne de Chicago, il énonce le cœur de sa vision du monde occidental contemporain : qu'il s'agit d'une perversion de ce qui a été révélé par Jésus en tant qu'incarnation de Dieu et par son enseignement. Ce discours ne sera publié que beaucoup plus tard, en traduction française, dans *La perte des sens* (2004). Ce thème revient ensuite dans plusieurs autres discours, aujourd'hui publiés sur le site Internet « Denken nach Illich⁵ », mais peu diffusés à l'époque. Enfin, à la fin de sa vie, alors qu'il est déjà affecté par une tumeur cancéreuse au visage, Illich consent, à la demande insistante de l'écrivain et journaliste David Cayley, à une

³ La publication de *Medical Nemesis* en différentes langues forme une histoire en soi. Le texte a d'abord été rédigé en 1974, en anglais, et publié par l'éditeur Calder & Boyars pour servir de base à un séminaire donné à Cuernavaca l'année suivante. Il a ensuite été retravaillé puis traduit et publié en français en 1975 au Seuil (ainsi que dans plusieurs autres langues), avant d'être publié à nouveau, dans sa forme retravaillée, en anglais par Pantheon Books (Random House) en 1976.

⁴ Un numéro de la revue *Feminist Issue* a été consacré à cette controverse et publie la réplique d'universitaires féministes aux thèses d'Illich. Voir « Beyond the Backlash : A Feminist Critique of Ivan Illich's Theory of Gender », *Feminist Issues* vol.3, n°1, printemps 1983.

⁵ Il s'agit d'un site tenu par des amis et collaborateurs d'Illich. [En ligne] <http://www.pudel.uni-bremen.de/> (Page consultée le 5 décembre 2015.)

série d'entretiens au cours desquels il expose l'ampleur et la cohérence de ce motif qui anime toute sa pensée depuis le début.⁶ Des extraits de ces entretiens ont été diffusés en 2000 au cours d'une série d'émissions radiophoniques sur les ondes de la Canadian Broadcasting Corporation, intitulées *The Corruption of Christianity*. Une transcription traduite de cette émission a ensuite circulé en Allemagne à l'initiative d'un groupe d'étudiants;⁷ leur intérêt a convaincu Illich, selon David Cayley, à autoriser ce dernier à préparer une transcription complète des entretiens pour publication. Les deux hommes devaient se rencontrer pour réviser le manuscrit, mais Illich est mort en décembre 2002, peu avant que la rencontre n'ait pu avoir lieu. C'est de ce manuscrit non révisé par Illich qu'est issu *The Rivers North of the Future* (2005). Outre ces ouvrages publiés, plusieurs textes inédits d'Illich sont disponibles sur Internet, disséminés sur divers sites,⁸ et parfois repris dans des publications posthumes.⁹

Ainsi, son œuvre traverse bon nombre de disciplines, porte souvent sur une institution spécifique ou une notion particulière (telle que la lecture « livresque » ou le vernaculaire), et cherche à mettre en évidence, de manière critique, les présupposés et les certitudes de la société moderne, leurs racines et leurs conséquences. Sa riche cohérence n'apparaît que rétrospectivement, après qu'Illich eût exposé son hypothèse selon laquelle le monde moderne est une perversion du message évangélique. C'est d'ailleurs dans ce noyau théologique que

⁶ Dans la préface à *The Rivers North of the Future*, David Cayley raconte les détails de l'origine du livre et des entretiens qui ont permis sa rédaction.

⁷ Une traduction italienne de ce texte a été publiée en 2008.

⁸ Les principaux sont, à ma connaissance, l'incontournable « Denken nach Illich » (<http://www.pudel.uni-bremen.de/>), le site <http://www.davidtinapple.com/illich/>, et <http://illich.chapso.de/> (pages consultées le 4 décembre 2015).

⁹ À titre d'exemple, *Beyond Economics and Ecology. The Radical Thought of Ivan Illich*, édité par Sajay Samuel (New York, Marion Boyars, 2013) regroupe quatre essais d'Illich (tous déjà publiés auparavant); *The Challenges of Ivan Illich : A Collective Reflection* (éd. Lee Hoinacki et Carl Mitcham, State University of New York Press, 2002) inclut « The Cultivation of Conspiracy », une version traduite et retravaillée d'un discours d'Illich. *The Challenges of Ivan Illich* figure d'ailleurs parmi les ouvrages qui explorent la pensée d'Illich. Le site « Denken nach Illich » présente par ailleurs les travaux de ses collaborateurs et amis, qui ont souvent poursuivi des pistes de recherche ouvertes avec Illich de son vivant, en plus de recenser (avec plus ou moins d'actualité) les événements et publications autour d'Illich. Pour le volet hispanophone, le site <http://www.ivanillich.org.mx/index.html> offre un bon point de départ pour explorer la littérature secondaire sur Illich ou sur des thèmes de son œuvre. Enfin, la revue interdisciplinaire en ligne *International Journal of Illich Studies* (<http://journals.psu.edu/illichstudies>) publie depuis 2010 des articles et des recensions. Le web offre par ailleurs une mine inépuisable de textes d'Illich, sur Illich ou qui se réclament de sa pensée, et ce, dans toutes les langues. Pour une introduction en français à la pensée d'Illich, voir Thierry Paquot, *Introduction à Ivan Illich* (La Découverte, 2012) et les introductions aux deux volumes de ses *Œuvres complètes* publiées par Fayard en 2004 et 2005.

des travaux récents (quoique peu nombreux) situent l'unité et l'originalité de l'œuvre d'Illich.¹⁰ C'est aussi dans cette veine – qui parcourt les fondements de la pensée d'Illich – que s'inscrivent les chapitres qui suivent, avec, toutefois, une légère inflexion. Car l'exploration des discours et des écrits d'Illich, particulièrement *The Rivers North of the Future*,¹¹ montre que la singularité et l'âpre lucidité du témoignage d'Illich sur le monde contemporain tient d'abord à sa conception de l'être humain, de ce que nous sommes à chaque instant, conception qu'il développe à partir d'une interprétation peu orthodoxe de la parabole du Samaritain. Selon Illich, nous sommes des créatures qui trouvent leur perfection dans une relation entièrement libre et gratuite à un autre, en réponse à l'appel de cet autre, telle que la présente la parabole du Samaritain. Cette idée de la créature humaine est à la base de toute sa pensée, et fonde sa vision du monde. Pour Illich, Dieu s'est incarné non seulement en Jésus, mais s'incarne encore en chacun, en chaque être ému et remué par l'appel d'un autre, répondant à cet appel en suivant l'élan ressenti dans sa propre chair. Le monde moderne, avec ses institutions et sa structure de production industrielle de biens et de services, apparaît alors comme une perversion de ce qui est mis au monde par Jésus et son enseignement. Car les institutions sont issues de l'Église catholique qui, la première, a tenté de garantir la charité en mettant sur pied une structure qui visait à s'assurer que tous ceux qui en avaient besoin puissent trouver secours. Or, pour Illich, le geste du Samaritain représente non pas un devoir ou une nécessité, mais une vocation personnelle, ressentie dans la chair, et entièrement libre. Toute tentative de garantir la charité corrompt cette vocation. Elle oblitère la dimension

¹⁰ Outre l'introduction de David Cayley à *The Rivers North of the Future*, voir la postface de Fabio Milana à l'édition italienne de la transcription de l'émission *The Corruption of Christianity* (Ivan Illich, *Pervertimento del cristianesimo. Conversazioni con David Cayley su vangelo, chiesa, modernità*, éd. par F. Milana, Verbarium-Quodlibet, Macerata, 2008).

¹¹ Cet ouvrage, parce qu'Illich y expose clairement le cœur de sa conception du monde, de l'humain et de l'histoire, et le relie, rétrospectivement, aux grands thèmes qui traversent son œuvre, s'imposait pour mener une réflexion sur les fondements de la pensée d'Illich, car il permet d'en ressaisir le mouvement sans y plaquer une systématisation. En d'autres mots, l'œuvre d'Illich ne peut être ramenée à un système de pensée, mais elle est animée d'un même élan tenace et cohérent, d'un ouvrage à l'autre, qui se laisse saisir dans *The Rivers North of the Future*. De plus, dans les entretiens dont le livre est issu, Illich s'autorise une plus grande liberté de parole et d'association que dans ses écrits. Il laisse libre cours à sa pensée qui prend alors des tournures plus personnelles et plus subjectives. Celles-ci révèlent non seulement la pensée, mais aussi l'élan et l'affect qui l'animent. Il reste qu'il s'agit d'un texte rédigé par David Cayley et non par Illich lui-même, avec le risque d'interférence que cela implique. Ce ne sont pas les mots d'Illich, comme ce qu'offre la transcription de l'émission de la CBC qui circule en anglais, en allemand et en italien sous le titre *The Corruption of Christianity*. J'ignore si les versions anglaise et allemande circulent encore ; seule l'italienne existe officiellement sous forme de volume.

personnelle de l'appel et de la réponse, du rapport entre l'un et l'autre, et de la chair. *Corruptio optimi quae pessima est*, répète souvent Illich : la corruption du meilleur, de l'ouverture d'une nouvelle dimension d'amour par Jésus et son enseignement, est un mal sans précédent. Ainsi, selon Illich, le monde n'est pas seulement une continuité du christianisme, et encore moins en rupture avec son passé chrétien ou religieux : il a évolué à partir d'une perversion survenue très tôt dans l'histoire de l'Église, et accomplie par l'Église elle-même.¹²

Cette vision du monde le place dans la difficile position de vivre au sein de la corruption, entouré par elle et animé par un amour profond de ce qui est pour lui le bien suprême, le divin dont ce monde corrompu est issu et qui en forme *encore, malgré tout*, le cœur brasillant. Le désir et le devoir de fidélité à ce bien suprême exigent alors qu'il reste dans le monde, plutôt que de lui tourner le dos; qu'il reste même au sein de l'Église catholique qu'il n'a jamais quittée. Il y reste comme un étranger, un pèlerin (une figure qu'il aime à revêtir). Il l'enveloppe de toute son attention, curieux autant de ses faces perverses que du divin qu'elles révèlent et des parcelles de bonté qui y demeurent, toutes inextricables les unes des autres : « By studying and accepting the West as the perversion of Revelation, I become increasingly tentative, but also more curious and totally engaged in searching for its origin, which is the voice of him who speaks. It's as simple as that... childish, if you want, childlike, I hope.¹³ »

Les pages qui suivent proposent une réflexion sur les fondements de la pensée d'Illich et ses implications. Le premier chapitre examine d'abord le geste de pensée d'Illich, c'est-à-dire la manière dont il mène sa quête du savoir et la posture qu'il adopte, puisque la forme et le mouvement de ce geste sont indissociables des idées qui en émanent. J'y retrace la filiation au Christ dans laquelle Illich s'inscrit en passant par la figure du Samaritain, dont il cherche à prolonger, par sa pratique conviviale d'une quête de vérité, l'élan de charité envers autrui. Son interprétation peu orthodoxe de la parabole du Samaritain mène ensuite à examiner, une première fois (car j'y reviens plus en détails au chapitre suivant), sa vision de l'être humain et

¹² David Cayley, dans son introduction à *The Rivers North of the Future*, situe aussi l'originalité d'Illich dans l'idée que l'Occident moderne est une perversion de la foi chrétienne, sans néanmoins faire le lien avec sa conception de l'être humain comme créature, qui, à mon avis, est au cœur de la vision du monde. (David Cayley et Ivan Illich, *The Rivers North of the Future*, Toronto, House of Anansi Press, 2005, p. 28-29.)

¹³ David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, Concord, Ontario: Anansi, 1992, p. 242.

du rapport à l'autre, et comment la manière dont il parle de son expérience d'une quête de sagesse menée en commun, avec des amis, présente cette dernière comme une manifestation de ce genre de relation.

Le deuxième chapitre repart de la singulière interprétation de la parabole que fait Illich : selon lui, Jésus, répondant à la question du légiste qui demande « Qui est mon prochain? », montre par cette parabole qu'aucune règle ne peut me dicter qui est mon prochain; au contraire, le Samaritain transgresse les limites de son clan pour porter secours au Juif parce qu'il est touché, dans sa chair, par sa détresse. C'est donc dans ce deuxième chapitre que j'examine plus en détail sa vision de l'être humain comme créature qui atteint la perfection dans une relation avec un autre, relation qui est don gratuit et libre choix. L'interprétation d'Illich, en dégagant la parabole du carcan institutionnel qui l'avait en quelque sorte domestiquée, fait résonner à nouveau la question du légiste, « Qui est mon prochain? ». Car si nulle règle ethnique ou morale ne me le dicte, si je suis libre de choisir, si je dois choisir, comment savoir qui, de tous ceux qui croisent mon chemin, est mon prochain? Comment choisir? À qui tendre la main? Ainsi, cette interprétation soulève non seulement la question du prochain, mais aussi celle des autres, de tous les autres. C'est donc ici que je convoque la pensée du philosophe français Jean-Luc Nancy, dont le livre *Être singulier pluriel*¹⁴ aborde précisément l'enjeu de l'être-les-uns-avec-les-autres (selon sa propre expression), bien que sous un angle philosophique (s'insérant dans la tradition de la philosophie) là où Illich l'approche de manière hybride, difficile à qualifier : historique, sociologique, critique, théologique, brouillant la plupart des frontières et conservant néanmoins un ancrage marqué dans l'histoire et dans la théologie. Leurs perspectives se complètent et se répondent.¹⁵ La seconde moitié du chapitre est consacrée à l'autre volet de l'hypothèse centrale d'Illich, celui qui expose, dans les institutions modernes, une perversion de la vocation personnelle de chacun révélée par la parabole du Samaritain.

¹⁴ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 2013 [1996], 210 p. Il ne s'agit pas du seul livre de Nancy consacré à la question de l'être-les-uns-avec-les-autres, mais c'est celui qui l'aborde de la manière la plus directe et la plus approfondie.

¹⁵ ...se répondent au sens figuré : car, à ma connaissance, jamais l'un ne mentionne les travaux de l'autre.

Le troisième chapitre aborde la question du langage comme dimension incorporelle du rapport entre les uns et les autres. Une pensée partagée, comme le fut celle d'Illich, suppose la parole ou l'écriture : Illich réfléchissait avec ses amis, discutait de ses idées et les partageait par des livres ou des conférences. Chaque fois, il a lutté avec ce qu'il ressentait comme une langue corrompue, une langue dans laquelle il lui était difficile de s'exprimer parce que les mots avaient été vidés de sens et parce qu'ils l'inséraient *de facto* dans un paradigme incompatible avec ce qu'il tentait de dire. En fait, l'idée même que nous sommes d'emblée les uns avec les autres, créatures qui existent dans l'adresse et la réponse l'un à l'autre, exige d'affronter la question de comment cette adresse et cette réponse s'articulent comme parole. J'examine d'abord la corruption du langage que dénonce Illich, et les racines de cette corruption qu'il fait remonter à l'invention de la notion de « langue maternelle ». Dans les propos d'Illich se laisse lire la tentation de se taire, de renoncer à parler dans cette langue corrompue. Et pourtant il a continué à parler jusqu'à la fin : pourquoi? Et comment, alors? Dans ce chapitre, les mots du poète allemand Paul Celan s'entrelacent à ceux d'Illich; le jeu entre l'un et l'autre permet de sonder les nuances et la complexité du rapport à une langue corrompue et de la nécessaire parole. Car de la langue et de la parole, de la noirceur du monde et de l'aliénation, de l'adresse et de la réponse, Celan parle autant¹⁶ (et autrement) qu'Illich. Ses intuitions poétiques offrent une vaste caisse de résonance aux idées d'Illich.¹⁷

Chaque chapitre a été rédigé sous forme d'essai. Je n'ai pas tant cherché à développer une thèse cohérente sur Ivan Illich ni à interpréter ses textes pour révéler quelque chose qui s'y trouverait voilé, qu'à réfléchir aux questions cruciales qui les traversent et les animent comme elles animent ma propre pensée.

Un dernier mot sur l'usage qu'Illich fait des multiples langues qu'il parlait et sur son rapport à la tradition chrétienne¹⁸ : Illich a écrit des textes dans plusieurs langues, notamment l'anglais, l'allemand ainsi que, dans une moindre mesure, le français, l'italien et l'espagnol.

¹⁶ Bien que sa poésie touche aussi à ces thèmes, je m'en tiens à ses discours en prose.

¹⁷ Sur le lien entre Illich et Celan, voir le très beau passage du texte de Lee Hoinacki intitulé « Reading Ivan Illich », dans Lee Hoinacki et Carl Mitcham, *The Challenges of Ivan Illich*, New York, State University of New York Press, 2002, p. 2-3.

¹⁸ Je reviendrai sur ces deux points dans la conclusion.

Toutefois, c'est en anglais qu'il publiait ses pensées de manière systématique. C'est donc avec les versions anglaises de ses textes, qui sont souvent les versions originales, que j'ai choisi de travailler (sauf indication contraire). Enfin, bien qu'il ait très tôt renoncé à toute fonction ecclésiastique, Illich vouait une affection particulière au Moyen Âge chrétien, qu'il avait étudié et dont il lisait continûment les auteurs. Le cadre de sa pensée, ses points de repère et ses exemples lui viennent de la tradition chrétienne; sa pensée en est imprégnée. Toutefois, comme les pages qui suivent le montrent, elle ne s'y réduit pas, et la force de sa vision touche à des questions universelles.

Chapitre 1 : Penser comme le Samaritain porte secours au Juif dans le fossé. L'exercice de la pensée intègre dans le monde contemporain selon Ivan Illich.

Comment penser? Cette question est inéluctable. Elle se tient près de l'origine de tout projet de recherche et de réflexion. Comment aborder la pensée? D'où partir? Quelle démarche adopter? Quelle posture tenir? Elle donne lieu à une foule de petits et grands choix, conscients ou non.

Illich raconte, dans *Rivers North of the Future*, qu'on lui a souvent demandé où il se situait, « Where do you stand? », et qu'il avait pris l'habitude de déclarer, au début de tout cycle de conférences, qu'il s'inscrivait à l'intérieur de la foi chrétienne, afin que son auditoire soit averti de ses présupposés.¹⁹ « Where do you stand? » : il est question du lieu où il se tient au moment où il s'apprête à prendre la parole, du lieu d'où il parle. De ses présupposés, et du cadre qui lui fournit les notions, et même les simples mots, pour parler. Et, surtout, de ce qui ouvre la possibilité même de penser, de ce qui est souvent chez Illich un acte triple : contempler, réfléchir, et partager (par la discussion, l'enseignement, l'écriture publiée). « I stand within the Christian faith » : Illich était profondément croyant, et malgré qu'il ait très tôt renoncé à tout ministère, il est resté prêtre et fidèle à l'Église catholique. La plupart de ses livres et conférences n'engagent toutefois pas directement sa foi; à l'exception de ceux des dernières années, ils auraient très bien pu être le fait d'un non-croyant érudit, spécialiste du christianisme. Il tient tout de même à déclarer, à la fin de sa vie: je me tiens dans la foi chrétienne. Certes, il s'y tient, mais pour dire quelque chose qui se situe à sa limite, au sens où il s'écarte du discours officiel de l'institution catholique tout en s'inscrivant dans une fidélité affirmée au Christ. Par cette place à la limite d'une tradition dont il se revendique néanmoins, le discours d'Illich rappelle celui des mystiques

¹⁹Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future. The Testament of Illich as told to David Cayley*, Toronto, Anansi Press, 2005, p. 146.

chrétiens qui, avant lui, ont cherché à faire tenir leur expérience dans les mots de la tradition. Mais alors que les mystiques luttent avec l'indicible d'une expérience intime du divin, l'expérience qu'Illich cherche à communiquer en est une qui se situe sur le seuil entre l'intérieur et l'extérieur: l'expérience de la relation à autrui et au monde, ces derniers étant perçus comme incarnation et création de Dieu (bien que cet arrière-plan demeure le plus souvent non dit). Illich lutte non pas avec la difficulté de dire l'indicible, mais avec la corruption du langage et avec les couches de sens que l'histoire dépose autour des mots – avec le fait que des mots tels que « corps » évoquent aujourd'hui une expérience tout à fait différente de ce qu'ils désignaient au 12^e siècle, par exemple, ou encore avec le fait que des termes fréquemment utilisés tels que « énergie », « santé » ou « vie » sont vides de sens concret, d'un sens qui renverrait à une sensation ou une expérience.²⁰ De plus, il s'agit souvent d'une expérience de lecture : lecture des Évangiles lorsqu'il interprète le Samaritain, lecture des textes de Hughes de Saint-Victor, lecture de la société. Aussi, « I stand within the Christian faith » n'est pas, pour Illich, une réponse suffisante.

...but otherwise I have trusted that people who seriously followed a semester, or several semesters of my teaching, would eventually become guests around my table and find out for themselves the way in which I try to proceed. Let me now, at the end of my life, make a little pencil sketch of where I think I have been standing.²¹

Ainsi, « I stand within the Christian faith » ne suffit pas à le situer, porte même à confusion : la mention du christianisme évoque inévitablement la religion établie, Rome, le Vatican et toute la hiérarchie et l'organisation qui font de la religion catholique une institution. Et c'est là précisément qu'Illich ne se tient pas. Il lui fallut, tout au long de sa vie, avoir confiance que ses auditeurs, ceux qui allaient le suivre pendant quelque temps, ceux qui allaient devenir ses hôtes autour de la table, allaient comprendre où il se tient; et il lui fallait, là, vers la fin de sa vie, dans des entretiens avec le journaliste David Cayley qui prenaient déjà valeur de testament, parler de la table et du vin, du Samaritain et de Jésus, des moines et des bouffons, « fools », qui dérangent l'ordre établi, et dont il reprend lui-même le chapeau. « Where do you stand? » —voilà où se tient Illich, dans cette lignée de mauvais drôles dérangeants.

²⁰ Voir le troisième chapitre, qui porte sur la question du langage.

²¹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 146.

1. L'amitié comme vocation

Dans la phrase citée ci-dessus, par laquelle il annonce l'esquisse de sa position (« Let me now (...) make a little pencil sketch of where I think I have been standing »), la conjonction de ceux qui suivent son enseignement et de la table, sur l'arrière-plan annoncé de sa foi chrétienne, évoque subtilement la figure de Jésus, ses disciples le suivant pour écouter ses enseignements, ainsi que la dernière Cène. Mais Illich n'en est pas là, pas encore. Il amorce son esquisse non pas en se dessinant dans sa filiation au Christ, mais en parlant de l'amitié. Évoquant son expérience d'enseignement aux universités de Brême et de Pennsylvanie, il dit : « This has provided my friends and me with the wherewithal for a hospitable table. And a good tax lawyer found a way of making it credible to the IRS that a certain number of cases of ordinary but decent wine are my major teaching tool and can, therefore, be written off from taxes.²² » La table revient s'inscrire dans son discours, s'y ajoutent les amis et le vin : difficile de ne pas penser à la dernière Cène. Pourtant, dans la suite de son propos, c'est aux mœurs de la cité grecque classique qu'Illich se réfère pour expliquer l'approche du savoir qu'il cultive. Il reprend à son compte l'idée que l'amitié soit le chemin vers la connaissance, à condition, toutefois, d'inverser l'idée platonique de *philia*.

...friendship can never mean the same thing to me as it does to Plato. In the Greek city, virtue was understood as fitting behavior. It was the *ethos*, or ethics, appropriate to a certain *ethnos*, or people. And such virtue was the foundation of friendship, what made it possible. Friendship was the flowering of civic virtue and its crown. (...) This has not been my destiny as a wandering Jew and Christian pilgrim. I have not been able to seek friendship as something arising from a place and the practices appropriate to it. Rather the ethics that developed around the circle of my friends arose as a result of our search for friendship, and our practice of it. This is a radical inversion of the meaning of *philia*.²³

La *philia* grecque naît des pratiques vertueuses propres à un peuple, elle en est le couronnement, « the flowering of civic virtue ». Elle est liée à un lieu, à l'appartenance civique à une cité, et elle exclut ceux qui n'en sont pas citoyens. Inversant les termes de la conception platonique, Illich définit plutôt l'amitié comme la condition, ce qui donne lieu à

²² Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 146.

²³ *Ibid*, p. 147.

une éthique; l'amitié crée le lieu pour qu'émergent cette éthique et cette communauté. Elle est le terreau qui nourrit et rend possible la vertu et la communauté, et non la fleur qui en naît.

Mais si Illich parle de *philia*, s'il définit l'amitié par rapport à la pratique grecque, c'est, comme il l'explique à l'American Catholic Philosophical Association en 1996, par défaut, parce que parler de l'amour du prochain dans les salles de séminaire universitaires – laisser paraître, derrière le cercle d'amis réunis autour d'une table et de bouteilles de vin, la Cène, celle de Jésus et ses apôtres mais aussi toutes les eucharisties qui, en répétant cette dernière, créaient la communauté, le « nous » des premiers chrétiens²⁴ —l'aurait fait passer pour un prosélyte, un fondamentaliste ou un théologien catholique, alors que la notion de *philia* s'y trouve à sa place. « When speaking in Philadelphia or Bremen, I felt I ought to shroud my ultimate motive in apophasy.²⁵ » Parler de *philia*, alors, c'est une manière de parler de Dieu sans l'évoquer; dire « *philia* » et ajouter : ce n'est pas exactement cela que je veux dire – voilà l'apophatique. Derrière l'amitié grecque, renversant le tableau, les scènes de l'Évangile guident Illich dans sa pensée— non pas seulement comme des images ou des métaphores, mais comme des événements historiques qui ont irrévocablement modifié l'histoire de l'amitié. Illich explique :

This dramatic inversion makes it necessary for me to say a few words about the history of friendship. For Plato—and any other classical text would show the same—friendship presupposes an *ethnos*, a given here and now to which I belong by birth. It presumes certain limits within which it can be practised. (...) Then comes that major disturber and fool, that historical Jesus of the Gospels, with his story about the Samaritan, the Palestinian who is the only one who acts as a friend towards a beaten-up Jew. Jesus discloses a new unrestricted ability to choose whom I want for a friend, and the same possibility of letting myself be chosen by whoever wants me. This is often forgotten by people who portray modern « friendship » as just a further development of what Plato and Aristotle meant by this term. Jesus disrupted the frame that limited the conditions under which friendship could appear, and this led in the history of the West to the creation within the Church of new voluntary, self-chosen forms of life within which friendship could be practised. Monasticism was certainly one of the ways, perhaps the main way, through which groups of freely chosen others came together and created conditions in which a spirit of community could flower.²⁶

²⁴ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 208.

²⁵ Ivan Illich, « Philosophy... Artifact... Friendship », présentation au congrès annuel de l'American Catholic Philosophical Association, Los Angeles, Californie, 23 mars 1996. [En ligne] <http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich96PHILARPU.pdf>, p.4. (Page consultée le 20 novembre 2015)

²⁶ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 147.

La parabole du Samaritain donne à l'inversion de la notion de *philia* son sens positif (qui ne soit pas un simple négatif de la *philia* grecque) et son inscription historique, c'est-à-dire que l'inversion du sens de l'amitié, de ce rapport entre deux ou plusieurs êtres, n'est pas seulement une opération de pensée qu'Illich effectue là, à l'instant, dans son discours, pour expliquer sa propre pratique en se distanciant de l'univers intellectuel grec, mais bien un événement réel de l'histoire. Pour Illich, l'inversion a eu lieu. Le récit qu'il fait ici de l'histoire de l'amitié est le récit d'une lignée interrompue—dérangée, fendue par une révélation, brisée (« disturb »), « disclose » et « disrupt » : la répétition du préfixe *dis-* souligne l'effet de séparation qu'Illich attribue à Jésus et à sa parabole). La lignée est tant textuelle (lignée de la tradition classique grecque, interrompue et dérangée par des enseignements qui deviendront l'Évangile) que figurale (car Jésus est une figure, sa parabole place dans l'histoire une autre figure, celle du Samaritain; toutes deux matérialisent une façon d'être avec l'autre et dans le monde autre que celle incarnée par Platon et les grands noms de la tradition grecque). Une nouvelle lignée – textuelle et figurale – s'instaure, sans toutefois faire table rase puisque les notions grecques sont appropriées par la pensée chrétienne; s'instaure, puis se sépare en plusieurs chemins. Illich s'inscrit dans cette double lignée, en filiation et fidélité à Jésus, au Samaritain, et même aux moines dont il ne fait pourtant pas partie, puisque ses idées et son écriture sont imprégnées des textes des frères du 12^e siècle qu'il lisait assidûment, et dont il se disait l'élève et ami.²⁷

« Where do you stand? » Dans la lignée de Jésus et du Samaritain, donc, mais pas tel que l'enseigne l'orthodoxie de l'Église. À l'instar du Christ, Illich interrompt la longue tradition d'interprétation de la parabole du Samaritain pour la libérer, à nouveau, du carcan éthique, carcan de normes et de règles de conduite.

Once, some thirty years ago, I made a survey of sermons dealing with this story of the Samaritan from the early third century into the nineteenth century, and I found out that most preachers who commented on that passage felt that it was about how one ought to behave toward one's neighbour, that it proposed a rule of conduct, or an exemplification of ethical duty. I believe that this is, in fact, precisely the opposite of what Jesus wanted to point out. He had not been asked, how should one behave towards one's neighbour, but rather, who is my

²⁷ « I have this lovely teacher, who died in '42 – 1142 – Hugh of St. Victor, and... » (Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 198.)

neighbour? And what he said, as I understand it, was, My neighbour is who I choose, not who I have to choose. There is no way of categorizing who my neighbour ought to be.²⁸

Selon la manière dont Illich en raconte l'histoire, le Christ a fait éclater par sa parabole le cadre ethnique qui enchâssait la pratique de l'amitié; lui-même, Ivan Illich, en ce qui est pour lui une étroite fidélité à Jésus, débarrasse l'amitié de toute ligne de conduite, de toute catégorie; il la ramène à quelque chose de vivant qui ne s'épingle pas. La catégorie est de l'ordre du savoir, de la logique, de l'ordonnement du monde. Or, Illich dit : l'élan qui me porte vers cet homme, qui fait remuer mes entrailles, n'est pas de l'ordre du savoir.

Qu'est-ce alors, l'amitié? Ce quelque chose de vivant qui ne se laisse pas épingle, qui ne peut être ramené à une règle de conduite? Comment cela peut-il être une posture ou une pratique qu'on adopte et cultive comme base à l'exercice de la pensée, sans le réduire à une catégorie ou une structure qui la place commodément dans l'ordre du savoir ni faire, inversement, de la pensée une bouillie de sentimentalité? Illich compare l'amitié à la prophétie – elle est non pas une sorte de prophétie des temps modernes, mais plutôt, ce qui en occupe la place laissée vacante : « The vocation by which I try to live today I would call that of the friend rather than that of the prophet », et il ajoute plus loin: « ...the time of prophecy lies behind us. The only chance now lies in our taking this vocation as that of the friend. This is the way in which hope for a new society can spread.²⁹ » Voilà qui est singulier. Le prophète, par définition, est l'interprète d'une divinité. *προφήτης* est le mot que la Bible des Septantes utilise pour rendre l'hébreux *nabi*, celui qui est inspiré à dire la parole de Dieu. « Now, the prophets of Israel were people deeply convinced that God's word was taking flesh in their mouths, and that around this enfleshment of God's word, the people of Israel could come into existence.³⁰ » Illich attire l'attention sur le fait que le peuple juif s'est constitué autour des prophètes, autour de la prophétie, du message de la venue du Messie, possible à chaque instant; il y avait là une manière sans précédent d'être dans le monde dans l'attente et l'espérance, qui transforme radicalement l'expérience du futur³¹ — un état d'esprit que cette phrase de Walter Benjamin rend magnifiquement :

²⁸ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 51.

²⁹ *Ibid.*, p. 170.

³⁰ *Ibid.*, p. 59.

³¹ *Ibid.*, p. 48.

« Car en lui [i.e., en l'avenir], chaque seconde était la porte étroite par laquelle le Messie pouvait entrer.³² » En quoi, alors, la vocation d'ami succède-t-elle à celle du prophète? Quelle est la nature du lien qu'Illich fait entre les deux? L'Évangile commence avec l'incarnation. Dieu s'incarne. *Logos sarx egeneto*, dit le texte grec de l'évangéliste Jean (Jn 1:14). Pour Illich, il s'agit d'un événement historique, dont l'historicité ne peut être éludée même par ceux qui ne partagent pas la foi catholique: « Belief refers to what exceeds history, but it also enters history and changes it forever.³³ » En d'autres mots, même pour ceux qui ne croient pas à l'incarnation, le fait que des centaines puis des milliers et des millions de gens y aient cru, pendant des siècles, a profondément modifié la face du monde et le déroulement de l'histoire, parce que ces centaines, milliers, millions de personnes ont façonné leur vie et leur environnement selon une vision du monde qui repose sur la croyance en cet événement (c'est là le cœur de la conception qu'Illich se fait du monde occidental : un monde chrétien, profondément chrétien, parce que ses institutions sont une perversion, et donc une continuation du message des Évangiles). Illich s'attarde à une interprétation particulière et peu courante de l'incarnation, celle qui l'explique comme le devenir chair d'un rapport. Des nombreux sens associés au grec *logos*, il retient d'abord celui de proportion, proportionnalité, « fit » : « The word of God was the relationship of God to himself, as theologians later on said.³⁴ » C'est là une idée singulière : Jésus comme être-en-relation, n'existant *que* comme relation, une idée qui renvoie au concept scolastique de *relatio subsistens* utilisé par Thomas d'Aquin pour parler des personnes divines, qu'Illich mentionne dans *Gender*.³⁵ C'est cette relation qui a pris forme humaine, une fois dans l'histoire; Dieu s'est fait chair en tant qu'être-en-relation, en tant qu'être-avec, et c'est par la relation charnelle que les humains pouvaient être avec lui : le voir, le toucher, le sentir et l'écouter. Cette possibilité – de toucher à Dieu, d'être avec lui, dans le monde et la chair – une fois survenue reste ouverte. Par l'incarnation, par le devenir chair de la relation divine, la chair était devenue le milieu de la relation au divin.

³² Walter Benjamin, « Sur le concept d'histoire », dans *Œuvres III*, Paris, Gallimard, 2000, p. 443.

³³ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 48.

³⁴ *Ibid.*, p. 205.

³⁵ Ivan Illich, *Gender*, New York, Pantheon Books, 1982, p. 73-74, note 56.

I believe, as I hope you do, in a God who is enfleshed, and who has given the Samaritan, as a being drowned in carnality, the possibility of creating a relationship by which an unknown, chance encounter becomes for him the reason for his existence, as he becomes the reason for the other's survival – not just in a physical sense, but in a deeper sense, as a human being. This is not a spiritual relationship. This is not a fantasy. This is not merely a ritual act which generates a myth. This is an act which prolongs the Incarnation.³⁶

Dieu s'étant incarné, il a donné au Samaritain – et, à ce compte, à chacun d'entre nous, le Samaritain étant une figure sous laquelle chacun peut se reconnaître, et Illich passe à maintes reprises, lorsqu'il discute de cette parabole, du « il » au « je », prenant lui-même la place du Samaritain – la possibilité de prolonger l'incarnation en établissant, dans sa propre chair, une relation à un autre qui est expérience vécue et incarnée. Le discours d'Illich, dans son accumulation de dénégations, dit la difficulté, pour la pensée, à saisir cet amalgame problématique de matériel (physique, charnel) et de spirituel, d'immanent et de transcendant. « [N]ot just in a physical sense », « not a spiritual relationship », « not a fantasy », « not merely a ritual act » : Illich piétine à la frontière entre l'esprit et la matière, et ce piétinement discursif place la relation au lieu même de l'incarnation. Chaque rapport à autrui peut être un rapport au divin, directement, sans passer par une structure: « ...he, who knocks at the door, asking for hospitality, will be treated by me as Christ, not as if he were, but as Christ³⁷ » —devient, dès lors, en soi, rapport divin. Illich, en relevant l'écrasement du « comme si », de la dimension supplémentaire et irréalité qu'induit l'usage du subjonctif, ne laisse que le « comme », particule qui pointe vers un élément commun entre les deux termes: la chair qui une fois fut divine *en tant que relation* et peut toujours l'être. D'où cette curieuse idée : que nous sommes des créatures qui atteignent la perfection dans la relation : « Like the Samaritan, we are critters that find their perfection only by establishing a relationship, and this relationship is arbitrary from everybody else's point of view, except the Samaritan's, because he does it on the call of the beaten-up Jew.³⁸ » Voilà ce qui fait la vocation de l'ami : celle d'établir des relations dans la chair, comme le Samaritain, non pas en suivant une règle de conduite, mais en réponse à un appel. C'est ainsi que l'amitié prolonge l'incarnation – c'est-à-dire le *logos*, la proportionnalité, « fit », qui est fait chair, rendu présent et vivant, chaque fois qu'une telle relation prend forme. Et c'est ce qui

³⁶ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 207.

³⁷ *Ibid.*, p. 110.

³⁸ *Ibid.*, p. 170.

nourrit l'espoir d'une nouvelle société. Le lien qu'Illich fait entre la vocation de prophète et celle d'ami repose donc sur leur place au sein d'une communauté : de la même manière que le peuple juif s'est constitué autour de la manière d'être au monde véhiculée par les prophètes, une communauté nouvelle vient à exister autour des amis et de leur manière d'être au monde. Une ouverture similaire se retrouve dans les deux : l'ouverture à l'autre, à son visage et son corps, de celui pour qui chaque rencontre peut devenir l'occasion de l'incarnation divine résonne avec l'ouverture du peuple juif pour qui « chaque seconde était la porte étroite par laquelle le Messie pouvait entrer » (selon la formule de Walter Benjamin).

L'utilisation du mot « critters », créatures, dans le passage cité ci-dessus, est révélatrice de la position d'Illich dans le monde, de sa vision de l'être humain en tant qu'être créé, tirant son existence de la bonté divine. Lee Hoinacki, un ami d'Illich, écrit dans *Walking with my Dead* que l'essence de l'existence de la créature se trouve dans la question, ou peut-être dans la réponse que chacun trouve à la question : suis-je ma propre raison d'être, ou bien une part d'une réalité plus vaste?³⁹ La réponse d'Illich est claire – l'être humain n'existe qu'en relation, que dans l'incarnation perpétuelle de ce divin dans sa relation à autrui et au milieu – l'entière de son être étant tissée par cette relation. Voilà pourquoi il s'insurge, dans sa conversation avec David Cayley, contre ceux qui posent Dieu le créateur comme une hypothèse : Dieu, dit-il, n'est pas un « comme si »⁴⁰. La réalité de la création – du fait que nous sommes créés – n'est pas une réalité hypothétique ou possible. Pour Illich, c'est une offense, une absurdité, de se comporter *comme si* Dieu existait, parce que cela suppose une réserve (je ne sais pas s'il existe, mais je décide que mieux vaut me comporter comme s'il existait, juste au cas où...), quelque chose qui n'est pas prudence mais pusillanimité et atrophie de l'engagement dans l'existence. Ce n'est pas un non-savoir radical et plein. C'est un refus de prendre position et de l'assumer pleinement. C'est un choix de vivre dans cette dimension irréaliste qu'induit le subjonctif. La vocation d'ami, l'expérience de l'amitié (et, par conséquent, la pensée aussi), est intimement liée à

³⁹ Lee Hoinacki, *Walking With My Dead*, [en ligne], <http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/walkwithdea.pdf>. (Page consultée le 20 novembre 2015)

⁴⁰ David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, Concord, Ontario: Anansi, 1992, p. 276-277.

l'expérience de soi comme créature – existant *en relation* avec quelque chose que je ne peux m'assimiler, saisir ou réduire, existant dans et par cette relation, en tant que cette relation. En ce sens, l'expérience de l'amitié est aussi celle de la foi.⁴¹ Par extension, le geste de la pensée accompli en tant qu'ami devient aussi une expérience de foi, si par foi on entend non pas une simple forme de croyance, mais précisément l'acte de l'être de raison qui se porte jusqu'au point où il se laisse dessaisir de celle-ci, selon la très belle formule de Jean-Luc Nancy, qui me semble la plus propre à décrire ce qui anime Illich : « La foi n'est pas un savoir faible, hypothétique ou subjectif, invérifiable et recevable par soumission non par raison. Elle n'est pas une croyance au sens ordinaire du terme, elle est au contraire l'acte de la raison se rapportant d'elle-même à ce qui d'elle se passe infiniment.⁴² » La pensée, comme l'amitié, est une expérience de soi comme être en relation (fendu, béant) avec quelqu'un ou quelque chose que je ne peux tout à fait saisir.⁴³

2. L'influence du Samaritain

L'amitié, entendue comme présence incarnée (ouverte, fendue) au monde et à mon prochain, ouverture à ce dernier, à ce qui peut venir de lui : voilà donc le lieu où se tient Illich, à partir duquel il mène sa réflexion (bien qu'il ne soit pas encore clair en quoi cette réflexion peut être réflexion, pensée, et non bouillie sentimentale). Et c'est un lieu

⁴¹ Ne serait-ce qu'au sens élémentaire de confiance, foi en l'autre et, réciproquement, attestation de sa propre bonne foi envers l'autre, que Jacques Derrida situe d'ailleurs au fondement de tout lien social. Voir Jacques Derrida, *Foi et Savoir*, Paris, Éditions du Seuil, 1996. Je reviens sur le rapport entre la pensée d'Illich et sa foi dans la conclusion.

⁴² Jean-Luc Nancy, *La décroissance*, Paris, Galilée, 2005, p. 40.

⁴³ Il s'agit d'une relation de correspondance dissymétrique, une notion centrale dans la pensée d'Illich que j'explique dans la seconde partie de ce chapitre. En attendant, je relève seulement ceci pour mieux faire voir la conception de la pensée qui se dessine à partir de l'amitié : Illich décrit la correspondance dissymétrique à partir d'Adam et Ève, qui se correspondent l'un à l'autre avec un léger décalage, une différence qui ne se laisse jamais complètement réduire, et qui les rend vulnérables l'un à l'autre. Ève est différente d'Adam, « different in such a way that he could be wounded by that difference, that he would be vulnerable to that difference » (Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 198). Un tel rapport peut aussi se déployer dans la pensée de celui qui se tourne vers une réalité à laquelle il est vulnérable. De cela témoigne sans doute Paul Celan, qui parle de celui qui, « le plus étrangement à découvert, prend son existence et va avec elle vers une parole, blessé par la réalité et cherchant la réalité. » (Paul Celan, *Le Méridien & autres proses*, trad. Jean Launay, Paris, Seuil, 2002, p. 58 ; dans l'original allemand, « à découvert » traduit « im Freien » où s'entend la connotation de liberté.) La pensée – saisie ici dans le fil des réflexions entrecroisées d'Illich, de Nancy et de Celan – est le geste par lequel, ressentant tout cela (la plaie, la béance, la liberté, l'immensité, l'humilité et même l'absurde), un être humain persiste, réfléchit, et répond.

entièrement habité par le Samaritain, placé sous l'influence de cette parabole à laquelle Illich ne cesse de revenir à la fin de sa vie, époque où il réfléchit aussi aux conditions de possibilité d'une pensée critique intègre dans le monde contemporain. Le Samaritain est à la fois une présence silencieuse, surplombant l'univers qu'Illich déploie dans ses écrits (je l'ai souligné, il est, au fond, la figure qui se tient derrière la notion d'amitié dans ses écrits tardifs; il est aussi à la racine de sa critique des institutions dès ses premiers ouvrages), et une inscription textuelle répétée. Comme présence silencieuse, il semble aimer un acte de foi, une foi qui guide l'intellect et jette sa lumière sur le monde. Illich a fait sien le principe de Thomas d'Aquin : « per fidem quaerens intellectum, per intellectum quaerens fidem », qu'il explique ainsi : « by faith seeking historical understanding of the time since Bethlehem; and, on the other hand, by intelligence seeking to understand the first and second Christian millennia.⁴⁴ » Il pense à travers sa foi, et son lien à la parabole du Samaritain en est un de foi. La parabole du Samaritain est le point focal de ce double mouvement par lequel la foi d'Illich dans le Christ (on pourrait dire : sa fidélité au Christ) guide sa quête de vérité qui elle-même le porte sans cesse plus avant à la limite soutenable de cette fidélité.⁴⁵ La parabole offre un ancrage à l'un et à l'autre. Elle représente non pas la meilleure relation possible entre les humains, c'est-à-dire une forme de relation que l'on aurait examinée, évaluée en la comparant à d'autres formes possibles, et finalement jugée meilleure, mais plutôt la manifestation d'un bien absolu, perfection ouverte dans le monde par le divin incarné. C'est en tant que telle qu'Illich cherche à l'émuler, à la retrouver dans sa propre pratique de l'amitié.⁴⁶ Et c'est en tant que telle qu'il ne cesse de s'y référer pour étayer sa

⁴⁴ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 178.

⁴⁵ De ce mouvement de l'intelligence poussant la fidélité au Christ jusqu'à sa limite, jusqu'au point où elle devient difficile à soutenir, témoigne cet aveu d'Illich à David Cayley, où s'entend sa vulnérabilité et la souffrance de sa foi : « What I have stammered here, talking freely and unprepared, I have avoided saying for thirty years. Let me now try and say it in a way that others can hear it : the more you allow yourself to conceive of the evil you see as evil of a new kind [*i.e.*, as that corruption of the best which occurs when the Gospel is institutionalized, and love is transmogrified into claims for service], of a mysterious kind, the more intense becomes the temptation – I can't avoid saying it, I cannot go on without saying it – of cursing God's Incarnation. » (Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 61.)

⁴⁶ Il ne s'agit toutefois pas de soumission simple, mais plutôt de pensée, en tant qu'elle est expérience de foi, une pensée et un geste de lecture. Illich n'accepte pas, d'emblée, sans remise en question, les mots attribués au Christ. Il les lit. Sa lecture est réflexive, pensive, contemplative. Il partage cette lecture. Il y a là un geste de l'esprit – mais un esprit qui se sait, se sent, béant, fendu, vulnérable et remué, et qui arrive au point où il touche sa limite, sans s'abolir, sans abdiquer. Je reviendrai sur ce mouvement, qui traverse toute la pensée d'Illich ainsi que ma propre réflexion, dans la conclusion.

critique de ce qu'est devenue la relation de chacun aux autres et à son milieu dans la société contemporaine occidentale.

Mais lorsque Illich déclare (la citation est longue mais magnifique, intronquable) :

...I become incensed when somebody as beautiful, as loving, as alive as this friend to whom I made the remark you quoted asks me, "But don't you care for the bloated-belly children on their stick-legs, for those afflicted with kwashiorkor in the Sahel?" My immediate reaction is, I will do everything I can to eliminate from my heart any sense of care for them. I want to experience horror. I want to really taste this reality about which you report to me. I do not want to escape my sense of helplessness and fall into a pretence that I care and that I do or have done all that is possible of me. I want to live with the inescapable horror of these children, of these persons, in my heart and know that I cannot actively, really, love them. Because to love them—at least the way I am built, after having read the story of the Samaritan—means to leave aside everything which I'm doing at this moment and pick up that person. It means taking whatever I have with me, in my little satchel of golden denarii, and bringing the guy to an inn—which then meant a brothel—as that Palestinian did to the Jew who had fallen into the hands of robbers, and saying, "Please take care of this guy. When I return I hope I'll have made a little bit more money and I'll pay you for any extra expenditures."

I have absolutely no intention, if I'm sincere, of leaving this writing desk, these index cards, these files, or selling that little antique Mexican sculpture (...), and taking that money to go to the Sahel and take that child in my arms. I have no intention because I consider it impossible. Why pretend that I care? Thinking that I care, first, impedes me from remembering what love would be; second, trains me not to be in that sense loving with the person who is waiting outside this door; and, third, stops me from taking the next week off and going and chaining myself to the door of some industry in New York which has a part in the ecological disaster in the Sahel.⁴⁷

...il devient évident que l'on a quitté l'univers de la foi qui guide l'intellect, pour entrer dans celui de l'affect qui guide l'action dans le monde. Le Samaritain est ici un cas de fréquentation littéraire (« after *having read* the story of the Samaritan ») qui module les sens et le cœur. Il s'agit d'un entraînement (au sens d'exercice) qui modifie profondément l'être. Ayant lu le Samaritain (manifestement plus d'une fois), Illich s'insurge contre l'injonction contemporaine de se soucier (« to care ») du sort des enfants faméliques de l'Afrique —s'en préoccuper, s'en occuper, s'entend, au sens moderne, c'est-à-dire en faisant un don à une organisation qui leur porte secours, en signant une pétition ou en militant auprès des pouvoirs politiques pour la mise en place d'une aide internationale, etc. Sa lecture du Samaritain a modifié son cœur et ce qu'il appelle ailleurs ses « centres personnels » (les yeux, les membres, l'estomac, la chair et les oreilles⁴⁸) de telle sorte

⁴⁷ David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, op. cit., p. 216-217

⁴⁸ Ivan Illich, « ASCESIS. Introduction, etymology and bibliography », [en ligne], http://www.davidtinapple.com/illich/1989_Ascesis.pdf, p.3. (Page consultée le 20 novembre 2015.)

qu'aimer, pour lui, ne peut signifier autre chose que de répondre viscéralement à l'appel de cet enfant-ci, ou celui-là, et d'établir avec lui une relation personnelle, dans et par la chair—littéralement, aller le secourir de ses mains. Illich parle de façonnement (« shaping ») :

We set out to discuss my opinion, which I think rather plausible, that, with the New Testament, some very *new forms of perception* – not only of conception but also perception – came into the world. I believe that these forms have had a definitive influence on our Western manner of living, *shaping our way of dealing with each other*, and our way of thinking about what is good and desirable. I also believe that this influence has been mediated by the Christian Church, which bases its authority on its claim to speak in the name of the New Testament.⁴⁹

De nouvelles formes de conception et de perception : c'est dire qu'on perçoit et sent l'existence humaine, le prochain, l'autre dans son corps et son esprit, comme imprégné d'une nouvelle dignité qui découle du fait que le divin une fois s'est fait chair. L'autre n'était pas perçu et senti ainsi avant la fusion de Dieu et du corps humain. D'où l'idée que la notion de péché n'existait pas, non plus, avant l'incarnation :

I believe that sin is something which did not exist as a human option, as an individual option, as a day-to-day option before Christ gave us the freedom of seeing in each other persons redeemed to be like him. By opening this new possibility of love, *this new way of facing each other, this radical foolishness*, as I called it earlier, a new form of betrayal also became possible. Your dignity now depends on me and remains potential so long as I do not bring it into act in our encounter. This denial of your dignity is what sin is.⁵⁰

Ces mots d'Illich, « *this new way of facing each other, this radical foolishness* », méritent qu'on s'y attarde. Où se situe-t-il, avec de tels mots? Il parle de présence à l'autre, en quelque sorte. Ce sont des mots qui appartiennent au savoir, à l'analyse de ce que signifie l'Évangile pour les êtres humains. Il y a là une pensée, une pensée qu'il pousse loin. Très, très loin, jusqu'à l'expérience de sa limite, sans nommer, sans déclarer ce qu'il fait. Il la pousse à la limite non dans le raffinement de la pensée, dans sa complexité ou sa profondeur, mais en l'amenant dans l'expérience qu'on devine en-dessous si on s'y arrête soi-même un peu, jusqu'au point fou où elle devient presque impossible; se tenant dans l'espace étroit, exsangue, où l'air se fait rare, de ce *presque* de l'impossible. Je reprends le fil : l'idée d'une nouvelle dignité humaine est advenue dans le monde et a été disséminée par les Évangiles qui, en tant que récits devenus hégémoniques, ont eu un immense impact

⁴⁹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 106. Je souligne.

⁵⁰ *Ibid.* Je souligne.

sur un territoire sans cesse élargi et sur plusieurs générations, un impact, toutefois, médiatisé par l'Église comme institution (et cela, parfois avec violence; même si ce n'est pas ici l'enjeu principal, on ne peut passer sous silence la violence de cette médiation). En fréquentant la parabole du Samaritain, en en ruminant le sens, celui qu'il lui trouve dans son rapport immédiat au texte, texte ruminé, médité, contemplé (à la manière, sans doute, de la *lectio divina*, d'aussi près qu'il pût s'approcher de cette pratique monastique dont il parle avec respect et délices dans *In the Vineyard of the Text*⁵¹), et non le sens que l'institution transmet, Illich cultive en lui-même ces nouvelles formes de perception, de conception, et de présence à autrui et au monde en-dehors de la médiation de l'Église. Ces habitudes des sens et de l'esprit semblent d'ailleurs être ce qui lui donna, en premier lieu, la lucidité de critiquer les institutions modernes. Comme si l'habitude de fréquenter autre chose à travers une lecture méditative le rendait sensible à l'état corrompu de ce qu'il y a autour de lui, un effet similaire à celui qu'il décrit en parlant de l'immersion dans le passé par la pratique de l'histoire: « I would rather speak of the cybernetic nightmare state of the twenty-first century which we are cultivating in our universities, as a reality to which you become sensitive, when you have visited with me the twelfth century, or the end of the fifth century before Christ, in Greece, or other moments in the history of literacy.⁵² » Voilà pour les traces du Samaritain comme présence silencieuse dans la manière de penser d'Illich.

Puis, vers la fin de sa vie, Illich tire le Samaritain hors de l'ombre. Il se met à l'engager explicitement dans ses écrits et discours. À un moment où, pour reprendre les mots de sa collaboratrice Barbara Duden, il s'était mis à en quête des conditions qui rendent possible l'amitié et l'hospitalité aujourd'hui,⁵³ il semble avoir eu besoin d'invoquer directement la parabole du Samaritain. Car il cherchait désormais non plus à faire voir ce qu'il y avait d'aliénant dans la société occidentale contemporaine (ce qu'il nomme « late industrial society ») comme il l'avait fait dans *Une société sans école* ou *Némésis médicale* – une tâche qui exige avant tout un esprit critique aiguisé et un recul par rapport ce qu'on observe et qu'on considère alors comme un objet – mais plutôt à rendre visible, sensible et

⁵¹ Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.

⁵² David Cayley, *Ivan Illich In Conversation*, op. cit., p. 240.

⁵³ Barbara DUDEN, « The Quest for Past Somatics », *The Challenges of Ivan Illich*, Lee Hoinacki et Carl Mitcham, éd. New York, State University of New York Press, 2002, p. 226.

intelligible une façon d'être au monde désirable, parfaite, divine, celle qu'il a rencontrée dans la parabole du Samaritain, dans les mots du Christ absent, les mots d'une parabole qui se tiennent sur l'absence du Christ et qui l'ont interpellé, lui, Ivan Illich, à répondre de cette façon-là. Dans la parabole du Samaritain, Illich a lu une invitation à vivre ce qu'il nomme par la suite l'amitié et qui est la *relatio subsistens*, Dieu en tant qu'il s'incarne comme rapport, le divin dans l'acte de son incarnation. Cette façon d'être au monde, il la pose certes comme un devoir, ou du moins, il oscille sur cette ligne et n'échappe pas complètement à la prescription morale, mais avant tout elle apparaît dans son discours comme l'objet d'un désir : désirable et désirée. C'est ainsi qu'il veut la rendre sensible aux autres et la cultiver, « cultiver le jardin de l'amitié⁵⁴ », comme il l'écrit dans la préface à *La perte des sens*, en se tenant en équilibre au-dessus de l'abîme de sens, difficile à penser et à saisir, qui s'est révélé sous les institutions dont la faillite lui parut évidente après qu'il les eût analysées dans ses premiers ouvrages : non seulement leur faillite mais leur effet contre-productif et destructeur. De là, de ces premiers travaux, son regard a continué jusqu'à toucher ce qui lui est apparu comme « le pire », un « Techno-Moloch », l'« Antechrist » : un abîme, et au-dessus de cet abîme, l'amitié. Le Samaritain. Cet abîme de sens apparaît surtout dans les conférences qu'Illich prononce à la fin de sa vie, notamment « Health as One's Own Responsibility : No, Thank You ! », où reviennent sans cesse des expressions comme « unthinkable », « speechless », « cannot make sense of it », « sense-less » et « without meaning ». Afin de rendre sensible aux autres la forme de rapport dont il essaie de parler, il a besoin d'évoquer directement le Samaritain, parce que ce qu'il veut dire s'y présente d'une manière qu'il ne retrouve pas ailleurs. Illich souligne à maintes reprises le caractère révolutionnaire et unique de cette parabole, le fait qu'elle manifeste quelque chose qui non seulement n'existait pas avant (« I am increasingly certain that I can convince anyone whom you might bring up to me as an adversarius that there was nothing of this kind before Christ revealed it, though there might be things that look a little bit alike⁵⁵ »), mais aussi, et surtout, n'était pas *pensable* avant et reste toujours difficilement concevable. Le caractère révolutionnaire de ce que la parabole du Samaritain manifeste a

⁵⁴ Ivan Illich, *La perte des sens*, Paris, Arthème Fayard, 2004, p. 7.

⁵⁵ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 177.

donc autant à voir avec le déroulement de l'histoire – au moment de son apparition, la parabole met en scène la transgression des règles éthiques de l'époque et du lieu, et en cela elle dût scandaliser – qu'avec la nature même de ce qu'elle représente, qui, affirme Illich, « remains, as a possibility of thinking and experiencing, always somewhat in the shadow, somewhat in the clouds.⁵⁶ » Cette inconcevabilité a été largement effacée par son institutionnalisation. À force de la retrouver toute interprétée, à travers prêches et sermons, dans les églises, le catéchisme, et jusque dans les dictionnaires modernes qui reconnaissent le Bon Samaritain comme celui qui vient en aide à son prochain, et aussi jusque dans les lois ou règles dites « du Bon Samaritain » qui protègent celui qui nuit involontairement à autrui en le secourant – autant d'instances qui présentent cette parabole comme l'illustration d'une règle de conduite (montrant comment l'on doit se conduire envers son prochain) –, l'esprit qui aujourd'hui rencontre la parabole ou même le simple vocable ne s'y attarde plus, ne s'attarde ni au texte, ni au contexte de son apparition, ni même à la question de son sens. Il n'en retient que la morale.

This familiarity disguises the shocking character of the Lord's tale. Perhaps the only way we could recapture it today would be to imagine the Samaritan as a Palestinian ministering to a wounded Jew. He is someone who not only goes outside his ethnic preference for taking care of his own kind, but who commits a kind of treason by caring for his enemy. In doing so, he exercises a freedom of choice, whose radical novelty has often been overlooked.⁵⁷

Ce sont ces qualités de radicale nouveauté et d'incongruité qu'Illich essaie de faire ressortir dans son propre discours.

Il le fait d'abord dans une démarche historique, afin de construire un récit autre que celui qui a prévalu et s'est littéralement matérialisé dans les institutions modernes, lesquelles sont, selon Illich, une traduction sécularisée et technique de la question posée par la parabole du Samaritain.⁵⁸ Illich n'essaie pas simplement de tisser un autre fil partant du Samaritain et faisant fi de ce qui est advenu dans l'histoire occidentale; ce qu'il raconte englobe le sens institutionnalisé et cherche à l'absorber (en tant que corruption).

Réinterprétant la parabole comme la révélation d'une forme de relation incarnée qui ne peut

⁵⁶ *Ibid.*, p. 206-207.

⁵⁷ *Ibid.*, p. 50-51.

⁵⁸ « [D]uring 1500 years our entire social and political thinking were based on the secularization of the Samaritan, which means the technicization of the question of what to do when somebody in trouble suddenly surprises me on my way to somewhere else. » *Ibid.*, p. 178.

être réduite à une norme, Illich présente les institutions occidentales contemporaines comme une corruption de cette possibilité révélée et incarnée par Jésus. Si l'on adhère à l'interprétation dominante, selon laquelle la parabole enseigne qu'on doit porter secours à son prochain en détresse, les institutions modernes telles que la scolarisation universelle et les systèmes de santé et de services sociaux apparaissent comme autant de manières valables, bien qu'imparfaites, de mettre en pratique ce principe, puisqu'elles tentent de s'assurer que nul individu dans le besoin reste sans secours. Mais Illich affirme:

Jesus taught the Pharisees that the relationship which he had come to announce to them as most completely human is not one that is expected, required, or owed. It can only be a free creation between two people, and one which cannot happen unless something comes to me through the other, by the other, in his bodily presence.⁵⁹

Dans ce cas, les institutions modernes, qui tentent de garantir par un système ce qui devait rester une *libre création* entre deux êtres, en sont la corruption perverse. La parabole revient sans cesse dans son discours parce qu'elle est un morceau essentiel de ce récit nouveau par lequel Illich donne sens et cohérence historique au monde qu'il observe autour de lui. Elle lui permet d'essayer de faire voir l'effacement du sens et, surtout, de cette *sensation* de la pure folie que constitue la liberté ouverte par le Christ avec sa parabole :

It is folly to be hospitable in the way the Samaritan is—*pure folly if you really think it through*. To make of this a duty and then create categories of people towards whom this duty is owing witnesses to brutal form of earnestness. More than that, this inversion of the extraordinary folly that became possible through the Gospel represents a mystery of evil...⁶⁰

Folie pure, dit Illich, si j'y pense bien (« if you really think it through »), si je pousse la pensée jusqu'à l'extrême de l'expérience de ce qu'elle raconte (dans le syntagme « really think it through » s'entend cette expérience de pensée qui est traversée, longueur de temps, épreuve), au point de basculer dans ce qu'il nomme juste avant, presque du même souffle, la foi : car ce qu'il ne cesse de nommer de différentes façons – « The vocation, the ability, the empowerment, the invitation to choose freely outside and beyond the horizon of my *ethnos* what gifts I will give and to whom I will give them » – ne peut se comprendre que dans l'horizon de la foi, « that unpredictable and unimaginable horizon which I call

⁵⁹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 51.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 58. Je souligne.

faith.⁶¹ » Ce qui échappe à la raison (autant qu'à la religion comme institution, toutes deux inscrivant le monde dans l'ordre du principe, du devoir, de la logique⁶²), ce point de bascule qui tient mal dans le langage et le fait trembler (l'impression de bégaiement de la pensée que donne l'accumulation de vocables différents, « the vocation, the ability, the empowerment, the invitation », dans l'effort pour nommer le lien et l'élan entre le Samaritain et le Juif, ou moi et toi), ce point-là, Illich essaie de le faire tenir sur la parabole. Et alors, le travail de raconter l'histoire de l'institutionnalisation de la charité devient pour lui une manière de l'accepter, et de continuer à espérer:

Yes, my work is an attempt to accept with great sadness the fact of Western culture. (...) *Corruptio optimi quae est pessima*. Through the attempt to insure, to guarantee, to regulate Revelation, the best becomes the worst. And yet at any moment we still might recognize, even when we are Palestinians, that there is a Jew lying in the ditch whom I can take in my arms and embrace.⁶³

La réinscription constante de la parabole dans le discours d'Illich est donc travail historique. Mais elle est aussi œuvre de manifestation, de matérialisation de quelque chose qui n'existe pas autrement. Illich ne cesse de revenir à la parabole du Samaritain parce que, pour reprendre de nouveau ses propres mots, elle représente quelque chose qui reste, « as a possibility of thinking and experiencing, always somewhat in the shadow, somewhat in the clouds ». Il précise sa pensée ailleurs : « God's love is in the flesh, and the relationship between two people, the mystery of the Samaritan, is inevitably a mystery of the flesh.⁶⁴ » L'ombre, les nuages qui enveloppent ce qu'Illich peine à désigner, nommer et faire apparaître dans son propre discours autrement que par le Samaritain, c'est, au fond, le mystère de la présence de l'esprit (l'amour de Dieu, la bonté divine) dans la chair, et vice versa, c'est-à-dire la présence la chair où la relation est vécue dans la dimension de l'esprit et du langage où elle pourrait être conçue et exprimée. Pour permettre à l'esprit de saisir ce mystère de la chair vivante, et peut-être même de l'incarner à sa suite, Illich a recours à l'habillage littéraire : sinon à toute la parabole, du moins à sa figure principale, le Samaritain. La parabole du Samaritain fait exister dans le monde, sous forme de possibilité

⁶¹ *Ibid.*, p. 56.

⁶² Ma compréhension de ce point vient du travail de Jean-Luc Nancy sur la déconstruction du christianisme. Voir Jean-Luc Nancy, *La Déclosion*, *op. cit.*, p. 38-39.

⁶³ David Cayley, *Ivan Illich In Conversation*, *op. cit.*, p. 240.

⁶⁴ Ivan Illich et David Cayley, *The River North of the Future*, *op. cit.*, p. 208.

écrite, inscrite, et figurée, une notion qui n'existait pas avant que cette parabole soit prêchée, et qui n'existe jamais, peut-être, que sous une forme fugace, manifestations éphémères, puisque dès qu'elle est épinglée et assurée de durée, elle est dénaturée.⁶⁵ Elle la rend présente d'une manière qui sied à sa nature évasive, qui rejoue le contact frémissant entre matière et esprit (c'est le propre de la figure, matière qui ne veut rien dire sans l'engagement de l'esprit). Ce faisant, cependant, Illich lutte constamment contre l'institutionnalisation : évoquer le Samaritain sans autre précision, c'est risquer que le lecteur ou l'auditeur pense au « Bon Samaritain » du catéchisme ou du dictionnaire; à celui qui vient en aide à son prochain et qui *doit* venir en aide à son prochain. Il lui faut donc non seulement l'évoquer, mais le situer, l'entourer, l'interpréter, le remettre en scène – non seulement rappeler la parabole, mais encore l'insérer dans un autre récit, le sien, celui d'Ivan Illich, pour retirer le voile de l'institutionnalisation et renouveler l'impact sur le lecteur ou l'auditeur d'un message autre resté dans l'ombre. À ce titre, la parabole et son simple personnage principal font œuvre de résistance autant qu'œuvre de manifestation.

3. Lieux de pensée

Je reviens à ma question : et qu'est-ce que cela signifie, au juste, la vocation d'ami, cette posture, cette manière d'établir des relations dans la chair, sur le modèle du Samaritain, guidée par cette figure? Qu'est-ce que cela signifie, non pas sur les routes poussiéreuses où, en chemin vers quelque part, je peux rencontrer à tout moment un être en détresse, mais dans la pensée, puisque c'est de cela qu'il s'agit ici, et que c'est cela aussi qui a occupé Illich la majeure partie de sa vie? Comment même est-ce possible, de penser ainsi? En quoi, comment une pensée peut-elle être cela? Il y a longtemps que nous avons quitté les rivages de la pensée conventionnelle, de la pensée à laquelle l'école nous a habitués. Les mots d'Illich témoignent, sinon d'une pratique, du moins d'un désir de quelque chose de différent, désir qui, à la fin de sa vie, se fait exigeant. Lorsqu'il essaie de le mettre en mots, il revient sans cesse à la constellation du Samaritain, et les notions qu'il voit symbolisées dans cette parabole sont celles-là même qu'il utilise pour parler de la

⁶⁵ Je m'attarderai plus longuement à ce caractère éphémère dans le second chapitre.

pensée ou de l'étude (*studium*), comme si son discours sur la pensée, ou sur l'atmosphère propice à la pensée, coulait dans les rigoles creusées par ses ruminations sur la parabole tout au long de sa vie. Ce discours doit alors enjamber l'écart entre une parabole de l'Évangile et le monde contemporain où Illich essaie de la prolonger. Les mots de cet enjambement, les mots qui arpentent cet écart pour le rendre franchissable sont ceux qui montrent le chemin qui permit à Illich d'imaginer qu'on peut penser comme le Samaritain prend le Juif dans ses bras. Observer les pierres et les sauts de ce passage à gué est ce que je me propose maintenant de faire.

La quête de vérité, dit Illich, présuppose et favorise la *croissance* (« growth » est le mot qu'il utilise) de l'amitié,⁶⁶ et cette croissance requiert certaines conditions, une certaine atmosphère – des termes qui ne sont pas anodins. Son texte le plus explicite sur le sujet, « The Cultivation of Conspiracy », se base sur un discours prononcé en allemand en 1998 à l'occasion de la réception d'un prix décerné par la ville de Brême. Le texte s'ouvre sur la description, riche en détails sensoriels,⁶⁷ d'une célébration qui eût lieu deux ans auparavant, à l'occasion de son 70^e anniversaire de naissance, à l'université de la ville. Illich évoque ensuite la maison de Barbara Duden sur la Kreftingstraße, où il réunissait de manière informelle, en marge de son enseignement à l'université, des collaborateurs et des étudiants. Dans les deux cas, il décrit les meubles, la nourriture servie, les déplacements : à l'université en 1996, « some five dozen small tables, each with a lighted candle on a colored napkin », « a pot large enough to cook potato soup for a company », auxquels font écho « the spaghetti bowl », « the table made from flooring timber » et ces « Mexican blankets » sur lesquelles s'assoiaient les invités de la Kreftingstraße. Il raconte comment, en 1996, le doyen l'a conduit, « led me from the aula through the rainy plaza in the makeshift cafe », un geste d'hospitalité similaire à celui par lequel une douzaine de personnes qui faisaient office d'hôtes dans la maison de la Kreftingstraße introduisaient les

⁶⁶ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 151, et Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », traduction retravaillée du discours prononcé par Illich à Brême, Allemagne, le 14 mars 1998, à l'occasion de la réception du prix de la Culture et de la Paix. [en ligne] <http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich98Conspiracy.pdf>, p.4. (Page consultée le 20 novembre 2015)

⁶⁷ Cette richesse sensorielle est encore plus marquée dans le texte en allemand, « Das Geschenk der Conspiratio », [en ligne] http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich98_Conspiratio.pdf. (Page consultée le 20 novembre 2015).

arrivants, en plus de remuer la soupe, rafraîchir les fleurs, guider la conversation, faire la vaisselle, et corriger les manuscrits les uns des autres.⁶⁸ Ce qu'Illich fait apparaître à travers ces descriptions, c'est un entrelacement de nourritures, de lieux (dans leur matérialité), de pratiques de l'espace, d'activités ménagères, de conventions sociales, et d'activité intellectuelle (représentée par la correction des manuscrits, donc dans son aspect tâcheron). Tout cela trace un réseau de relations, pointe vers une reliure, un lien – entre les gens présents, ainsi qu'entre les gens et leur milieu –, que deux figures récurrentes dans la pensée d'Illich symbolisent : le seuil et la table, intimement reliés. Les deux se retrouvent d'ailleurs réunies dans la notion de *symposium* qu'Illich reprend de Platon⁶⁹ : « I should also say that the *convivium*, or *symposium*, the sharing of soup, wine, or other liquids, requires that at the *table* where we join, somebody must preside. And someone can only preside as a host when a *threshold* separates this table from the outside.⁷⁰ » Ces deux figures ancrent la réinterprétation de l'idée platonicienne de *philia* qu'Illich affirme avoir dû faire au fil des ans, inspiré par le *Symposium* de Platon. En d'autres mots, Illich actualise la notion de *philia*, amitié comme chemin vers la vérité telle que la présente Platon, en pensant à partir de ces deux figures, et chacune d'elles offre à l'esprit de celui qui lit ou écoute une prise pour comprendre ce qu'il voulait dire, un ancrage, aussi, pour penser par soi-même. Elles articulent une configuration de pensée. Elles révèlent autant qu'elles influencent la manière de penser : en menant ses réflexions et ses discussions autour de tables, dans un espace personnel dont il essaie toujours de marquer le seuil, Illich arrive à un résultat, à une forme de pensée différente que s'il travaillait seul dans une chambre, ou au sein d'un groupe de recherche universitaire subventionné, ou encore à l'emploi d'un *think tank* privé. Le seuil et la table forment à la fois une métaphore de la forme de pensée qu'Illich recherche et pratique, et ses conditions d'émergence.

D'abord la table (qui sépare et relie en même temps, écrivait Hannah Arendt dans *The Human Condition*), omniprésente dans le discours d'Illich sur la pensée. Il mentionne les tables de la célébration de son 70^e anniversaire, celle de la maison de Barbara Duden et

⁶⁸ Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op. cit.*, p. 4.

⁶⁹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 147.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 149-150, je souligne.

celle de la casita qu'il avait achetée au Mexique en 1957 pour avoir un lieu d'étude avec trois amis.⁷¹ Il parle encore de la table lorsqu'il répond à la question « Where do you stand? » (« would eventually become guests around my *table* » et « This has provided my friends and me with the wherewithal for a hospitable *table*.⁷² ») Et il y revient dans sa conversation avec David Cayley pour symboliser le contraire du militantisme écologique qu'il dénonce (« A sense of being able to celebrate the present (...) could create the *dinner table* which symbolizes opposition to that macabre dance of ecology, the *dinner table* where aliveness is consciously celebrated as the opposite of life.⁷³ ») Toutes ces tables à dîner ont ceci de particulier qu'elles se prêtent tant au partage de victuailles qu'à la réunion des esprits. Elles impliquent une présence incarnée, vivante, qu'Illich tente de nommer, dans son échange avec Cayley cité ci-dessus, en opposant « aliveness » (vivacité, vitalité) et « life », par lequel Illich fait référence à un concept, une construction (scientifique, commerciale, sociale) vide, dépourvue de résonance dans l'expérience humaine.⁷⁴ Elles séparent et relient, comme les seuils, dans une fraternité davantage que dans une hiérarchie (bien que quelqu'un puisse et doive, selon Illich, présider⁷⁵) et, dans le contexte de la pensée d'Illich, elles ne peuvent manquer d'évoquer la Cène, cette scène fondatrice où Jésus et ses apôtres créent une communauté en partageant le pain et le vin (la *comestio*, comme il l'explique dans « The Cultivation of Conspiracy », allait de pair avec la *conspiratio* sur laquelle je reviens ci-dessous), et célèbrent le mystère de l'incarnation, de cet étrange phénomène qui fait que le pain est le corps de Jésus fils de Dieu, Dieu-homme lui-même, et le vin, son sang. La figure de la table est donc l'ancrage matériel de toutes ces références, un mot-figure ayant le poids d'un objet concret et l'empan d'un référent spirituel (au sens où il agit dans et par l'esprit) susceptible de générer une continuité historique. C'est un ancrage dans la matière et, moyennant une opération de l'esprit, dans l'histoire de cette folie qu'est l'incarnation. Il fallait sans doute à Illich un tel ancrage pour poursuivre calmement, assidument, une pensée claire sur ce qui se présentait à lui comme une folie, sans perdre pied ni tomber dans le silence.

⁷¹ Cette dernière n'est mentionnée que dans la version allemande du discours.

⁷² Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 146, déjà cité ci-dessus. Je souligne.

⁷³ David Cayley, *Ivan Illich In Conversation*, *op. cit.*, p. 282-283.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 264-270 et, plus largement, tout le dernier chapitre.

⁷⁵ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 150, déjà cité.

Illich essaie de penser en-dehors des institutions et des normes, mais elles sont omniprésentes et accaparent l'organisation du savoir et même celle de notre pensée. Penser dans un en-dehors qui ne soit pas un non-lieu ou un simple contre-lieu, c'est-à-dire qui ne se définisse pas uniquement par opposition, voilà qui requiert un ancrage. Le Samaritain et la table, sans être identiques, jouent tous deux ce rôle, et toute sa vie Illich semble avoir pensé à partir du Samaritain et autour de tables, réelles ou figurées, cherchant sans cesse à rappeler par là ce qu'ils symbolisent l'un et l'autre, soit une forme de relation particulière, une manière d'être les uns avec les autres. Et peut-être fallait-il sans cesse ramener la table à l'esprit pour permettre à la relation du Samaritain avec le Juif, qui se passait sur une route, de se déplacer jusque dans ces lieux modernes où Illich essayait de penser; pour donner un sens et une direction au déplacement et à la multiplication de cette relation paradigmatique.

La table est une figure qui évoque donc, dans le discours d'Illich, à la fois une certaine communauté,⁷⁶ et l'hospitalité qui la rend possible. Or, cette hospitalité exige un seuil : le *symposium* requiert, dit Illich, que quelqu'un préside la table, et préside *en tant qu'hôte*,⁷⁷ c'est-à-dire en maître des lieux, en tant que celui qui offre l'hospitalité. Ce mot, hospitalité, renvoie lui aussi au geste du Samaritain et aux premiers chrétiens qui avaient l'habitude, selon Illich, de garder sous la main un matelas supplémentaire et un morceau de pain au cas où Jésus viendrait cogner à la porte sous les traits d'un étranger demandant le gîte.⁷⁸ Sans cette présence de l'hôte et de son hospitalité autour de la table, l'espace autour de ce meuble n'est qu'une salle de séminaire universitaire comme les autres. Cette hospitalité, dit Illich, n'est possible que si un seuil distingue l'intérieur de l'extérieur : seuil de la maison de la Kreftingstraße, seuil du pavillon des Humanités où eût lieu la célébration de son 70^e anniversaire. En marquant la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, le seuil permettait autrefois l'existence simultanée des communaux et des espaces intérieurs personnels. « "Commons", » écrit Illich, « is a Middle English word. (...) People called

⁷⁶ Le caractère problématique de ce vocable fera l'objet du deuxième chapitre ; il faut l'entendre, pour l'instant, comme une simple manière d'être les uns avec les autres pour un temps.

⁷⁷ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 149.

⁷⁸ Voir Ivan Illich, « L'origine chrétienne des services », *La perte des sens*, *op. cit.*, p. 11-29, et Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 54-55.

commons that part of the environment which lay beyond their own thresholds and outside of their own possessions, to which, however, they had recognized claims of usage, not to produce commodities but to provide for the subsistence of their households.⁷⁹ » Le seuil traçait une limite entre deux espaces de vie façonnés par la manière dont les gens y vivaient: l'un commun à tous, à la disposition de tous pour des usages divers et changeants, espace non assigné, non approprié, non réglementé; et l'autre, personnel ou intime. Dans « Silence is a Commons », Illich donne en exemple la rue telle qu'elle était avant de devenir une voie de circulation pour des automobiles faisant partie d'un réseau routier placé sous la responsabilité de la voirie municipale : une rue où gens et animaux circulent à pied sans crainte, où l'on peut s'asseoir, s'arrêter, discuter, jouer. Un seuil sépare cette rue des maisons qui la bordent, qu'Illich aime appeler « dwellings », demeures, habitations, pour rappeler le fait qu'on y vit, qu'elles sont un espace modelé par le fait même d'y vivre, et donc jamais achevé : « [they] were not private homes in the modern sense – garages for the overnight deposit of workers.⁸⁰ » Pour Illich, ces notions de communaux et de demeures, d'extérieur et d'intérieur, s'inscrivent dans une relation de complémentarité dissymétrique, une forme de rapport devenue centrale à l'articulation de sa pensée à cette époque (soit le début des années 1980), et expliquée principalement dans *Le genre vernaculaire*. Cette forme de rapport devient un paradigme de sa pensée, une structure récurrente qu'il retrouve dans plusieurs domaines de l'expérience humaine, notamment le genre (au sens grammatical du terme : féminin et masculin). J'y reviendrai en détail plus loin; il suffit pour l'instant de noter qu'Illich recourt à cette notion pour souligner que chacun des côtés du seuil, c'est-à-dire l'intérieur et l'extérieur, se correspondent sans se répondre symétriquement, sans exister sur le même plan, sans présupposer le concept d'espace qui ferait de ces deux termes des positions, des emplacements sur une surface homogène et continue. Or, cette façon de vivre, de percevoir et de ressentir la complémentarité de deux choses est pratiquement disparue dans la plupart des sociétés occidentales :

The homogeneous space which transcends this distinction is, historically, a new kind of experience. It constitutes a continuum which was formally not experienced, a continuum that is neither interior nor exterior, neither right nor left. In societies that can experience this

⁷⁹ Ivan Illich, « Silence is a Commons », *In the Mirror of the Past*, New York, Marion Boyars, 1992, p. 49.

⁸⁰ *Ibid.*, p. 50.

geometrical continuum, the "exterior" and the "interior" are just two locations within one kind of "space". "Home" and "abroad", "dwelling" and "wilderness" are nothing but regions or areas or territories selected from the same expanse. In this bulldozed space people can be located and given an address, but they cannot dwell.⁸¹

Comment, alors, Illich réinvente-t-il le *symposium* (ou *convivium*), dans cette étendue homogène dont le dehors et le dedans ne sont que deux subdivisions? Le dehors est désormais considéré comme espace public (géré et réglementé par une forme d'institution) et ressources (assignées, appropriées) et n'est plus⁸² façonné par l'expérience vécue qui créait les communaux, alors que ceux-ci ont pratiquement disparu et, avec eux, les habitations, *dwelling*s, au sein desquelles on aurait pu se réunir pour s'adonner à cette activité *personnelle* qu'est le *symposium*: « it's a personal activity », précise Illich, pas du tout du domaine privé (tel qu'on l'entend aujourd'hui en le distinguant du public), « It's the creation through sharing, of an inside, distinct from the outside.⁸³ » La nuance qu'Illich établit ici, dans son discours sur le *convivium*, entre privé et personnel,⁸⁴ se retrouve dans une lettre ouverte qu'il a écrite en 1989 à une amie religieuse et qu'il rend publique en version française dans *La perte des sens*. Cette lettre permet de mieux comprendre ce qui se joue dans son effort pour redéfinir l'espace où peut se pratiquer une pensée intègre. La lettre s'ouvre ainsi : « Dear Mother Prioress, » et, après un paragraphe d'introduction amicale qui expose le sujet de sa missive (il lui demande de prier pour une amie en détresse), il continue :

I am writing to you as one who was already my friend when, a quarter of a century ago, you became a nun. This allows me to write freely and in a personal manner on a very touchy subject. But you will have noticed that I address you as "Prioress." Doing so I am able to speak without worrying about the traps that lie in the domain of privacy and that destroy the traditional style of openness that was historically characteristic for our ascetical communities. What I write does not call for secretiveness but for utmost discretion.

⁸¹ Ivan Illich, *H2O and the Waters of Forgetfulness*, London, Marion Boyars Publishers, 1986, p. 21-22.

⁸² La pensée d'Illich se concentre sur les grands traits de l'expérience, sur ce qu'on pourrait appeler des paradigmes. Elle pourrait être nuancée, notamment à partir des travaux de Michel de Certeau sur les *arts de faire* : jusqu'à quel point le « arts de faire » des habitants de la ville impriment-ils une marque dans l'espace planifié, construit et modelé par les urbanistes gouvernementaux et les entreprises privées (encadrées par les règles d'urbanisme) ? Mais le propos d'Illich est ailleurs : il soutient que la manière d'appréhender, de sentir et concevoir l'espace a radicalement changé ; et que l'habiter a lieu, avec toute son inventivité, dans un espace désormais homogène ; l'inventivité n'y change rien.

⁸³ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p.150.

⁸⁴ La même nuance se retrouve dans « The Cultivation of Conspiracy », *op.cit.*, p. 3 : Illich y relie aussi la notion d'hospitalité à ce qui n'est ni privé ni public, sans pour autant utiliser la notion de « personnel » comme troisième voie.

Let no one among your sisters take scandal at my writing about two real people, myself and a friend. There is something concrete and surprisingly new here on which we – you and the Church – need *discretio*. Discretion, which Benedict called "the mother of virtues," is the measured discernment of unique situations; it makes our obedience the very opposite of regimentation. The reflection that I want to foster demands discretion on the part of the reader, but this does not make it private. Privacy is a newfangled social construct. It depends on possessive individualism which forms divisive opinions. What I want you to share with me is not an opinion, but an almost unbearable anguish at the commemoration of the undead who have slipped out of the reach of our ordinary forms of charity.⁸⁵

« The reflection that I want to foster demands... » : ce préambule concerne, lui aussi, les conditions propices à l'exercice d'un genre de réflexion particulier, qui se déploie dans un partage non pas d'opinions ou de simples idées, mais d'une angoisse, soit quelque chose qui engage le cœur, le corps et l'esprit tout entier. Le partage a lieu dans une lettre qui s'ouvre par un rappel de l'amitié qui rend possible l'expression personnelle et libre dans les lignes qui suivent. Au seuil de la lettre, se trouve l'adresse « Chère mère prieure », qui évoque à la fois l'amitié et la hiérarchie, les règles et le décorum d'un ordre religieux; ce décorum, dit Illich, place d'emblée l'espace du partage hors de la sphère privée et lui donne le caractère ouvert caractéristique des communautés ascétiques, bien qu'il s'agisse ici, paradoxalement, d'une communauté cloîtrée. La présence au sein de la lettre des autres sœurs et du « lecteur », non pas en tant que sujets dont on parle, mais en tant que lecteurs ou auditeurs potentiels de son contenu, témoigne aussi de l'ouverture, une ouverture semblable à celle qui caractérisait ce qui fut pour Illich un premier lieu de pensée : la *casita* qu'il avait achetée avec trois amis à Puerto Rico alors qu'il était vice-recteur de l'université, dont il raconte qu'elle se voulait un lieu où l'usage du nous, « nosotros » en espagnol ou, comme il l'écrit, « nos-otros », renverrait véritablement à eux quatre, tout en étant accessible à leurs invités; un nous qui renvoie à la fois, dans sa structure même, aux personnes présentes et à d'autres à venir.⁸⁶ De manière similaire, dans son discours de réception du prix de la Culture et de la Paix à Brême, Illich parle de la villa Ichon, où avait lieu la cérémonie, comme d'une manifestation de la civilité particulière de cette ville,

⁸⁵ Ivan Illich, « Posthumous Longevity. An open letter to a cloistered community of Benedictine nuns » (1989), [en ligne] http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich_1431id.pdf, p.2. (Page consultée le 20 novembre 2015.) En français dans *La perte des sens*, trad. Pierre-Emmanuel Dauzat, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2004, p. 108-109.

⁸⁶ Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op. cit.*, p. 4.

« *neither private charity nor public agency*⁸⁷ », qui donne une saveur unique à l'hospitalité offerte aux pèlerins errants comme lui. Sans utiliser le qualificatif personnel, Illich évoque par là la même atmosphère: ce qui n'est ni public ni privé est créé par le partage et ouvert – non pas à tous, mais à celui qui vient, qui peut être n'importe qui, et qu'Illich symbolise, quand il met en place un espace de pensée, *convivium*, par une chandelle. Illich mentionne plus d'une fois cette chandelle⁸⁸ et en explique le sens dans ses entretiens avec David Cayley, précisément au milieu de la discussion sur le *symposium* et le seuil et la nécessité d'infuser une toute nouvelle signification à ce dernier, nouvelle signification qu'Illich cherche en prenant non pas le chemin du monasticisme que certains revendiquent, mais « another road – to a place where fools can gather », ramenant par là, sur la scène de la conversation, les figures du Christ et du Samaritain qui portent le stigmate de cette folie, mettant l'accent sur cette folie plutôt que sur leur sens commun et connu. À propos de la chandelle, il raconte être inspiré par un traité monastique du douzième siècle sur l'amitié spirituelle qui s'ouvre sur ces mots, « Here we are, you and I, and, I hope, also a third who is Christ, » qu'Illich interprète ainsi :

If you consider his meaning carefully, you understand that it could be Christ in the form of Brother Michael. In other words, our conversation should always go on with the certainty that there is somebody else who will knock at the door, and the candle stands for him or her. It is a constant reminder that the community is never closed.⁸⁹

Ce qui fait de tous ces lieux de pensée qu'Illich a créés ou fréquentés des espaces personnels distincts de l'extérieur, c'est donc la présence de ceux qui y sont et leur faculté de s'engager dans un partage qui va au-delà des simples idées, remplissant par ce partage et cette présence le pronom personnel qu'ils utilisent, prenant le risque de le faire, allant jusqu'à la folie de s'engager ainsi dans un monde où les seuils traditionnels ont été absorbés par l'espace homogène. C'est aussi l'ouverture à un autre, l'invité, le pèlerin ou l'errant qui cogne à la porte, qui peut toujours se présenter sur le seuil, et derrière cet autre, au Christ, transcendance incarnée. Le seuil marque autant l'ouverture de la communauté qui n'est jamais fermée, que la béance de l'humain en lien avec la transcendance qui s'incarne dans l'autre, conscient de la transcendance qui fait brèche dans la chair, la

⁸⁷ *Ibid.*, p. 3. Je souligne.

⁸⁸ Voir entre autres Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 150 et 171.

⁸⁹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 150.

matière, et, dans ce cas-ci, puisqu'il s'agit de pensée, la structure établie du savoir. Alors que la table symbolise le partage, le seuil marque le séparé et l'ouvert; et tous deux portent la dimension spirituelle.

Chaque fois qu'Illich mentionne l'un de ces lieux de pensée qui ont jalonné son parcours, les traits mentionnés ci-dessus reviennent. De la *casita* au Centro Intercultural de Documentación (CIDOC), de Brême comme ville ayant son propre *genius loci* à la maison de Barbara Duden, les mots qu'il utilise évoquent ce mélange de partage, d'appropriation personnelle, de non-exclusivité, d'accueil à qui veut se joindre, et la plupart du temps, d'ouverture spirituelle implicite. La lettre à la prieure suggère toutefois une autre dimension : elle se présente elle-même comme un tel lieu. En quelques lignes, Illich y recrée le seuil – marqué par l'adresse « Chère mère prieure » et le rappel de leur amitié – et la table de partage, ce partage en fût-il un d'angoisse plutôt que de vin et soupe. Il en fait, littéralement, un *convivium* figuré, un *convivium* par correspondance épistolaire. La lettre elle-même tient lieu de *convivium*, de réinvention du *symposium*. Et si la plupart des écrits publiés d'Illich portent la marque, dans leur préface, de *convivium* préalables – ils sont souvent le fruit de discussions avec d'autres⁹⁰ –, certains ouvrages des dernières décennies semblent se distinguer par le fait que, comme la lettre à la prieure, le texte lui-même se présente comme un *convivium*, un espace de pensée personnel, créé par la rencontre et le partage *dans* le texte, marqué tant par un seuil que par le sceau de la *foolishness*, entrouvrant la possibilité que, dans ce monde contemporain « bulldozé » dont parle Illich (seuils aplatis, espace homogène), l'écrit permette d'infuser une nouvelle signification au seuil et à son franchissement. C'est le cas, bien sûr, des lettres écrites à des amis et des discours d'hommage publiés. Mais un ouvrage de facture apparemment plus académique comme *In the Vineyard of the Text* en porte aussi certains signes. L'introduction s'ouvre sur ces mots : « This book commemorates the dawn of scholastic reading⁹¹ » – le verbe commémorer possède non seulement une connotation de respect, mais évoque aussi le

⁹⁰ En témoignent l'introduction ou la préface de presque tous ses ouvrages.

⁹¹ Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text*, *op. cit.*, p. 1.

« commemorative mumbling⁹² » des moines dont Illich parle plus loin, lesquels, lisant, célèbrent et rappellent liturgiquement l’histoire sainte, c’est-à-dire que par la lecture commémorative, ils insèrent chaque élément à sa place dans une sorte d’arche intérieure.⁹³ Ce n’est certes qu’un mot, une indication sémantique. Illich ne représente pas, liturgiquement, c’est-à-dire à la manière d’un culte qui fasse réellement exister le phénomène,⁹⁴ le passage de la lecture monastique à la lecture scolastique. Mais son attitude en est imprégnée. Par son lien affectif à Hughes de Saint-Victor, à qui il voue une amitié déclarée, il se place en filiation dans cette histoire. Son livre cherche à rendre présente une partie de l’histoire pour faire émerger quelque chose qui s’y trouvait mais qui n’a pu être cultivé et développé. Il y a dans ce désir une ouverture à ce qui pourrait arriver, le désir d’indiquer une ouverture, et de la rendre présente. Et ce désir, qui l’anime au moment d’écrire le livre, Illich le ressent comme une folie qu’il ne nomme pas, mais qu’il suggère néanmoins en insérant au tout début de l’introduction un poème de Vicente Huidobro, poète chilien surréaliste. Les lignes du poème, explique Illich, évoquent l’attitude avec laquelle il approche son sujet. L’écriture du texte fut un partage (« Writing this essay was a shared enjoyment because each sentence got its shape by being tossed back and forth between Lee Hoinacki and myself⁹⁵ »). Le texte achevé, bien que de facture classique (sans révolution formelle) reste un espace ouvert au lecteur, au partage avec ce lecteur invité : Illich le présente comme un guide vers un point de vue dans le passé pour observer le présent. Les notes de bas de pages, écrit-il, sont des choses qu’il a ramassées et qu’il souhaite faire partager au lecteur, pour l’encourager à aller se promener lui aussi. Finalement, le choix du 12^e siècle est guidé non par la logique du sujet, mais par l’amitié.⁹⁶ Il utilise des mots comme « meditations on » et « ruminations » qui évoquent précisément la lecture monastique dont il veut parler, principe de contagion qui témoigne, sinon de sa propre

⁹² *Ibid*, p. 45.

⁹³ *Ibid*, p. 43 et suivantes.

⁹⁴ C’est ainsi qu’Illich définit la liturgie dans « A Plea for Research on Lay Literacy », dans *In the Mirror of the Past*, *op. cit.*, p. 163.

⁹⁵ Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text*, *op. cit.*, p. 5.

⁹⁶ *Ibid*, p. 5.

transformation en tant que lecteur et scripteur du texte, du moins d'un désir.⁹⁷ L'ensemble de ces touches, comme autant d'indices, donnent au livre la texture d'un *convivium*.

Convivium, symposium : espaces personnels de pensée qu'Illich essaie de réinventer autour de tables, dans une atmosphère d'hospitalité. Illich poursuit ainsi dans « The Cultivation of Conspiracy » :

Learned and leisurely hospitality is the only antidote to the stance of deadly cleverness that is acquired in the professional pursuit of objectively secured knowledge. I remain certain that the quest for truth cannot thrive outside the nourishment of mutual trust flowering into a commitment to friendship. Therefore I have tried to identify the climate that fosters and the "conditioned" air that hinders the growth of friendship.⁹⁸

Dans ce passage, Illich mène une charge contre la manière dont le savoir est construit et transmis aujourd'hui, notamment à l'université qu'il qualifie de « presque un ennemi » de la procédure collégiale qu'il essaie de cultiver.⁹⁹ Il oppose l'un et l'autre, dessine une dichotomie entre un univers poison (qui requiert un « antidote »), mortifère et artificiel (« deadly cleverness », « "conditioned" air »), et un autre d'abondance naturelle (« thrive », « nourishment », « flowering », « climate »). Comme dans les descriptions des lieux accueillants de Brême, dans ce passage, la quête de vérité est associée à la matière, tirée, métaphoriquement cette fois, du côté de la nature, du *bios*. De plus, Illich ne se prive pas, lorsqu'il parle d'« atmosphère, faute de mieux », de faire jouer l'ambiguïté sémantique de ce vocable qu'il décline autant avec des mots à connotation immatérielle comme *soul*, *mood*, *spirit* et *aura*, que des mots à connotation sensuelle comme *smell*, *savor*, *nose* et *gut* : « I use the word for something frail and often discounted, the air that weaves and

⁹⁷ Le cas de *ABC, The Alphabetization of the Popular Mind*, écrit avec Barry Sanders, mérite d'être mentionné comme contre-exemple. Car il s'ouvre sur une citation en latin placée en exergue et jamais traduite, puis se clôt par une note de bas de page, associée au tout dernier mot, qui renvoie le lecteur à l'exergue : « For a definition of friendship, see the epigraph of this book » —épigraphe en latin que le commun des lecteurs ne saura déchiffrer. La citation en latin agit comme un seuil qui exclut le lecteur du « nous », de la communauté créée par les deux auteurs (un « nous » dont la nature et le sens est au cœur de ce *post-scriptum*, intitulé « Silence and the We », sur lequel je reviens dans les chapitres suivants). Le seuil s'y présente alors comme une porte fermée qui amène le lecteur à faire l'expérience de sa propre incapacité à comprendre une langue et du coup, incapacité à comprendre ce que les auteurs veulent dire par amitié, et à dialoguer avec eux. Le dialogue prend fin dans ce silence imposé. (Ivan Illich et Barry Sanders, *ABC, The Alphabetization of the Popular Mind*, San Francisco, North Point Press, p. 127.)

⁹⁸ Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op. cit.*, p. 4.

⁹⁹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 146.

wafts and evokes memories, like those attached to the Burgundy long after the bottle has been emptied.¹⁰⁰ » L'atmosphère possède quelque chose de matériel, qu'on peut percevoir avec le nez (« to sense an aura, you need a nose », ajoute-t-il) et qu'on peut rattacher à une substance (le vin qui a laissé un résidu, quelques molécules au fond de la bouteille); elle porte également le spirituel, ou du moins, sa possibilité (les souvenirs dont il parle dans le passage ci-dessus, un peu comme la madeleine de Proust). L'archétype de ce genre d'amalgame de sensation et d'esprit, c'est encore, dans la pensée d'Illich, le Samaritain dont la parabole est la révélation d'une forme de relation dans la chair qui prolonge l'incarnation divine. Tout se passe comme si la communauté qu'Illich évoque ici à travers l'atmosphère qui en favorise l'émergence, communauté dont il fait une condition essentielle à la pensée intègre, était une version élargie de la relation d'amitié dont la parabole du Samaritain est pour lui le modèle idéal, et cette relation part des viscères du Samaritain. Illich insiste encore et encore sur ce point :

In the Gospel story of the Samaritan, as I told you yesterday, it says that the Samaritan felt moved in his belly, in his entrails—*splágchnon* in the Greek. That the Samaritan felt touched in his innards would probably be the most respectable way of saying it in English (...). He felt a sense of dis-ease in his belly when he looked at that Jew in the ditch.¹⁰¹

La relation est vécue viscéralement. Ce n'est pas un rapport spirituel, écrit-il, et ce n'est pas une fantaisie.¹⁰² Il ne peut y avoir de réelle amitié, ni de partage autour de la table ni de vrai seuil, sans présence incarnée à l'autre, sans un mouvement des viscères. Ce sont ces viscères qu'Illich réinscrit dans sa réflexion sur les conditions de possibilité de la quête de vérité, quand il parle d'une amitié qui croît dans un réseau de nourritures, d'odeurs et de lieux, comme s'il ne pouvait y avoir de réelle pensée sans une présence incarnée à son milieu et à ceux qui s'y trouvent. Les viscères et les nourritures, les odeurs et les meubles sont donc une autre pierre du passage à gué, en quelque sorte; une autre figure exécutée par le geste d'enjambement.

¹⁰⁰ Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op.cit.*, p. 5.

¹⁰¹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 222.

¹⁰² *Ibid.*, p. 207, déjà cité ci-haut.

4. Ascèse

Mais encore fallut-il que le Samaritain le sente, ce mouvement des entrailles à la vue du Juif maltraité; encore faut-il que ceux qui se joignent au *symposium* perçoivent et ressentent la présence des autres, la tonalité des voix, la grâce ou la raideur de la gestuelle; les odeurs, la luminosité, la valse des déplacements et des interactions : cela, pour Illich, ne va pas de soi. Dépend plutôt d'une rigoureuse ascèse. Les viscères, les entrailles et la chair n'acquièrent leur pouvoir que d'une pratique ascétique qui permet de les sentir, malgré le paradoxe apparent de cette affirmation, sur lequel je reviendrai plus loin. Déjà, dans la préface à *La convivialité*, et donc avant même d'entreprendre ses recherches sur l'amitié, Illich associait l'austérité à l'être-ensemble ou le vivre-avec que le mot « convivialité » laisse entendre et qu'Illich fait ressortir à partir de l'espagnol et de l'allemand (puisque dans ces langues, la préposition qui traduit « avec », soit *mit* en allemand et *con* en espagnol, se trouve directement dans le mot): l'homme austère, y écrit-il, « connaît ce que l'espagnol nomme la *convivencialidad*, il vit dans ce que l'allemand décrit comme la *Mitmenschlichkeit*.¹⁰³ » Il paraphrase Thomas d'Aquin pour rappeler que l'austérité « n'exclut pas tous les plaisirs mais seulement ceux qui dégradent la relation personnelle,¹⁰⁴ » et qu'en cela elle est le nécessaire complément de l'amitié. Le même fil de pensée traverse son discours d'hommage à Jacques Ellul, dont il fait un exemple de vertu cultivée par un ascétisme qui donne la force de penser. Il déclare : « De celui qui suit le sillon que vous tracez, vous attendez—comme vous venez de nous le dire—une profession de vertu, qui lui donne la volonté et la capacité¹⁰⁵ de poursuivre l'analyse de la réalité dans des conditions que vous venez de dire "désespérées" et qui lui font âprement ressentir son impuissance.¹⁰⁶ » Ainsi, pour entendre ce qu'Ellul essaie d'exprimer, il faut soi-même avoir une pratique qui donne le courage et la force d'analyser le réel, un réel désespéré (un qualificatif qui décrit non pas tant le réel comme tel, mais la réaction de celui qui le

¹⁰³ Ivan Illich, *La convivialité*, dans les *Œuvres Complètes*, vol. I, Paris, Fayard, 2004, p. 457.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 457.

¹⁰⁵ Dans la version anglaise dont tout indique qu'elle ait été faite par Illich lui-même (le sous-titre ne mentionne aucun traducteur, seulement cette indication : « Based on an address given at Bordeaux, November 13, 1993 »), il utilise les mots « courage » et « strength ». Ivan Illich, « To Honor Jacques Ellul » (1993), [en ligne] http://www.pudel.uni-bremen.de/422dt_ivan_illich.html. (Page consultée le 22 novembre 2015.)

¹⁰⁶ Ivan Illich, « Hommage d'Ivan Illich à Jacques Ellul », dans *La perte des sens*, op. cit., p. 161.

contemple, sa souffrance et son désespoir) —en gardant le regard sur ce qui n'en fait pas partie. Cette dernière nuance, qui renverse la tonalité de l'attitude ici décrite face au réel et retourne l'obscurité en lumière, Illich la trouve et l'amène à partir d'un récit d'Italo Calvino, *Les cités invisibles*, qu'il cite dans *H₂O and the Waters of Forgetfulness*: « There are only two ways to avoid suffering in this Hell. The first way out is easy for most people: Let Hell be, live it up, and stop noticing it. The second way is risky. It demands constant attentive curiosity to find out who and what in the midst of this Hell is not part of it, so as to make it last by giving space to it. » Illich commente: « Only those who recognize the nightmare of nondiscrete space can regain the certainty of their own intimacy and thereby dwell in the presence of one another.¹⁰⁷ » La reconnaissance (« *recognize* ») lucide de ce qui est là devant, fût-ce un cauchemar, est un remède qui rétablit de l'intime, du par-devers soi, une assise en soi comme être en relation, ouvert à la présence de l'autre. Il y aurait donc une séparation par l'acte critique de *reconnaître*, une mise à distance qui trace un seuil entre soi et le monde. Ce par-devers soi ouvert à l'autre est ce lieu dont je parle depuis le début, celui qui inspire Illich à soutenir qu'à tout moment nous pourrions reconnaître, tout Samaritains que nous sommes, qu'il y a un Juif dans le fossé que je peux prendre dans mes bras. C'est le lieu où peut être cultivée l'amitié. La création de cet intime aujourd'hui dépend d'une ascèse, d'un entraînement des sens et de l'esprit.

Car l'ascèse est une pratique de renonciation qui crée de l'espace. Une sensation d'amplitude, d'étendue, infuse le discours d'Illich lorsqu'il en parle :

The certainty that you can do without is one of the most efficacious ways of convincing yourself, no matter where you stand on the intellectual or emotional ladder, that you are free. Self-imposed limits provide a basis and a preparation for discussion of what we can renounce as a group of friends or a neighbourhood. I have seen it, and I can witness to it. For many people who suffer from great fears and a sense of impotence and depersonalization, renunciation provides a very simple way back to a self which stands *above* the constraints of the world.¹⁰⁸

Les limites qu'on s'impose à soi-même n'étouffent pas, ne compriment pas, selon Illich; elles dégagent plutôt un espace de liberté au-dessus des contraintes du monde, un espace dans lequel la présence à soi, aux autres et au monde devient possible tout à la fois. Illich

¹⁰⁷ Ivan Illich, *H₂O and the Waters of Forgetfulness*, London, Marion Boyars Publishers, 1986, p. 22. Illich ne donne pas la référence dans le texte de Calvino.

¹⁰⁸ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 102. Je souligne.

cherche donc à distinguer sa vision de l'ascèse de celle des traditions philosophiques grecques et du christianisme dont il s'inspire néanmoins. Dans *Text and University*, il donne en exemple ceux qui, travaillant au sein même de l'université, cherchent des « niches » où ils pourraient cultiver l'ascétisme comme complément à la recherche intellectuelle (« ascetical complement to intellectual pursuits ») : « They believe in the potential strength of friendship to find the courage for cultivating the renunciation of artificially captivating symbols for the sake of a growing awakening of the senses.¹⁰⁹ » L'ascèse à laquelle il appelle désigne non pas une renonciation à l'excès sensuel ou un détachement de l'âme du corps comme dans plusieurs traditions philosophiques grecques,¹¹⁰ mais au contraire un refus de ce qui engourdit les sens. Il s'agit d'une renonciation au monde, comme dans l'ascèse traditionnelle,¹¹¹ mais pas dans son aspect sensuel ou charnel classique, plutôt le monde tel qu'il s'offre à nos sens aujourd'hui : symboles, images, messages, informations, chiffres, statistiques, diagnostics, lesquels nous tiennent captifs dans un univers désincarné. Aussi l'ascèse que préconise Illich ne vise plus à détacher l'âme ou l'esprit du corps, mais au contraire à l'y réintégrer, comme il l'explique dans des notes préparées en vue d'une discussion sur l'ascétisme intellectuel et sur la possibilité d'un cours qu'il enseignerait sur ce sujet :

I will not attempt to create a theory, though I hope to whet the appetite of my auditors for one. Nor will I give guidance towards ascetical practice. Rather, I will try to *recover the perceptions of self and other which led to the formation of ascetical disciplines*. I will place the body rather than the mind at the center of my lectures, *not because I can distinguish the two*, but because I need a term, the term "body" to engage the student's interest in the traditional habits that cultivate personal centers which they might never have adverted to, such as the heart, the eyes, the limbs, the stomach, the flesh, the ears and the spirit.¹¹²

¹⁰⁹ Ivan Illich, « Text and University. On the idea and history of a unique institution », une traduction de Lee Hoinacki d'un discours d'ouverture à la mairie de Brême, le 23 septembre 1991, à l'occasion du vingtième anniversaire de la fondation de l'Université de Brême. [en ligne] <http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/TEXTANTL.pdf>, p. 2. (Page consultée le 22 novembre 2015.)

¹¹⁰ Pierre Hadot discute de la persistance (limitée) de ces traits des exercices spirituels antiques dans le christianisme. (Pierre Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, Albin Michel, 2002, p. 92-96.)

¹¹¹ Illich était d'ailleurs conscient de l'ironie d'une telle renonciation au monde : « Le "monde" ne cessait d'être une tentation, précisément pour celui qui voulait y renoncer, et la plupart de ceux qui prétendaient s'être retirés du monde se suprenaient tôt ou tard en flagrant délit de tricherie. En somme, l'histoire de l'ascèse chrétienne est celle de la tentative héroïque de l'honnêteté dans le renoncement à un "monde" auquel l'ascète restait attaché de tout son être, » écrit-il dans sa lettre à Helmut Becker. Voir Ivan Illich, « La perte du monde et de la chair » (1992), trad. Valentine Borremans et Jean Robert, *La perte des sens*, *op. cit.*, p. 354.

¹¹² Ivan Illich, « ASCESIS. Introduction, etymology and bibliography », *op. cit.*, p. 3. Je souligne.

L'esprit se retrouve ici du même côté que le cœur, les yeux, les membres, l'estomac, la chair et les oreilles, tous qualifiés de « centres personnels » que les habitudes traditionnelles de la vertu (dans *Text and University*, Illich évoque la pénitence, le jeûne et l'abnégation) cultivaient. Illich, dans ces notes, exprime son désir de présenter aux étudiants les images, les concepts et les pratiques ascétiques traditionnelles reliés à chacun de ces « centres personnels », utilisant ces centres comme point focal du discours, pour faire sentir ce qui a été perdu en séparant la formation ascétique de la formation intellectuelle, « stressing what has been lost¹¹³ » : attirer l'attention des auditeurs contemporains sur une perte, un vide, un espace. Pourquoi? Ailleurs, Illich écrit :

I have spoken so far from the experience of a medievalist who, year after year, interprets twelfth-century texts on monastic community and friendship, an activity that inevitably leads my students into aporetic bafflement; they experience their own impotence to sympathize intellectually, sensually and bodily with the notions of chastity, humility, prudence, fortitude and the other virtues we have to translate for them. Simultaneously, many of them are shocked by the amoral sterility of their hearts, livers and loins when they attempt to address another person as Thou - to borrow an expression from Emmanuel Levinas. (...) In my seminars, I have seen many a student look up from the exegesis of a passage by Aelred of Rivaulx, Héloïse, or Hugh of St. Victor, and search for a correspondence in his or her own twenty-two year-old heart, and recognize what the notions related to process, field, feedback, loop, and context sensitivity have done to their grasp. At such moments of *disciplined alienation*, it is then possible to foster the insight that it is almost impossible for an inhabitant of "the system" to desire an I-Thou relationship like that cultivated in Talmudic or monastic communities. Following such an awakening and finding themselves at a loss to recapture this past experience, a thirst is incited.¹¹⁴

Par l'aliénation disciplinée et méthodique, devenir étranger à soi-même, autre que soi ou autre que le soi qu'on a cru être jusque-là; inciter la soif, le désir. Ce qui se déploie ici, c'est alors encore une fois un discours par la négative : évoquer ce qui n'est plus, qui ne peut plus être (Illich répète à maintes reprises qu'il ne souhaite pas un retour au passé), pour stimuler l'émergence de quelque chose d'autre qui soit, peut-être, de la même essence, même racine. « I speak about what has been, I try to describe what has been forgotten, because I hope that I can in some way recover its essence,¹¹⁵ » dit Illich dans *Text and University*, qui porte sur l'histoire de l'université et les réformes possibles à un moment où

¹¹³ *Ibid*, p. 2.

¹¹⁴ Ivan Illich, « Philosophy... Artifacts... Friendship... », présentation au congrès annuel de l'American Catholic Philosophical Association, Los Angeles, Californie, le 23 mars 1996. [en ligne] <http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich96PHILARPU.pdf>, p. 5. (Page consultée le 22 novembre 2015.) Je souligne.

¹¹⁵ Ivan Illich, « Text and University – on the idea and history of a unique institution », *op. cit.*, p. 10.

il perçoit une crise de cette institution. En retrouver l'essence, pour qu'à partir de cette essence fleurisse autre chose? Il utilise un procédé similaire dans *In the Vineyard of the Text*, à propos de la lecture cette fois : « I here deal with the beginning of the epoch of bookishness which is now closing. I do so because this is the appropriate moment to cultivate a variety of approaches to the page that have not been able to flourish under the monopoly of scholastic reading.¹¹⁶ » Illich plante sa pensée dans des moments de fracture d'une structure hégémonique – fractures, fissures, espaces si petits soient-ils – pour attirer l'attention sur le moment d'émergence de l'hégémonie; s'y plonger pour saisir le nœud des possibles dont un seul fil a été poursuivi, avec l'idée qu'un autre fil pourrait maintenant être déroulé : dans la fissure d'une structure contemporaine ébranlée pourrait éclore quelque chose d'autre qu'il ne nomme pas directement.

Toutefois, dans *Text and University* comme dans *Ascesis*, en retournant au moment où les pratiques ascétiques ont été séparées des pratiques intellectuelles et où cette séparation est devenue hégémonique, il appelle à un réaccouplement de ces pratiques sous la forme d'une complémentarité dissymétrique – pointant par là vers le modèle, l'archétype qui donne forme à sa pensée, celui de la relation entre le Juif et le Samaritain.

I want to cultivate the capacity for second thoughts, by which I mean the stance and the competence that makes it feasible to inquire into the obvious. This is what I call learning. Learning presupposes both critical and ascetical habits; habits of the right and habits of the left. I consider the cultivation of learning as a *dissymetrical but complementary* growth of both these sets of habits.¹¹⁷

« Learning » : l'apprentissage est une *croissance*, un *développement* dissymétrique et complémentaire de deux ensembles d'habitudes, deux genres de pratiques qui n'existent pas l'un sans l'autre, qui n'existent que dans la relation l'un à l'autre, qui se répondent, se donnent l'un à l'autre raison d'être, comme les hommes et les femmes sont deux ensembles, deux *genres*, dont la complémentarité dissymétrique forme quelque chose qui n'existe pas en soi, c'est-à-dire le « genre humain », lequel n'est qu'une abstraction.¹¹⁸ Ces deux ensembles se permettent l'un à l'autre d'exister et se définissent l'un l'autre. Certes, l'un peut exister sans l'autre, comme le Samaritain aurait pu exister sans le Juif. Mais il

¹¹⁶ Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text*, *op. cit.*, p. 1.

¹¹⁷ Ivan Illich, « ASCESIS. Introduction, etymology and bibliography », *op. cit.*, p. 1. Je souligne.

¹¹⁸ C'est le propos qu'il tient dans *Gender*. J'y reviens dans le second chapitre.

n'aurait pas été le Samaritain (« Like the Samaritan, we are critters that find their perfection only by establishing a relationship¹¹⁹ »). Le sens de cette notion de complémentarité dissymétrique, qui revient si souvent dans la pensée d'Illich, est que je ne suis moi, authentiquement moi, que dans ma relation à toi, dans cet élan et la réponse, dans le lien qui est toujours pour Illich l'incarnation du divin. De même, l'activité intellectuelle peut certes exister seule. Elle le fait aujourd'hui couramment. Mais alors la notion de « learning », sagesse ou connaissance, est perdue; est perdue cette qualité cosmique de la pensée comme partie de la création, sa *créaturalité*, peut-être, au sens où Illich l'entend lorsqu'il attire l'attention sur notre état de créature en lien avec un Créateur et une création. Illich utilise le terme « proportionnalité dissymétrique » pour parler de cette manière de correspondre à un autre terme, mais pas tout à fait, pas exactement : « slightly off the mark ». Il l'explique à ses étudiants à partir de la notion, en musique, d'intervalle de quinte pure qui est à la base de la gamme pythagoricienne.¹²⁰ Il leur en fait la démonstration en utilisant le monocorde : à partir d'une note de base, prenant les deux tiers de la corde pour obtenir la première quinte puis, à partir de cette nouvelle note, prenant à nouveau les deux tiers de la corde (ce qui donne la deuxième quinte); continuant ainsi, on retombe à la 12^e quinte sur une note très proche de celle de départ, plusieurs octaves plus hautes. Mais la correspondance n'est pas exacte, et l'oreille entend une dissonance (qui donne son nom à cette douzième quinte, dite quinte du loup, celle qui hurle, en quelque sorte). « Music, like human nature, has a glitch,¹²¹ » commente Illich. Bien que, sans la démonstration avec un monocorde, il faille un effort conceptuel considérable pour saisir cette notion, la proportionnalité dissymétrique n'est pas uniquement un concept abstrait. Elle peut être entendue. On en fait l'expérience sensorielle par l'ouïe, qui perçoit la disharmonie de la douzième quinte. La pensée (« learning ») issue de la correspondance dissymétrique de deux ensembles d'habitudes est un tout fondé sur ce léger décalage. Elle est, dans les mots d'Illich, une capacité à ne pas adhérer aux apparences et aux évidences, une habileté de conserver une distance, habileté, aussi, de remettre les choses en question – « the capacity for second thoughts¹²² », les

¹¹⁹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 170, cité ci-haut.

¹²⁰ Voir Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p.134-135.

¹²¹ *Ibid.*, p. 135.

¹²² Ivan Illich, « Ascesis », *op. cit.*, p.1.

pensées de l'après-coup, celles qui viennent après la première vague, et impliquent donc un espace-temps dans l'esprit, à la fois délai et distance, une retenue, une rumination, qui fait écho au décalage. Cette pensée est celle qui marche sur la crête, l'arête affilée, entre une pure pensée désincarnée et la voix des entrailles. Elle aiguise les sens et réduit notre enchaînement à un système qui désincarne tout en donnant un cadre aux viscères. C'est à la fois un remède à la pensée abstraite et instrumentale, et une limite à l'épanchement viscéral débridé sur la page que pourrait devenir une pensée des entrailles. Car même cette dernière forme d'expression participe désormais à ce qu'Illich appelle le Techno-Moloch, le réel construit sous forme de systèmes.¹²³

Illich, dans d'autres écrits, pousse la réflexion plus loin et appelle à une ascèse encore plus radicale : renoncer aux axiomes qui fondent notre pensée – toute pensée, incluant notre image du monde, la manière dont nous le percevons et le comprenons et notre façon d'y prendre place, de s'y déplacer à chaque moment de notre vie, et non seulement la pensée savante. Il vise les notions qui forment l'infrastructure épistémologique au sein de laquelle se déplace notre esprit – par ce terme d'infrastructure, j'essaie de désigner le sol, les poutres, tous les assemblages de notions au milieu desquels nous nous déplaçons mentalement sans les voir, mais qui orientent et déterminent le cours et le contenu de notre pensée, nos actions et nos émotions. Il s'agit de notions dont on se berce, qui nous semblent des évidences, comme la responsabilité et la santé. Dans « Health as One's Own Responsibility – No, Thank You! », Illich expose précisément cette ascèse radicale.

¹²³ C'est un commentaire de Slavoj Žižek sur la quatorzième des quinze thèses d'Alain Badiou sur l'art contemporain qui me fit prendre conscience de cet aspect. Žižek cite Badiou qui écrit : « Empire no longer censors anything. All art, all thought, is ruined when we accept this permission to consume, to communicate and to enjoy. We should become pitiless censors of ourselves. » Žižek commente ensuite : « the mottos of spontaneity, creative self-expression, and so on, are taken over by the System ; in other words, the old logic of the System reproducing itself through repressing and rigidly channeling the subject's spontaneous impetuses is left behind. Nonalienated spontaneity, self-expression, self-realization, they all directly serve the system, which is why pitiless censorship is a *sine qua non* of emancipatory politics. » (Slavoj Žižek, « Neighbors and Other Monsters : A Plea for Ethical Violence », dans Slavoj Žižek, Eric L. Santner et Kenneth Reinhard, *The Neighbor, Three Inquiries in Political Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, p. 134-135.) L'ascèse, telle qu'en parle Illich, permet justement cette censure du tout-personnel, de l'intime, comme dans le geste de s'adresser à la Prieure par son titre, indiquant par là décorum, déférence et retenue, pour protéger l'ouverture.

This presentation forms part of a larger joint project for the « recovery of askesis in higher education. » (...) We are occupied with a reflection on contemporary certainties and their history, that is, on assumptions which seem so commonplace that they escape critical testing. Over and over we find that the renunciation of these very certainties offers the only possibility remaining for us to take up a critical position regarding that which Jacques Ellul calls la technique. And we want to free ourselves from it, not just run away.¹²⁴

Cette renonciation radicale rend possible une pensée critique, puisqu'alors ces présupposés de notre vie deviennent visibles, et donc sujets à une considération pensive. Ultiment, elle rend possible une liberté singulière dont Illich avait déjà l'intuition lorsqu'il commença à écrire dans les années '60. Il la désigne dans l'avertissement publié en tête de *Celebration of Awareness*, publié en 1969, qui s'ouvre ainsi :

Each chapter in this volume records an effort of mine to question the nature of some certainty. Each therefore deals with deception – the deception embodied in one of our institutions. Institutions create certainties, and taken seriously, certainties deaden the heart and shackle the imagination. It is always my hope that my statements, angry or passionate, artful or innocent, will also provoke a smile, and thus a new freedom – even though the freedom come at a cost.¹²⁵

La liberté qui naît par le sourire est plus qu'une lutte ou une fuite, lesquelles laissent en place, intacte, l'infrastructure, et nous en gardent prisonniers dans notre résistance à celle-ci. L'ascèse permet de retrouver la souveraineté intérieure, une forme de liberté autre que la liberté factice du condamné à mort qui peut choisir s'il veut, pour son dernier repas, des haricots sucrés ou salés, ou celle du téléspectateur qui choisit sa chaîne ou même décide de se passer de télévision dans un monde fait entièrement en fonction de cette omniprésente mise en scène.¹²⁶ Lorsqu'Illich souligne que renoncer à nos certitudes nous libère de ce qu'il appelle, ici, les institutions, ou plus tard, à la suite de Jacques Ellul, le régime de la technique ou le Techno-Moloch, il pointe vers l'effet de cette ascèse : percevoir, peu à peu, l'étrangeté d'un monde fondé sur l'image véhiculée par le téléviseur, ou l'absurdité d'une société qui pose comme idéal des concepts – comme celui de santé – vidés de leur sens par l'effort même pour les atteindre. Se promener dans ce monde comme un étranger, un pèlerin, et non un habitant. Le monde n'en est pas moins là. Mais il ne sature plus

¹²⁴ Ivan Illich, « Health as One's Own Responsibility – No, Thank You! », discours présenté à Hanovre, Allemagne, le 14 septembre 1990, traduit par Jutta Mason et révisé par Lee Hoinacki. [En ligne] http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich_1429id.pdf, p.2. (Page consultée le 23 novembre 2015.)

¹²⁵ Ivan Illich, *Celebration of Awareness*, Garden City, New York, Doubleday, 1970, p. 11.

¹²⁶ Il s'agit d'une réflexion de Günther Anders dans Günther Anders, *L'obsolescence de l'homme*, trad. Christophe David, Paris, Éditions Ivrea, 2002, p. 15.

l'expérience. Il ne peut plus saturer mon être. Et alors je peux percevoir ce qui n'appartient pas au système et lui faire de la place, tel qu'Illich le décrit dans *H₂O and the Waters of Forgetfulness* à partir de la citation de Calvino.

Dans *Health as One's Own Responsibility – No, thank you!*, le sens de l'ascèse, le sens de ce genre radical de renonciation, est clairement exprimé : celui d'un « Non! », d'un refus net. Ensuite, sur le mode apophatique qui est courant chez lui,¹²⁷ il décrit cinq interprétations, postures ou actions qui sont *l'opposé* de ce « non! ». Le refus d'assumer la responsabilité de sa santé n'est pas un appel à la tutelle des professionnels de la santé qui sauraient mieux que moi ce qui est bon pour moi; il n'est pas davantage un aveu d'impuissance et un renoncement à la santé pour cause de manque de ressources médicales. La troisième réfutation – c'est-à-dire que ce « non » n'est pas davantage un plaidoyer pour une gestion écologique de l'environnement qui rend les gens malades – attire l'attention sur un aspect essentiel et complémentaire à l'ascèse épistémologique : elle s'accompagne d'une renonciation au pouvoir dans le monde. Illich revient souvent à cette renonciation au pouvoir dans les entretiens et discours des dernières années. Après avoir écrit plusieurs livres de critique du système, dans lesquels il proposait des solutions de rechange ou des lignes directrices pour que chaque communauté puisse trouver elle-même la solution qui lui convient, il avoue :

I can imagine no complex of controls capable of saving us from the flood of poisons, radiations, goods and services which sicken humans and animals more than ever before. There is no way out of this world. I live in a manufactured reality *ever further removed from creation*. And I know today what that signifies, what *horror* threatens each of us. A few decades ago, I did not yet know it. At that time, it seemed possible that I could share responsibility for the re-making of this manufactured world. *Today, I finally know what powerlessness is.* (...) What determines the epoch since Kristallnacht is the growing matter-of-fact acceptance of a *bottomless evil* which Hitler and Stalin did not reach, but which today is the theme for elevated discussions on

¹²⁷ Lee Hoinacki en fit le sujet d'un discours dont les notes de préparation sont publiées sur le site *Denken Nach Illich*. Voir ce passage : « One day Cayley asked me some questions about Illich's thought. I said that, most basically, Illich wrote as a theologian, but in a mode not often seen or recognized; his books were really apophatic explorations about God, the Church, and the believer's movement toward God. When Cayley told Illich about my claim, he, in his own unique way of speaking, confirmed it. » Lee Hoinacki, *Why Philia*, présentation au colloque "Conversations: The Legacies of Ivan Illich" au Collège Pitzer, Claremont, Californie, 26-28 mars 2004. [en ligne] http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Hoinacki_Clar04_Philias_philia_en.pdf, p. 6. (Page consultée le 23 novembre 2015.) Le reste du texte analyse l'œuvre d'Illich dans cette optique.

the atom, the gene, poison, health and growth. These are evils and crimes that render us *speechless*. Unlike death, pestilence and devils, *these evils are without meaning*; they belong to a non-human order. They force us into impotence, helplessness, powerlessness, ahimsa. We can suffer such evil, we can be broken by it, but we *cannot make sense of it* cannot direct it. Only he who finds his joy in friends can bear up under it.¹²⁸

C'est là un discours qui ne cesse de pointer vers un abîme de sens, un mal sans fond devant lequel Illich essaie de se tenir. Si, pour écrire ses premiers ouvrages, il put travailler comme la plupart des penseurs, réfléchissant et discutant de « la société » en en faisant un objet plein, solide, et manipulable comme tel par la pensée, il semble que vers la fin, cet « objet » ait révélé l'abîme presque impensable en son cœur. Il ne cesse pas pour autant d'écrire, mais son discours se situe de plus en plus, encore une fois, dans la lignée de cette attitude de Marco Polo : laisser l'enfer être, l'ayant reconnu tel, et garder le regard sur ce qui n'en fait pas partie. Dans les mots d'Illich :

Face it, don't try to humanize the hospital or the school, but always ask, What can I do, at this very moment, in the unique *hic et nunc*, here and now, in which I am? What can I do to get out of this world of needs-satisfaction – that's why I used the image of the flying fish – and feel free to hear, to sense, to intuit what the other wants from me, would be able to imagine, expects with a sense of surprise, from me at this moment?¹²⁹

Cette renonciation au pouvoir de changer le système – que ce soit par l'engagement politique, par des leviers économiques ou par l'activisme social – autant qu'au pouvoir d'en atténuer les effets, libère la pensée de son enchaînement à l'absurdité du non-sens, de son esclavage à une roue de hamster qui la tient simplement occupée, le nez collé sur l'immédiat, sur ce qu'Illich appelle ailleurs les « buts intermédiaires » dont on oublie, justement, le caractère intermédiaire, en restant aveugle à l'horreur.

As far as politics goes, I'm not condemning anybody who continues to think that democratic politics can be continued. In the tradition of the Western world I, radically, in my roots, have chosen the politics of impotence. I bear witness to my impotence because I think that, not only for this one guy, there is nothing else left, but also because I could argue that, at this moment, it's the right thing to do. Today, politics almost inevitably focusses attention on intermediate goals but does not let you see what the things are to which we have to say NO!... as, for instance, to care.¹³⁰

La renonciation qui prend le sens d'un « Non! » est ce qui remédie à cet aveuglement, elle nous décolle le nez des buts intermédiaires et crée la distance qui permet de voir. C'est, et

¹²⁸ Ivan Illich, « Health as One's Own Responsibility », *op. cit.*, p. 2-3, je souligne.

¹²⁹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 222.

¹³⁰ David Cayley, *Ivan Illich In Conversation*, *op. cit.*, p. 218.

la nuance compte, un non qui se rapproche du retrait, du silence, plutôt que de l'argumentation ou de l'antagonisme qui resteraient captifs de leur opposition et donc de leur relation à ce qu'ils refusent ou réfutent. Le silence est intimement lié à l'ascèse et à la renonciation qui le rendent possible et qu'il accompagne bien, et, ultimement, lié aussi à l'incarnation, comme le présente cet extrait d'un essai paru dans *Celebration of Awareness*, intitulé « The Eloquence of Silence ». Ce texte reprend un thème présenté à un groupe d'étudiants de l'Université de Porto Rico, prêtres pour la plupart, au cours d'un atelier qu'Illich avait mis sur pied pour leur permettre de mieux apprendre la langue et la culture des habitants du lieu. « Every evening, » raconte Illich, « we gathered for an hour of silent prayer. At the beginning of the hour one of us would offer points for meditation.¹³¹ » C'est dans l'essai qui en découle que se trouve ce passage :

First among the classification of silences is the silence of the pure listener, of womanly passivity¹³², the silence through which the message of the other becomes « he in us », the silence of deep interest. (...) This must have been the silence of the Virgin before the *Ave* which enabled her to become the eternal model of openness to the Word. Through her deep silence the Word could take Flesh.¹³³

Une discipline de la parole qui fait place au silence permet l'incarnation du divin en nous. « [T]he message of the other becomes "he in us" », « the Word could take Flesh », dit Illich : « Word », Verbe, *logos*, un mot qui, dans la résonance que ce texte prend dans un monde sans Dieu, désigne la relation, l'acte d'être avec l'autre par lequel j'atteins la plénitude. La discipline de la parole rend possible l'« intérêt profond » : percevoir l'autre par-delà le gouffre qui nous sépare, me pencher vers lui,¹³⁴ sans remplir l'espace entre nous par le bavardage. Illich continue et note, comme deuxième catégorie de silence, « the

¹³¹ Ivan Illich, « The Eloquence of Silence », *Celebration of Awareness*, *op. cit.*, p. 43.

¹³² Je ne peux m'empêcher de relever l'étroitesse culturelle inscrite dans ce passage (qu'il ait été écrit dans un contexte catholique ne justifie nullement cette étroitesse à mes yeux) : dans plusieurs traditions spirituelles autres que le christianisme, le féminin est le pôle de l'action et de la manifestation plutôt que celui de l'attention (et, encore moins, celui de l'acceptation).

¹³³ *Ibid.*, p. 46-47.

¹³⁴ Illich décrit ainsi l'écoute inconditionnelle (« obedience », en anglais, au sens biblique) : « I bow, bend over towards the total otherness of someone. But I renounce searching for bridges between the other and me, recognizing that a gulf separates us. Leaning into this chasm makes me aware of the depth of my loneliness, and able to bear it in the light of the substantial likeness between the other and myself. » Ivan Illich, « The Educational enterprise in the Light of the Gospel, » sermon prononcé en 1988 à Chicago, [en ligne] http://www.davidtinapple.com/illich/1988_Educational.html (Page consultée le 23 novembre 2015.) Traduction française dans *La perte des sens*, *op. cit.*, p. 45-69.

silence which nourishes the Word conceived¹³⁵ » : « It is the silence which closes man in on himself to allow him to prepare the Word for others.¹³⁶ » Au-delà du référent évangélique et de la contradiction entre l'ouverture au monde dont la Vierge, avec son silence, fut le modèle et la fermeture sur soi de l'homme ici évoquée, l'idée qu'Illich développe ici prépare ses propos ultérieurs sur l'*eutrapelia*, cette vertu de gaîté austère qui protège la relation avec autrui (« personal relatedness ») de ce qui pourrait l'endommager ou la détruire. Il faut une retenue, non seulement pour créer l'espace ou le silence propice à l'émergence de quelque chose qui n'existe pas encore et qui ne vient pas de moi, mais aussi pour le maintenir et l'entretenir. Il faut du silence, de l'espace, pour que je puisse être présente à ce qui m'entoure, m'y ouvrir, m'y relier et me maintenir dans l'entrelacs : « ...the silence of syntony; the silence in which we await the proper moment for the Word to be born into the world.¹³⁷ » De cette syntonie, qui en psychologie désigne la capacité à vibrer à l'unisson d'une ambiance, de s'accorder à son milieu – syntonie rendue possible par une ascèse des sens et de l'esprit –, naît l'atmosphère qu'Illich évoque, cette atmosphère où le genre de pensée qu'il recherche (en fidélité à ce qu'il lit dans la parabole du Samaritain) a une chance de croître – dans l'indépendance nécessaire mais radicale, aberrante (*foolish*), du geste du Samaritain envers le Juif.

5. Nous, je, tu : proportionnalité dissymétrique

C'est un trait sur lequel Illich insiste : l'atmosphère dont il est question dans *The Cultivation of Conspiracy* « is the prerequisite to the independence needed for a historically based indictment of society.¹³⁸ » Dans ce même texte, Illich évoque deux expériences qui ont précédé et inspiré sa pratique de l'hospitalité à Brême, deux lieux où il pût pratiquer le genre de recherches qu'il voulait, et il est significatif que ces deux lieux soient situés géographiquement en-dehors des grands centres du savoir : Puerto Rico et Cuernavaca, au Mexique—comme si Illich avait eu besoin, au début, de s'éloigner physiquement des lieux

¹³⁵ Ivan Illich, « The Eloquence of Silence », *op. cit.*, p. 47.

¹³⁶ *Ibid.*, p. 48.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op. cit.*, p.4.

où la recherche est exercée comme « profession ». Alors qu'il était vice-recteur de l'université de Puerto Rico, en 1957, il acheta une petite maison sur le bord de la mer avec quelques amis pour s'y adonner à l'étude (« *studium* ») de l'idéologie du développement omniprésente à l'époque. Il voulait « a place of study in which every use of the personal pronoun, *nos-otros*, would truthfully refer to the four of us, and be accessible to our guests as well; I wanted to practice the rigor that would keep us far from the "we" that invokes the security found in the shadow of an academic discipline: we as sociologists, economists, and so forth.¹³⁹ » Un « nous » qui ne soit pas d'abord et avant tout déterminé par les rassurantes frontières d'une discipline du savoir, une communauté de « je » pensants qui ne soit pas un « nous » institutionnalisé et ne puisse être garantie, assurée de durée, d'une existence continue indépendante de chaque incarnation dans la relation, voilà ce qu'il cherche encore à créer lorsque, plus tard, il se voit offrir d'enseigner dans des universités. Il entre alors certes dans l'institution, mais se sert de cette occasion pour favoriser l'émergence de quelque chose d'autre, qui peu à peu prend la forme d'un groupe ouvert où la réflexion est menée de manière conviviale hors des murs de l'université. Il insiste :

But in order to pursue truth within the horizon of a "we" that is truly a plural "I", a "we" that is arbitrary, that is unique, that slowly emerges, that cannot be put into any class, then it is first necessary to shed a certain number of extremely sticky and persistent university-derived academic etiquettes, like the organization of knowledge into specialized and exclusive disciplines.¹⁴⁰

La manière même de parler de ce « nous » qui est un « je » pluriel, un pluriel de « je », s'apparente à son discours sur la nouvelle instance du « je » que le Samaritain représente, et qui est rendue possible par les mots de l'Évangile et leur impact. Illich l'explique à partir du récit de la tentation de Jésus dans le désert :

...with these words ["You shall worship only God, not power"], the New Testament creates the cosmic atmosphere in which the Samaritan can dare to step outside his culture, and the guardian spirits that watch his "we". He can claim that even though, as a Samaritan, his "I" is the singular of a "we", he can transcend this limitation and reach out to the Jew.¹⁴¹

Illich souligne que cette notion d'un « je » qui n'est pas uniquement le singulier du « nous » ethnique est alors quelque chose de tout à fait nouveau. Il ne cesse de revenir sur

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 148.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 99.

cet aspect pour lui extraordinaire de la parabole, qu'il essaie de faire ressortir pour ses interlocuteurs modernes en parlant d'un Palestinien plutôt que du Samaritain : que cet homme transgresse les règles qui fondent l'appartenance à son clan, outrepassant ainsi la frontière qui délimite ce genre de « nous » ethnique et exclut ceux qui sont de l'autre côté; il crée *de facto* une nouvelle forme de « je » définie non pas par son clan mais issue de sa réponse viscérale à un autre homme blessé. C'est cette manière de se tenir dans le monde, ce « je »-là, qu'Illich cherche à ranimer au sein de la pensée. Le « nous » des penseurs, le « nous » pensant, est alors une autre pierre du passage à gué. Pour passer du Samaritain à un Illich qui pense, il faut mettre le pied sur ces formes spécifiques du « je » et du « nous ». Certes, le point de départ de ce passage outre-frontière, c'est-à-dire la forme du « je » prévalente à notre époque, n'est plus le « je-nous » ethnique, mais plutôt une sorte de « je » privé, qu'Illich appelle « the new 'I' protected by that strange wall of privacy which runs a few inches from my nose¹⁴² », un « je » qui se forme en rapport à soi-même, à une conscience ou une sorte de forum intérieur, et qui émerge au Moyen-Âge, au moment où l'Église impose le devoir de confession pour tous. C'est un tel « je » individuel, privé, qui se regroupe sous forme de divers « nous » institutionnalisés qui sont comme autant de chapeaux ou costumes (chacun peut en posséder plusieurs) que le « je » revêt quand il s'avance dans le monde. Ainsi, dans le domaine de la pensée, les gens s'expriment généralement sous le couvert d'un « nous » de convention, aussi vide soit-il. Les étiquettes académiques et les frontières des départements universitaires qui donnent aux sociologues ou aux économistes un sentiment de sécurité ont remplacé celles des groupes ethniques. Et même aujourd'hui, alors que les frontières entre les disciplines sont de plus en plus poreuses, traversées par l'interdisciplinarité, il en reste toujours une qui tient assez solidement et rassure les chercheurs, soit celle de l'Académie elle-même, université ou centre de recherche reconnu, et de toute l'institution de la recherche (organismes subventionnaires, lieux de publications, etc.) dont Illich tente de se distancier pour réfléchir et critiquer l'ensemble des présupposés et axiomes qui la soutiennent. Le chemin que parcourt Illich pour faire de la pensée l'écho du geste du Samaritain consiste alors à débarrasser le « je » de ce costume, en le ramenant non pas à lui-même et à sa propre

¹⁴² *Ibid.*, p. 98.

conscience comme plusieurs penseurs l'ont fait, mais à son ouverture à autrui –c'est-à-dire, en le fondant dans la relation. Ce qui permet de s'affranchir de la sécurité d'un groupe, c'est, pour Illich, un lien de charité, d'amour, de fidélité. Ce dernier aspect ressort lorsqu'Illich, cherchant toujours à faire comprendre ce qu'il perçoit dans le « je » du Samaritain, fait un parallèle avec la pratique musulmane de la prière à la Mecque :

When the Moslem five times a day commends himself in that lonely but always communal prayer towards Mecca—for me, a most attractive practice—he also shapes his soul to understand what I'm saying : that the believer is free of the terror which guards the « we's » unity. The believer prays in the name of Allah, the all-merciful – the words literally mean *loving origin and womb* – and locates the origin of his 'I' in that relationship.¹⁴³

L'élément premier est non pas la communauté historique et ethnique, ni une sorte de centre intérieur sis au sein de mon individualité, mais un « je » fondé dans une relation affective et viscérale à quelque chose que je ne peux saisir ni m'approprier.

Pour Illich, la relation paradigmatique est celle du Juif et du Samaritain; le parallèle avec la pratique musulmane tient dans la mesure où l'autre vers lequel je me tourne ainsi est toujours, pour un chrétien, le Christ, Dieu incarné. Le « je » se fonde dans la relation à un autre tout autre – pas un autre comme moi. Dieu n'est pas un autre comme moi, il est l'au-delà, un « tu » d'une altérité radicale, et cette comparaison avec la pratique musulmane attire l'attention sur le fait que la relation qui s'établit est précisément celle de la proportionnalité dissymétrique, si centrale dans la pensée d'Illich vers la fin de sa vie. « The Samaritan has the possibility of establishing a proportion, a relatedness to the other man which is entirely free and conditioned only by his hope that the beaten-up Jew will respond to it by accepting this relationship.¹⁴⁴ » Le choix du mot *proportion* n'est pas anodin; non seulement il évoque le *logos* divin dans la traduction qu'Illich choisit, rappelant par là que la relation humaine prolonge l'incarnation divine, mais il exprime, selon Illich, un trait fondamental d'une vision du monde presque disparue aujourd'hui. Dans plusieurs cultures traditionnelles, l'univers est un réseau de correspondances entre l'ici et le lointain, l'ici-bas et l'au-delà : « You cannot enter any of these worlds without the

¹⁴³ *Ibid.*, p. 99. Je souligne.

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 206-207.

assumption that all existence is the result of a *mutually constitutive complementarity* between here and there.¹⁴⁵ » Il utilise ici la notion de « proportionnalité dissymétrique », que j'ai déjà évoquée plus tôt dans ce chapitre, pour désigner cette manière de correspondre à un autre terme, mais pas tout à fait, pas exactement : « slightly off the mark.¹⁴⁶ » Dans la vision du monde traditionnelle fondée sur la complémentarité, c'est précisément de cette manière « slightly off the mark » que les choses se répondent : non pas dans une symétrie parfaite, mais dans une sorte de proportion légèrement décalée, tordue ou déphasée d'un tout petit espace, à peine une virgule ou un souffle, où s'insère néanmoins une altérité radicale comme celle entre l'ici-bas et l'au-delà. Illich transpose cette notion à la relation à l'autre en se rattachant, pour cela, à une réflexion du moine médiéval Hugues de Saint-Victor sur la Genèse. Se demandant pourquoi Dieu avait créé Adam et Ève, Hugues en arrive à la réponse suivante : Dieu créa Ève parce qu'il se devait de donner à Adam quelque chose qu'il pouvait saisir, dans tous les sens du mots, « something which was totally different from him, and different in such a way *that he could be wounded by that difference, that he would be vulnerable to that difference,*¹⁴⁷ » laissant paraître, à travers l'image de la blessure, une béance. Certes, cette façon de percevoir et ressentir l'existence de l'autre n'est pas celle qui est devenue hégémonique. Le sens de la proportion dissymétrique a été graduellement effacé dans toutes les sphères de l'existence pour n'exister que sous forme résiduelle, et a été remplacé, par exemple, par la notion d'un cosmos connu ou du moins qu'on pourra connaître dans un avenir plus ou moins lointain, à mesure qu'avancent nos capacités technologiques, de même que l'autre devient un autre « être humain », un représentant du genre humain comme moi, avec des caractéristiques différentes.¹⁴⁸ Mais la relation à laquelle aspire Illich comme terreau fertile propice à la

¹⁴⁵ *Ibid.*, p. 132. Je souligne.

¹⁴⁶ *Ibid.*, p. 197.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 198. Je souligne.

¹⁴⁸ Pour une inflexion de cette opposition entre l'altérité radicale (le tout autre) et l'autre comme simple représentant du genre humain, voir Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, Paris, Galilée, 2013 [1996], p. 23-30. Nancy pense une altérité de l'autre comme « contiguïté d'origine avec l'origine "propre". » Il écrit : « Tu es absolument étranger parce que le monde commence à son tour à toi » (*Ibid.*, p. 24). L'autre n'est pas le grand Autre, sans pour autant devenir un autre représentant du genre humain ; il est « l' "un" de plusieurs en tant qu'ils sont plusieurs, c'est *chaque un* et c'est *chaque fois un*, l'un d'*entre* eux, l'un d'*entre* tous et l'un d'*entre nous* tous » (*Ibid.*, p. 30). Ainsi, Nancy ne renvoie pas à une catégorie universelle abstraite comme le

croissance d'une pensée vivante, et qui permet de faire le pont entre le Samaritain et la pensée, implique que soit à nouveau ressentie la correspondance dissymétrique, non pas au sens traditionnel, mais telle qu'elle est rendue possible aujourd'hui par l'ouverture radicale impliquée dans la parabole du Samaritain. Celle-ci a ouvert dans l'histoire la possibilité d'une nouvelle sorte de proportionnalité qui ne dépende pas d'une cosmologie donnée par la culture.

The Samaritan story makes me understand that I am 'I' in the deepest and fullest sense in which it is given to me to be 'I' precisely because you, by allowing me to love you, give me the possibility to be co-relative to you, to be dysymmetrically proportionate to you. I see, therefore, in love, hope, and charity the crowning of the proportional nature of creation in the full, old sense of that term. Nothing is what it is except because *convenit*, it fits, it is in harmony with something else, and I am free to choose with whom, or, better, to accept from whom I want, to whom I let myself be given, the possibility of loving. The call of charity, *agape*, which the Samaritan hears, does not destroy proportionality but rather elevates it to a level which formerly was not perceived. It goes beyond Plato and Aristotle, and beyond the Greek mysteries. It says that your *telos*, your end purpose, the goal of your being, is in an other whom you freely choose.¹⁴⁹

« The call of charity, *agape*, which the Samaritan hears » : la proportionnalité est ressentie comme élan d'amour (amitié, charité) envers l'autre. C'est une manière de correspondre à quelqu'un d'autre, mais avec un léger décalage, et c'est dans cet espace d'altérité radicale entre deux semblables, un hiatus, que peut avoir lieu la rencontre qui constitue l'un et l'autre. La parabole du Samaritain a dégagé ce lieu de son ancrage ethnique, l'a élevé au-dessus des frontières ethniques, pour le rendre accessible à tous, à tout instant. Dans cet extrait, Illich insiste sur le caractère libre du geste du Samaritain qui se tourne vers le Juif. L'appel de la charité est ressenti dans les tripes, mais cette réaction viscérale ne peut être interprétée comme une forme de déterminisme biologique. Le mouvement par lequel le Samaritain quitte son chemin et se tourne vers le Juif naît dans la pitié qui lui remue les entrailles, tout en restant un geste volontaire, un choix de suivre son élan. Illich attire l'attention sur l'espace de liberté vertigineuse qui s'ouvre à chacun d'entre nous en-deça ou au-delà des conditions de la culture et même de l'influence de facteurs génétiques qui guident certains comportements. Cet espace s'est ouvert à partir du moment où une parabole—un récit, une histoire, une figure—dessine pour ceux qui la reçoivent à la fois

« genre humain » dont Illich critique l'effet désincarnant, mais à un « nous » qui n'est rien d'autre que l'être-l'un-avec-l'autre de chacun, et n'existe pas en-dehors de cet être-avec. J'y reviendrai au deuxième chapitre.

¹⁴⁹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, op. cit., p. 197.

l'espace de liberté *et* les frontières, lignes de tension et limites qu'il enjambe. À partir de ce moment, cet espace existe et s'incarne chaque fois que le geste est répété. C'est l'espace où la justesse d'un appel et de sa réponse peut être ressentie, où peut être vécue l'expérience de correspondre, dans ma chair, à un semblable que je ne peux toutefois jamais complètement assimiler à moi-même, que je ne peux saisir qu'en m'ouvrant à la possibilité d'en être blessée. C'est là, donc, que peut être vécue l'expérience de l'harmonie absolue d'une correspondance légèrement décalée. Enfin, c'est l'espace de la pensée critique indépendante.

But it is only there that you can become in the I-thou relationship, which has mutual respect and bowing, that person who knows, who has a sense for the good. Not for values. Values are totally different. For the good, what is proportionate. And therefore know where you stand when you move into criticism of service systems, of economy, of economic relations of class structure.¹⁵⁰

À entendre Illich, c'est comme si, par l'expérience d'une telle relation à l'autre, j'acquiers la connaissance du bien. L'un et l'autre, la relation et le bien, ont en commun ce qu'Illich nomme la proportionalité dissymétrique—ce « fit » parfaitement harmonieux comme celui de la quinte pure. Illich explique davantage la distinction qu'il marque entre le bien et les valeurs en décrivant l'évolution de la philosophie :

In philosophy, as I also mentioned earlier, ethics ceases to be the science of the good, which is known by its proportionate relationship to the will, its fit, and is replaced by the science of tempering values. The good is or is not, like a perfect fifth in music. Values can be more or less. They assume a point zero, from which negative as much as positive values can be elaborated.¹⁵¹

Dans la relation, le « fit » parfaitement harmonieux a quelque chose de la grâce,¹⁵² d'un don gratuit de Dieu, c'est-à-dire de l'intervention de quelque chose qui me dépasse et que je ne contrôle pas. Le sens du bien qui en découle est lié à cette manifestation de la transcendance. Ce n'est pas une évaluation, mais plutôt, pour recourir à un autre registre, comme une intuition (laquelle n'est jamais simple mouvement d'humeurs; au contraire, elle

¹⁵⁰ Ivan Illich, Entrevue avec Jerry Brown à l'émission de radio « We the People », KPFA, 22 mars 1996. [En ligne] http://www.wtp.org/archive/transcripts/ivan_illich_jerry.html. (Page consultée le 22 octobre 2013.)

¹⁵¹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 136.

¹⁵² « la forme suprême du lien, l'épitomé de l'amour gratuit entre deux personnes, est le résultat d'un choix libre et gratuit. À la racine du lien singulièrement personnel établi par le Samaritain touché dans ses entrailles par le Juif maltraité, il n'y a ni le sang, ni le dialecte, ni le domicile, mais la grâce. » Ivan Illich, « L'ascèse à l'âge des systèmes. Propédeutique philosophique à l'usage chrétien des instruments », dans *La perte des sens*, *op. cit.*, p. 286.

est à la fois éveillée et entretenue par la pratique de l'ascèse). Et c'est ce sens intime du bien qui sert d'ancrage à la pensée critique. Ancrage, littéralement : c'est le lieu où je jette l'ancre pour rester stable et ne pas dériver pendant que je contemple le monde. Cet ancrage me permet de formuler une critique qui n'est pas seulement un acte intellectuel, mais un geste qui engage l'être entier. La pensée critique est alors ce qui parcourt l'écart entre ce que je – « je » constituée par ma relation, ma correspondance incongrue à toi (comme l'est le lien entre un Juif blessé et un Samaritain) – perçois, sens et sais être le bien, et ce que je perçois, sens et vis autour de moi. Entre mon expérience et ma lecture du monde qui m'entoure d'une part, et mon sens intime du bien de l'autre. C'est ce qui explique aussi qu'Illich affirme que la pensée critique n'est possible qu'au sein d'une hospitalité intense,¹⁵³ puisque celle-ci est, au fond, une extension – une forme multipliée et magnifiée – de l'amitié entre le Samaritain et le Juif. La manière dont Illich en parle dans cette même conférence (« The Cultivation of Conspiracy ») le rend de manière frappante : « I have been blessed, » raconte-t-il, « with a large portion of it, with the taste of a relaxed, humorous, sometimes grotesque fit among mostly ordinary but sometimes outlandish companions who are patient with one another.¹⁵⁴ » Cette formulation décrit parfaitement la relation, la correspondance, *fit*, entre le Juif et le Samaritain, compagnons improbables et patients l'un envers l'autre. Illich perçoit la communauté au sein de laquelle il mène ses recherches comme une prolongation de cette relation entre un Juif et un Samaritain, prolongation, donc, de l'incarnation de Jésus dans celle-ci. Du coup, elle permet de faire l'expérience de ce qui a existé dans l'histoire comme possibilité révélée par Jésus, par sa vie et par sa parabole, avant sa corruption. À partir de cet enracinement dans une manière différente d'être ensemble, celui qui pense peut percevoir de manière aiguë, par tous ses sens accoutumés (entraînés par l'ascèse) à des relations humaines et incarnées, ce qui s'en est écarté. Il peut réfléchir à l'état courant des choses parce qu'il s'en est éloigné. Il le perçoit grâce à la distance, grâce au seuil franchi et à l'assise dans un autre espace. Cette séparation est à la racine même du sens de la critique.

¹⁵³ « ...independent criticism of the established order of modern, technogene, information-centered society can grow only out of a milieu of intense hospitality. » (Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op. cit.*, p. 10.)

¹⁵⁴ Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op. cit.*, p.12.

6. Co-respiration

La deuxième partie de la conférence « The Cultivation of Conspiracy » ajoute un degré de complexité dans cette translation de la parabole à la pensée. Illich y fait de l'atmosphère qui rend ce geste possible – celui de penser de manière intègre dans le monde contemporain – une héritière de la *conspiratio*, le baiser rituel sur la bouche échangé par les premiers chrétiens au cours de leurs célébrations.¹⁵⁵ La description qu'Illich en donne, le choix des mots et des formulations, reproduit le schéma de la relation entre le Juif et le Samaritain. La *conspiratio*, dit-il, est littéralement un mélange d'haleines, « a commingling of breaths » :

Conspiratio, the mouth-to-mouth kiss, became the solemn liturgical gesture by which participants in the cult-action shared their breath or spirit with one another. It came to signify their union in one Holy Spirit, the community that takes shape in God's breath.¹⁵⁶

Ce qu'Illich décrit ici, c'est un lien (la nature de ce lien tient sous le vocable « signify », c'est-à-dire un lien de signification, comme secouer la tête signifie un refus) entre un échange incarné entre plusieurs personnes, vécu dans et par le corps (partager son haleine), et l'union en *un seul* esprit, une dimension spirituelle unique (le souffle de Dieu¹⁵⁷). Ce qui fait le pont entre les deux, qui permet à Illich de tracer ici une relation de signification, n'apparaît que plus loin dans son discours : c'est l'incarnation du Verbe.¹⁵⁸ Comme dans l'interprétation qu'Illich fait de la parabole du Samaritain, c'est cet événement une fois survenu qui permet ensuite sa prolongation dans le mystère du corps. Il poursuit :

¹⁵⁵ « Peace, in this sense, is the one strong word with which the atmosphere of friendship created among equals has been appropriately named. But to embrace this, one has to come to understand the origin of this peace in the *conspiratio*, a curious ritual behavior almost forgotten today. » (*Ibid.*, p. 7)

¹⁵⁶ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵⁷ Voir aussi : « That's what Christians did. They came together to eat and to kiss, to kiss on the mouth. In this way they shared the Holy Spirit and became members of a community in flesh, blood, and spirit... » (Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 85.)

¹⁵⁸ « *Conspiratio* became the strongest, clearest and most unambiguously somatic expression for the entirely non-hierarchical creation of a fraternal spirit in preparation for the unifying meal. Through the act of eating, the fellow conspirators were transformed into a "we," a gathering which in Greek means *ecclesia*. Further, they believed that the "we" is also somebody's "I"; they were nourished by shading [sic] into the "I" of the Incarnate Word. The words and actions of the liturgy are not just mundane words and actions, but events occurring after the Word, that is, after the Incarnation. » (Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op. cit.*, p. 9.)

The *ecclesia* came to be through a public ritual action, the liturgy, and the soul of this liturgy was the *conspiratio*. Explicitly, *corporeally*, the central Christian celebration was understood as a *co-breathing*, a con-spiracy, the bringing about of a common atmosphere, a divine milieu.¹⁵⁹

...« corporeally », « co-breathing », « bringing about of a (...) divine milieu » et, plus loin : « no matter their origin, men and women, Greeks and Jews, slaves and citizens,¹⁶⁰ engender a physical reality that transcends them¹⁶¹ » : comme dans la parabole du Samaritain, une relation vécue dans et par le corps crée quelque chose qui la dépasse, qui est du domaine de la transcendance, du divin (« a divine milieu »), comme Illich dit à propos du Samaritain que son geste prolonge *l'incarnation de Dieu*. Et voilà qui rajoute à la complexité de cette relation archétypique, puisque ce quelque chose du domaine de la transcendance qui est créé par une relation incarnée est lui-même à cheval entre le transcendant et l'immanent; ce quelque chose est lui-même un passage de la frontière entre l'Esprit et la chair : Dieu qui se fait chair dans le cas de la parabole du Samaritain, et une réalité *physique* qui transcende chaque participant à la *conspiratio*.

L'atmosphère, qu'il nomme ensuite « paix », c'est au fond la communauté à la fois physique et spirituelle qui émerge d'une co-respiration, d'un mélange des souffles au sens littéral du terme. Encore faut-il réfléchir à ce que cette co-respiration veut dire, concrètement, au-delà du geste liturgique aujourd'hui épuisé. Peut-être que l'anecdote de son séjour chez un ami dans un bidonville malodorant de Lima, où Illich dû littéralement s'ouvrir à la puanteur et respirer les émanations fétides du lieu afin de pouvoir se mêler sans retenue à la maisonnée de son hôte, offre une version moderne de la *conspiratio* et de cette « gut level experience of the other » qu'est, selon Illich, le partage de l'aura de l'autre (il utilise cette expression pour rendre compte de la notion de *mimesis* d'Aristote; ce fil sémantique étend la filiation de la *conspiratio* jusque dans l'Antiquité grecque). « Peace as the result of *conspiratio* exacts a demanding, today almost unimaginable intimacy, » écrit

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 8. Je souligne.

¹⁶⁰ Les recherches sur les premières générations de chrétiens nuancent ce portrait enthousiaste de la communauté. Le partage d'une même table par des Juifs et des non-Juifs, par exemple, fut l'objet de controverses et de dissensions significatives. Voir Pierre Geoltrain, *Aux origines du christianisme*, Paris, Gallimard, 2000, p. xxix-xxx et p. xxxvii-xxxviii, entre autres.

¹⁶¹ Je souligne. La version allemande rend encore plus manifeste le jeu de l'incarnation en ajoutant : « Fleischgewordene *conspiratio*, ein sichtbares "Wir", das dem osculum pacis, dem Zusammen-Hauch entwächst. » (Ivan Illich, « Das Geschenk der Conspiratio », *op. cit.*, p. 10) – littéralement, la *conspiratio* devenue chair, un « nous » visible, qui émerge (ent-wachsen, « croître hors de ») du « respirer ensemble ».

Illich, et l'anecdote du bidonville permet de l'imaginer, justement. Elle fournit un pont entre le geste liturgique dépassé et la communauté d'étudiants, professeurs et penseurs de tout acabit et de divers horizons qui se rassemblaient pour discuter et manger des spaghettis dans une maison de Brême. Puisque le souffle évoque irrésistiblement l'inspiration et son rôle dans la pensée, le partage des souffles peut être vu comme une simple métaphore du partage d'inspiration, de l'échange d'idées qu'Illich pratique assidûment (il mentionne souvent au début d'un livre que le contenu est le fruit d'un échange entre lui-même et un collaborateur ou un ami). Mais le texte « The Cultivation of Conspiracy » met en évidence que l'enjeu de la conspiration dépasse la métaphore et exige une présence incarnée, un face-à-face qui engage tous les sens et remue les viscères (« The thought of sleeping for a week in this miasma almost made me retch,¹⁶² » raconte Illich à propos de son séjour dans le bidonville), et que c'est cela, entre autres, qui *crée* une pensée intègre dans le monde contemporain.

Faire remonter l'atmosphère à la *conspiratio* des premiers chrétiens met en relief deux traits, deux caractéristiques qui semblent migrer de la seconde à la première, et se présentent toutes deux comme un passage, une traversée de frontières épistémologiques. D'abord, le passage (un passage qui n'est pas unidirectionnel, plutôt une sorte d'aller-retour, de piétinement) du matériel à l'immatériel, déjà relevé : celui-ci est indiqué dans le cas de la *conspiratio* par la phrase « engender a physical reality that transcends them » —la conspiration fait naître quelque chose qui *transcende* la réalité physique générée par le partage somatique des souffles; ce quelque chose est l'Esprit Saint pour les premiers chrétiens; transposé dans la réflexion d'Illich sur les conditions propices à la pensée, ce quelque chose est peut-être aussi simplement de l'esprit au sens philosophique du terme, au sens de *pensée*. Ensuite, le passage du particulier (l'esprit singulier de chaque participant : « participants in the cult-action shared their breath or spirit ») à ce que j'appellerais l'universel, faute de mieux¹⁶³ (« Holy Spirit » ou le « divine milieu » que nomme Illich

¹⁶² Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op. cit.*, pdf, p. 6.

¹⁶³ J'essaie de désigner ce qui, dépassant infiniment chaque singulier, n'est toutefois pas nécessairement global ou planétaire ou étendu (imposé) à tous et tout. « Commun » ou « partagé » eut peut-être mieux convenu, mais ne rend pas l'idée d'un dépassement infini.

dans la même citation)—dans le cadre laïque de la pensée, cela devient le passage d'un esprit individuel (*mon* intellect) à une forme de pensée qui le dépasse.

Et alors, la pensée se situe exactement à la place occupée par l'incarnation du divin dans l'interprétation qu'Illich fait de la parabole du Samaritain, lorsqu'il dit que la relation entre ce dernier et le Juif est un acte qui prolonge l'incarnation. Ultimement, ce qui se joue et rejoue ici, dans l'exercice même de la pensée, loin des routes poussiéreuses du Croissant fertile, c'est l'incarnation divine, la conjonction éphémère et jamais garantie de la chair et de l'esprit, le devenir chair de l'esprit et le devenir esprit de la chair. L'exploration du discours qu'Illich tient sur ces conditions amène à découvrir que se déploie, au cœur même de sa démarche telle qu'elle devient réfléchie et consciente d'elle-même vers la fin de sa vie, un piétinement, un constant passage entre le spirituel et le matériel, au croisement de ces deux plans, croisement qui ne cesse de refaire surface dans l'objet même de ses études. Penser de cette manière, alors, c'est se tenir à ce croisement, en réactiver les affects et le mystère, le parcourir encore et encore – carrefour où a lieu le mystère de l'incarnation. C'est vivre dans les parages mêmes du Samaritain, rendant inutile tout passage à gué vers la parabole.

Chapitre 2 : La blessure de la créature. Rapport à l'autre, communauté et institutions.

Le cœur de la pensée d'Illich se laisse entrevoir dans cette phrase déjà citée, énoncée à la fin de sa vie : « Like the Samaritan, we are critters that find their perfection only by establishing a relationship, and this relationship is arbitrary from everybody else's point of view, except the Samaritan's, because he does it on the call of the beaten-up Jew.¹⁶⁴ » Le rapport à l'autre, à cet autre-ci sur mon chemin (en tant qu'être singulier) et aux autres comme ensemble, est l'étoffe même – la matière, le tissu, la trame – de sa compréhension de l'histoire et de la situation actuelle de ce que je nommerai, pour faire court et comme le fait Illich lui-même, l'Occident. Ses œuvres les plus connues telles que *Deschooling Society* et *Némésis médicale* explorent ce qui a été, en Occident, au siècle dernier, le principal mode d'être ensemble et de gestion de nos rapports aux autres et à nous-mêmes comme communauté : les institutions. La scolarisation obligatoire organise l'insertion des gens dans la société; le système de santé et les services sociaux tentent de répondre, par une structure, à la dérangeante question « Que faire avec cet être sur mon chemin, qui souffre? Qui a faim, mal, froid? »; les systèmes de transports gèrent nos déplacements; l'urbanisme, nos manière de se loger. Or, ces institutions tombent aujourd'hui en discrédit. Illich a contribué à cette chute en consacrant de nombreuses pages à exposer leur contre-productivité. La question du rapport à l'autre et de notre être-ensemble se pose à nouveau avec acuité.¹⁶⁵ Je propose donc de reprendre le fil de cette trame et de réfléchir à ce qui se dit, dans les mots d'Illich, à propos de cet être-ensemble, de ce qu'il a été sous sa forme institutionnelle et de ce qu'il est devenu. Je propose d'explorer, par les chemins qu'il trace et autour de ceux-ci, qui ne sont d'ailleurs jamais prescriptifs, précisément ces questions: qui est mon prochain? Qu'est-ce que le commun, quelle manière pour nous, aujourd'hui, d'être ensemble, c'est-à-dire les uns avec les autres mais aussi ensemble en tant que « nous »? Et comment en parler, de ce nous? J'ancre ma propre

¹⁶⁴ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, op. cit., p. 177.

¹⁶⁵ La préface à l'édition de 2013 et celle de l'édition originale de 1996 de *Être singulier pluriel* de Jean-Luc Nancy décrit de façon poignante l'acuité de cette question.

réflexion dans le monde actuel, m'appuyant pour cela à la fois sur ma propre expérience de ce monde, sur ce que j'en trouve décrit dans les discours d'Illich, et sur le portrait qu'en donne Jean-Luc Nancy dans *Être singulier pluriel*. Aussi, dans les lignes qui suivent, l'exigence de rendre rigoureusement compte des nuances de la pensée d'Illich et de son contexte compte moins que l'effort de considérer ces questions pour elles-mêmes, à la lumière de ce qu'en dit Illich, dans une atmosphère où Dieu, le Dieu catholique d'Illich, est *de facto* absent. Et cela, Illich, autant que Nancy dont tout le livre est construit dans une perspective laïque, en prend acte. Relevant que la plupart des croyants formulent le mystère de l'incarnation en disant que Dieu s'est fait homme ou que Dieu est homme, il fait valoir que l'histoire porte plutôt le mouvement inverse : « But for Joseph the baby came first. Faith in the Incarnation can flower in our time precisely because faith in God is obscured, and we are led to discover God in one another.¹⁶⁶ » Un être de chair a été Dieu; Dieu étant maintenant retiré de l'horizon des gens, reste alors la chair à travers laquelle nous sommes les uns avec les autres.

1. « Critters »

Nous sommes des créatures qui trouvons notre perfection uniquement en établissant une relation qui semble arbitraire aux yeux de tous, sauf à ceux de qui, comme le Samaritain, s'y engage; à celui-là, cette relation ne paraît pas arbitraire parce qu'il répond à l'appel d'un autre qui se trouve là, sur son chemin¹⁶⁷ : voilà ce qui, selon Ivan Illich, a été révélé par Jésus à travers la parabole du Samaritain. Que la perfection s'atteint dans la relation à un autre, une relation librement engagée qui soit appel et réponse, don de l'autre. La phrase d'Illich citée ci-dessus nous interpelle, précisément par l'usage de ce « nous »,

¹⁶⁶ Ivan Illich et David Cayley, *Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 176.

¹⁶⁷ Traduction libre de la phrase d'Illich, citée en ouverture : « Like the Samaritan, we are critters that find their perfection only by establishing a relationship, and this relationship is arbitrary from everybody else's point of view, except the Samaritan's, because he does it on the call of the beaten-up Jew. »

« we are critters that... » – qui, nous¹⁶⁸? Dans le cadre général de sa pensée autant que dans le cadre spécifique de l'entretien au cours duquel Illich a prononcé cette phrase, ce « nous » ne saurait être réduit à lui-même et à son interlocuteur, ni au « nous » universel du genre humain, bien que l'un et l'autre s'y profilent. La question de ce « nous » ne saurait être expédiée si commodément. Illich avait déjà, avec Barry Sanders, souligné son caractère problématique dans *ABC : The Alphabetization of the Popular Mind*, critiquant la pauvreté sémantique et l'absence de frontières de ce pronom.¹⁶⁹ Ils comparent la première personne du pluriel en anglais à la prolifération sémantique équivalente dans certaines langues des cultures traditionnelles où les référents culturels sont encore fermes (notamment le Kwakiutl, des langues de Malaisie et des langues Bantu), montrant que la question du « nous » s'est exacerbée depuis que les frontières et les référents culturels qui définissaient différents « nous » ethniques, linguistiques, religieux, nationaux etc., ont été effacées ou rasées (à l'exception de quelques cultures), et depuis que, de surcroît, la constellation de concepts qui sous-tendent les « droits universels » de l'homme (dans la tradition de l'humanisme) s'est avérée un champ de mines qui ne cessent d'exploser sous nos pas. Qui, « nous », alors, dans cette phrase d'Illich? Qu'est-ce qui se dessine dans ce pronom, sinon une invitation adressée à nous, auditeurs ou lecteurs, à rejoindre un cheminement de pensée amorcé il y a déjà quelque temps entre deux autres, Ivan Illich et David Cayley, qui d'emblée semblent nous inclure dans ce cheminement? Le « nous » utilisé par Illich fait apparaître une scène de pensée et d'énonciation¹⁷⁰ sur laquelle un espace est ménagé pour nous. D'ailleurs, nous y sommes représentés par la chandelle – symbole de la présence du

¹⁶⁸ L'italique est de moi. Cette question, ici, fait écho aux réflexions d'Ivan Illich et Barry Sanders dans *ABC : The Alphabetization of the Popular Mind*, San Francisco, North Point Press, 1988, p. 122-127, ainsi qu'à celle de Jean-Luc Nancy dans *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 53.

¹⁶⁹ « As we wrote this book we were aware of the semantic poverty of our pronoun. The modern *we* tells nothing about the intention of those who are the collective subject. (...) This plastic *we* does not tell you who we are. This is the *we* of propaganda, which can create any subject and demand that the person addressed identify with it; which says 'you ought to be one of us'; and which is used by the missionary, the humanist, and the salesman. This impoverished, borderless *we* enables *us* to say that *we* (today) feel, think, and do certain things. A voracious *we*, it incorporates the speaker – even against his will » (Ivan Illich et Barry Sanders, *ABC : The Alphabetization of the Popular Mind*, op. cit., p. 126-127).

¹⁷⁰ Cette image m'est suggérée par la réflexion de Nancy sur le nous et le groupe : « Mais le "groupe", quel qu'il soit, n'est pas non plus une identité d'ordre supérieur : c'est une scène, un lieu d'identification » (Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 88). De manière analogue, une fois les « identités d'ordre supérieur » balayées ou du moins ébranlées, discréditées, le nous n'est plus que cela : une scène, un lieu d'énonciation.

Christ autant que de la nôtre, de n'importe lequel d'entre nous qui, depuis l'incarnation de Dieu (comme événement ou comme avènement d'une croyance entrée dans l'histoire¹⁷¹), portons la chair du Christ à même la nôtre, le visage du Christ dans le nôtre¹⁷² – et par le magnétophone qui enregistre la conversation pour notre bénéfice. Il nous revient de prendre en charge ce « nous » (pour reprendre l'exhortation de Jean-Luc Nancy¹⁷³) en cherchant à tâtons l'ancrage qui nous permettrait d'en tracer le seuil et d'en faire l'adresse d'une invitation à franchir ce seuil, ou une réponse à celle-ci. La phrase d'Illich pourrait alors plutôt s'entendre, humblement, comme l'építome de ce « Here we are, you and I, and, *I hope*, also a third who is Christ¹⁷⁴ » qu'écrivit le moine Aelred de Rievaulx en ouverture de son traité sur l'amitié au 12^e siècle, c'est-à-dire une scène d'énonciation (ce que Nancy désigne comme la présentation d'un ici et maintenant¹⁷⁵) trouée par un espoir qui est aussi une muette invitation.

Sur la scène de la conversation évoquée ci-dessus,¹⁷⁶ le magnétophone (« this extraordinary black box between us ») compose avec la chandelle un étrange agencement qu'Illich commente dans ces mots :

[This pocketable device] has been a constant reminder of the new situation, the new stage of the world, in which we talk. This has allowed me to dare to engage in this conversation which has been, at many points, very real between you and me, and a continuation of other real conversations. And yet I marvel at your disciplined awareness, and am just as surprised at mine, that totally unknown people, perhaps after my death, will listen to these voices. I have often been tempted to give in to my fright at saying things which I can easily tell David Cayley to a microphone which will digitalize my utterance and bring it to the ears of people who cannot see our faces or the changes in your smile or frown. We have had with us a few very close friends, to each of whom I would have spoken differently, and their presence has been a reminder that

¹⁷¹ Pour reprendre les mots d'Illich déjà cités : « Belief refers to what exceeds history, but it also enters history and changes it forever. » Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 48.

¹⁷² À propos de la chandelle, voir: « ...it could be Christ in the form of Brother Michael. In other words, our conversation should always go on with the certainty that there is somebody else who will knock at the door, and the candle stands for him or her. It is a constant reminder that the community is never closed. » *Ibid.*, p. 150, déjà cité.

¹⁷³ « Nous sommes désormais – nous autres – en charge de cette vérité, plus que jamais la nôtre, la vérité de cette paradoxale "première personne du pluriel" qui fait le sens du monde comme l'espacement et l'entrelacs d'autant de mondes – terres, ciels, histoires – qu'il y a d'avoir-lieux de sens, ou de passage de la présence » (Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 23)

¹⁷⁴ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 150. Je souligne.

¹⁷⁵ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 87.

¹⁷⁶ Il s'agit donc de la fin du chapitre « Envoi », dans Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 171.

I'm not reacting to an abstract questioner but to David Cayley, with whom a long mutual forbearance has established a unique and inimitable I-Thou perception.¹⁷⁷

Cette conversation était, dit Illich, très réelle et tissée à même la matrice de l'amitié qui l'unit à David Cayley et aux autres amis présents. Elle avait la forme et l'étoffe du *convivium* tel que je l'ai décrit au premier chapitre : un partage (de parole, d'idées, ainsi que de l'espace et du temps) incarné, unique et dissymétrique, qui fait naître quelque chose qui le dépasse. La bienveillance mutuelle qu'il évoque (« a long mutual forbearance », qui peut aussi se traduire par patience, miséricorde ou tolérance mutuelle, c'est-à-dire une disposition à *se porter, se supporter* l'un l'autre) rappelle l'atmosphère du CIDOC ou celle des communautés chrétiennes à propos desquelles il utilise ailleurs les mêmes mots¹⁷⁸; climats, atmosphères propices à l'amitié, à une forme de relation qui, comme celle du Samaritain et du Juif, est, en soi, l'incarnation du divin, le divin fait chair, présent et vivant dans la relation (comme relation). Sur la scène, dans le *hic et nunc*, l'ici et maintenant de la conversation, deux trouées : le magnétophone et la chandelle. La boîte noire n'enregistre que la voix sous une forme numérique dépouillée de chair et de sang (« *digitalize, » numérise*, dit Illich : elle convertit la voix en signaux à valeur discrète, des zéros et des uns, afin qu'un ordinateur puisse les traiter), dont la réanimation (le retour à une semblance de voix humaine) dépend entièrement d'une machine aussi (les sens et l'esprit humains ne sauraient rien faire avec la trace matérielle des codes inscrits dans le magnétophone). Du coup, elle insère dans l'échange entre Illich et Cayley la possibilité d'une relation ultérieure entre des auditeurs indéfinis et les spectres des voix désincarnées d'Illich et de Cayley, et signale la dimension d'un temps futur et d'un autre lieu (elle inscrit dans le *hic et nunc* de la conversation le concept d'espace – un espace intangible, immatériel, que je ne peux parcourir – et l'insaisissable temporalité de la durée). Près de ce magnétophone se trouve la flamme lumineuse de la chandelle, qu'aucune machine ne pourra jamais transformer en semblance humaine, et dont le pouvoir de représentation, alors, repose entièrement sur l'esprit. La chandelle signifie, selon Illich, que la communauté n'est jamais close, et qu'un autre, un de plus, peut toujours faire irruption et s'y joindre. Elle le signifie de manière ni

¹⁷⁷ *Ibid.*, p. 171.

¹⁷⁸ Voir Ivan Illich, *The Cultivation of Conspiracy*, *op. cit.*, p. 4; et Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 53.

spécifique (ce n'est pas un autre en particulier, que je pourrais nommer, comme le ferait une photo, par exemple), ni générale (elle ne représente surtout pas l' « humanité », qu'Illich qualifie de « fantôme » issu de l'ère du développement : « The most destructive effect of development is its tendency to distract my eye from your face with the phantom, humanity, that I ought to love¹⁷⁹ »). La chandelle évoque simplement, entre ces deux pôles traditionnels, une présence que je ne peux pas tout à fait saisir, ni m'assimiler. Le magnétophone et la flamme, symboles de la possible présence de l'autre, qu'Illich désigne tous deux comme des « rappels » (« reminders¹⁸⁰ »), rappellent que l'ici et maintenant du rapport entre Illich et Cayley est troué. Dans ce *hic et nunc*, le premier injecte, sur le mode de la technique qui remédie aux limites de la condition humaine par la maîtrise d'instruments, la virtualité du futur et d'un autre lieu; le second l'ouvre, sur un mode symbolique qui s'apparente à celui de la liturgie (à la manière d'un rituel faisant advenir une réalité – comme la liturgie catholique fait advenir non seulement la foi, mais la communauté en tant qu'Église), à une dimension transcendante incarnée. Car la chandelle symbolise le Christ, et donc le divin dans sa forme *incarnée* (ce qu'Illich souligne en disant que ce pourrait être le Frère Michel, « Brother Michael »), laquelle est présente non seulement comme symbole mais en tant que l'être-ensemble de ceux qui sont réunis près de cette chandelle : Illich et Cayley, les quelques amis présents (« We have had with us a few very close friends... »), ainsi que cet autre, ces autres, qui pourraient se joindre. La forme de temporalité qui entre en jeu avec la chandelle – qui vient percer l'ici et maintenant, ou plutôt, qui en manifeste la texture d'emblée ajourée – n'est pas la virtualité technique ni le temps messianique, mais ce qu'Illich nomme, avec Thomas d'Aquin, *aevum*, maintenant et pour toujours. Il explique que Thomas d'Aquin distingue trois sortes de temporalité : le temps, l'éternité, et *aevum*. « *Aevum* is the type of survival and togetherness for which you

¹⁷⁹ Dans une conversation avec Majid Rahnema, Illich l'exprime ainsi : « And remember that there is no possibility of achieving this [a « we » that is a « flower born out of sharing in the good of convivial life »] so long as the candle near our samovar stands for "everyone". » Ivan Illich et Majid Rahnema, « Twenty-six years later. Ivan Illich in conversation with Majid Rahnema », *The Post Development Reader*, Majid Rahnema et Victoria Bawtree (dir.), Londres, Zed Books, 1997, p. 103. Aussi disponible en ligne sur le site : <http://www.aislingmagazine.com/aislingmagazine/articles/TAM24/Conversation.html>. (Page consultée le 20 mai 2015.)

¹⁸⁰ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 171 (pour le magnétophone) et p. 150 (pour la chandelle).

and I are destined. It has no end but I know that it had a beginning even if I can't remember it precisely.¹⁸¹ » Il précise cette idée en évoquant une image prise chez un autre penseur, Petrus Hispanus :

Petrus says that as people who live in the *aevum*, we sit on the horizon. The horizon is the line which divides us from nose to behind in two parts. One sits in time, the other in the *aevum*. This is the sense I want to convey of our being a creature who lives in a now and forever which is contingent at every moment on the creative act of God.¹⁸²

Voilà donc le sens de cette singulière temporalité : chaque instant est l'instant de la création, sans fin, dans l'être-ensemble (« togetherness ») chaque fois renouvelé. À cela fait écho une des rares fois où Illich mentionne « le royaume » (évoquant vraisemblablement le Royaume de Dieu de la tradition catholique) : « We have to engage in an asceticism which makes it possible to savour nowness and hereeness, here as a place, here as *that which is between us, as the kingdom is.*¹⁸³ » Illich réitère par là le cœur de sa réflexion : l'entre-nous, ici et maintenant, *est* le Royaume de Dieu. Jésus a inauguré ce Royaume avec sa venue. L'incarnation, l'homme-dieu, la possibilité du rapport divin dans la chair au lieu et à l'instant de ma présence à cette chair (à ce visage, à son odeur – Illich, dans ses différents discours, convoque tour à tour tous les sens pour marquer le côté charnel de cette incarnation), voilà ce qui arrive avec Jésus, selon Illich, et qui ne cesse de se prolonger quand j'engage avec l'autre, ici et maintenant, une relation comme celle entre le Juif et le Samaritain. Dans ces paroles ne cessent de s'entrelacer les motifs de l'être-ensemble, de l'ici et maintenant, et de la transcendance. L'ici et maintenant de la relation est le Royaume de Dieu, là où nous sommes et dans l'instant de cette rencontre, *sans fin*.

Restons encore un moment sur cette scène, près du magnétophone et de la chandelle dont la juxtaposition illustre de manière frappante la vision du monde et de l'histoire d'Illich. Car s'y retrouvent à la fois l'incarnation du Christ (en tant que relation dans la chair, relation à l'autre, le Christ dans le visage, le corps, la main de l'autre qui m'interpelle – sous le symbole de la chandelle), et sa perversion (symbolisée par le magnétophone), c'est-à-dire la désincarnation qui afflige ses contemporains dont le rapport aux autres et à eux-mêmes passe par des machines et des concepts qui ne renvoient à aucune expérience

¹⁸¹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 182.

¹⁸² *Ibid.*

¹⁸³ *Ibid.*, p. 182. Je souligne.

ressentie, et sont pourtant issus d'un désir de garantir la vocation à être les uns avec les autres (je reviendrai à cette perversion plus loin). Restons sur cette scène au moment où Illich nous désigne comme créatures. Car c'est de cela qu'il s'agit : de notre créaturalité, pour forger un mot qui désigne cet être-créé ou être-créature. Quand Illich dit, « we are critters that find their perfection only by establishing a relationship », ou encore, « the Samaritan story makes me understand that I am 'I' in the deepest and fullest sense in which it is given to me to be 'I' precisely because you, by allowing me to love you, give me the possibility to be co-relative to you,¹⁸⁴ » il nous met face à notre propre béance. Dans une telle interprétation de la parabole, que nous trouvions notre perfection ou notre plénitude dans une relation ne signifie pas que nous sommes incomplets et en attente d'une complétion future (comme une ébauche de dessin que le peintre est en train d'achever, ou comme l'histoire des moitiés coupées d'Aristophane dans *Le Banquet* de Platon), mais plutôt que nous sommes ouverts, fendus et, simultanément, atteignant la perfection dans l'ici et maintenant d'une relation à l'autre, sans que jamais cette perfection n'efface l'ouverture. C'est ce qui se dessine dans la notion de proportionnalité dissymétrique telle que l'explique Illich à partir du texte de Hugues de Saint-Victor sur Adam et Ève : Adam et Ève sont les chefs-d'œuvre de Dieu parce qu'ils sont deux entités dont la proportionnalité est mutuellement constitutive – ils se constituent l'un l'autre par leur manière de se correspondre l'un à l'autre dans une relation de différence qui ne se laisse jamais complètement appréhender ou réduire : « [God], résume Illich, had to give Adam something he could grasp, in every sense, something which was totally different from him, and different in such a way *that he could be wounded* by that difference, that he would be vulnerable to that difference.¹⁸⁵ » Dans la perfection des chef-d'œuvres de la création est inscrite la vulnérabilité – exposition de soi et ouverture –, un mot qui évoque à son tour la plaie. C'est de cette différence-là qu'il s'agit entre nous, entre toi et moi (« And that's why it can happen between you and me,¹⁸⁶ » ajoute Illich) : non pas simple dissemblance ou variété d'attributs plaqués sur notre être-humain commun, dont la somme constituerait l'ensemble des traits possibles d'un « être humain », mais plutôt une différence qui

¹⁸⁴ *Ibid.*, p. 197.

¹⁸⁵ *Ibid.*, p. 198. Je souligne. Déjà cité au premier chapitre.

¹⁸⁶ *Ibid.*

m'échappe et me laisse exposée à toi. Je ne peux t'assimiler à moi, te réduire à « un autre comme moi, » sentir l'étrangeté se dissoudre dans cette similitude essentielle et apaiser par là l'inquiétude; et pourtant je ne peux t'esquiver complètement, je ne peux me passer de toi, car je te corresponds dans l'élan qui me porte vers toi qui m'interpelle, un élan qui m'expose à toi (que je peux certes engourdir avec diverses prothèses¹⁸⁷). C'est cela qui se joue – cette pulsation simultanée de plénitude et de béance – dans l'instant du geste du Samaritain envers le Juif. Nous existons à travers notre complémentarité : « here engenders there, and this, that,¹⁸⁸ » le Samaritain engendre le Juif; sans quoi il n'y a ni ici ni là-bas, ni communaux, ni espace personnel, mais une étendue d'espace homogène; ni Bien ni Mal, mais un ensemble de valeurs sur une échelle graduée; ni toi ni moi, mais deux individus avec des personnalités et des physionomies différentes dans le continuum de l'humanité où le pluriel de l'existence est, dans les mots de Nancy, « une catégorie spatio-mécanique », une « simple contiguïté pragmatique¹⁸⁹ ».

Pulsation simultanée de plénitude et de béance : ce que j'essaie d'indiquer par là, c'est que la correspondance dissymétrique (plénitude et béance, simultanément) qui me constitue n'est pas donnée une fois pour toutes, comme le serait l'être réuni par deux moitiés dans la fable de Platon, ou comme le suggèrent pourtant certaines comparaisons qu'Illich utilise, telles que le ciel et la Terre, l'œil et la lumière, qui évoquent une correspondance donnée par une loi naturelle. La relation de proportionnalité dissymétrique entre le Juif et le Samaritain se distingue de la conception antique (chez Platon, chez Aristote), selon laquelle l'avènement du cosmos était l'expression de son aptitude à l'existence (« of its fitness for existence¹⁹⁰ », dit Illich : il convenait que le monde existe), aptitude qui se déployait dans un réseau de correspondances stables : « the world makes sense because things fit together.¹⁹¹ » Le ciel et la terre, ici et là-bas, l'œil et la lumière du

¹⁸⁷ Voir, entre autres réflexions sur le sujet de ces prothèses ou substituts par lesquels nous engourdissons la vulnérabilité, la béance et l'élan vers l'autre, ces mots de Jean-Luc Nancy qui commente l'impasse de notre rapport à l'autre : « Aucun hasard, n'en doutons pas, à l'expansion inédite dans l'histoire de tant de formes d'addiction, c'est-à-dire de façons d'éviter les autres, le monde et le sens » (*Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 6).

¹⁸⁸ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 197.

¹⁸⁹ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 6 et p. 7.

¹⁹⁰ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 66.

¹⁹¹ *Ibid.*, p. 62.

soleil sont faits l'un pour l'autre. Mais la correspondance entre toi et moi n'existe pas comme structure donnée (par la Création, par la nature, par la loi de l'existence, par la génétique), ni n'existe dans la durée. Elle s'énonce plutôt ainsi : « Nothing is what it is except because *convenit*, it fits, it is in harmony with something else, *and I am free to choose with whom, or, better, to accept from whom I want, to whom I let myself be given, the possibility of loving.*¹⁹² » Illich insiste : « The love of which I speak is an expression of proportionality as *gift and choice*¹⁹³. » C'est en cela qu'il arrive à dire que la charité du Samaritain envers le Juif (*agape*, qu'Illich rend aussi par amitié), élève la proportionnalité à un niveau jusque-là inconnu¹⁹⁴ – hors des structures, des codes et des normes, dans la sphère du gratuit qui déborde celles-ci de toutes parts, irrésistiblement, à partir d'une source qu'Illich situe dans les viscères – de Dieu, du Samaritain, de chacun d'entre nous, en tant que nous sommes émus l'un par l'autre. La proportionnalité qui se présente désormais comme don et comme choix est saturée de gratuité, un concept qui s'est métamorphosé au cours des siècles.

Illich reconnaît volontiers que sa pensée a été grandement influencée par Thomas d'Aquin, et le caractère gratuit dont il infuse la relation à l'autre sur le modèle de la parabole du Samaritain est étroitement lié à la notion de contingence telle qu'il la retrouve chez ce dernier. Dans les pages de Thomas d'Aquin se déploie, selon son expression, un univers en continuelle création, reposant continuellement entre les mains de Dieu, et qui disparaîtrait si ces mains disparaissaient.¹⁹⁵ Dans cette perspective, le monde trouve la source ou la raison de son existence non pas en lui-même, mais dans la volonté et la bonté divine. La notion proprement chrétienne de contingence caractérise le rapport de création : « Contingency expresses the state of being of a world which has been created from nothing, is destined to disappear and is upheld in its existence by one thing, and one thing only : divine will.¹⁹⁶ » Le monde est un don de Dieu, une grâce – un don parfaitement gratuit, accordé sans qu'il ne soit dû (comme le dit succinctement Nancy, « si "Dieu", alors il n'y a

¹⁹² *Ibid.*, p. 197. Je souligne.

¹⁹³ *Ibid.*, p. 199. Je souligne.

¹⁹⁴ *Ibid.*, p. 197.

¹⁹⁵ *Ibid.*, p. 74.

¹⁹⁶ *Ibid.*, p. 65.

aucune raison qu'il crée¹⁹⁷ »). La gratuité telle que la décrit Illich se distingue de la causalité ou de la nécessité sans pour autant tomber dans le pur hasard. Car Illich insiste sur le côté incarné de la volonté divine sur laquelle repose la contingence¹⁹⁸ en interprétant Augustin, chez qui il voit les premiers signes de l'émergence de cette notion.

Augustine answered the question of why God created the world with the incredible assertion *Quia vult*, because it pleased him, because he willed it, because he wanted it. In Spanish, I would say, *Porque me da ganas*. You can't quite catch the flavor of *ganas* in English, but it refers to a will which comes from pretty deep in the stomach. The world's existence, in this view, is the result at any moment of a sovereign act.¹⁹⁹

Le passage à l'espagnol lui permet d'instiller dans la notion de contingence, et dans celle de gratuité qui en découle, un côté organique et viscéral, comme si Dieu avait des entrailles, et que la création du monde venait de ce mouvement des boyaux de Dieu. Illich souligne aussi le caractère viscéral de la souveraineté divine chez Thomas d'Aquin, en relevant chez lui l'influence de penseurs arabes imprégnés du rituel d'une prière dans laquelle Dieu est invoqué en tant que *rahim*, « the merciful, the all-good », un mot dont Illich souligne la connotation charnelle : « the word literally means womb, or more precisely the particular movement of the womb when it is inflamed by love.²⁰⁰ » Thomas d'Aquin sent la présence de Dieu en toute chose et en chaque idée qu'il peut concevoir parce que telle est la volonté et la bonté divine, lesquelles ont la forme et la consistance du mouvement d'une matrice enflammée d'amour. De l'estomac de Dieu chez Augustin et de Dieu comme matrice enflammée d'amour chez Thomas d'Aquin, la pensée d'Illich fait un arc jusqu'aux boyaux du Samaritain :

What the beaten-up Jew evokes in the Samaritan's belly is a response which is not purposeful but gratuitous and good. And I claim that the recovery of this possibility is the basic issue we are discussing here – the possibility that a beautiful and good life is primarily a life of gratuity, and that gratuity is not something which can flow out of me unless it is opened and challenged through you.²⁰¹

¹⁹⁷ Jean-Luc Nancy, *La décloison*, *op. cit.*, p. 39.

¹⁹⁸ Je ne discute pas ici à savoir si la contingence à telle époque de l'histoire ou chez tel penseur présentait réellement ce caractère incarné ; ce qui m'intéresse, c'est le fait que ce soit précisément cette interprétation que retient Illich dans sa lecture du passé, et ultimement, dans son appréhension des enjeux du présent.

¹⁹⁹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 66.

²⁰⁰ *Ibid.*, p. 67.

²⁰¹ *Ibid.*, p. 227.

Le gratuit se déploie dans la chair. Il n'est pas arbitraire, il s'insère dans la danse (au sens littéral : mouvement rythmique du corps) entre un appel et une réponse. La relation dissymétrique à l'autre ainsi conçue ne peut alors exister comme structure ou comme donnée. Elle pose d'emblée le problème de la durée (auquel je reviendrai, puisque la question de la communauté le soulève inévitablement) : toute tentative d'en *garantir* la durée (et Illich percevait les institutions comme une telle tentative) lui ferait perdre ce caractère gratuit et libre. En fait, elle ouvre précisément à cette autre temporalité qu'Illich désigne par *aevum*, et qui échappe à la dualité entre l'éphémère et la durée : chaque instant est l'instant de la création dans et par la relation entre toi et moi, sans fin. C'est ainsi qu'on peut saisir avec justesse que la proportionnalité dissymétrique entre toi et moi ne se déploie pas dans la durée. Elle est contingence, être-perpétuellement-créé – par Dieu, certes, puisqu'Illich était croyant; mais pour Illich, c'est toujours Dieu en tant qu'il s'est incarné (il s'est fait homme et a donc renoncé à la puissance et au pouvoir d'assurance ou de garantie de son nom²⁰²), Dieu en tant que rapport, relation dans et par la chair. En fin de compte, c'est donc la proportionnalité, la relation incarnée elle-même qui est perpétuelle création, qui me crée en même temps que toi et notre être-ensemble et au monde.

Dans sa tentative de ramener dans l'horizon contemporain un sens de la contingence et de la gratuité, Illich ne peut que prendre acte du fait que la foi en Dieu est obscurcie, et que ses mains, qui au Moyen-Âge tenaient le monde, ont disparu, nous laissant à nous-mêmes. Même plus : au-delà de ce constat, Illich soutient que la contingence elle-même est, pour reprendre des mots qu'il choisit soigneusement, la porte par laquelle la technique et la vision instrumentale du monde purent advenir.²⁰³ Il s'applique à démontrer que seul un monde qui avait été placé dans les mains de Dieu au Moyen-Âge avait pu ensuite, au tournant de la modernité, en être retiré, perdant du même coup sa vitalité au profit d'une conception mécanique. Il l'explique ainsi : dans l'Antiquité, la nature était vivante (Illich

²⁰² Voir à ce sujet Jean-Luc Nancy, *La décloison*, *op. cit.*, p. 56 : « Avec la figure du Christ, c'est le renoncement même à la puissance divine et à sa présence qui devient l'acte propre de Dieu, et qui fait de cet acte son devenir-homme. (...) Le monothéisme, dans son principe, défait le théisme, c'est-à-dire la présence de la puissance qui assemble le monde et assure son sens. Il rend donc absolument problématique le nom de "dieu" – il le rend non-signifiant – et surtout, il lui retire son pouvoir d'assurance. »

²⁰³ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 64, 68 et 69. Chaque fois il formule sa pensée avec précautions : « I will not argue that... », « I want to be as clear as I can... ».

utilise le mot « alive » en référence à « aliveness », vitalité, qu'il oppose à « la vie », « life », un concept vide de sens – un de ces mots plastiques, mots-amibes dont il critique l'effet déshumanisant dans le langage²⁰⁴). Elle était animée d'une vitalité intrinsèque différente de la vie biologique que la science moderne attribue aux animaux et aux plantes et refuse aux cristaux et aux roches. Puis, vers le 12^e siècle, la source de cette vitalité est graduellement déplacée en Dieu; le monde est alors perçu, conçu et ressenti comme reposant dans les mains de Dieu. Peu à peu, la volonté de Dieu devient impénétrable, frôlant l'arbitraire (jusqu'à y basculer) : « Contingency at this point takes the meaning which it still has today in English and French : mere chance, or instance. All one can say about what happens is that it happens because it happens.²⁰⁵ » L'arbitraire de la volonté de Dieu prépare la voie à une séparation du monde de cette source divine. Dans la modernité, dit Illich en commentant Descartes, « [t]hings are no longer what they are because they correspond to God's will but because God has laid into what we now call nature the laws by which they evolve. (...) the possibility of understanding things without reference to God had been created, because once God's will has become totally arbitrary it has also become, in a sense, redundant, and the connection between God and the world can easily be cut.²⁰⁶ » C'est en ce sens qu'il affirme que la contingence pave la voie à la notion moderne selon laquelle chaque chose et chaque être possède en lui-même sa propre raison d'être, une raison d'être qui ne se manifeste cependant plus dans un réseau de correspondances naturelles. Au passage a été perdue cette qualité cosmique de proportionnalité qui imprégnait tout dans l'Antiquité. A été perdue, aussi, la vitalité intrinsèque de la nature; celle-ci, ayant été liée à Dieu comme sa source, une fois ce lien coupé, laisse place à une conception mécanique : la nature fonctionne selon certaines lois. Un tel univers, imperceptiblement, glisse vers les mains de l'homme : « To say it once more : once the universe is taken out of God's hands, it can be placed into the hands of people, and this couldn't have happened without nature having been put in God's hands in the first place.²⁰⁷ » Selon Illich, toujours à la même époque (soit autour des 12^e et 13^e siècles), la

²⁰⁴ Voir le troisième chapitre pour une explication plus complète des mots-amibes.

²⁰⁵ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 67.

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 68.

²⁰⁷ *Ibid.*, p. 70.

notion de contingence entraîne dans son sillage l'émergence de la notion d'instrument.²⁰⁸ En effet, dans l'esprit des gens de l'époque, si le monde reposait entièrement sur la volonté de Dieu, alors il fallait bien que ce dernier puisse agir d'une quelconque façon sur la matière du monde. Il le faisait, selon la culture populaire imprégnée de néo-platonisme, à travers les anges, qui sont de purs esprits, auxquels il fallût alors donner des intermédiaires, les corps célestes, à travers lesquels ils pourraient influencer la réalité matérielle du monde. « And in order to allow the immaterial angel to make contact with reality through the spheres, the spheres had to be conceived as a special type of *causa efficiens*²⁰⁹, which was totally obedient to the intentional user, who is the angel.²¹⁰ » Ainsi naquit la notion d'instrument comme forme de causalité qui obéit entièrement à l'intention de l'utilisateur²¹¹ – une « intention qui prend corps²¹² ». Toujours à la même époque, diverses innovations technologiques avaient bouleversé l'organisation sociale et économique des gens en Occident et la mécanisation des arts et métiers rendait les « outils » (ce qui viendrait à être perçu comme outils) omniprésents. « If angels have tools why shouldn't all professions, all estates (...) have tools or devices? (...) And, as a consequence, the idea arose that God's people participated in this ability to make and to use tools.²¹³ » À une différence près : « In imitating God's use of instruments, they don't create but only make things which are a necessary remedy in their fallen condition, » précise Illich en reprenant les mots de Hughes de Saint-Victor. Ce n'est plus un rapport de création mais de fabrication. Illich voit là la racine du rapport instrumental au monde qui a dominé jusqu'au 20^e siècle²¹⁴ – que tout soit

²⁰⁸ Illich explique en détails cette idée (dont il avoue l'excentricité : « For the moment, I'm pretty much alone among historians of science in pointing to a world conceived in the spirit of contingency as the origin of the modern conception of tools ») dans ses entretiens avec David Cayley. Voir Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p.74 et suivantes.

²⁰⁹ Un des quatre types de causes selon le schéma aristotélicien. Voir le début du même chapitre, dans Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 71-72.

²¹⁰ *Ibid.*, p. 74-75.

²¹¹ *Ibid.*, p. 75. Voir aussi p. 226 : « The intention to do something can pass from the hand into the hammer. The hammer can be seen as something made for hammering, and the sword for killing, no matter if the hammer is taken in hand by a craftsman, or by a little girl, or by a mill... »

²¹² Ivan Illich, « L'ascèse à l'âge des systèmes, » *La perte des sens*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2004, p. 282.

²¹³ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 75

²¹⁴ Selon Illich, un seuil a été franchi autour des années 1980. L'ère de l'instrumentalité laisse alors place à une conception du monde et de soi dominée par le système : chacun se conçoit comme un système faisant partie d'un autre système plus large, pour résumer grossièrement. Dans son dialogue avec Cayley, il revient sur son propre usage de la notion d'outil et de la conception instrumentale : « I was not aware of this

un instrument ou, plus généralement, un moyen en vue d'une fin : « In other terms, instrumentality implies an extraordinary intensity of purposefulness within society.²¹⁵ » L'intensité d'une expérience du monde vécue en termes de moyens servant à atteindre des fins implique qu'est perdue, alors, la gratuité qui découlait de la vision du monde contingente, et qui permettrait de sentir le monde autour de soi, « the cat over there and the four red roses which bloomed during the night²¹⁶ », comme un cadeau, une grâce. « I live in a manufactured reality ever further removed from creation,²¹⁷ » écrit Illich, une expression où se laisse entendre le façonnement de la main humaine. Les mains de Dieu ont disparu, le monde est encore là, ensemble de moyens et de fins ou système qui m'englobe et dans lequel je tente de m'intégrer. La technique et les institutions ont masqué la béance d'origine qui habitait ceux qui vivaient dans un univers perpétuellement créé et maintenu par la bonté de Dieu. Cette béance est oblitérée aujourd'hui par notre geste de perpétuellement fabriquer, modifier, structurer le monde par notre action.

Si, dans ses écrits et discours de la dernière décennie, Illich tente de ranimer la notion de contingence qui pourrait à nouveau saturer l'expérience d'un monde reçu ou perçu comme don ou grâce, si ses réflexions le ramènent à la gratuité comme manière de vivre, c'est parce qu'il espère que, dans l'espace de transition qu'il voit entre la fin de l'ère de domination écrasante de l'instrumentalité et la pleine expansion d'une pensée de système, puisse s'épanouir autre chose.²¹⁸ Son geste émule, en quelque sorte, celui de Hughes de Saint-Victor dont il se voulait justement l'élève et l'ami. Hughes, dit Illich, était assez sensible pour capter la transformation du sens de soi en cours à son époque. « As a reader who is well read in "all the literature there is," he finds ways to interpret traditional

watershed, when I wrote many of my earlier books, and I am at fault of having persuaded some very good people who read me seriously that it makes sense to talk about a school system as a social tool, or about the medical establishment as a device. » (Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 77.)

²¹⁵ *Ibid.*, p. 226.

²¹⁶ *Ibid.*, p. 65.

²¹⁷ Ivan Illich, « Health as One Own's Responsibility : No, Thank You ! », *op. cit.*, p. 2.

²¹⁸ Son geste s'apparenterait alors à celui mis en scène dans *In the Vineyard of the Text*, que j'ai déjà évoqué au premier chapitre : « I here deal with the beginning of the epoch of bookishness which is now closing. I do so because this is the appropriate moment to cultivate a variety of approaches to the page that have not been able to flourish under the monopoly of scholastic reading. (...) In order that a new asceticism of reading may come to flower, we must first recognize that the bookish 'classical' reading of the last 450 years is only one among several ways of using alphabetic techniques. » (Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text*, *op. cit.*, p. 1-3.)

auctoritates and mentalities in such a way that this new selfhood could express itself within them.²¹⁹ » Huit siècles plus tard, Illich, à son tour, était sensible au caractère instrumental de la vision du monde contemporaine, à son glissement vers un « âge des systèmes » et à la disparition des mains de Dieu. Néanmoins, pétri d'une tradition philosophique et de la pensée d'auteurs où s'expose toute la splendeur de la contingence; s'inscrivant, de surcroît, dans une lignée qui le relie au Christ et à la parabole du Samaritain, il trouve moyen d'interpréter la notion de contingence de telle sorte que la source de l'existence (du *don* de l'existence) ne se situe ni dans les mains de Dieu, ni en chaque être qui remédie à sa condition humaine à l'aide d'instruments comme le veut le motif de la société industrielle, mais *entre* les êtres, dans la relation entre les uns et les autres, dans leur être-ensemble qui ne peut être institutionnalisé ni garanti d'aucune façon, tel qu'il s'illustre dans la parabole du Samaritain : « [A] beautiful and good life, dit-il à Cayley, is primarily a life of gratuity, and that gratuity is not something which can flow out of me *unless it is opened and challenged through you.*²²⁰ » C'est la parabole du Samaritain qui lui fournit le paradigme pour repenser la contingence du monde sans référence explicite à Dieu. Reste toujours, cependant, l'évidente connotation religieuse rattachée à une parabole tirée de l'Évangile, fût-elle utilisée simplement comme figure ou *topos*²²¹. Il reste difficile, pour un esprit contemporain qui refuserait, par exemple, de croire à l'incarnation du divin et de voir dans le visage de l'autre la face du Christ, de ressentir que l'existence – la sienne et celle du monde autour de lui – lui est donnée, offerte, dans et par sa relation à autrui que rien ne prédétermine sans pour autant être pur hasard.

Alors, les mots de Jean-Luc Nancy sur l'être-les-uns-avec-les-autres comme condition première de l'être tout court tracent peut-être un autre chemin pour arriver à comprendre la contingence du monde sans référence à Dieu. Plus précisément, ils permettent de saisir comment elle peut bien être ressentie, aujourd'hui, par ceux qui habitent l'horizon infini qu'il évoque en préface, là où Dieu ne focalise plus nos regards et où aucune ligne tracée n'oriente la marche ni n'en donne le sens. Les gens, écrit Nancy,

²¹⁹ Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993, p. 23.

²²⁰ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 227 – je souligne. Déjà cité.

²²¹ C'est ainsi qu'il désigne son usage de la parabole dans *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 227.

sont tous uniques et différents en ce sens qu'ils diffèrent tous *les uns des autres* (et non d'un archétype ou d'une généralité); ces différences singulières sont de surcroît infra-individuelles :

...ce n'est jamais Pierre ou Marie que j'ai rencontré, mais l'un ou l'autre en telle "forme", dans tel "état", de telle "humeur", etc. Cette couche très humble de notre expérience quotidienne contient une attestation ontologique rudimentaire : en effet, ce que nous *recevons* (*plutôt que nous le percevons*), avec les singularités, c'est le passage discret d'autres origines de monde. Ce qui se pose là, ce qui se courbe, se penche, se tord, s'adresse, se refuse – dès le nouveau-né et jusqu'au cadavre –, ce n'est d'abord ni un « prochain », ni un « autre », ni un « étranger », ni un « semblable » : c'est une origine, c'est une affirmation du monde – et nous savons que le monde n'a pas d'autre origine que cette singulière multiplicité d'origines.²²²

Il place l'origine du monde dans l'autre, dans cet autre-ci à l'instant d'une rencontre, à n'importe quel instant d'une relation (car Nancy, par la nuance qu'il fait entre recevoir et percevoir, met en scène une relation : recevoir, c'est être en relation – même implicite – avec celui qui offre ou qui s'offre, alors que percevoir évoque plutôt une position d'observateur); dans l'autre à l'instant où je le vois, où je le touche, où je suis avec lui. Le monde surgit ainsi à chaque instant de ma rencontre avec un autre, il surgit en tant que ce surgissement est lui-même relation, être-avec. Nancy décrit l'origine comme « la singularité plurielle de l'être de l'étant, » ajoutant, « [n]ous y touchons dans la mesure où nous *nous* touchons (...). À la vérité de l'origine, nous accédons autant de fois que nous sommes en présence les uns des autres et du reste de l'étant.²²³ » En exposant ainsi le perpétuel surgissement du monde dans cette présence les uns aux autres,²²⁴ en insistant, page après page et par différentes formulations, sur le fait que rien ne peut être sans être-avec, que « l'"avec" ou l'ensemble précéderait et fonderait l'existence singulière²²⁵ », Nancy montre qu'on peut vivre aujourd'hui avec un sens de contingence sans que cela suppose la présence de Dieu (le Dieu du monothéisme) en toute chose que ressentait Thomas d'Aquin.

²²² Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 27. Je souligne.

²²³ *Ibid.*, p. 32.

²²⁴ Dans la prose de Nancy, il n'est pas toujours clair si cette présence les uns aux autres est relation ou simple contiguïté (sans relation l'un avec l'autre). La plupart des passages cités ici permettent d'en comprendre les deux sens – relation et contiguïté – et Nancy évoque à quelques reprises ce problème de l'être-avec comme simple proximité, simple contiguïté. Mais dans le cadre de ma réflexion, les idées avancées par Nancy, même en tenant compte de cette ambivalence, mettent en lumière la possibilité d'une expérience du monde saturée de contingence et fondée sur la relation à l'autre. Il met des mots sur cette expérience difficile à saisir et à décrire en-dehors de toute référence au divin.

²²⁵ *Ibid.*, p. 7.

Au ras d'une expérience quotidienne, « le monde surgit toujours chaque fois selon une tournure exclusive, locale-instantanée²²⁶ »; dans l'ici et maintenant impossible à fixer de ma présence à un autre, dans la mesure où je suis présente à cet autre, le monde surgit. « Un autre – et ce peut être ici un autre homme, un animal, une plante, une étoile –, c'est d'abord la présence flagrante d'un point et d'un instant d'origine absolue, irrécusable, offerte comme telle et comme telle évanouie dans son passage.²²⁷ » Ressentir l'origine même du monde en chaque chose (l'énumération ci-dessus – homme, animal, plante, étoile – rappelle d'ailleurs les mots d'Illich cités plus haute : le chat là-bas et les quatre roses rouges ayant fleuri pendant la nuit qui sont reçus comme un cadeau), voilà ce qui infuse l'existence d'une atmosphère de contingence. C'est ce qui permet à Illich d'entrevoir la possibilité d'une vie bonne et juste, une vie de gratuité, dans le monde d'aujourd'hui, qui se passe entièrement des mains de Dieu, sauf à considérer que ce sont les tiennes, ou les siennes, celles que je peux toucher sans jamais pouvoir les retenir.

2. Qui est mon prochain?

Quittant maintenant la scène où se tient la conversation d'Illich avec Cayley pour élargir le cadre de la réflexion, je reviens à la relation paradigmatique entre le Juif et le Samaritain. Illich y voit une nouvelle forme de proportionnalité qu'il décrit comme don et choix (« as *gift and choice*²²⁸ »). Qu'en est-il du choix? Dans le récit qu'Illich fait de l'histoire occidentale du rapport à l'autre et à la collectivité, jusqu'à la venue de Jésus, l'être-avec était avant tout déterminé comme collectivité (la famille, le clan, l'ethnie, la citoyenneté) régie par des normes. La texture de cet être-ensemble a été transformée par la venue d'un homme qui était Dieu (ou fût dit Dieu) et par l'effet de son enseignement. La parabole racontée par Jésus et la simple notion que Dieu se soit fait chair humaine, infusant par là toute chair humaine – tout être humain en tant qu'être singulier – d'une nouvelle

²²⁶ *Ibid.*, p. 27.

²²⁷ *Ibid.*, p. 39.

²²⁸ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers ...*, *op. cit.*, p. 199. Je souligne.

dignité,²²⁹ ont tracé un chemin hors du cadre qui régissait jusque-là le rapport à l'autre fondé sur l'ethnie, la famille, le clan. S'ouvre alors, de manière vertigineuse, le champ de possibilités de l'amitié (amitié, amour, charité : les mots pour désigner cette qualité particulière du lien à un autre sont multiples mais portent tous à confusion et traînent chacun une histoire qui en alourdit l'usage). « Before I was limited by the people into which I was born and the family in which I was raised. *Now I can choose* whom I will love and where I will love,²³⁰ » résume Illich. Le rapport à l'autre est reconfiguré au-delà des catégories traditionnelles,²³¹ sans pour autant se fonder sur celle d'« être humain », sujet des droits universels de la modernité. Ce qui émerge et qu'essaie de décrire Illich n'est pas une catégorie universelle mais une incarnation, chaque fois singulière, de l'infini, du bien, du sage – « the infinite, the good, the wise, the powerful – that One whose name the Jews wouldn't pronounce, that Allah and now let me finally say God²³² » – qui se manifeste dans un appel qui m'est adressé. « I do in response to a call and not a category²³³ » : cet impératif (« this "ought" ») de porter secours à mon prochain ne peut être réduit à une norme ou une règle. Il y a là, pour Illich, une ouverture folle, insensée, radicale : le sens de cette parabole n'est pas comment on doit se comporter envers son prochain (c'est-à-dire de manière charitable), mais au contraire, que je suis libre de choisir qui est mon prochain. Le rapport à l'autre est, dit Illich en commentant la parabole du Samaritain, « something which, by its very nature, cannot be anything else but the *free choice* of individuals who have accepted the invitation to see in everybody *whom they choose* the face of Christ.²³⁴ » Ce qui pose problème dans cet énoncé, et que l'Église catholique n'a d'ailleurs pas retenu, c'est le « whom they choose », le choix, sur lequel Illich ne cesse d'insister. C'est ce libre

²²⁹ *Ibid.*, *op. cit.*, p. 107.

²³⁰ *Ibid.*, p. 47. Je souligne.

²³¹ L'intensité de cette transgression du cadre apparaît tout autant, et même peut-être davantage, pour la majorité des habitants du monde occidental vivant dans des villes cosmopolites et habitués aux mélanges des peuples, si on en contemple le revers *intérieur* : non pas dépasser le cadre familial en traitant fraternellement un étranger, mais le transgresser en essayant de voir dans le frère, la sœur, le père, la mère ou le fils, non pas le frère, la sœur etc., mais mon prochain : un visage, une petite main ou un corps vieillissant, qui m'interpelle. Répondre non pas selon les codes de la fraternité, sororité, parentalité ou filiation, ni par automatisme, mais en-deça de ces codes (les sachant, de toute façon, déjà minés, ébranlés, relativisés, frelatés) – à la manière du Samaritain. Voilà qui donne tout autant le vertige que l'idée du Samaritain (même sous les traits d'un Palestinien que lui donne Illich) portant secours au Juif.

²³² *Ibid.*, p. 106.

²³³ *Ibid.*, p. 52.

²³⁴ *Ibid.*, p. 56. Je souligne.

choix qui donne à l'ouverture des frontières qu'il décrit son caractère fou et vertigineux. Dans un entretien radiophonique avec Jerry Brown en 1996, il le reformule d'une manière encore plus radicale : « I can choose. *I have to choose*. I have to make my mind up whom I will take into my arms, to whom I will lose myself, whom I will treat as that vis-a-vis that face into which I look which I lovingly touch with my fingering gaze, from whom I accept being who I am as a gift.²³⁵ » Qui choisir? Si ma conduite envers cet autre qui se trouve sur mon chemin (et notre chemin est semé de nombreux autres) n'est plus dictée par les règles de mon ethnie – ethnie, groupe, caste, classe sociale, nation, n'importe quelle variation d'un groupe d'appartenance qui apaiserait l'angoisse de l'avec, l'entre, l'ensemble – alors quoi? Comment savoir qui est mon prochain? Comment savoir à qui tendre la main, et quand passer mon chemin? Illich qualifie le geste du Samaritain de « supreme folly » parce qu'il détruit la décence ordinaire, la rassurante observance de normes morales et de convenances qui nous assignent une place dans le monde. Le geste du Samaritain inaugure une liberté vertigineuse, nous laissant face à la question de trouver comment porter cette liberté. À défaut d'être assumée, elle risque de tourner non seulement à la perversion institutionnelle qu'a critiquée Illich toute sa vie, mais aussi à l'atonie, à l'indifférence, au souci de soi exacerbé ou au désarroi : tout le camaïeu des dérives²³⁶ que chacun peut imaginer et, trop souvent, lire sur le visage de ses contemporains. Et, chacun, sur son propre visage. Jean-Luc Nancy a remarqué, lui aussi, la folie de l'amour exigé du chrétien tel qu'énoncé par le précepte « Aime ton prochain comme toi-même, » tiré du Lévitique, puis reconfiguré par la parabole du Samaritain. Il écrit :

le « prochain » n'est plus le proche de la famille ou de la tribu, auquel renvoyait peut-être première acception du précepte biblique; il n'est pas le proche de la *gens* ni de la *philia* ou de la fratrie, il est soustrait à toute cette logique du groupe ou de l'ensemble, à la logique de la communauté de nature ou de sang, de provenance, de principe et d'origine. La mesure du « proche » n'est plus donnée, et l'« auprès-de », le « tout-près de » est exhibé nu, sans mesure :

²³⁵ Ivan Illich, Entretien avec Jerry Brown, « We the People », KPFA, 22 mars 1996. [En ligne] http://www.davidtinapple.com/illich/1996_illich_and_brown.html. (Page consultée le 31 mars 2015.)

²³⁶ Dérives dénoncées par le pape actuel, François 1^{er}, dans plusieurs de ses discours et messages à la chrétienté. Il n'y relève toutefois pas qu'elles sont le prolongement du processus d'institutionnalisation de la charité amorcé et perpétué par l'Église elle-même. Voir Stéphane Stapinsky, « L'indifférence, constant souci du pape François, » *Encyclopédie de l'Agora*, [en ligne] http://agora.qc.ca/documents/lindifference_constant_souci_du_pape_francois. (Page consultée le 23 avril 2015.)

le côtoïement, la foule, la masse deviennent possibles – jusqu'à l'entassement du charnier anonyme ou la pulvérisation de la cendre collective.²³⁷

Cette réflexion prend acte de manière immédiate, en quelque sorte, c'est-à-dire sans la perspective historique qui façonne celle d'Illich, de la scène contemporaine sur laquelle la cohabitation des gens se joue en apparence comme pure contiguïté, pur côtoïement. Même la compassion s'y trouve remodelée comme « contact d'être les uns avec les autres dans ce tumulte, » « ébranlement de la contiguïté brutale.²³⁸ » Les masses urbaines d'aujourd'hui, composées de plus en plus de gens aux appartenances diverses, mettent en scène un côtoïement que ne règlent plus ces appartenances (sauf de manière résiduelle et instable). Il n'y a plus de mesure du proche, dit Nancy : « C'est pourquoi (...) l'"auprès de" de l'*avec*, la simultanéité de l'écart et du contact, c'est-à-dire la constitution la plus propre du *cum-*, s'expose comme indétermination, et comme problème.²³⁹ » Les mots de Nancy mettent en relief ce qui, dans le discours d'Illich autour de la parabole du Samaritain et de ses conséquences, reste dans l'ombre : « dans l'être-les-uns-avec-les-autres universel, le *en* de l'en-commun se fait purement extensif et distributif.²⁴⁰ » Comme si la limite transgressée par le Samaritain, et, à sa suite, par ceux qui ont suivi l'enseignement des Évangiles tel que propagé par l'Église voulant faire œuvre œcuménique, avait fini par s'effacer pour ne laisser que le côtoïement des êtres. Apparaissent alors toutes les variations de la figure de la foule, de la multitude, de la masse, absentes de la prose d'Illich, figures collectives que prend l'assemblage des désistements minuscules, quotidiens, de chacun devant ce devoir de choisir que martèle Ivan Illich. Cette situation existait certes comme possibilité dans l'ouverture évangélique. Mais dans son traitement de la question de la proportionnalité, dans son interprétation de la relation entre le Samaritain et le Juif que dessinent les mots de la parabole, et dans son insistance sur le mouvement des viscères du Samaritain, Illich cherche à montrer que le geste du Samaritain enjambe la limite de son clan sans la détruire.²⁴¹ Il soutient que la parabole signifie seulement que ces cultures ne doivent plus être des frontières étanches ni servir de normes et plutôt faire place (au sens de créer un

²³⁷ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, p. 104.

²³⁸ *Ibid.*, p. 12.

²³⁹ *Ibid.*, p. 105.

²⁴⁰ *Ibid.*

²⁴¹ « It liberates from the ethnic boundary without destroying it. It expands hospitality beyond the ethnic boundary. » Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 199.

espace, sans pour autant s'effacer) à la liberté de chacun de choisir à qui s'adresser et à qui répondre. Si l'être-avec s'expose désormais, comme l'écrit Nancy, comme indétermination et comme problème, pour Illich il semble s'agir surtout d'un problème pour l'intellect qui se heurte à ses limites. La question de savoir qui est mon prochain pousse la raison jusqu'à sa limite, et c'est précisément pour cette raison qu'Illich évoque presque toujours, côte à côté, la liberté de choix et la folie de cette liberté, et qu'il revient obstinément à la parabole du Samaritain dans laquelle il lit comment cette folie peut être vécue dans le monde réel sans tourner à l'aliénation définitive (incapable de supporter l'ouverture, s'absenter entièrement et durablement à soi et aux autres) ou encore à l'évitement qu'évoque Nancy dans sa préface.

Les mots qu'Illich utilise pour parler de la révélation de la nouvelle forme de relation, de son apparition dans le champ des possibilités de la société, évoquent une certaine forme de puissance qui pourrait permettre de vivre l'incertitude et la vulnérabilité : « *The vocation, the ability, the empowerment, the invitation to choose freely outside and beyond the horizon of my ethnos what gifts I will give and to whom I will give them...* »²⁴² » Ainsi, selon Illich, nous sommes non seulement interpellés et invités à choisir librement où, quand, comment et à qui se donner, mais aussi, du même souffle, habilités, infusés du pouvoir et de la capacité à le faire. Et il ajoute ailleurs : « *There is a new freedom involved, and a new confidence in one's freedom.* »²⁴³ » Mais justement, quel souffle? Qu'est-ce qui nous insuffle ainsi la puissance de s'y tenir avec confiance, dans cette nouvelle liberté? Illich poursuit : cette vocation, capacité, infusion de pouvoir (« *empowerment*, » difficile à traduire en français), invitation, « *is understandable only to one who is willing to be surprised, one who lives within that unimaginable and unpredictable horizon which I call faith.* »²⁴⁴ » La foi, donc?

...but that too is something which contemporary people have trouble grasping. Faith is a mode of knowledge which does not base itself either on my worldly experience or the resources of my

²⁴² Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 56-57. Je souligne.

²⁴³ *Ibid.*, p. 75.

²⁴⁴ *Ibid.*, p. 56-57.

intelligence. It finds certainty on the word of someone whom I trust and makes this knowledge which is based on trust more fundamental than anything I can know by reason.²⁴⁵

Illich souligne les limites de l'intelligence et même de la sagesse issue de l'expérience accumulée. La foi, dit-il, est un autre mode de savoir, qui se fonde sur une parole, celle de quelqu'un en qui j'ai confiance. Il s'agit donc d'un mode de savoir fondé, ultimement, sur la confiance en quelqu'un, sur la relation avec lui. Pour comprendre la vocation (la capacité, l'invitation) à choisir son prochain, il faut un lien de confiance à la parole de quelqu'un (Quelqu'un, Dieu : « This, of course, is a possibility only when I believe that God's word can reach me,²⁴⁶ » ajoute Illich, sans néanmoins préciser comment elle me rejoint, sous quelle forme, quelle matérialisation qui déborde peut-être les livres canoniques de la Bible). Plus loin, il explique que la hardiesse du geste du Samaritain qui transcende les limites imposées par son clan pour porter secours au Juif – ou plutôt, la hardiesse que devait transmettre cette parabole – n'est rendue possible que par l'atmosphère générée par d'autres mots du Nouveau Testament, ceux de Jésus répondant à celui qui lui offre le pouvoir et la gloire de tous les royaumes, « Retire-toi, Satan! Car il est écrit : C'est le Seigneur ton Dieu que tu adoreras, et à Lui seul tu rendras un culte » (Évangile de Mathieu, 4, 10). Ces mots, enseignés puis réverbérés par l'écoute de milliers de croyants, affirment la valeur absolue de la relation à Dieu; ils l'affirment à travers le rappel d'un dogme déjà écrit (« Car il est écrit... »), mais surtout par la mise en scène d'une attitude hardie et insoumise face à ce qu'Illich interprète comme l'étalage des pouvoirs du monde. Illich y voit ce qui crée une atmosphère de liberté et d'audace qui permet d'émuler le Samaritain et d'oser répondre, malgré les convenances, à l'appel du Juif qui le remue.²⁴⁷ La confiance en ma propre liberté vient de cette relation au divin et de la confiance dans une parole (divine) qui affirme la valeur suprême de ce lien. Dans cette relation à Dieu je situe l'origine de mon

²⁴⁵ *Ibid.*, p. 57.

²⁴⁶ *Ibid.*

²⁴⁷ « And what the tempter invites him to do, ultimately, is to worship power, the powers, the powers of this world. Jesus replies to the tempter, "You shall worship only God, not power"; and, with these words, the New Testament creates the cosmic atmosphere in which the Samaritan can dare to step outside his culture, and the guardian spirits that watch his "we." » (Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 98, déjà cité.)

« je »²⁴⁸, c'est-à-dire de ma prise de position, ma tenue ou ma posture, dans le monde. Alors, peut-être, l'affolement de la liberté s'apaise, et son énormité devient soutenable dans cette foi.

Et pourtant, non. Si la foi n'est pas croyance en des dogmes (et elle ne l'est pas pour Illich), alors celle-ci n'est pas une réponse rassurante. Elle me remet le pouvoir de choisir, elle rend inévitable la sensation que je *peux* choisir et que je *dois* choisir. Elle me fait voir dans le visage de l'autre la lumière du divin, mais ne peut me souffler qui choisir. Il n'y a ni dogme, ni main de Dieu, ni Esprit Saint dont la descente en moi serait palpable, qui me pousse vers cet autre-ci et non celui-là. La foi est tout sauf une réponse, et encore moins une réponse *apaisante*. C'est d'ailleurs la critique adressée par Kierkegaard à ses contemporains,²⁴⁹ que d'avoir oublié le trouble de l'expérience d'Abraham (la lenteur du chemin, l'angoisse, la crainte et le tremblement); et de l'avoir réduite à un élément de doctrine, une épreuve de sa foi.²⁵⁰ Même les mots par lesquels Illich décrit la foi comme *horizon* qui permettrait de comprendre à la fois la vocation de choisir son prochain et la capacité reçue (*empowerment*) de le faire en révèlent l'ambiguïté et la charge explosive. La liberté de choisir qui est mon prochain – mise en scène par la parabole du Samaritain – n'est compréhensible, dit-il, qu'à celui qui vit « within that unimaginable and unpredictable horizon which I call faith.²⁵¹ » En présentant la foi comme horizon inimaginable et imprévisible (imagination et prévision : deux ressources communes de l'esprit), Illich non seulement la situe à la limite de la sphère de l'intellect, mais il la pose comme expérience de la limite. L'horizon évoque cette notion de limite – limite d'un champ de vision ou d'un champ de conscience, par exemple. Le rapport à l'autre, selon Illich, ne peut être saisi qu'à l'horizon de la foi, qui n'a d'autre consistance que celle d'un horizon inimaginable : limite du champ de vision ou de conscience qui ne fait jamais cadre ni contenant, alors. Le rapport à l'autre, tel que présenté par Illich, ne peut être saisi, donc, que passant cette limite, *sur la*

²⁴⁸ « The believer prays in the name of Allah, the all-merciful – the words literally mean loving *origin* and womb – and locates the origin of his 'I' in that relationship, » dit Illich en faisant le parallèle entre le chrétien et le musulman qui prie. Voir Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 99.

²⁴⁹ Dans son introduction à *The Rivers North of the Future*, David Cayley relève une similarité entre la pensée d'Illich et celle de Kierkegaard sur un autre point, celui de la transgression de l'éthique.

²⁵⁰ Voir Soren Kierkegaard, *Crainte et tremblement*, Paris, Payot et Rivages, 2000, p. 104, entre autres.

²⁵¹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 56-57.

crête de cette limite qui m'échappe. Nous sommes sur l'horizon de l'infini, écrit Jean-Luc Nancy²⁵² en 1995 avec, à l'esprit, les horreurs que les hommes s'infligent les uns aux autres (qu'il rend présentes par une énumération, créant un effet de fouillis et d'accumulation – une masse, un tas, une contiguïté brutale):

"L'horizon de l'infini", c'est : plus d'horizon *du tout*, mais le "tout" (tout ce qui est) partout reporté, repoussé au dehors *comme* au dedans de "soi". Plus de ligne tracée ni à tracer pour orienter et pour recueillir le sens d'une marche ou d'une navigation. C'est la brèche ou l'écartement de l'horizon lui-même, et sur la brèche, *nous*. Nous comme la brèche elle-même, tracé hasardeux d'une rupture.²⁵³

Nous, c'est-à-dire l'être-les-uns-avec-les-autres, l'être avec l'autre, les autres, placé par le philosophe sur une brèche (une ouverture, une échancrure, une trouée). On ne cesse d'y revenir, à cette limite de l'être humain qui, regardée en face, se transforme en absence de limite (brèche, béance, transcendance). Le rapport à l'autre est saisi sur la crête, la limite, la brèche ouverte par la foi qui est un horizon inimaginable – autant dire un horizon qui n'en est pas un, un horizon insaisissable, un cadre jamais donné sinon comme rupture de la solidité du cadre établi; saisi, aussi, au ras de l'expérience quotidienne, sur la limite de ma propre condition humaine qui m'oblige à reconnaître que je ne pourrai jamais répondre à tous ceux qui m'interpellent ni assurer le bien-être de tous. Je peux et je dois choisir.

Reste alors la chair. Même sur la brèche, dans l'écartèlement d'un horizon qui se dérobe à mon entendement, reste la chair. Si, depuis l'incarnation, la foi passe par la chair,²⁵⁴ alors j'en reviens, comme Illich, à la chair : « ...the relationship between two people, the mystery of the Samaritan, is inevitable a mystery of the flesh.²⁵⁵ » C'est dans cette chair qu'il me reste à chercher la réponse à la question « Qui est mon prochain? ». L'enseignement de la parabole du Samaritain signifie certes que « la mesure du proche » n'est plus donnée, ouvrant la liberté vertigineuse du choix, mais il signifie aussi que m'est donnée la sensation de l'appel et de la réponse (cela même qui rend inopérant le paradigme de la mesure et de la norme) dans ma chair.

²⁵² Il cite *Le Gai Savoir* de Nietzsche.

²⁵³ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 11.

²⁵⁴ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 176, cité en début de chapitre.

²⁵⁵ *Ibid.*, p. 208.

In the Gospel story of the Samaritan, as I told you yesterday, it says that the Samaritan felt moved in his belly, in his entrails—*spláchnon* in the Greek. That the Samaritan felt touched in his innards would probably be the most respectable way of saying it in English (...). He felt a sense of dis-ease in his belly when he looked at that Jew in the ditch. That beaten-up one provoked in him a bodily sense of dis-ease. This dis-ease was a gift from the other. Theologians call this grace, or sanctifying grace, but I don't want to go into that.²⁵⁶

Ce qui est donné, c'est un malaise (« dis-ease ») viscéral. Il m'est donné par l'autre ou à travers l'autre par Dieu, qu'Illich évoque et révoque du même souffle (apophatique) en nommant la grâce des théologiens et son refus de l'engager dans la discussion. Ce qui est donné – a été donné une fois dans l'histoire et ne cesse de se donner, de se prolonger dans l'*aevum*, un temps marqué par le début sans fin – c'est la chair digne, divine, rapport incarné : *mon corps en tant que relation*, toujours en tant que relation. Voilà la proportionnalité qui est simultanément don et choix. Illich revient sans cesse aux entrailles du Samaritain,²⁵⁷ il revient au texte grec, au verbe grec utilisé par Luc qui transpose l'hébreu *rhacham*, compassion viscérale, mouvement des entrailles. Lorsqu'il nous présente (à nous-mêmes, c'est-à-dire nous appelle à nous considérer) comme créatures qui trouvons perfection dans une relation à l'autre, lorsqu'il souligne que cette relation semble arbitraire à tous sauf à soi-même, à moi, à moi à la place du Samaritain qui agit en réponse à l'appel du Juif, c'est de cette compassion viscérale qu'il parle. La relation ne pourrait exister sans la chair, sans, précisément, cette chair mystérieuse marquée par l'incarnation qu'elle vient prolonger.

This is an act which prolongs the Incarnation. Just as God became flesh and in the flesh relates to each one of us, so you are capable of relating in the flesh, as one who says ego, and when he says ego, points to an experience which is entirely sensual, incarnate, and this-worldly, to that other man who has been beaten up.²⁵⁸

²⁵⁶ *Ibid.*, p. 222.

²⁵⁷ Voir le témoignage de Barbara Duden au sujet de l'importance de cette interprétation dans la pensée d'Illich à la fin de sa vie : « He searched for the conditions of friendship (*philia*) and hospitality today. In the winter of 1998-1999, he attempted an exegesis of the fleshly feelings found in mercy. He continually returned to the Hebrew terms to approach the Samaritan who is touched, moved in his innards, whose bowels quiver in *rhacham*, who, in his *splanchna*, is mimetically affected by the beaten-up Jew. Illich interpreted the Samaritan as the foundational parable for the revelation of a new, free, willed, carnally-fitting, mutual-loving recognition between "I" and "thou". » (Barbara Duden, "The Quest for Past Somatics", dans *The Challenges of Ivan Illich, A collective reflection*, Lee Hoinacki et Carl Mitcham, éd., Albany, State University of New York Press, 2002, p. 226.)

²⁵⁸ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 207.

Dire « je » (« ego ») n'est pas, dans cette perspective, une affirmation d'une identité, de moi-même comme individu avec une personnalité et une histoire définie se déployant dans le temps; « ego » devient plutôt à la fois l'énoncé de mon expérience de relation à l'autre dans la chair et ce par quoi je m'engage dans cette relation. C'est en disant « je » que je rends ma chair présente à toi (« This sense of the body which is totally that to which the word ego, I, points, *that which I make present in a conversation when I say, I say to you, I believe,* » je donne la citation complète ci-dessous). La sensation de ma propre chair ou mon propre « être charnel » *passé* dans le langage, et à travers le langage, à toi, je l'adresse à toi, je la rends présente à toi. Illich le décrit en évoquant la relation entre le patient et le médecin avant le 18^e siècle :

The one thing the doctor wants from the patient is that he tells him stories. (...) [He] had to learn to accept that the flesh was something that was summed up in the experience of it, in the experience of materiality, in the experience of stuff, in the stuffiness, the gestalt, the shape of the stuffiness of the guy sitting in front of him, which he, through hearing the story and watching the man's behaviour, language, gestures, way of sitting, diet, could grasp. This sense of the body which is totally that to which the word ego, I, points, that which I make present in a conversation when I say, I say to you, I believe...²⁵⁹

...je l'adresse à toi, je la rends présente à toi, et toi, en m'écoutant (de cette écoute inconditionnelle qu'Illich évoque ailleurs, qui est l'autre nom qu'il donne à l'obéissance au sens biblique du terme,²⁶⁰ et qui n'a rien à voir avec une écoute analytique qui cherche, dans le discours entendu, les traits qui correspondraient aux lignes d'une grille d'interprétation), en me regardant, tu peux la saisir. Entre la chair de l'autre et le mouvement de mes entrailles, entre le corps battu du Juif dans le fossé et les *splágchna* du Samaritain, Illich place le langage. Il évoque aussi le regard, dans ce passage, et d'autres sens ailleurs,²⁶¹ mais ultimement, en fidélité à Jésus (« even when I couldn't talk to them about who my model is²⁶² »), c'est au langage qu'il s'en remet, à la parole (incarnée, toujours incarnée comme le Verbe une fois le fût). Parlant de la vertu de confiance ou d'obéissance au sens biblique (« obedience » en anglais), laquelle, prévient-il, n'a rien à

²⁵⁹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 209. Voir aussi p. 126.

²⁶⁰ Ivan Illich, « The Educational enterprise in the Light of the Gospel, » sermon prononcé en 1988 à Chicago, [en ligne] http://www.davidtinapple.com/illich/1988_Educational.html. En traduction française dans *La perte des sens*, *op. cit.*, p. 45-69.

²⁶¹ « ...feel free to hear, to sense, to intuit what the other wants from me, would be able to imagine, expects with a sense of surprise, from me at this moment ? » Ivan Illich, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 222.

²⁶² Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 57.

voir avec ce qu'on appelle aujourd'hui obéissance, Illich souligne qu'elle n'implique pas que je me place en-dessous de l'autre, mais que je me penche vers lui :

I bow, bend over towards the total otherness of someone. But I renounce searching for bridges between the other and me, recognizing that a gulf separates us. Leaning into this chasm makes me aware of the depth of my loneliness, and able to bear it in the light of the substantial likeness between the other and myself. All that reaches me is the other in his word, which I accept on faith. But, by the strength of this word I now can trust myself to walk on the surface, without being engulfed by institutional power. (...) Obedience is a loving response to an embodiment of a loving word.²⁶³

Ce qui permet d'enjamber le gouffre (« chasm ») entre l'autre et moi, c'est finalement le langage (en tant que parole ou récit²⁶⁴) dans laquelle passe quelque chose de la chair. Illich ne s'attarde pas sur les conditions de ce passage, et sa réticence devant l'enregistrement de ses conversations avec David Cayley témoigne de son ambivalence et peut-être des limites de ce passage : je rends mon corps présent dans ma conversation avec toi en disant « je », mais que reste-t-il de cette présence dans le même « je » reproduit en mon absence ? dans le « je » transcrit ou écrit ? Le lien entre la parole et la chair repose, de manière manifeste et explicite, sur sa foi en l'incarnation du verbe divin, et même sur sa foi tout court (puisque la foi est un mode de savoir qui se fonde sur la parole de quelqu'un (Quelqu'un) en qui j'ai confiance²⁶⁵). Cette attitude déteint alors sur ma relation aux autres : « It makes me aim at facing people with a willingness to take them for what they reveal about themselves – to take them, therefore, *at their word* – and not for what I know about them.²⁶⁶ » Pour Illich, l'incarnation de Dieu a noué parole,²⁶⁷ chair et divin en un seul et même champ qui prend désormais le visage de l'autre qui s'anime lorsqu'il m'adresse la parole, que je reçois comme tel. Prendre l'autre au mot, m'en tenir à sa parole (à moi adressée), c'est reconnaître le mystère de l'autre, et si l'autre veut se suicider, dit Illich, je ne l'aiderai pas, mais resterai à ses côtés, tant sa dignité (divinité) est grande : « I will in no way help in a suicide, » raconte Illich à Cayley ; « but at least three times in my life I have had to tell someone,

²⁶³ Ivan Illich, « The Educational enterprise in the Light of the Gospel, » *op. cit.*

²⁶⁴ Illich semble réfléchir ici à partir du récit de l'Évangile où Pierre, sur l'ordre de Jésus, marche sur les eaux (Matthieu, 14, 22-33). C'est à une parole de Jésus que Pierre obéit, une parole sur laquelle il s'appuie en confiance et dont il tire le pouvoir de marcher sur l'eau. Mais le propos d'Illich serait aussi valable pour le geste ou une autre forme de langage.

²⁶⁵ Voir Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 57, déjà cité ci-dessus.

²⁶⁶ *Ibid.*, p. 57.

²⁶⁷ Une parole qui est aussi rapport, proportionnalité (autre sens de *Logos* qu'Illich expose dans *The Rivers...*) ; je tenterai d'explorer les enjeux de cette parole-rapport au 3^e chapitre.

always different people (...) "I will not open the window for you, but I'll stay with you."²⁶⁸ » Ces mots d'Illich s'insèrent au milieu d'un passage où il raconte à Cayley le regret qu'il eût après qu'une amie, déjà vieille et sentant son heure venue, lui eût confié son intention de mettre fin à ses jours: « I'm sorry that, at that moment, after bringing her to her home, I didn't go out, buy a bottle of Johnny Walker, and put it in front of her door in order to make her sure that what she had told me *did not in any way interfere with our friendship*, as she must have felt from the look on my face.²⁶⁹ » Alors, ce n'est pas la personne en soi qui est infusée d'une dignité nouvelle par l'incarnation, mais le lien d'amitié qui m'unit à elle, elle à moi : l'être-l'un-avec-l'autre. Rester auprès d'un ami qui se suicide²⁷⁰ exacerbe l'expérience de la dignité intouchable de l'être-avec (dans la chair, puisque le suicide, passage du corps vivant au cadavre, intensifie aussi la sensation de l'être-chair), ainsi que de la confiance (« *obedience* ») et du difficile choix de la posture d'impuissance (au sens d'une renonciation au pouvoir de sauver l'autre) que cette dignité exige. C'est cela qu'Illich aurait voulu préserver par son geste.

Je reviens à son discours sur l'obéissance dans lequel il évoque l'altérité absolue de l'autre, « the total otherness of someone » : pour Illich, l'autre n'est pas « un autre comme moi », un autre représentant du genre humain, ailleurs situé sur le spectre homogène de l'humanité. La dualité qui anime sa pensée du rapport à l'autre est celle qu'il décrit à propos du genre vernaculaire, en le distinguant du sexe économique, dans *Gender* :

By social gender I mean the eminently local and time-bound duality that sets off men and women under circumstances and conditions that prevent them from saying, doing, desiring or perceiving "the same thing." By economic, or social, sex I mean the duality that stretches toward the illusory goal of economic, political, legal, or social equality between men and women.²⁷¹

En note de bas de page, il précise : « In the duality I propose, the asymmetric complementarity of gender is opposed to the polarization of homogeneous characteristics that constitutes social sex. » Ce qu'il nomme ici complémentarité asymétrique deviendra, plus tard, la proportionnalité dissymétrique, et celle-ci décrit une dualité qui n'est pas

²⁶⁸ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 167.

²⁶⁹ *Ibid.* Je souligne.

²⁷⁰ Si une telle chose est même imaginable : l'idée défie ma capacité à la concevoir. J'écris donc ce qui suit à l'aveuglette, à la limite de moi-même, à partir des mots d'Illich.

²⁷¹ Ivan Illich, *Gender*, New York, Pantheon Books, 1982, p. 20.

propre au sexe. Car Illich, lorsqu'il évoque les pages de Hughes de Saint-Victor sur la complémentarité d'Adam et Ève, ajoute : « that's why it can happen between you and me.²⁷² » Il s'agit pour Illich d'une dualité fondamentale (exprimée aussi dans la relation entre l'ici-bas et de l'au-delà, entre la terre et le ciel, entre la droite et la gauche, et même entre un terme et l'autre dans la métaphore²⁷³); c'est littéralement une façon d'être (« mode of existence²⁷⁴ »). Il revient sur cette notion une dizaine d'années plus tard, dans ses entretiens avec le journaliste David Cayley : « When I say one, two can mean primarily, emotionally, conceptually the *other*, or it can mean one more of the same.²⁷⁵ » Par « one more of the same », il fait référence à l'idée d'être humain qui émerge progressivement au cours du 17^e siècle et suppose (impose) une abstraction, et donc une forme de désincarnation²⁷⁶ que critique Illich. C'est à partir du moment où les gens intériorisent cette conception d'eux-mêmes, comme êtres humains (un concept abstrait, qui se veut universel²⁷⁷) que la perception de l'autre devient « un autre comme moi », construit différemment.²⁷⁸ À l'opposé, la dualité du genre est liée à un lieu et un temps. Elle relève du vernaculaire au sens qu'Illich donne à ce terme : elle est aussi propre à une communauté locale que l'est son dialecte,²⁷⁹ elle n'existe qu'*incarnée* dans cette communauté et ne peut en être abstraite ou conceptualisée, de la même façon que le parler vernaculaire (qu'Illich distingue de la langue maternelle enseignée) ne peut s'apprendre à l'école; ses inflexions, ses silences, ses variations de vocabulaire, d'intonations et de connotations ne s'enseignent ni ne se consignent dans des dictionnaires et des grammaires. Dans cette forme de dualité, l'un et l'autre se correspondent tout en restant insaisissables l'un à l'autre, et ce, d'une

²⁷² *Ibid.*

²⁷³ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 132 et suivantes ; ainsi que *Gender*, *op. cit.*, p. 70-75.

²⁷⁴ Ivan Illich, *Gender*, *op. cit.*, p. 20.

²⁷⁵ David Cayley, *Ivan Illich In Conversation*, *op. cit.*, p. 184.

²⁷⁶ Ivan Illich, *Gender*, *op. cit.*, p. 9 note 4. La meilleure illustration de cette désincarnation est l'anecdote suivante, qu'Illich raconte volontiers à plusieurs reprises : « Up until that time, for instance, I was truly convinced that it was possible to speak about the human body. I still remember when a woman who has had considerable influence on me, Norma Swenson, of the Women's Health Collective in Boston, after a lecture at Harvard asked me just one question : "Professor Illich, have you ever seen a human body?" *It hit me*, believe me. » (David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, *op. cit.*, p. 183).

²⁷⁷ La difficulté d'établir (sinon par un critère arbitraire) à quel moment de l'évolution les hominidés ont commencé à être humains témoigne de ce caractère abstrait.

²⁷⁸ « I am a type of human being who is not constructed in the same physical way as others – you are blond, I am dark, you are a woman, I am a man. » David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, *op. cit.*, p. 185.

²⁷⁹ Ivan Illich, *Gender*, *op. cit.*, p. 3.

manière qui diffère de place en place et au fil du temps. En-deça de sa manifestation entre femmes et hommes, cette forme de dualité est celle du rapport à l'autre tout court, qui affiche le même caractère charnel, local-instantané : il s'agit du *hic et nunc* de la rencontre dans la chair.

Telle est la dualité à la base de la pensée d'Illich, qui sous-tend tout effort de répondre à la question: qui est mon prochain? Elle couvre l'autre d'altérité complète (« total otherness »). La foi chrétienne qui infuse toute la pensée d'Illich lui donne le modèle du rapport au tout Autre (Dieu) qui, par l'incarnation, devient le rapport à mon prochain. Elle lui donne une sensibilité aiguisée à tout ce qu'un monde fondé sur l'universalité du genre humain a de douloureux pour ceux qui l'habitent, ce qui lui permet de critiquer autant l'éducation universelle que le sexe économique. Mais elle l'aveugle peut-être à une partie de l'expérience que l'on peut avoir, pour ainsi dire, au ras de ce monde, lorsque Dieu n'en domine plus l'horizon; elle l'aveugle aussi à la multiplicité et laisse en plan la question du collectif (comment penser la notion de plusieurs à partir d'une dualité qui est cette complémentarité dissymétrique, où l'autre se confond avec l'Autre? Peut-on penser le plusieurs sans tomber dans l'homogénéité du « one more of the same »?). En d'autres mots : une telle façon de concevoir la dualité crée une impasse (du moins sur le plan de la pensée) en occultant la multiplicité des autres; celle-ci se résorbe dans la figure transcendante de l'Autre²⁸⁰ (le visage du Christ toujours à l'horizon de la pensée d'Illich, sans qu'on puisse déterminer s'il efface ou illumine celui de l'autre, de cet être-ci, en chair et en os, qui se trouve sur mon chemin.) Elle fait impasse sur le « nous tous » dont parle Jean-Luc Nancy dans la citation ci-dessous (au paragraphe suivant), qui ne se laisse plus concevoir que comme communauté née de la communion, celle des chrétiens qui, par la *conspiratio* et la *comestio*, s'incorporaient somatiquement en communauté spirituelle.

²⁸⁰ Voir aussi ce passage de Jean-Luc Nancy qui met en lumière l'impasse et ses racines chrétiennes : « [Alors, le co-existant] est l'autre en général, l'autre qui a dans l'Autre divin le moment de son identité, lequel est aussi le moment de l'identité de tous, du *corpus mysticum* universel. L'Autre est le lieu de la *communauté* comme *communion*, c'est-à-dire d'un être-soi-en-l'autre qui ne serait plus altéré, dont l'altération serait l'identification. Le mystère de la communion s'annonce, dans ce monde, sous l'espèce du prochain. » *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 102-103.

Jean-Luc Nancy témoigne d'une autre expérience de l'autre et du nous lorsque, parlant de l'origine du monde²⁸¹ qui n'est pas « un Autre (inévitavelmente "grand Autre") *que le monde* », il écrit :

il ne s'agit pas d'un *aliud*, ou d'un *alius*, ni d'un *alienus*, d'un autre en général comme l'étranger par essence qui s'oppose au propre, mais d'un *alter*, c'est-à-dire de "l'un de deux" : cet "autre", ce "petit autre", est l'"un" de plusieurs en tant qu'ils sont plusieurs, c'est *chaque un* et c'est *chaque fois un*, l'un d'*entre* eux, l'un d'*entre* tous et l'un d'*entre nous* tous.²⁸²

À l'horizon, donc : contiguïté, qui n'est pas homogénéité. Là où Illich semble pris dans l'opposition traditionnelle entre le petit autre et le grand Autre, là où, dans un univers conceptuel fondé sur un rapport à l'autre comme petit autre, il ne voit qu'homogénéité et désincarnation (introjection d'un concept de genre humain), Nancy trace une multiplicité qui n'est pas homogène, une communauté de la singularité intrinsèquement plurielle que nomme avec justesse, selon lui, l'expression « les gens » :

« les gens » énonce aussi clairement que nous sommes tous, indistinctement, des personnes, des hommes, tous un genre commun, mais un genre qui n'aurait d'existence que nombreuse, dispersée, indistincte dans sa généralité et *saisissable seulement dans la simultanéité paradoxale de l'ensemble (anonyme, confus, voire massif) et de la singularité disséminée (des gens : chaque fois tel ou tel "gen(s)", ou comme nous disons "un type", « une fille », « un gosse »)* : « les gens », ce n'est pas la rumeur anonyme du « domaine public », ce sont des silhouettes à la fois imprécises et singularisées, des ébauches de voix, des schèmes de comportements, des esquisses d'affects.²⁸³

Nancy suggère ainsi que le rapport à l'autre dans sa singularité (incarnée, charnelle : ce trait qui n'apparaît pas dans ce passage ressurgit plus loin sous le terme « précipité » auquel je reviens ci-dessous), rapport à l'autre comme « *chaque un* et (...) *chaque fois un* », est aussi rapport à « l'un d'*entre* eux, l'un d'*entre* tous et l'un d'*entre nous* tous » sans renvoyer à un concept général. Cette notion de l'autre et de la dualité suppose plutôt une multiplicité qui ne se laisse pas saisir comme telle (figurer comme telle, subsumer sous une figure unique comme peut l'être la Nation ou l'Humanité), et que je ne peux poser devant moi en oblitérant mon propre rapport à elle (rapport que pointent les pronoms « eux » et « nous » dans la citation ci-dessus). La dualité de contiguïté plutôt que d'homogénéité permet de penser ensemble, d'une part, la béance entre moi et l'autre, et d'autre part, notre similitude

²⁸¹ Ayant en tête que, pour Nancy, chaque autre est une origine, « une affirmation du monde » (*Ibid.*, p. 27, déjà cité.)

²⁸² Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 29.

²⁸³ *Ibid.*, p. 25. Je souligne.

(telle qu'elles se présentent dans le discours d'Illich cité plus haut : « Leaning into this chasm makes me aware of the depth of my loneliness, and able to bear it in the light of the substantial likeness between the other and myself ») sans avoir recours à la figure du Christ ni à une « substance » telle que suggérée par la formulation d'Illich (« *substantial likeness* »).

Il ne peut y avoir de relation sans la chair, selon Illich, et c'est dans celle-ci que je cherche la réponse à la question « Qui est mon prochain? » – la mienne, mais aussi la tienne. Illich, suivant l'exégèse de la parabole, parle peu de la chair de l'autre qui m'interpelle (de même que la chair du Juif n'apparaît pas dans la parabole), mais Jean-Luc Nancy en fait voir la puissance dans les lignes suivantes :

Du visage à la voix, aux gestes, aux attitudes, à la mise et à la conduite – et quels que soient les traits « typiques », toujours aussi largement distribués – il n'y a personne qui ne se signale par une sorte de précipité instantané où vient se condenser l'étrangeté d'une singularité. Sans ce précipité, il n'y aurait pas « quelqu'un », tout simplement. Et il n'y aurait pas non plus d'intérêt ni d'hostilité, de désir ni de dégoût, pour qui que ce soit.²⁸⁴

La notion de précipité évoque, littéralement, un *corps* insoluble formé par réaction entre deux ou plusieurs substances dissoutes, ou par une action sur une substance en solution. Condensé de l'étrangeté, le précipité rend visible tout à coup l'étrangeté de l'être singulier qui est là devant moi, qui jusque-là n'était pas apparente. L'autre m'apparaît comme l'origine d'un monde qui se crée là devant moi, sous mes yeux, à l'instant – et non dans la durée comme le serait, par exemple, la structure de sa personnalité. Le précipité le rend visible comme l'autre tel qu'il est, tout simplement (Nancy écrit « quelqu'un » pour désigner la même chose), le seul *avec qui* je puisse être. Sans ce précipité, il pourrait toujours y avoir l'idée que je me fais de toi, il pourrait toujours y avoir une représentation, une image, une personnalité, mais il n'y aurait pas toi. Et sans ce précipité – sans le visage, la voix, le geste, l'attitude de l'autre à cet instant – il n'y aurait pas de mouvement des entrailles comme celui du Samaritain (Nancy, lui, parle de désir, d'hostilité, de dégoût). Même si cet être restait muet, ne m'appelait pas de vive voix ou d'un geste, le frayage ou l'éclat du précipité sur mon passage serait l'appel qui suscite ma réponse. En fait, il n'y aurait peut-être pas de précipité sans mon passage et sans ma liberté – l'espace ouvert de

²⁸⁴ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 26.

ma liberté – de le choisir et de me laisser interpeler : c’est ce que suggère la pensée d’Illich. L’un ne va pas sans l’autre. La manière dont Illich parle de la pupille – *pupilla*, qui en latin signifiait « that little image of myself that I find reflected in your eye when I look at you²⁸⁵ » – montre à quel point la chair de l’autre et la mienne existent ensemble et simultanément, mutuellement constitutives et ouvertes. Être avec l’autre (« to practise, beyond Buber, the I-Thou relationship ») signifie : « to face you and let myself be faced by your *pupilla*, your version of Ivan, which gives reality to me.²⁸⁶ » Il y a dans ce rond noir au centre de ton iris une petite personne : moi. Ce n’est pas simplement mon reflet comme dans un miroir, précise Illich dans l’entretien avec Jerry Brown : « It is you making me the gift of that which Ivan is for you. That's the one who says "I" here. I'm purposely not saying, this is my person, this is my individuality, this is my ego. No. I'm saying this is the one who answers you here, whom you have given to him.²⁸⁷ » À l’instant où je rencontre ton regard et y réponds, dans le mouvement de cette rencontre, je suis ce que j’y trouve, ce que j’en reçois, que tu m’offres et qui te répond – dans la chair, par ta chair : « ...the eyes are fleshy. That image in there, in your pupilla, of me is fleshy. » La pupille, chair de l’autre ou la mienne? l’un et l’autre en même temps. Que mon image (par là je veux désigner mon *être-avec-toi à l’instant* – mais la formule est lourde) se dessine dans un rond noir qui est trou (béance, ouverture) au centre de l’iris et que, de surcroît, il faille l’ouverture de ma propre pupille pour que je puisse la voir et te voir, cela ne saurait rester indifférent, à moins de vouloir oublier encore une fois la béance de la créature et la nécessaire vulnérabilité : « [so that I will] remain constantly vulnerable to what looking at you in the flesh will reveal to me about myself.²⁸⁸ » À moins de vouloir oublier, aussi, la présence d’un tiers et la texture ajourée de notre rencontre : « The candle which burns in front of us also lights our pipe; a match would serve just as well, » dit Illich à Majid Rahnema. « But a match would not let us see the continual reflection of a third one in both our pupils, would not remind us of this persistent presence.²⁸⁹ » Dans l’accumulation de ces

²⁸⁵ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 105.

²⁸⁶ *Ibid.*, p. 163.

²⁸⁷ Ivan Illich, entretien avec Jerry Brown, *op. cit.*, p. 9.

²⁸⁸ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 165.

²⁸⁹ Ivan Illich et Majid Rahnema, « Twenty-six years later. Ivan Illich in conversation with Majid Rahnema », *op. cit.*, p. 106.

phrases que j'arrache au mouvement de conversations différentes, de discours et de sermons (toujours adressés à...) se laisse éprouver la *sensation* de la proportionnalité comme don et choix, en tant qu'elle est, précisément, sensation charnelle. Il faut être, en quelque sorte, assis en soi-même et en relation avec le monde et l'autre.²⁹⁰ Pour résumer en peu de mots : la liberté mise au monde par la parabole du Samaritain est une folie que la raison réduit à l'arbitraire (« this relationship is arbitrary from everybody else's point of view »), que la foi accueille sans pour autant offrir de prise pour la faire tenir dans le monde, et que seul le corps peut porter.

Qui est mon prochain? La réponse, ou plutôt, la simple capacité de répondre à cette question dépend de notre incarnation, si par là on veut bien entendre le simple fait de vivre dans sa propre chair et de sentir, ressentir, percevoir à travers ce qu'Illich a nommé les « centres personnels²⁹¹ ». Il n'y a pas de réponse fixe, durable, donnée une fois pour toutes. La folie, le vertige de l'ouverture ne se laissent réduire qu'au prix d'une perversion qui change la nature de la relation et referme l'ouverture, ou la masque. Le seul moyen de s'y tenir est d'avoir un corps, de se tenir dans la chair, dans l'étrange amalgame de chair et d'esprit, et de laisser la réponse venir (peut-être) de là. (C'est risqué, d'ailleurs, et toujours à recommencer; risqué, épuisant, nous condamnant à l'imperfection, au ratage, aux faux pas – au péché, auquel je reviendrai plus loin.)

Il n'y a pas de réponse durable à la question « Qui est mon prochain? » ou ses variations contemporaines. Pas de réponse que je puisse donner, écrire, inscrire définitivement; tout ce que je peux noter, c'est la trace d'un *hic et nunc*, la trace d'une relation; je pourrais écrire son histoire qui ne saurait être prise pour une réponse, qui ne dicterait rien pour le futur; ou encore, comme le fit Jésus et Illich après lui, je pourrais raconter une parabole qui vous (nous) laisserait avec le travail de l'incarner. Il n'y a pas de réponse qui me donnerait la satisfaction de savoir enfin, d'être arrivée à la solution du

²⁹⁰ Illich évoque cette assise lorsqu'il décrit la relation du médecin avec un patient jusqu'au 18^e siècle : « the doctor asked the patient about his seat and his stance within himself and in relation to the world around him. » (Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 126).

²⁹¹ Yeux, membres, estomac, chair, oreilles, esprit. Voir Ivan Illich, « ASCESIS. Introduction, etymology and bibliography », [en ligne], http://www.davidtinapple.com/illich/1989_Ascesis.pdf, p.3. (Page consultée le 20 novembre 2015.) Commenté au premier chapitre.

problème, comme en arithmétique. Aussi, à la place d'une réponse, Illich, à la fin de sa vie, se mit à plaider pour des pratiques ascétiques, afin d'inciter les gens à l'effort renouvelé de voir, entendre, sentir, et risquer l'amitié. Gratuitement. Sans garantie.

Il faut apprendre à se tenir le cul dans la béance.

Et cela est d'autant plus difficile si on enlève le cadre de la religion qui tenait (et limitait) Illich. Parce qu'alors la béance, au lieu d'être tenue, contenue, dans un cadre, existe simplement comme béance. Plaie.

3. La perversion du meilleur est le pire

Il n'y a pas de réponse durable à la question « Qui est mon prochain? », mais on ne peut éluder la question de la durée. La réalité de notre existence les uns avec les autres se déploie certes dans l'instant et le lieu de chaque rencontre, mais aussi dans la durée. À partir du moment où cette nouvelle possibilité d'aimer l'autre est révélée au monde par Jésus, elle est littéralement *mise au monde* (ne serait-ce que comme ouverture); elle entre dans le temps et l'espace qui constituent ce monde et donc dans le paradigme de l'instant et de la durée. Comment peut-elle se perpétuer dans le temps? Comment peut-elle être multipliée, assurée? Illich présente les institutions comme la réponse que les chrétiens ont trouvée, et il donne l'exemple de l'hospitalité. Les premiers chrétiens avaient l'habitude de garder en réserve un matelas de plus, du pain, un bout de chandelle – « in case the Lord Jesus would knock at the door in the form of a stranger without a roof.²⁹² » Lorsque l'Église fût officiellement reconnue par l'empereur Constantin,²⁹³ que les évêques se virent octroyer un statut équivalent aux magistrats de la hiérarchie impériale et qu'elle acquit le pouvoir de créer des corporations, elle usa de ce pouvoir pour créer des corporations de Samaritains qui désignèrent certaines catégories de personnes comme « prochains » de prédilection (« preferred neighbours ») qui recevraient leurs soins. « For example, the bishops created special houses, financed by community, that were charged with taking care

²⁹² Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 54.

²⁹³ Empereur romain du début du 4^e siècle.

of people without a home. Such care was no longer the free choice of the householder; it was the task of the institution.²⁹⁴ » De sorte que celui qui, aujourd’hui, entreprend un pèlerinage sans prévoir de gîte et cogne aux portes pour demander l’asile se fait désormais indiquer l’adresse des hôtels de la ville ou des refuges pour sans-abris : « In this way, the attempt to be open to all who are in need results in a degradation of hospitality and its replacement by caregiving institutions.²⁹⁵ » L’Église cherchait à s’assurer que *tous* bénéficient *en tout temps*, indépendamment des individus, du secours qu’offre gratuitement, dans la parabole, le Samaritain au Juif. Le résultat fut que les gens cessèrent d’offrir ce secours d’eux-mêmes et par eux-mêmes; ils oublièrent, en quelque sorte, la vocation personnelle que met en scène la parabole du Samaritain. Le mouvement de l’institutionnalisation apparaît également dans le discours d’Illich sur la *conspiratio*, le baiser rituel sur la bouche échangé par les premiers chrétiens. Ce geste, selon la liturgie, signifie leur union en un seul *corps mystique*, celui de l’Église²⁹⁶ : un « nous » visible, charnel, émerge du mélange des souffles par le baiser.²⁹⁷ C’est ainsi, dit Illich, que se formaient les premières communautés. Ce baiser rituel (qui présente, dans le discours d’Illich, des caractéristiques similaires au geste du Samaritain envers le Juif²⁹⁸) créait leur être ensemble, chaque fois unique – et cela, selon Illich, a influencé jusqu’aux premières communautés européennes. Ces dernières furent certes fondées par contrat social, comme l’affirme le courant de pensée dominant en histoire et en philosophie politique, mais ces premières corporations étaient mises sur pied pour protéger la paix résultant d’une *conspiratio* :

The medieval merchants and craftsmen who settled at the foot of a lord's castle felt the need to make the conspiracy that united them into a secure and lasting association. To provide for their general surety, they had recourse to a device, the *conjuratio*, a mutual promise confirmed by an oath that uses God as a witness. (...) *Conjuratio* which uses God as epoxy for the social bond presumably assures stability and durability to the atmosphere engendered by the *conspiratio* of the citizens.²⁹⁹

²⁹⁴ *Ibid.*, p. 54.

²⁹⁵ *Ibid.*, p. 55.

²⁹⁶ Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op. cit.*, p. 8.

²⁹⁷ « Fleischgewordene *conspiratio*, ein sichtbares "Wir", das dem osculum pacis, dem Zusammen-Hauch entwächst. » (Ivan Illich, « Das Geschenk der Conspiratio » *op. cit.*, p. 10)

²⁹⁸ Je retrace ces similitudes dans le premier chapitre.

²⁹⁹ Ivan Illich, « The cultivation of conspiracy », *op. cit.*, p. 10. Une traduction française par Pierre-Emmanuel Dauzat est parue dans *La perte des sens*. Le texte diffère toutefois considérablement de la version anglaise

L'enjeu était celui de la sécurité et de la *durabilité* – la capacité à durer dans le monde (« worldly stability³⁰⁰ », dit Illich ailleurs) – d'un lien entre les marchands (d'où l'image de Dieu comme « colle *époxy* »). Les deux exemples relevés ici – les premières corporations chrétiennes dites « samaritaines » et les premières corporations urbaines au Moyen-Âge – présentent l'institutionnalisation comme la réponse spécifiquement chrétienne au problème de l'extension du geste du Samaritain dans le temps et dans la matière ou l'espace (d'un corps à l'autre, si l'on peut dire : non pas seulement à cet autre-ci sur mon chemin mais aussi à l'autre là-bas, plus loin, tout à l'heure). Il s'agit d'une réponse spécifiquement chrétienne en ce sens qu'elle naît de l'ouverture, opérée par Jésus et sa prédication, du cadre traditionnel réglant les relations entre les gens. L'Église au sens où nous l'entendons aujourd'hui, soit une organisation hiérarchique dotée d'un pouvoir économique, politique et social, est donc la première de ces institutions.

Il s'agit, alors, d'une réaction à la *folie* de la liberté nouvellement mise au monde, au vertige de l'ouverture, difficile à tolérer. L'absence de lignes tracées pour s'assurer d'une prise sur la question « Qui est mon prochain? » fait ressentir vivement les limites de ma condition humaine. Tant qu'une structure culturelle (ou ethnique, religieuse, nationale etc.) encadre mon rapport à l'autre et me dicte mon comportement, l'expérience des limites de cette condition humaine est reportée sur celle des limites imposées par mon groupe d'appartenance; la seconde me prémunit contre la première. Mais une fois ce cadre rendu inopérant par la parabole du Samaritain et ce qu'elle signifie, alors le vertige et la folie de la liberté de pouvoir (et même *devoir*) choisir mon prochain se doublent de la souffrance de savoir que je ne peux venir en aide à tous. Je suis forcée de reconnaître que je ne peux rien faire pour l'enfant affamé du Sahel. Et cela, dit Illich, l'esprit moderne peine à l'accepter :

A modern person finds nothing more irksome, more disgusting than having to leave this pining woman or that suffering man unattended. So, as *homo technologicus*, we create agencies for that purpose. This is what I call the *perversio optimi quae est pessima* [the perversion of the best which is the worst]. I may even be a good Christian and attend to the one who asks, but I

préparée par Illich lui-même à partir de l'original allemand. La préface de *La perte des sens* écrite par Illich ainsi que la note de bas de page qui introduit « La culture de la conspiration » laissent croire qu'Illich aurait aussi participé, ou du moins lu, la version française. En a-t-il profité pour la retravailler ? Il ne le mentionne pas, mais rien n'explique la différence entre les textes en anglais et en français.

³⁰⁰ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 192.

still need charitable institutions for those whom I leave unattended. I know that there will never be enough true friends with time on their hands, so let this be done. Create services, and let ethicists discuss how to distribute their limited productivity.³⁰¹

Dans cette tirade, deux motifs de la pensée d'Illich affleurent, incidemment, sous la forme de locutions latines : *homo technologicus* et *corruptio optimi quae est pessima*. D'abord, ce nom : *homo technologicus*, l'homme technologique, qu'Illich donne à notre type d'humanité pour bien montrer que le rapport aux autres et au monde passe désormais par la technique. L'Église nouvellement constituée en hiérarchie et dotée de pouvoirs temporels qui met sur pied des lieux spécifiques pour les sans-logis, les pauvres et les malades instrumentalise le geste du Samaritain : elle en fait un *service* (au sens contemporain, économique et bureaucratique du terme : services sociaux, économie de services etc.). Elle crée une structure qui agit comme instrument en vue d'une fin qu'elle définit du même coup. Ce qui était un geste libre et gratuit, un geste qui crée l'être-ensemble (mais un être-ensemble *ténu*, comme dit Illich, « *fleeting and alive*³⁰² ») et par lequel chacun est créé à l'instant, se transforme en *fabrication* de quelque chose (une structure ou un service, qui possède une matérialité plus fiable et durable que celle de la chair ou de l'esprit) qui remédie à la condition humaine et se passe des individus. Elle se passe, du moins, de la relation directe de l'un à l'autre et du mouvement, imprévisible et incontrôlable, de leurs entrailles (que ce dernier, du moins, ne soit qu'un ornement : « que l'expression qu'on reconnaît dans les yeux et les gestes du Samaritain, la relation qu'il établit avec le Juif battu ne sont qu'un ornement du vrai service qu'il rend en l'installant à l'auberge³⁰³ »). Ce qu'on demande désormais aux individus, ce n'est qu'accessoirement de se laisser toucher par autrui; c'est plutôt surtout de s'insérer efficacement dans une structure et d'y tenir leur rôle. L'être humain devient, pour reprendre un champ métaphorique omniprésent au vingtième siècle, un rouage de l'engrenage, une pièce de la machine, une composante du système. Et alors on passe non seulement d'un rapport de création (et surtout, d'être-créé) à un rapport de fabrication (avec, notamment, Dieu comme colle époxy), mais d'une atmosphère du don

³⁰¹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 56.

³⁰² Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op. cit.*, p. 10 ; « ténu » se trouve dans la version française, dans *La perte des sens*, *op. cit.*, p. 351.

³⁰³ Ivan Illich, « L'origine chrétienne des services », dans *La perte des sens*, *op. cit.*, p. 11. Le passage ne se retrouve pas dans le texte en anglais, bien que rien n'indique, dans la note d'introduction à la traduction française, qu'il s'agisse d'une version retravaillée.

gratuit (la grâce) à celle d'un pouvoir qui oblitère la gratuité. Le geste de mettre sur pied quelque chose qui garantit et assure stabilité, durabilité et indépendance du bon vouloir de chacun à la relation de charité ne pouvait se faire sans un oubli complet de la dimension du don, don de l'autre. Il fallait oublier que je suis non seulement impuissante à faire advenir l'amitié (amour, charité, etc.), mais aussi vulnérable à l'autre : je peux offrir, je peux choisir d'offrir à l'autre et de m'ouvrir à ce qui m'est donné par lui, mais je ne peux faire en sorte que la relation existe, encore moins qu'elle dure. En d'autres mots, l'institutionnalisation, telle qu'elle se laisse voir dans le discours d'Illich, pourrait s'énoncer ainsi : déployant mon pouvoir dans le monde, je fabrique quelque chose qui matérialise mon intention de venir en aide, non pas à cet être-ci dans le besoin, cette vieille femme qui m'interpelle, mais à une abstraction, une idée ravageante : et tous les autres qui ont faim, froid, etc.? Cette chose que je crée – service, hôpital – a la nature d'un instrument, et transforme l'appel de l'autre, *vers moi* dirigé, en besoin socialement reconnu *de tous* et, ultimement, en « droit » à ce service.³⁰⁴ Cette structure instrumentale ne sera perçue comme telle que plus tard, au haut Moyen-Âge, lorsque la notion d'instrument prend place dans l'univers des gens,³⁰⁵ mais la transformation du rapport à l'autre avait déjà eu lieu, avait déjà mené à un effacement de la vocation personnelle (un mot qu'Illich utilise, où s'entendent toutes les nuances de l'appel, et même d'une interpellation, à chacun adressé), effacement, aussi, de la béance de la créature (dont la disparition du sens de la contingence témoigne). Lorsqu'Illich met en garde contre « le danger constant que, au lieu que chacun pratique les œuvres de charité, nos Églises et nos États organisent des agences de services, des instruments voués à assister une clientèle plus étendue, et à le faire mieux, de façon plus fiable,³⁰⁶ » il expose le résultat de la conjonction, dans l'histoire, de l'institutionnalisation du Samaritain et de l'instrumentalisation de son geste.

³⁰⁴ Voir « L'histoire des besoins », dans *La perte des sens, op. cit.*, p. 71-105 et « L'origine chrétienne des services », *ibid.*, p. 13.

³⁰⁵ Illich montre dans « L'ascèse à l'âge des systèmes » comment cette notion, sitôt disponible, modifie plusieurs aspects de l'expérience humaine.

³⁰⁶ Ivan Illich, « L'ascèse à l'âge des systèmes. Propédeutique philosophie à l'usage chrétien des instruments », dans *La perte des sens, op. cit.*, p. 281.

Et cela, pour Illich, est un mal d'un nouveau genre, une horreur, une perversion de la foi, un péché,³⁰⁷ d'où cette phrase qui revient comme un leitmotiv dans son discours au cours des dernières années de ses recherches : *perversio optimi quae est pessima*, la perversion du meilleur qui est devenu le pire. L'incarnation et la prédication de Jésus avaient ouvert une nouvelle possibilité d'être avec l'autre, une nouvelle texture de l'être-ensemble (« a new dimension of love, » dit Illich), mais quelque chose a mal tourné et les institutions modernes sont, pour Illich, une réalité chrétienne pervertie : comme si, de l'autre qui est là devant moi, le regard s'était détourné, retourné vers mes propres mains, les machines qu'elles peuvent produire et les instruments qu'elles peuvent saisir (« instrumentalized, or instrumentally maintained, truth and charity... machines for doing one or the other³⁰⁸ »); retourné vers mon propre pouvoir d'agir sur le monde et les ressources de mon esprit (« an attempt to use power, organization, management, manipulation, and the law³⁰⁹ » : ces mots qu'Illich utilise pour décrire la perversion évoquent les pouvoirs de l'esprit dans son lien d'action sur le monde).

Voilà qui ouvre la porte à une réflexion sur le péché, dont la criminalisation à travers le dispositif de la confession et de la rémission constitue le deuxième volet de la perversion dont l'institutionnalisation de la charité est le premier. (On pourrait d'ailleurs considérer la criminalisation comme une forme d'institutionnalisation, une façon de faire entrer dans la structure institutionnelle ce qui essentiellement n'existe que dans l'être-avec.) Car avant d'être intégré dans une structure, le détournement du visage de l'autre a donné son sens propre à la notion chrétienne de péché, rendu possible par l'incarnation et mis au monde par la révélation même de la nouvelle dimension d'amour dont parle Illich :

By opening this new possibility of love, this new way of facing each other, this radical foolishness, as I called it earlier, a new form of betrayal also became possible. Your dignity now depends on me and remains potential so long as I do not bring it into act in our encounter. This denial of your dignity is what sin is.³¹⁰

³⁰⁷ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 56-57.

³⁰⁸ *Ibid.*, p. 185.

³⁰⁹ *Ibid.*, p. 56.

³¹⁰ *Ibid.*, p. 62.

Si la dignité de l'autre (non pas l'autre en général, mais *un* autre, cet autre-ci sur mon chemin : qu'Illich utilise la deuxième personne du singulier (« ta dignité ») rappelle ce caractère personnel et concret) dépend dorénavant de moi, de ma capacité à entendre son appel, à y répondre, à accepter la relation qu'il m'offre, et que rien ne vient garantir ni la relation (car aucune règle ni coutume ne m'y oblige), ni même la capacité de ma part à m'y engager (car il ne s'agit pas d'un réflexe, d'une réponse automatique qui viendrait *toujours*), si, en d'autres mots, cette relation est entièrement libre et gratuite, alors existe la possibilité que j'y manque. Que je n'entende pas. Que j'oublie. Que je défaille, me détourne, me dérobe, me défile. C'est là le sens du péché, selon Illich : « a betrayal of the new and free love³¹¹ », la trahison d'une vocation qui est la mienne propre, révélée par l'incarnation et une parabole qui ont changé l'histoire. Cette qualité particulière du péché comme sensation intime, qu'Illich essaie de libérer de la gangue institutionnelle à travers laquelle il nous est parvenu, apparaît mieux lorsque considérée dans une perspective laïque. Qu'en est-il pour le non-croyant, l'athée, ou le non-chrétien? Si on retire Dieu du portrait, et puisque les cultures et appartenances ethniques, religieuses ou nationales ont été largement balayées, alors ne reste que cette condition humaine, primitive, rudimentaire, d'être les uns avec les autres, comme l'écrit Nancy lorsqu'il parle de « l'être-à-plusieurs » qu'il nous reste à découvrir « alors même que la "terre des hommes" n'est rien d'autre que cela », une « mise à nu d'un monde qui n'est que le monde, mais qui l'est absolument et sans réserve, n'ayant aucun sens hors de cet être même : singulièrement pluriel et pluriellement singulier.³¹² » Il n'y a pas d'autre sens que cet être-les-uns-avec-les-autres.³¹³ Une telle perspective peut laisser dans l'ombre la dignité de l'autre qui m'interpelle, puisqu'elle n'est plus infusée de divinité, mais pour un temps seulement. Car, à moins de s'en prémunir par l'engourdissement répété (ce dont nous ne nous privons pas, nous qui vivons dans une société dont le tissu est imbibé de formes d'abrutissement et de dépendance diverses, qui assistons, comme le formule Nancy, « à l'expansion inédite dans l'histoire de tant de formes d'addictions, c'est-à-dire de façons d'éviter les autres, le monde

³¹¹ *Ibid.*, p. 168.

³¹² Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, 2013, p. 12.

³¹³ *Ibid.*, p. 19.

et le sens³¹⁴ »), l'absence de repères qui pourraient régler mon rapport à l'autre mène inévitablement à ressentir l'altération de soi³¹⁵ en présence de l'autre. Ce n'est plus Dieu qui m'interpelle à travers le Juif, ce n'est plus le visage du Christ flottant sur celui de l'autre qui me saisit, c'est, plus simplement, l'éclat du précipité.³¹⁶ Une fois la dignité de l'autre entrevue, rendue possible par l'événement historique d'un homme qui fut dit Dieu, de sa prédication, et de l'impact de la transmission de ces enseignements; une fois sa saisissante singularité perçue (puisque son « je », dirait Illich, n'est plus uniquement le singulier d'un « nous » ethnique), cette possibilité demeure même si la foi en Dieu n'y est plus. L'ouverture ne se referme pas (elle se remplit par contre, et c'est ce que font les institutions et la technique qui saturent l'espace entre toi moi, qui encombrant l'horizon de l'infini qui passe entre toi et moi, jusqu'à l'occulter). Dans cette perspective, ce qu'Illich fait ressortir lorsqu'il parle du mal nouveau qu'est le péché, c'est que l'être-avec, le simple fait que nous vivions les uns avec les autres et trouvions notre plénitude (notre sens, notre perfection) dans cette relation à l'autre, a pour corollaire un inévitable ratage, parce que cette relation ne peut être garantie, parce qu'elle est par nature libre et gratuite. Cette défaillance est ce qu'Illich appelle le péché, qui perd toutefois ce sens à mesure qu'il est criminalisé par la loi de l'Église institutionnelle : « This dimension of very personal, very intimate failure is changed through criminalization, and through the way in which forgiveness becomes a matter of legal remission.³¹⁷ » L'Église, à mesure que la société s'organise en hameaux puis en villes et villages, poursuit son mouvement d'institutionnalisation. Elle s'investit d'un pouvoir légal. Le pape dispose d'une juridiction au même titre que l'empereur. Ce pouvoir prend corps et effet – littéralement : le pouvoir légal de l'Église pénètre dans les cœurs et les corps – à travers l'imposition de la confession obligatoire avec le quatrième concile de Latran (en 1215). Dès lors, la confession

³¹⁴ *Ibid.*, p. 6, déjà cité ci-dessus.

³¹⁵ « Partout il est question de l'altérité de l'autre comme d'un pôle de devoir plutôt que de désir. Ce dernier semble toujours tourné vers l'appropriation et la captation de l'altérité plutôt que vers l'altération et la rupture du même – qui sont pourtant manifestes mais qui sont *a priori* déconsidérées sous un jugement plus ou moins avoué de "pathologie" » (*Ibid.*, p. 6.)

³¹⁶ Commenté au début de ce chapitre.

³¹⁷ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers*, *op. cit.*, p. 93-94.

institutionnalisée modifie le sens du péché qui a prévalu au cours du premier millénaire chrétien :

It becomes the transgression of a norm because I must accuse myself before a priest, who is a judge, of having transgressed a Christian law. Grace becomes juridical. Sin acquires a second side, that of the breaking of the law. This implies that in the second millenium the charity, the love of the New Testament has become the law of the land and has put into shadow the more horrible side of sin which is that of the personal offence – against God, against my wife, against the woman with whom I broke my fidelity.³¹⁸

L'intime sensation du péché était l'envers de la vocation personnelle de m'ouvrir à l'autre pour accepter de lui la possibilité d'aimer (« to whom I let myself be given, the possibility of loving³¹⁹ »). L'institutionnalisation, c'est à la fois la transformation de la vocation personnelle en devoir institutionnalisé ou en système de prestation de services, et la transformation du péché en infraction légale. Dans les deux cas, ce qui est perdu, c'est la sensation intime.

Je reviens au temps présent, à la perspective laïque, et à cette intime sensation du péché. N'ayant d'autre fidélité que celle envers la face de l'autre (fût-ce aussi la face de Dieu incarné), mon infidélité n'a d'autre sens, et n'est pas ressentie autrement, que comme défaillance profondément personnelle. L'analyse d'Illich met en lumière que ce qui a été ouvert comme possibilité à travers le Samaritain (c'est-à-dire que la faute ne soit plus un manquement aux règles de mon groupe, mais prenne une dimension de faillite personnelle, « this dimension of very personal, very intimate failure³²⁰ »), puis occulté par la criminalisation du péché qui l'a transformé en infraction à une loi, menace de refaire surface aujourd'hui, maintenant que la structure institutionnalisée de la religion, qui maintenait cet aspect légal à travers des pratiques obligatoires, est en grande partie tombée en désuétude. Il en reste certes une forte empreinte dont on voit les contours flous dans les efforts pour trouver une éthique du vivre-ensemble (qu'on inscrit tant bien que mal dans des codes d'éthiques qui semblent toujours plus nombreux), et pour faire de l'éthique une science des normes capable de réguler les rapports sociaux, de sorte que tout manquement à l'égard de l'autre soit une dérogation à une norme fondée sur un savoir. Mais la mollesse de

³¹⁸ *Ibid.*, p. 189-190.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 197. Je souligne.

³²⁰ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 94.

cette structure qui couvre mal l'effondrement de la religion pourrait laisser beaucoup d'espace à l'émergence d'un âpre face-à-face avec l'autre, à la sensation de son appel, ainsi qu'à la plénitude de la relation ou la morsure de ma faillite, si nous n'avions pas tant de moyens de l'éviter et de l'engourdir; si nous avons encore, aussi, cette assise en nous-mêmes qu'Illich voit menacée par la désincarnation et l'émoussement de nos sens.

Pécher, manquer, défaillir : « It is an experience of confusion in front of the infinitely good, but it always holds the possibility of sweet tears, which express sorrow and trust in forgiveness,³²¹ » dit Illich. « [S]weet tears » : *exquise* souffrance de ma faute envers l'autre? Pour Illich, l'expérience du péché est indissociable du pardon et de la miséricorde mutuelle (« mutual forbearance », une expression fréquente dans son discours) : nous nous portons, supportons les uns les autres dans notre inévitable faillibilité. Car si cette relation n'est soumise à aucune règle ni automatisme, elle est donc aussi vulnérable, et c'est dans la conscience de cette vulnérabilité intrinsèque que fleurit la miséricorde, aussi nécessaire que la vulnérabilité est inéluctable. Autrement dit, vivre les deux pieds dans la béance de créature implique, sauf mauvaise foi crasse, la tolérance mutuelle.

To believe in sin, therefore, is to celebrate, as a gift beyond full understanding, the fact that one is being forgiven. Contrition is a sweet glorification of the new relationship for which the Samaritan stands, a relationship which is free, and therefore vulnerable and fragile, but always capable of healing, just as nature was then conceived as always in the process of healing.³²²

« A gift beyond full understanding » : c'est-à-dire que je ne peux comprendre, saisir par mon intellect, que je sois pardonnée. Avoir ressenti l'appel de cet autre et entrevu sa dignité ouverte et vulnérable, pour ensuite y manquer – que cela me soit pardonné, je ne peux le concevoir. Cela relèverait donc du domaine de la foi? Il me faudrait simplement y croire? Mais la foi n'est pas confiance aveugle et imbécile. Elle est la vertu de pousser la présence jusqu'à la limite (de mon entendement, de mon remords)... et de continuer au-delà sans renoncer à la lucidité (continuer au-delà : cela fait l'effet d'un saut, ou d'une secousse). Les gestes que je pose lucidement chaque jour que je continue à vivre sans m'engourdir sont l'aveu que j'accepte ce pardon; ils sont, même, une actualisation de ce pardon qui est (reprenant ici les mots d'Illich) non pas l'annulation d'une dette, mais l'expression de

³²¹ *Ibid.*, p. 93.

³²² *Ibid.*, p. 54.

l'amour et la miséricorde entre nous,³²³ de la mutuelle reconnaissance et tolérance de la faillibilité. C'est ce qu'Illich (suivant en cela la théologie catholique) appelle la contrition : le cœur broyé,³²⁴ mais tenu et vivant. La faute n'est pas annulée; toute comptabilité serait absurde, ramènerait la relation à l'autre dans le domaine du mesurable, du compté, de l'échangeable, incompatible avec la gratuité essentielle de la relation dont il est ici question. Comme sentiment ou atmosphère (« mood, or ground tone³²⁵ »), la contrition est l'expérience de l'existence simultanée, dans l'être-avec-l'autre, de ma faute (péché, manquement, trahison) et de son pardon, de la faillibilité et de la miséricorde.

Que se passe-t-il alors dans la confession? Je mets ma faute en mots devant un tiers. Je la fais passer dans le langage; je l'amène par là à l'existence dans le monde partagé des hommes, hors de mes entrailles. Elle devient d'emblée comparable (et le deviendrait même si aucune institution, aucune règle ni classement des péchés n'existait), du moins dans son expression verbale (car rien ne peut faire que la faute que je ressens, celle que j'essaie de nommer et de décrire en confession, corresponde à celle qui est entendue; et alors la faute n'est jamais totalement partageable, et je reste, au fond, plutôt seule avec). Voilà ce qui se passe dans la confession dans sa mise en œuvre la plus dépouillée. Mais lorsque l'Église, dans son effort pour asseoir son pouvoir et son emprise dans le monde, fait de la confession un rituel obligatoire avec une périodicité, une hiérarchie (certains péchés étaient trop graves pour être entendus par le prêtre local et devaient être référés à l'évêque) et un système de règles, elle accomplit quelque chose de plus et de légèrement différent : la loi devient première. La parole par laquelle je m'accuse prend sa source non plus dans la *sensation* de ma faute, mais dans l'évaluation de mon propre comportement par rapport aux règles édictées par ma religion. Autrement dit, elle prend sa source non dans le mouvement de mes entrailles, mais dans le *forum internum*, le tribunal intérieur où je m'institue comme accusatrice de mes propres crimes, dans une réplique intériorisée de la cour de justice impériale ou ecclésiastique. Dans les mots d'Illich rapportant les propos de Paolo Prodi,

³²³ *Ibid.*, p. 53.

³²⁴ Une image suggérée par l'histoire et l'étymologie du mot « contrition ».

³²⁵ *Ibid.*, p. 53.

« the law now governs what is good and bad, not what is legal and illegal.³²⁶ » Ce qui compte n'est plus comment je me sens face à mon prochain et ce que j'ai fait, mais comment ce geste (mon péché, quel qu'il soit) se situe par rapport à ce que commande la loi de l'Église. Illich mentionne néanmoins, au passage de cette analyse historique et critique de la confession, une autre tonalité de la confession, qui se superpose comme une image au fond de l'eau à la première : « ...I consider, » dit-il pour se défendre de tout malentendu au sujet de sa position dans le débat pour ou contre la confession, « the wise use of the confessional over the last 500 years as, by far, the most benign model of soul counselling, pastoral care, and the creation of an inner space for deep conversation, centring on my feeling of sinfulness.³²⁷ » En-deça ou au-delà du tribunal intériorisé apparaît l'autre *forum internum* : le par-devers soi que j'ouvre à l'autre (un autre réel ou imaginé) devient espace de dialogue profond;³²⁸ espace de l'entre (entre toi et moi), de l'être-avec, offert et tenu un instant par un autre, où je peux ressentir le ratage, la faute, la faillite. Un passage du roman *The Recognitions* de William Gaddis rassemble en une image saisissante cet espace de l'entre et ce qui a lieu dans la confession, mieux que les mots que j'aligne. Wyatt, qu'on pourrait considérer comme le protagoniste, parle à sa femme, Esther : « Damn it! Damn it! Good God, can't you see what I mean? When you see yourself... when you see yourself... The hands before him quivered in the air, the fingertips almost touching. Then one hand seized the other. – And you know you'll do it again... and again.³²⁹ » Ce geste, les mains dans les airs, le bout des doigts se touchant presque, Wyatt l'avait déjà fait devant Esther pour communiquer son émerveillement devant un pont dont il avait dessiné les plans: « –do you see the way it seems to come out and meet itself? He held his hands up in a nervous bridge, fingertips barely touching, the piece of string still hung from one of them. –Does it look that way to you? that sense of movement in stillness, that... tension at rest and

³²⁶ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 90.

³²⁷ *Ibid.*, p. 91.

³²⁸ Cet espace ressemble alors à celui du *convivium* décrit dans le premier chapitre (c'est-à-dire ni privé ni public, créé par le partage) sans pour autant le redoubler parfaitement. Celui-ci se trouve, en quelque sorte, au tréfonds de l'être-avec (ou, plus poétiquement : au tréfonds de mon cœur en tant que celui-ci est d'emblée fendu), alors que le *convivium* en serait un développement, une extension, mais pourrait aussi être une construction qui l'imite sans s'y alimenter.

³²⁹ William Gaddis, *The Recognitions*, New York, Penguin Books, 1993, p. 380.

still...do you know that Arab saying, "The arch never sleeps"?³³⁰ » Le geste signale la perfection presque impossible du pont : le mouvement dans l'immobilité, une antithèse qui rappelle celles fréquemment utilisées par les mystiques (comme la lumineuse obscurité), et la qualité presque divine de l'arche (car qui peut ne jamais dormir sinon Dieu, qui ne se repose jamais un instant³³¹?). Les gestes et les paroles de Wyatt donnent forme au sentiment d'effleurer la perfection, ou de croire l'effleurer, et de la rater, et d'être condamné à répéter ce ratage. Ce geste, alors, je le fais à mon tour pour tenter de mieux dire la quasi perfection de la relation, tenue, offerte un instant par l'autre qui m'écoute dans la confession, qui l'initie vers moi, m'y invite, et me permet, en tenant là l'image de la plénitude, de voir et sentir son envers, la faute. En ce sens, la confession devient le déploiement explicite dans le langage, le temps et l'espace, de la miséricorde et la tolérance mutuelle, alors que mon existence quotidienne (ma décision de continuer à vivre sans mauvaise foi et sans mensonge) en est l'affirmation implicite.

Une arche, même pas un pont, surtout pas un pont : pas de structure durable, rien que les doigts qui s'élèvent de chaque main pour se rejoindre, se touchent presque (ou complètement, mais jamais ne se fusionnent; inévitablement se tordent). Voilà la relation à l'autre. Se confesser, c'est l'avouer telle.

4. « The Powerless » : l'impuissance choisie

La *perversio optimi quae pessima est* désigne donc le double mouvement de l'institutionnalisation en tant que transformation de la vocation personnelle d'aimer l'autre en devoir institutionnalisé et en système de prestation de services, et en tant que la transformation du péché en infraction d'une loi religieuse. Mais tout n'est pas dit dans cette simple description de l'évolution des pratiques. Car au-delà de l'intention honorable de garantir une nouvelle dimension d'amour, la perversion est liée au pouvoir. L'atmosphère qui permettait l'ouverture de la nouvelle dimension d'amour avait été créée, je l'ai déjà

³³⁰ *Ibid.*, p. 96.

³³¹ *Ibid.*, p. 251.

évoqué, par l'Évangile, principalement par ce passage où Jésus résiste à la tentation de l'attrait du pouvoir sur ce monde que lui offre le diable. Il rétorque à celui-ci qu'il n'adore que Dieu, et Illich rapporte ainsi ses mots : « You shall worship only God, not power³³² », bien que ce dernier syntagme, « not power », n'apparaisse pas textuellement dans l'Évangile. En complétant librement la réplique de Jésus, qu'il interprète ensuite comme ce qui donne au Samaritain l'aplomb et la liberté de s'affranchir de sa culture, Illich met en relief la nécessité du renoncement au pouvoir autant que du lien à Dieu, le second permettant le premier : « I can stand here in his name and say, I'm not afraid of the world.³³³ » Or, cet aspect de renonciation au pouvoir (« *Not power* ») disparaît dans la tournure des événements qui mènent à l'établissement de l'Église et des institutions laïques qui en découlent. Au contraire, l'Église utilise le pouvoir dans le monde pour tenter de garantir la nouvelle forme de relation. Elle utilise aussi l'espace ouvert par Jésus pour étendre et affermir son emprise sur le monde – son assise économique et politique – en plantant, dans cet espace nouveau, les institutions de services.³³⁴ Aujourd'hui encore, la nécessité d'un renoncement au pouvoir demeure dans l'ombre. Illich le relève dans un discours prononcé au cours d'un séminaire avec des théologiens, dans lequel il commente de nouveau la scène de la tentation :

Not for a moment, however, does Jesus contradict the devil. He does not question that the devil holds all power, nor that this power has been given to him, nor that he, the devil, gives it to whom he pleases. This is a point which is easily overlooked. By his silence Jesus recognizes power that is established as "devil" and defines Himself as The Powerless. He who cannot accept this view on power cannot look at establishments through the spectacle of the Gospel. This is what clergy and churches often have difficulty doing. They are so strongly motivated by the image of church as a "helping institution" that they are constantly motivated to hold power, share in it or, at least, influence it.³³⁵

³³² *Ibid.*, p. 98.

³³³ *Ibid.*, p. 99.

³³⁴ « And if you study the way in which the Church created its economic base in late antiquity, you will see that by taking on this task of creating welfare institutions for the state, the Church was able to establish a legal and moral claim on public funds, and a practically unlimited claim since the task was unlimited. » (Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 55. Voir aussi p. 47-48.)

³³⁵ Ivan Illich, « The Educational Enterprise... », *op. cit.*, p. 7. Dans « El misterio del mal : Benedicto XVI y el fin de los tiempos », Giorgio Agamben souligne toute la difficulté de ce renoncement pour l'Église romaine contemporaine à travers un commentaire sur la démission (le renoncement) de Benoît XVI. Il écrit : « Hay en la Iglesia dos elementos inconciliables, y sin embargo, estrechamente unidos: la economía y la escatología como el elemento mundano-temporal y aquel otro que se mantiene en relación con el fin del tiempo y del mundo. (...) La paradoja de la Iglesia es esa, desde el punto de vista de la escatología, debe renunciar al mundo, pero no puede hacerlo porque, desde el punto de vista de la economía ésta es del mundo, y no puede

Cette renonciation ou retenue devant le pouvoir (le « silence » de Jésus qui ne conteste pas le règne de Satan) fait écho à la retenue réclamée par le mystère de l'autre déjà évoqué. Ce mystère exige que, si lui je tends la main, je ne m'arroge pas pour autant de pouvoir sur lui – le pouvoir de savoir mieux que lui ce qui lui convient, par exemple, ou encore, le pouvoir de le sauver. Illich a vigoureusement dénoncé cette arrogance de l'Église et des nations industrialisées dans les années 1960. Il voyait dans les Peace Corps et leur pendant religieux, les Papal Volunteers for Latin America, « an easily understandable caricature, (...) a *corruptio* of the mission given by Jesus to his apostles.³³⁶ » Pour Illich, cette mission signifiait tout autre chose, qu'il tente de rendre présent dans sa réplique à David Cayley lorsque ce dernier lui demande ce que signifie, alors, le commandement de Jésus à ses apôtres : « Forgive me for being personal... Doing what the two of us are doing at the moment.³³⁷ » Illich pointe ainsi vers la conversation qui a lieu entre les deux hommes, qui est aussi relation d'amitié. Que le regard glisse négligemment au-dessus de cette exhortation à la retenue implicite dans le récit de la tentation (« a point (...) easily *overlooked* », disait Illich dans son sermon), qu'il se laisse séduire par l'image d'une Église (une société, un ami) comme « main secourable », et voilà que le meilleur est perverti, et devient le pire. C'est ce qu'Illich dénonce aussi dans sa lettre à la sœur bénédictine à

renunciar a él sin renunciar a sí misma. Aquí se sitúa propiamente la crisis decisiva: porque el coraje – esto nos parece ser el sentido último del mensaje de Benedicto XVI– no es más que la capacidad de mantenerse en relación con el propio fin. » Giorgio Agamben, « El misterio del mal : Benedicto XVI y el fin de los tiempos », *Fractal*, no 70/71, juillet-décembre 2013, [en ligne]: <http://www.mxfractal.org/RevistaFractal68GiorgioAgamben.htm>.

En français : « Il y a dans l'Église deux éléments opposés et néanmoins fortement liés : l'économie et l'eschatologie comme l'élément mondain-temporel, et un autre élément qui se tient en relation avec la fin du temps et du monde. [...] Tel est le paradoxe de l'Église : du point de vue de l'eschatologie, elle doit renoncer au monde, mais elle ne peut pas le faire puisque, du point de vue de l'économie, elle est du monde [elle fait partie du monde], et ne peut y renoncer sans renoncer à elle-même. Là se situe, précisément, la crise décisive : parce que le courage – et ceci nous semble être le sens ultime du message de Benoît XVI – n'est pas autre chose que la capacité de se tenir en relation avec sa propre fin. » (Traduction de moi, puisqu'il n'existe à ma connaissance aucune version française de ce texte.)

Ce paradoxe est, pour Illich, non seulement celui de l'Église institutionnalisée ou le sien propre (comme sa position face à l'Église, à la fois fidélité et désaveu, l'exprime), mais celui de tous ceux qui tentent de vivre une vie intègre (voir, entre autres, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 222, où Illich reprend l'image proprement chrétienne du poisson volant pour décrire l'effort de s'extraire de l'engrenage des institutions et des techniques alors qu'indéniablement on y vit). Illich a d'ailleurs lui aussi renoncé très tôt à exercer tout ministère au sein de l'Église après avoir eu des démêlés avec le Vatican.

³³⁶ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 195.

³³⁷ *Ibid.*

propos de la mort. Il y évoque son amie scandinave qui, sentant son heure venir, lui demandait de lui indiquer quel poison avaler quand elle se serait rendue au lieu qu'elle avait choisi pour mourir.³³⁸ Dans sa lettre, Illich confie son regret d'avoir manqué à son amie, à leur amitié, et de n'avoir pas su lui répondre de manière à respecter sa liberté. Peu après, elle a attrapé une pneumonie et s'est enfermée chez elle. « But the caring State could not leave her in peace. They picked the apartment lock in time to administer antibiotics. Since then, it is too late. Welfare and medicine have broken and confused her, made her into an inmate.³³⁹ » Illich dénonce ici la mécanique étatique qui soigne une vieille femme malade contre son gré, une perversion du geste du Samaritain envers le Juif, d'autant plus efficace qu'elle garde une apparence de secours. D'ailleurs, ce n'est pas exactement l'État qui est venu cogner à la porte de l'amie scandinave, mais des hommes ou des femmes qui n'ont été en relation avec elle qu'à travers leur rôle de soignants, c'est-à-dire en tant qu'agents du système de services sociaux interagissant avec une malade. Toute question de savoir qui est mon prochain et comment être les uns avec les autres est rendue caduque par la puissance d'un système qui dispense de poser de telles questions et annule la liberté de ceux qui s'y trouvent insérés. Plus subtilement encore, et de manière plus déchirante, la lettre d'Illich expose, en marge de sa critique du traitement social réservé aux mourants qu'on ne laisse plus mourir, l'enjeu de l'extrême retenue exigée de *chacun* (chaque un : c'est Illich lui-même dans cette lettre, mais ce pourrait être chacun d'entre nous, moi ou toi par exemple) devant tout pouvoir sur l'autre. Dans ces lignes : « I failed to respond by respecting her freedom. (...) I took this headstrong woman's question as one more attempt on her part to remain in control³⁴⁰ », Illich ne critique pas les systèmes sociaux, mais confesse son propre manquement à l'appel qu'il lit dans le récit de la tentation du Christ. Il n'a pas su la prendre au mot, projetant sur la parole (le visage, le cœur) de son amie ce qu'il croyait, lui, être sa vraie motivation à elle, comme s'il savait mieux qu'elle – subtil pouvoir

³³⁸ J'ai déjà commenté ce passage ci-haut, p. 27.

³³⁹ Ivan Illich, « Posthumous longevity » *op. cit.*, p. 4. Il est intéressant de noter la formulation utilisée par Illich – « the State *could not* leave her in peace » – qui fait du geste de l'État s'arrogeant le pouvoir sur la femme une forme d'impuissance, comme si, pris dans son propre engrenage de pouvoir, la machine étatique de même que les gens qui y travaillent étaient désormais privés du pouvoir de faire autrement – du pouvoir de choisir.

³⁴⁰ *Ibid.*, p. 4.

sur l'autre, dont celui exercé par l'État n'est qu'une version hypertrophiée. La prose de la lettre saisit d'ailleurs par l'intensité poétique et la richesse des nuances avec laquelle Illich décrit son amie. Il évoque « her rasping matter-of-fact voice », et raconte : « On that November day I noticed something special in her – an unaccustomed serenity, but with a sense of its frailty. (...) As she spoke, I saw her life-long, self-willed obstinacy slacken and got a glimpse of the glowing embers in her heart. »³⁴¹ Elle prend vie sous nos yeux, témoignant peut-être de la présence ouverte et entière d'Illich au visage, à la voix, à la physionomie de son amie, comme si, ici, ce n'est pas directement dans son ancrage à Dieu qu'Illich aurait pu trouver l'aplomb de résister au pouvoir de décider pour elle, mais dans cet instant d'amitié (laquelle est, dans la pensée d'Illich, une prolongation de l'incarnation du divin). Réciproquement, c'est dans l'amitié que cette femme cherchait un appui pour persister dans son désir de mourir par elle-même et refuser de se remettre entre les mains des services sociaux :

But I knew that, being who she was, she did not depend on me to get what she wanted. She made the request because she wanted a sign that I had accepted her resolve. After decades of wary independence she was perhaps ready to acknowledge fear to one friend. She wanted to hold me in her heart when the moment had come to step into the darkness.³⁴²

La lettre d'Illich, bien qu'adressée à une religieuse et toute entière traversée de formules et de références chrétiennes, rappelle que, même en ramenant la pensée sur l'horizon de l'infini quand cet infini ne s'appelle plus Dieu (l'horizon de l'infini, alors, qui passe entre moi et toi : l'infini de l'amitié, de la proximité du prochain qui est « la distance infime, intime, mais ainsi infinie³⁴³ », dans les mots de Jean-Luc Nancy qui font apparaître, à nouveau, la béance dans l'être-avec), je ne me soustrais pas à l'injonction de retenue sans laquelle le meilleur se pervertit : l'atmosphère de liberté s'élève alors du face à face avec

³⁴¹ *Ibid*, p. 3.

³⁴² *Ibid*.

³⁴³ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 103. Il ajoute d'ailleurs : « ...et dont la résolution est dans l'Autre, » l'Autre qui est, avait-il écrit quelques lignes auparavant, « le lieu de la *communauté* comme *communion*, c'est-à-dire d'un être-soi-en-l'autre qui ne serait plus altéré, dont l'altération serait l'identification. » Pour ramener la réflexion sur l'horizon de l'infini (qui passe entre toi et moi), il faut résister à la tentation de résolution dans l'Autre, quel qu'il soit, et tenter, plutôt, de vivre l'altération – l'altérité de l'autre comme pôle de désir que Nancy évoque dans la préface à l'édition de 2013.

l'autre en tant que singularité, condensé d'étrangeté qui m'interpelle, « instant d'origine absolue³⁴⁴ » que, en tant que telle, je ne saurais m'approprier.

En rabattant le geste de charité du Samaritain dans la sphère des pouvoirs de ce monde, l'Église a peu à peu éteint l'atmosphère de liberté en tordant la question que pose (et qui se pose à) la main charitable, qui conserve néanmoins l'apparence d'une main charitable et dont l'intention reste charitable (« ...there is no question that modern service society is an attempt to establish and extend Christian hospitality³⁴⁵ », reconnaît Illich). Ce n'est plus une question de liberté, d'appel et de réponse, cela n'a plus rien à voir avec ma chair et la plénitude atteinte dans une relation à un autre, c'en est une de pouvoir et d'organisation des ressources pour venir en aide au plus grand nombre : « The personal freedom to choose who will be my other has been transformed into the use of power and money to provide a service.³⁴⁶ » L'impuissance (« powerlessness ») revendiquée par Jésus et la liberté qui en résulte se retournent en jeux et fantaisies de pouvoir, jusqu'à créer un monstre, le Moloch ou Techno-Moloch qu'Illich évoque dans son hommage à Jacques Ellul.³⁴⁷ Passé un certain seuil, les systèmes d'éducation, de transport, de santé et services sociaux réduisent les gens à une autre forme d'impuissance, qui n'est plus celle du renoncement qui libère,³⁴⁸ mais celle qui vient d'avoir perdu cette liberté. Tel est le cas de l'amie scandinave lorsqu'elle se trouve insérée dans le réseau de la santé. Tel est le cas, aussi, des employés envoyés pour la soigner contre son gré. Enchaînés à leur emploi³⁴⁹ qui les instrumentalise, ils ont perdu la liberté de réagir autrement à la souffrance de la femme devant eux.³⁵⁰

³⁴⁴ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 39.

³⁴⁵ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 56.

³⁴⁶ *Ibid.*

³⁴⁷ Ivan Illich, « Hommage d'Ivan Illich à Jacques Ellul », dans *La perte des sens*, *op. cit.*, p. 158 et p. 159.

³⁴⁸ Voir aussi, à propos de la renonciation et de la liberté, le premier chapitre ci-dessus.

³⁴⁹ Selon Illich, l'industrialisation et le travail salarié ont éliminé les conditions qui rendaient possible un mode de subsistance vernaculaire (basé sur des activités hors marché). En raison de ce monopole radical, les gens dépendent désormais des emplois salariés.

³⁵⁰ *Némésis médicale* (1975) expose en détails la contre-productivité des institutions en prenant la médecine comme exemple.

Cette impuissance se double de celle générée par la technique³⁵¹ puisque, passé un certain seuil, le recours à celle-ci pour remédier aux limites de la condition humaine se retourne aussi contre celui-là même qu'elle est censée affranchir.³⁵² Pour n'en donner qu'un exemple : l'implantation de systèmes de transport efficaces a modifié l'environnement et les mentalités au point où il est devenu difficile, dans plusieurs régions, de se passer d'une voiture parce que tout y est bâti autour de l'automobile. En eût-on l'idée ou l'envie, les pieds ne suffiraient pas à parcourir les distances pour aller au travail chaque jour ou chercher de la nourriture, sans compter que les boulevards y sont souvent peu propices à la marche. La culture de l'automobile (ou du transport en commun) est maintenant dominante et les discussions tournent désormais autour des moyens de mieux gérer le trafic paralysant. Je peux toujours tenter de répondre à ce monopole radical par un refus radical d'utiliser tout transport motorisé, mais le monde dans lequel je vis n'en restera pas moins fait pour les motorisés; le jeu se joue quand même et se joue de moi. En ce sens, la technique elle-même (et, plus généralement, l'instrumentalisation de notre rapport au monde et aux autres par des moyens techniques) est un des visages de la perversion du meilleur, devenu le pire. Elle matérialise l'intention de remédier durablement, de manière fiable, aux limites de mon humaine condition. Or, c'est dans le jeu (au sens où un musicien joue de son instrument) sur la crête de ces limites que s'élève la mélodie (le son, la pulsation) de mon être au monde³⁵³ en tant qu'ancrée dans la béance qui me constitue – puisque je ne peux tout maîtriser, et que mon être est limité dans le temps, dans l'espace et dans sa puissance. Au-delà de cette limite : l'autre et le monde, hors de ma portée. La technique matérialise une façon d'être dans le monde et avec les autres qui nie cette béance et ces limites que le Christ a affirmées jusque sur la croix. Elle y substitue non seulement des instruments et des

³⁵¹ Technique et institutions sont en réalité enchevêtrés; je ne les sépare ici que pour faire voir ce qui me semble un redoublement, une intensification de l'impuissance par leur effet conjoint. Les textes d'Illich mettent l'accent tantôt sur l'un, tantôt sur l'autre, et parfois mêlent les deux. Il parle par exemple de « l'usage institutionnalisé des techniques » et de la médecine comme « mégatechnique » (« Soins médicaux pour système immunitaire? », 1994, dans *La perte des sens, op. cit.*, p. 259).

³⁵² C'est un propos qu'Illich tient dans de nombreux ouvrages. Outre plusieurs discours rassemblés dans *La perte des sens*, voir *Tools for Conviviality*, *Shadow work*, et, spécifiquement sur le thème des transports, *Energy and Equity*, New York, Harper & Row, 1974. Pour une définition succincte du monopole radical, voir *Energy and Equity, op. cit.*, p. 45-46.

³⁵³ J'utilise ces mots – être au monde, être dans le monde – en leur sens le plus simple, le plus commun, sans prendre position ou engager de dialogue avec l'histoire qu'ils portent dans la tradition philosophique.

marchandises, mais aussi l'idée (ou l'illusion) que je pourrai toujours les repousser plus loin.

Ainsi, les institutions se mêlent à la technique et se présentent désormais comme infrastructures matérielles et conceptuelles contraignantes. Elles sont des assemblages de concepts (par exemple, pour le système de santé : la maladie, la santé, le diagnostic, les facteurs de risque), de procédures et de rituels (l'examen annuel, le calendrier de vaccination, l'inévitable rituel de patienter dans les salles d'attente), de matière (l'environnement, les lieux, les outils, les médicaments) et de figures (celle du médecin, de l'infirmière, pour ne nommer que les deux plus saillantes). Les institutions sont ainsi devenues ce qui organisent notre être ensemble, notre rapport aux autres et à la communauté, remplaçant peu à peu les arts de vivre (l'art de souffrir, de mourir, de subvenir à ses besoins, d'habiter etc., qui rassemblent des gestes, des activités, des manières d'être relevant de ce qu'Illich appelait le vernaculaire³⁵⁴). À travers ceux-ci, chacun apprenait, selon sa culture, son temps, son milieu de vie et son histoire propre, à composer avec la faim, la souffrance, la mort, l'ignorance, les distances. Ces « arts » offraient à chacun, pour reprendre la comparaison utilisée plus haut, autant de façons de jouer sur la crête de ses propres limites. Ils ne participaient pas d'un rapport instrumental au monde, mais, comme de telles mélodies, tenaient plutôt du poétique ou de l'esthétique. Ainsi Illich voit dans l'art de souffrir, « a poetic interpretation of their predicament³⁵⁵ »; dans l'art d'apprendre, « man's poetic ability, his power to endow the world with his personal meaning³⁵⁶ »; il observe, chez « les nouvelles avant-gardes » qui tentent d'élargir le domaine vernaculaire de leur existence, « un sens critique de la beauté, une expérience particulière du plaisir, une vision de l'existence propre à chaque groupe...³⁵⁷ » et il relève

³⁵⁴ Dans « The War Against Subsistence », Illich donne ainsi le sens du vernaculaire : « We need a simple, straightforward word to designate the activities of people when they are not motivated by thoughts of exchange, a word that denotes autonomous, non-market related actions that by their own true nature escape bureaucratic control, satisfying needs to which, in the very process, they give shape. Vernacular seems a good old word for this purpose... » (Ivan Illich, *Shadow Work*, Marion Boyars, 1981, p. 57.)

³⁵⁵ Ivan Illich, *Limits to Medicine*, Londres, Marion Boyars, 1976, p. 114.

³⁵⁶ Ivan Illich, *Tools for Conviviality*, *op. cit.*, p. 60.

³⁵⁷ Ivan Illich, « La colonisation du secteur informel », *Le travail fantôme*, trad. Maud Sissung, dans les *Œuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, p. 119. Pour ce texte, je choisis la traduction française qu'Illich lui-même a travaillée avec la traductrice, et dont il dit, en introduction, être plus satisfait que l'original en anglais.

« la beauté de l'image socialement élocuente » qu'une société orientée vers le vernaculaire se serait donnée, « l'exemple esthétique et éthique³⁵⁸ » qu'elle offrirait en lieu et place des indicateurs économiques.

Bien qu'Illich présente les institutions comme issues de l'ouverture évangélique d'une nouvelle dimension d'amour, c'est-à-dire cette même ouverture qui fait surgir la question « Qui est mon prochain? », elles n'y répondent pas exactement. Elles nous dispensent plutôt d'y répondre, et même nous en empêchent. Lee Hoinacki, un proche ami d'Illich, l'illustre par l'exemple des portes automatiques, désormais omniprésentes dans les villes industrialisées :

One can no longer choose to open the door for someone burdened with packages. One can no longer carefully and quietly close a door, thoughtlessly – or deliberately – slam it in another's face. One can no longer thank a stranger for courteously holding the door. In a word, one can no longer practice virtue – the comeliness and joy of living have been removed. (...) The world of systems immerses one in a "bottomless evil" because its structure of society is such as to eliminate the setting in which one can love another. In place of opportunities to create beauty and experience joy, one is locked into the delivery of goods and services.³⁵⁹

Je suis privée de la liberté d'aimer l'autre, celui que je rencontre sur mon chemin, à qui je pourrais vouloir tenir la porte. La réalité manufacturée qu'est devenue notre monde³⁶⁰ le fait à notre place, tandis qu'elle-même nous échappe de plus en plus. Elle échappe à la prise de nos sens et de notre pensée, nous éloignant encore davantage les uns des autres (car c'est notre propre manière d'être les uns avec les autres qui nous échappe ainsi). « Le génocide et le génome humain, la mort des forêts et l'hydroponie, la greffe cardiaque et le médicament remboursé par la sécurité sociale sont tout aussi insipides, inodores, impalpables et désincarnés les uns que les autres,³⁶¹ » écrit Illich dans une lettre. Nos sens n'ont plus (ou peu) de prise sur ce qui constitue notre monde, et notre entendement est forcé de tenter de s'orienter au milieu de concepts qui ne renvoient à rien dont je pourrais faire l'expérience. La formulation de ce passage rappelle d'ailleurs celle utilisée, un an auparavant, dans

³⁵⁸ *Ibid*, p. 103.

³⁵⁹ Lee Hoinacki, « Reflections on "Health as One's Own Responsibility" », *The Ellul Forum*, 8, Janvier 1992. [En ligne] <https://journals.wheaton.edu/index.php/ellul/article/view/65>. (Page consultée le 14 décembre 2015.) Il trouve, lui aussi, de la « beauté », et donc une dimension esthétique, à la relation à l'autre telle qu'il la retrouve revendiquée par Illich.

³⁶⁰ « I live in a manufactured reality ever further removed from creation, » écrit Illich dans « Health as One Own's Responsibility », *op. cit.*, p. 2.

³⁶¹ Ivan Illich, « La perte du monde et de la chair », dans *La perte des sens*, *op. cit.*, p. 355.

« Health as One's Own Responsibility : No, Thank You! », à propos de l'atome, la génétique, l'empoisonnement de la nature³⁶², la santé et la croissance.

These are evils and crimes that render us speechless. Unlike death, pestilence and devils, these evils are without meaning; they belong to a non-human order. They force us into impotence, helplessness, powerlessness, ahimsa. We can suffer such evil, we can be broken by it, but we cannot make sense of it, cannot direct it.³⁶³

L'atome, le gène, la pollution, la santé et la croissance (au sens de développement, croissance économique, PIB etc) renvoient tous à des réalités plutôt intangibles pour le commun des mortels alors même qu'ils sont élevés au rang de vérités du réel. Pour les accepter comme telles, les gens doivent renoncer à ce qu'ils sentent et perçoivent, tout comme ils annihilent de plus en plus, selon Illich, leur propre nature sensuelle pour se définir selon des notions et des paramètres abstraits :

People annihilate their own sensual nature by projecting themselves into abstracta, into abstract notions. And this renunciation of intimate uniqueness through the introjection and self-ascription of statistical entities is being cultivated with extraordinary intensity by the way in which we live. This has to be explored. The consequence is an insensibility not only to myself but to you.³⁶⁴

La perversion par les institutions de la nouvelle possibilité d'être avec l'autre débouche, ultimement, sur la désincarnation et l'insensibilité à l'autre, soit l'exact revers de l'Incarnation qui infusait la chair (la mienne et celle de l'autre) d'une nouvelle dignité.

L'exact revers de l'Incarnation du Christ, voilà ce que nomme aussi l'Antéchrist³⁶⁵ dont Illich voit la figure dans l'institution qu'est vite devenue l'Église et dans celles qui en sont issues :

– the Anti-Christ, which looks, in so many things, just like Christ, and which preaches universal responsibility, global perception, humble acceptance of teaching instead of finding out for oneself, and guidance through institutions. The Anti-Christ, or, let's say, the *mysterium*

³⁶² C'est ainsi que je choisis de comprendre ce qu'Illich veut dire par « poison » dans l'énumération qu'il fait dans son discours : « the atom, the gene, poison, health and growth », en appuyant mon choix sur la récurrence, dans ce même discours, de locutions comme « poisonous clouds », « poisoning of the world », « flood of poisons » qui semblent toutes désigner la pollution de l'environnement.

³⁶³ Ivan Illich, « Health as One's Own Responsibility », *op. cit.*, p. 3.

³⁶⁴ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 222.

³⁶⁵ Je m'intéresse ici uniquement à l'Antéchrist comme figure dans le discours d'Illich, à ce qu'il signale et permet de comprendre, et non à la signification théologique ou historique de l'Antéchrist, laquelle dépasse ma portée.

iniquitatis, is the conglomerate of a series of perversions by which we try to give security, survival ability, and independence from individual persons to the new possibilities that were opened through the Gospel by institutionalizing them.³⁶⁶

Cette notion d'un mal mystérieux, *mysterium iniquitatis*, est pour Illich une clé, « a key to understand that evil which I face now and for which I can't find a word. I, at least, as a man of faith, should call this evil a mysterious betrayal or perversion of the kind of freedom which the Gospel brought³⁶⁷ », une perversion entrée dans le monde en même temps que l'Incarnation. Illich évoque la seconde lettre de Paul aux Thessaloniens, dans laquelle l'apôtre parle du *mysterium iniquitatis* : « He says that something unbelievably horrible has come into being and begun to grow with his foundation of communities around the Eastern Mediterranean...³⁶⁸ » La clé du *mysterium iniquitatis* permet à Illich de discerner toute l'ambiguïté de l'ouverture de la nouvelle dimension d'amour : elle ouvre à la fois la possibilité de se donner librement, par choix, à l'autre, et la possibilité (la tentation, dit Illich, ce qui rappelle la scène de la tentation dans le désert) d'exercer un nouveau genre de pouvoir sur le monde en s'octroyant le rôle de gérer cette nouvelle vocation.³⁶⁹ En qualifiant l'ouverture de « hautement ambiguë³⁷⁰ », Illich l'expose comme cela même qui a mis au monde non seulement le meilleur, mais aussi le pire – l'Antéchrist entré dans le monde en même temps que le Christ. L'ambiguïté n'arrive pas comme un supplément ou un accident subséquent : elle est là dès le début. La révélation de la nouvelle possibilité d'être les uns avec les autres était ambiguë parce que dès qu'elle est mise au monde, elle entre dans le temps et l'espace, dans l'épaisseur du langage aussi. L'élan à l'œuvre au cœur de la tentation de la garantir, de la faire durer, de se l'approprier et de l'utiliser est inhérent à cette entrée.

³⁶⁶ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 169.

³⁶⁷ *Ibid.*, p. 61.

³⁶⁸ *Ibid.*, p. 59-60.

³⁶⁹ « There is a *temptation* to try to manage and, eventually, to legislate this new love, to create an institution that will guarantee it, insure it, and protect it by criminalizing its opposite. So, along with this new ability to give freely of oneself has appeared *the possibility of exercising an entirely new kind of power*, the power of those who organize Christianity and use this vocation to claim their superiority as social institutions. This power is first claimed by the Church and later by the many secular institutions stamped from its mould. » Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 47-48.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 47.

L'Antéchrist ressemble terriblement au Christ (« [he] looks, in so many things, just like Christ³⁷¹ »), et c'est ce qui lui confère le pouvoir d'illusion : les institutions tirent leur puissance du fait qu'elles sont une torsion de ce qui est la présence même du divin parmi nous, soit la relation incarnée et libre à l'autre. Dans cette image de l'Antéchrist et au creux de la notion de *perversion*, mises côte à côte avec les innombrables descriptions de la souffrance particulière qu'Illich observe chez ses contemporains, apparaît alors ceci : l'amour pervers *reste* de l'amour (pour n'utiliser qu'un mot, amour, alors qu'il faudrait, chaque fois, faire apparaître l'essaim de nuances que peut prendre la relation incarnée, dissymétriquement proportionnelle, et libre entre toi et moi : amitié, souci, compassion...). La souffrance infligée à ceux qui s'y trouvent pris est immense précisément parce qu'il n'en est pas moins amour (amitié, souci de l'autre), fût-il perverti en institutions, en instruments ou en services qui me dépossèdent de moi-même, et c'est (presque) le seul que nous connaissions désormais. C'est notre manière d'être ensemble, le tissu de notre être-les-uns-avec-les-autres, aussi omniprésent qu'une relation comme celle du Juif et du Samaritain est surprise et miracle.

5. Au-delà du prochain, tous les autres : comment dire, être, faire un « nous »?

Omniprésentes, certes, les institutions le sont encore, et la technique, encore davantage. Les premières, toutefois, perdent de plus en plus leur pouvoir d'organiser la totalité de notre être-ensemble, alors que la seconde, dans sa prolifération mondiale (et mondialisante), intensifie (accélère, complexifie, réverbère) le bourdonnement des questions qui s'élèvent autour du « nous », de l'être avec l'autre, l'être les uns avec les autres : quel nous? comment dire « nous »? comment le *faire*, ce « nous », et comment agir en tant que « nous »? Écrivant ceci, je m'arrime aux mots de Nancy qui, eux, nomment

³⁷¹ *Ibid.*, p. 169, déjà cité ci-dessus.

plutôt une *exigence irréductible*³⁷² : « que nous puissions dire "nous", que nous puissions nous dire "nous" (le dire de nous-mêmes et nous le dire les uns aux autres), à partir du moment où ni chef ni Dieu ne le dit pour nous.³⁷³ » Une fois reconnue, acceptée, légitimée, l'exigence se transforme en question : comment le faire? Comment le dire? Quel « nous », quelle manière d'être ensemble, les uns avec les autres, au-delà de l'un (mon prochain, celui-ci) et du chaque fois un; quelle communauté, donc, au-delà de la simple collection? Et cela, non seulement dans le discours mais aussi dans les gestes et les actions.³⁷⁴

Cette ultime réflexion exige d'engager à nouveau la dimension du temps, de l'ici et maintenant et de la durée. Car pour être les uns avec les autres en tant que « nous », pour agir en tant que « nous » et même pour simplement *dire* « nous », il faut qu'au-delà de l'étrangeté ou du mystère de l'autre, au-delà de l'instant de la rencontre, l'un et l'autre, ou les uns et les autres, symbolisent et se partagent (se témoignent l'un à l'autre) un espace et un temps commun. Nancy le présente ainsi :

Être ensemble, c'est être en même temps (et dans le même lieu, qui est lui-même la détermination du « temps » comme « temps contemporain »). Le « même temps/même lieu » suppose que les « sujets », pour les nommer ainsi, partagent cet espace-temps – mais non pas au

³⁷² Plus tard, Nancy désignera aussi « la préoccupation de notre temps quant au caractère commun de nos existences » (*La Communauté désavouée*, Paris, Galilée, 2014, p. 11) et, dans une formulation qui rejoint davantage la teneur de ce que j'essaie d'exprimer ici, il nomme en octobre 2001 (soit peu après les attentats contre le World Trade Center aux Etats-Unis) « un besoin, un désir, une angoisse de l'être-ensemble » (*La Communauté affrontée*, Paris, Galilée, 2001, p. 49).

³⁷³ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 62.

³⁷⁴ De la persistance de ces lancinantes questions autour du « commun » témoigne la multitude d'ouvrages publiés récemment autour de la communauté, et notamment une véritable lignée ouverte par la publication de « La communauté désœuvrée » (1983), de Jean-Luc Nancy, dans la revue *Aléa* en réponse à un appel de textes de Jean-Christophe Bailly sur « la communauté, le nombre » (Nancy y réfléchit à la pensée de Georges Batailles sur la communauté). Nancy reprend son texte dans un livre du même titre en 1986, qui contient d'autres essais sur la même question. S'ensuivit, outre plusieurs écrits de Nancy lui-même, *La communauté inavouable* (1983) de Maurice Blanchot (qui répond en partie à *La communauté désœuvrée*) et *La communauté qui vient* (1990) de Giorgio Agamben, puis *La Communauté affrontée* (2001), une préface pour une nouvelle traduction du livre de Blanchot en italien ; et enfin *La communauté désavouée* (2014) de Nancy, qui se veut plus directement une réponse à la réponse de Blanchot, et qui fait le même constat et nomme encore d'autres auteurs (voir *La communauté désavouée*, p. 36-37). Si l'enfilade de ces titres ne peut manquer de faire sourire, elle n'en témoigne pas moins de l'acuité fébrile (comme une douleur aiguë, lancinante, accompagnée de fièvre) avec laquelle se pose la question du commun, qui fut aussi celle qui n'a cessé de se rappeler à moi tout au long de ce chapitre. Il m'est toutefois impossible d'y répondre, dans les limites de temps et d'espace qui sont les miennes, autrement qu'en me rattachant à ce qu'elle fait lever dans le discours d'Illich, en ayant certes à l'esprit la masse d'écriture fine, réfléchie, exigeante offerte par ces auteurs, mais sans l'engager directement dans l'analyse.

sens extrinsèque du « partage » : il faut qu'ils *se* le partagent, il faut qu'ils se le « symbolisent » comme le « même espace-temps », sans quoi il n'y aurait ni temps, ni espace.³⁷⁵

Se le symboliser comme même espace-temps – c'est-à-dire un espace-temps partagé, dans lequel nous sommes les uns avec les autres, et que nous percevons et ressentons en commun – voilà ce qu'accomplissaient les figures traditionnelles de la famille, du peuple, de la nation, de l'Église. Elles y parvenaient même si chacun des membres du groupe qu'elles assemblaient ne se les représentait pas exactement de la même façon (pour ne prendre qu'un exemple proche : la notion de nation québécoise de l'un – ou de quelques-uns – ne correspond probablement pas à celle de l'autre ou de quelques autres). Car un certain nombre de matérialisations de ces figures acquéraient une force suffisante pour assurer leur transmission sous une forme relativement hégémonique et baliser ainsi l'imagination des uns et des autres (par exemple, l'hymne national, le drapeau, l'histoire enseignée dans les écoles etc.). Ces figures faisaient lien entre nous, elles organisaient de manière cohérente la matérialité de notre existence, elles inscrivaient l'acte d'être ensemble dans le temps et dans l'espace et nous permettaient d'en témoigner les uns aux autres. De ces figures, tant Nancy qu'Illich constatent, sinon la disparition, du moins le discrédit.³⁷⁶ Illich considère que les arrangements traditionnels comme la famille, le clan et l'ethnie ont été en quelque sorte effacés par l'Église, les institutions qui l'ont émulée et l'idéologie du développement qui a suivi; par la suite, l'Église elle-même, puis la Nation et les autres grandes figures modernes n'ont offert qu'une forme perversie et enlisée dans sa propre contre-productivité, et ont étouffé ainsi la possibilité d'être-ensemble qu'elles étaient censées assurer.

Il faudrait alors arriver à penser la possibilité d'un partage de l'espace et du temps qui ne dépende pas d'une telle figure; la possibilité, donc, d'une inscription différente dans la durée et l'espace, une inscription qui soit à la fois symbolique et matérielle, dont nous

³⁷⁵ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 82.

³⁷⁶ Nancy parle du retrait du politique et du religieux comme retrait « de tout espace, instance ou écran de projection pour une figure de la communauté. À terme, la question est posée de savoir si l'être-ensemble peut se passer d'une figure, et par conséquent, d'une identification, alors même que toute sa "substance" ne consisterait que dans son espacement. Mais la question ne peut être articulée de manière complète et convenable tant qu'on n'a pas pris toute la mesure de ce retrait de figure et d'identité. La pensée précipitée, craintive et réactive, consiste aujourd'hui à déclarer indispensables les formes d'identifications les plus ordinairement repérées, et que leurs propres destins ont usées ou perversies : "peuple", "nation"... » (*Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p.67-68.)

pourrions nous témoigner les uns aux autres. Dans une conversation avec l'ancien ministre iranien de l'éducation Majid Rahnema, Illich déclare : « The multiple we was traditionally characteristic of the human condition³⁷⁷; the "first person plural" is a flower born out of sharing in the good of convivial life.³⁷⁸ » Et il ajoute, à la toute fin de l'entretien, « Most of us, no matter how poor our circumstances, can still claim or mark a threshold. We can also do this with the memory of someone absent. For each other, we can be a source of clarity and goodness; that, plus spaghetti, is all we have to share. » « Sharing in the good of convivial life », c'est-à-dire le partage dans le bonheur de la vie conviviale, dans ce que la vie conviviale a de bon (et que la fin rend un peu plus concret : un seuil, et donc un espace personnel,³⁷⁹ et des spaghettis), voilà où fleurit le « nous »; voilà ce qui lui donne un espace, une durée, des repères matériels et même la possibilité d'un récit (forme primitive de symbolisation qui ne fait pas *figure*, qui ne prétend pas à la substance, et ne menace pas de subsumer la pluralité dans une unité abstraite). Déjà, dans les années 1970, la notion de « convivialité » qu'Illich développe dans *Tools for Conviviality*, bien qu'infusée de toute une rhétorique politique, technique et programmatique caractéristique de l'époque, pointe vers ce sens très simple et actif d'être les uns avec les autres dans un lieu :

I choose the term "conviviality" to designate the opposite of industrial productivity. I intend it to mean autonomous and *creative intercourse among persons, and the intercourse of persons with their environment*; and this in contrast with the conditioned response of persons to the demands made upon them by others, and by a man-made environment.³⁸⁰

C'est ce sens qui persiste après qu'Illich eût, dans les décennies subséquentes, délaissé le ton pamphlétaire. Les mots d'Illich dans son entretien avec Majid Rahnema, notamment par l'évocation du seuil et les spaghettis, rappellent sa description de la maison de la Kreftingstraße, qui fut le lieu d'une communauté (éphémère, certes, mais même l'éphémère suppose une certaine durée : l'éphémère n'est pas l'instantané). La Kreftingstraße, « our Kreftingstraße », est le nom d'un « nous », de l'une de ces fleurs uniques nées du partage dans ce que la vie conviviale a de bon : « Over the years, our "Kreftingstraße" has fostered

³⁷⁷ Illich fait ici référence aux langues qui expriment différentes modalités d'être ensemble par différents pronoms ou formules pronominales, et possèdent donc plusieurs formes de « nous ».

³⁷⁸ Ivan Illich et Majid Rahnema, « Twenty-six years later. Ivan Illich in conversation with Majid Rahnema », *op. cit.*, p. 106.

³⁷⁹ J'ai décrit plus longuement, au premier chapitre, le sens particulier qu'Illich donne à cette notion d'espace personnel qui suppose un seuil et la présence incarnée de ceux qui l'investissent.

³⁸⁰ Ivan Illich, *Tools for Conviviality*, New York, Harper & Row, 1973, p. 11. Je souligne.

privileged closeness in respectful, disciplined, critical intercourse: friendships between old acquaintances who drop in from far away, and new ones... »³⁸¹ Cet énoncé exprime l'inscription dans la durée et l'espace des uns et des autres, l'entrelac de leurs relations et interactions, ainsi que leur engagement personnel. Dans son discours de réception du prix de la Culture et de la Paix de Brêmes, la Kreftingstraße se présente comme le premier d'une série de lieux qui furent aussi des communautés (premier en ordre d'apparition dans le texte mais dernier dans la chronologie du parcours d'Illich). Illich évoque ensuite la *casita* au Mexique et le Centro Intercultural de Documentación (CIDOC). Dans ces trois cas, il semble y avoir eu partage d'un lieu (c'est ce qui ressort, à tout le moins, de la manière dont Illich les présente retrospectivement). La communauté s'y tient même si les uns et les autres ne se symbolisent pas ce lieu nécessairement de la même manière, et ce, en l'absence de toute figuration hégémonique, simplement par la force de l'hospitalité, du lieu et des nourritures partagées.

Toutefois, dans ce même discours, Illich qualifie ces trois endroits (ainsi que la ville de Brême) non seulement par leur matérialité, mais aussi en tant qu'atmosphères. Le partage dans tout ce que la vie conviviale a de bon (« sharing in the good of convivial life ») crée une atmosphère, qu'Illich fait remonter (comme à son origine³⁸²) à la communauté conspirative des premiers chrétiens qui s'échangeaient le baiser rituel sur la bouche. En traçant une telle généalogie, il fait courir à la simple pratique d'être les uns avec les autres le péril de se voir repliée sur la communion chrétienne : fusion des uns et des autres dans une entité spirituelle supérieure, assomption du « nous » dans une essence spirituelle où risque de se fondre le visage de l'autre et son étrangeté qui ne cesse de se fendre ouverte. Le discours oscille sur le bord de ce repli où s'écraserait aussi « l'écartement au cœur de la proximité et de l'intimité³⁸³ » dont parle Nancy et qui semble, autant dans le cours de la réflexion de ce dernier que dans celle d'Illich, indispensable à l'acte d'être l'un avec l'autre, les uns avec les autres (c'est la béance, le gouffre, la brèche,

³⁸¹ Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op. cit.*, p. 3.

³⁸² « But to embrace this, one has to come to understand the origin of this peace [mot dont Illich fait explicitement un synonyme d'atmosphère] in the *conspiratio*, a curious ritual behavior almost forgotten today. » (Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op. cit.*, p. 7.)

³⁸³ Jean-Luc Nancy, *La communauté affrontée*, Paris, Galilée, 2001, p. 43.

qui pointent tous vers ce même écartement dont nous ne pouvons nous passer : être avec quelqu'un exige un écart, une séparation sans laquelle l'avec est impossible). Nancy poursuit : « L'"avec" est sec et neutre : ni communion ni atomisation, seulement le partage d'un lieu, tout au plus un contact : un être-ensemble sans assemblage. » Sec et neutre, certes, mais l'« avec » suppose un corps, et même Nancy ne nie pas la réalité des corps qui ne sont ni secs ni neutres. Il ne pourrait nier ce que l'anecdote du bidonville de Lima, racontée par Illich, évoque en guise de mélange des atmosphères :

That evening, for some reason I suddenly understood with a shock what Carlos had been telling me all along, « Ivan, don't kid yourself; don't imagine you can be friends with people you can't smell. » That one jolt unplugged my nose; it enabled me to dip into the aura of Carlos's house, and allowed me to merge the atmosphere I brought along into the ambience of his home.

Être-avec est un corps à corps avec le lieu et les autres, corps à corps au cours duquel nous respirons nécessairement. S'il y a durée, si nous voulons durer, nous devons respirer, fût-ce dans les miasmes d'un bidonville. Il nous faut non seulement « réellement nous dévisager³⁸⁴ » mais tout aussi réellement nous sentir (humer, flairer). Si tout le discours « The Cultivation of Conspiracy » est parcouru par une ambivalence entre la communauté comme « communauté conspirative » frôlant la communion – assomption en une substance commune et supérieure – et la communauté qui émane d'un partage convivial au sens très terrestre où la co-respiration est simple mélange des souffles, la plupart des discours et écrits publiés à la même époque et jusqu'à sa mort, par leur accent sur la nécessité d'une renaissance des pratiques ascétiques pour cultiver nos sens, s'en tiennent à la face terrestre du partage, laissant l'autre face dans l'ombre.

Dans son effort pour penser à nouveau l'être-en-commun, Jean-Luc Nancy parle d'une manière d'être ensemble qui ne serait ni communion ni atomisation, seulement le partage d'un lieu, tout au plus un contact : être ensemble sans assemblage³⁸⁵ – ce qui ne

³⁸⁴ « Comment devenir capables de regarder en face notre béance et notre affrontement, non pour y sombrer, mais pour y puiser, malgré tout, la force de nous affronter d'abord en connaissance de cause, ensuite de manière à *réellement nous dévisager* – sans quoi l'affrontement n'est que bousculade indistincte et aveugle? Toutefois, regarder en face un gouffre et s'affronter du regard ne sont pas sans analogie, si le regard de l'autre n'ouvre jamais que sur de l'insondable : sur de l'étrangeté absolue, sur une vérité qui ne peut être vérifiée mais à laquelle il faut pourtant tenir. » (Jean-Luc Nancy, *La Communauté affrontée*, *op. cit.*, p. 19.)

³⁸⁵ Je redonne la citation entière, morcelée dans le paragraphe précédent : « J'ai donc préféré en venir à concentrer le travail autour de l' "avec" : presque indiscernable du « co- » de la communauté, il porte pourtant avec lui un indice plus net de l'écartement au cœur de la proximité et de l'intimité. L' "avec" est sec et

peut durer qu'à travers la matière et donc le lieu où nous sommes ensemble, les choses que nous touchons les uns et les autres, et ce par quoi nous les touchons et nous touchons, c'est-à-dire le corps. C'est précisément cela qu'Illich semble désigner par sa réponse à Majid Rahnema, et par les lieux évoqués dans « The Cultivation of Conspiracy », dans la mesure où, pour lui, ce corps ne saurait en aucun cas être le corps attribué par la science médicale – prescrit par celle-ci, serais-je tentée d'écrire pour mieux rendre l'idée d'écriture qui flotte dans le verbe « ascribe » utilisé par Illich : « ...I hope I have established that the bodies of modern persons are ascribed or attributed bodies, constructed from medical observations, even though there always remain beneath this iatrogenic body certain rests, or remainders of true feelings.³⁸⁶ » Pourtant, le monde moderne exige et façonne un tel corps.³⁸⁷ Les gens, dit Illich, sont de moins en moins capable de se sentir par eux-mêmes; ils ne s'en remettent plus à leurs sens mais aux informations que leur fournissent divers instruments à leur sujet et au sujet du monde. Ce « mode de vie constamment détourné de la chair³⁸⁸ » les prive du monde et du *contact* avec les autres. Le corps dans (et par) lequel nous sommes les uns avec les autres ne peut être que celui qui serait fait des restes de sensations au creux de nos corps imputés, des résidus auxquels Illich nous exhorte à porter attention et à traiter avec curiosité, pour leur faire place, toujours plus de place, par des pratiques ascétiques. Cette attitude serait alors une autre manifestation de cette posture éthique de celui qui vit au milieu de l'enfer qu'Illich évoque à travers la citation des *Cités invisibles* d'Italo Calvino (donnée au premier chapitre) : « It demands constant attentive curiosity to find out who and what in the midst of this Hell is not part of it, so as to make it last by giving space to it.³⁸⁹ » De plus, le partage de l'espace-temps n'est réellement partage (« non pas au sens extrinsèque, » écrit Nancy dans la citation donnée plus haut) que dans l'adresse les uns aux

neutre : ni communion ni atomisation, seulement le partage d'un lieu, tout au plus un contact : un être-ensemble sans assemblage. » (Jean-Luc Nancy, *La Communauté affrondée*, op. cit., p. 43.)

³⁸⁶ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, op. cit., p. 129.

³⁸⁷ « I only say that this body is demanded by the enormous institutional ritual of modernity. You need such a body to take the car, jumping kangaroo-like from place to place, where you are always looking at somewhere where you are not and where reality, insofar as it still exists, is passing you by. You need it to live in a world where knowledge is always the revelation of an educational agency, whether it's the school or the help program built into your coffee maker. All these things assume the kind of body the doctor tells you you have. » (Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, op. cit., p. 131.)

³⁸⁸ Ivan Illich, « La perte du monde et de la chair », dans *La perte des sens*, op. cit., p. 357.

³⁸⁹ Ivan Illich, *H2O and the Waters of Forgetfulness*, op. cit., p. 22.

autres (comme le laisse entendre aussi l'insistance de Nancy sur le *se* : « il faut qu'ils *se* le partagent, il faut qu'ils se le "symbolisent" comme le "même espace-temps" »). Nous nous tournons l'un vers l'autre : « Dedication to each other is the generator of the only space that allows what you ask: a mini-space in which we can agree on the pursuit of the good³⁹⁰ », dit Illich. Le mot « dedication », dévouement, ajoute à l'adresse le sens d'un engagement, d'un geste ou d'une attitude envers l'autre qui dépasse le simple fait de se tourner vers lui pour lui adresser la parole. Mais le mot porte une dangereuse connotation humanitaire; il pourrait évoquer une forme de philanthropie, de désir de secourir ceux que je perçois comme « pauvres » ou « dans le besoin » – une forme de cette « responsabilité sociale » qu'Illich décrit comme « the soft underbelly of a weird sense of power through which we think ourselves capable of making the world better. We thus distract ourselves from becoming fully present to those close enough to touch.³⁹¹ » Cette disposition humanitaire me détourne de celui qui est là, devant moi, et détruit la possibilité d'être avec lui, non seulement parce que je serais tournée vers une autre partie du monde, mais parce que, même face à ceux qui se trouvent près de moi, je ne saurais plus être avec eux. Je ne saurais être que dans une fantaisie de pouvoir par laquelle j'impose mes solutions aux problèmes que j'attribue à d'autres. Un discours cinglant, prononcé lors d'une réunion de la Conference on InterAmerican Student Projects (CIASP) à Chicago en 1968, et intitulé « To Hell with Good Intentions », fait voir ces deux facettes. Illich y exhorte les jeunes Américains à renoncer à leurs ambitions de voyage humanitaire estival :

I am here to suggest that you voluntarily renounce exercising the power which being an American gives you. I am here to entreat you to freely, consciously and humbly give up the legal right you have to *impose your benevolence* on Mexico. I am here to challenge you to recognize your inability, your powerlessness and your incapacity to do the "good" which you intended to do.³⁹²

Ses mots visent certes une forme d'idéologie du développement typique des années 1960 et 1970, aujourd'hui dépassée ou, du moins, transformée, mais ils pointent aussi vers un geste

³⁹⁰ Ivan Illich et Majid Rahnema, « Twenty-six years later. Ivan Illich in conversation with Majid Rahnema », *op. cit.*, p. 110.

³⁹¹ *Ibid.*, p. 108.

³⁹² Ivan Illich, « To Hell with Good Intentions » (1968), [en ligne],

<http://www.ciasp.ca/CIASPhistory/IllichCIASPSpeech.htm>. Je souligne. Au moins deux versions légèrement différentes existent sur le Web. Les variations sont mineures. On en trouve une sur le site de la CIASP elle-même (lien ci-dessus) ; l'autre sur ce site : http://www.swaraj.org/illich_hell.htm. (Pages consultées le 26 novembre 2015).

fondamental qu'Illich continuera à critiquer jusqu'à la fin: en m'arrogant un pouvoir sur l'autre, dans l'oubli de ma propre béance, je nie tout à la fois sa dignité, son mystère, et le gouffre entre lui et moi (en lui et en moi). Ce qu'Illich dénonce, c'est l'imposition d'une sorte de masse (toute bienveillante soit-elle) sur l'autre, une forme subtile d'exportation: « Next to money and guns, the third largest North American *export* is the U.S. idealist, who turns up in every theater of the world: the teacher, the volunteer, the missionary, the community organizer, the economic developer, and the vacationing do-gooders.³⁹³ » Aucun « nous » ne peut émerger du dévouement à l'autre qui prend cette forme si dire « nous » suppose réellement le partage (les uns aux autres, et les autres aux uns, ce qui n'est pas une exportation) de l'espace-temps. Car l'autre disparaît sous cette exportation, il est réduit au silence par ma propre surdité.

Réapparaît donc ici le motif du renoncement et de l'impuissance, qu'Illich articule aussi dans son discours de Brême, à propos du CIDOC. Pour Illich et pour ceux qui y ont collaboré, ce centre a été un de ces lieux où l'interaction des gens, leur engagement personnel, et le partage convivial de ce que la vie offre de bon (pour reprendre les mots d'Illich) ont créé une forme de « nous », une communauté unique, inscrite dans le temps et l'espace et, plus que le groupe de la Kreftingstraße, structurée sous forme d'organisation. Celle-ci se devait, dit Illich, de rester libre, indépendante et *impuissante* :

[Valentina Borremans] knew that the soul of this free, independent and powerless "thinkery" would have been squashed soon by its rising influence. CIDOC shut its doors in the face of criticism by its most serious friends, people too earnest to grasp the paradox of atmosphere. These were mainly persons for whom the hospitable atmosphere of CIDOC had provided a unique forum. They thrived in the aura of CIDOC, and outright rejected our certainty that atmosphere invites institutionalization by which it will be corrupted. You never know what will nurture the spirit of a *philia*, while you can be certain what will stifle it. Spirit emerges by surprise, and it's a miracle when it abides; it is stifled by every attempt to secure it; it's debauched when you try to use it.³⁹⁴

³⁹³ *Ibid.* Je souligne.

³⁹⁴ Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op. cit.*, p. 5. Pour une interprétation divergente des circonstances ayant mené à la fermeture du CIDOC, voir ce qu'en raconte un de ses collaborateurs, Peter L. Berger, dans un hommage publié après la mort d'Illich : « CIDOC declined along with Illich's influence as the cultural climate changed. Opposed to anything that smacked of "schooling," he made almost no effort to control the program. All sorts of people were allowed to lecture, some of them with quite outlandish ideas. A sort of intellectual Gresham's Law ensued: the good people increasingly stayed away. When this became evident to Illich, he made what must have been a difficult decision—he shut the place down, keeping only an archive of materials on topics that had concerned CIDOC, managed by his long-time collaborator Valentina

Impuissante : avoir renoncé à l'idée de changer le monde, d'une part, et au désir d'assurer sa propre durée d'autre part. L'histoire du CIDOC révèle le cul-de-sac où aboutit tout effort pour trouver une réponse définitive à la question : comment dire « nous »? Ce qui apparaît, dans ces quelques lignes, c'est le nécessaire renoncement, non seulement au pouvoir dans le monde, mais même au pouvoir de faire émerger soi-même, nous-mêmes, de notre propre chef et à volonté, le « nous » (par « nous », j'entends ici une manière – quelque chose comme un geste, ou mieux, une gestuelle: une série d'actes, un entrelacement, un tissage – d'être les uns avec les autres qui soit davantage et autre chose que la simple contiguïté). L'« esprit » de la convivialité, dit Illich, émerge par surprise et dure par miracle, et ce miracle n'a de chance de se produire que si est renoncée toute assurance de durée et toute possibilité d'instrumentaliser ce qui émerge. (Sous ce mot, « spirit », *esprit*, réapparaît l'ambivalence notée déjà tant de fois, celle d'un « nous », d'un faire-nous qui oscille à la frontière du matériel et du spirituel. Désigner le « nous », la communauté par le mot « esprit », un esprit qui émergerait par miracle de surcroît, lui assigne quelque chose de spirituel, qui semble alors s'élever au-dessus du seuil et des spaghettis et de l'entrelac matériel, du simple partage de ce que la vie conviviale offre de bon; comme si ce partage n'était pas suffisant en soi, et qu'il fallait quelque chose de plus, un petit miracle, pour que ce partage devienne l'esprit de l'amitié, le « nous » qui garde quelque chose de la relation entre le Juif et le Samaritain. Force m'est de le reconnaître ici : l'ambivalence notée dans le discours d'Illich s'introduit dans le mien.)

Le CIDOC est dissous. Il devait nécessairement être dissous, explique Illich, sous peine de se pervertir, de tourner en institution. Aussi ne peut-il être l'exemple qui donnerait une réponse satisfaisante à la question de comment dire nous, comment agir en tant que nous, si par là on espère une réponse qui dure, et puisse se transmettre (dans le temps, c'est-à-dire aux générations futures; et dans l'espace, en s'exportant à d'autres, ailleurs). Contrairement à la Nation, à l'Église, au Peuple, etc., le « nous » qui se dessine ici ne peut être transmis. Il ne survit pas à la transmission. Une maison peut être léguée, mais ni son seuil (si l'on entend par là ce qui met à part un espace personnel et non le simple morceau

Borremans. » Peter L. Berger, « Remembering Ivan Illich » (2003), [en ligne]
<http://www.firstthings.com/article/2003/03/remembering-ivan-illich>. (Page consultée le 26 novembre 2015.)

de bois ou de métal au bas de l'embrasure d'une porte), ni l'hospitalité de l'hôte ne peuvent l'être. Il y a là quelque chose qui ne se contrôle pas. D'ailleurs, Illich lui-même, dans sa pratique, ne semble pas avoir cherché à transmettre quoi que ce soit. Ses textes, surtout ceux des premières décennies, se lisent comme des pamphlets, des interventions dans le monde d'alors (Illich les désigne comme « dead, written stuff of that time³⁹⁵ »), et non comme un effort de construire un système ou produire une forme de savoir transmissible (comme dans l'expression « contribuer à l'édifice du savoir »). Même ceux des derniers temps, tels que *In the Vineyard of the Text*, qui témoignent d'une pensée de plus en plus personnelle et pointue, répondent encore plutôt à un désir d'intervenir dans ce qu'il observe autour de lui et d'offrir sa perspective unique, qu'à une volonté de produire un texte savant.³⁹⁶ Par cette attitude face à ce qui pourrait, de soi, être transmis, durer, traverser les frontières, il s'inscrit alors, encore une fois, en filiation au Christ dont il dit, « Salvation is not offered through the power of his doctrine, but through trust in his person.³⁹⁷ » Ce n'est pas tant la doctrine chrétienne qui compte, mais l'exemple de la personne de Jésus. Comme lui, Illich ne semble pas avoir cherché à transmettre d'œuvre; il a plutôt essayé d'incarner, par ses gestes et son attitude, les idées exprimées dans ses écrits et discours (tout en étant conscient, le plus souvent, de ses propres limites et contradictions.³⁹⁸) Son refus d'un traitement médical pour le cancer qui lui rongait le visage en offre sans doute l'image la plus saillante et la plus remarquée. Sa pratique de l'amitié en est toutefois indéniablement l'exemple le plus fort.

³⁹⁵ « With a very pointed pencil, I succeeded in saying many things quite well. But the context and my way of saying things have changed. So I close the book and put it away. This is the strange experience that I'm having at this moment. You have asked me about a man who has been. It is I, yes, I take full responsibility. I wrote these books as pamphlets for the moment. It's amazing, in a certain way, that they should still be around. It's very lovely. It honors me. But they are dead, written stuff of that time. » (David Cayley, *Ivan Illich In Conversation, op. cit.*, p. 119-120.)

³⁹⁶ En témoigne son propos dans l'introduction, que j'ai déjà cité : « I here deal with the beginning of the epoch of bookishness which is now closing. I do so because this is the appropriate moment to cultivate a variety of approaches to the page that have not been able to flourish under the monopoly of scholastic reading. (...) In order that a new asceticism of reading may come to flower, we must first recognize that the bookish 'classical' reading of the last 450 years is only one among several ways of using alphabetic techniques. » (Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text, op. cit.*, p. 1-3.)

³⁹⁷ Ivan Illich, « The Educational Enterprise... », *op. cit.*, p. 8.

³⁹⁸ Ainsi dans « The Cultivation of Conspiracy » mentionne-t-il le paradoxe moderne dans lequel il se trouve, « renouncing systems analysis while typing on my Toshiba. » (Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op. cit.*, p. 4.)

Un dernier mot sur l'impuissance choisie et le renoncement nécessaire pour être les uns avec les autres : il ne s'agit, pour Illich, ni d'une attitude de désespoir, ni d'un retrait du monde, mais plutôt d'une manière d'être *dans le monde sans en faire partie* – d'où l'image du poisson volant qu'il utilise :

It has seem to me during the last couple of years that the main service I still can render is to make people accept that we live in such a world. Face it, don't try to humanize the hospital or the school, but always ask, What can I do, at this very moment, in the unique *hic et nunc*, here and now, in which I am? What can I do to get out of this world of needs-satisfaction – that's why I used the image of the flying fish – and feel free to hear, to sense, to intuit what the other wants form me, would be able to imagine, expects with a sense of surprise, from me at this moment?³⁹⁹

Illich ne propose rien pour remplacer les institutions, aucun plan à suivre (il ne suggère même pas de les abolir, d'ailleurs). L'espoir qui l'anime est, dit-il, « sans échafaudage » : « ...what a privilege to live in a time when our hope has lost its this-worldly, calendar, and watch-related scaffolding. We are in an age of scaffoldless hope.⁴⁰⁰ » Il ne propose donc rien d'autre que de souffler sur des cendres dans le cœur de l'autre. Pas de flamme ni flambeau à passer au suivant, même pas de braises : que des cendres, sur lesquelles il souffle sans se préoccuper de savoir si elles s'allumeront de nouveau ou non.⁴⁰¹ Que le *souffle*. Le passage métaphorique est irrésistible : si le cœur de l'autre n'est pas seulement celui qui est là, devant moi, à qui je parle, que je peux toucher de mon regard, si ce pouvait être un autre, peut-être, qui lirait mon texte, le souffle devient écriture et les livres d'Illich deviennent autant de façon de souffler sur des cendres – et de transmettre quelque chose, certes, c'est indéniable. Mais sans trop savoir, et même sans essayer de figer, peut-être, ce qui est transmis. C'est vers cette question que je me tourne maintenant.

³⁹⁹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 222.

⁴⁰⁰ *Ibid.*, p. 183.

⁴⁰¹ L'image vient de Helder Camara, un ami d'Illich, dont ce dernier rapporte les propos à David Cayley : « And then he looked at me and said, "You must *never* give up. As long as a person is alive, somewhere beneath the ashes there is a little bit of remaining fire, and all our task is" – and he put his hands, funny, skinny hands, around his mouth and blew and said, "You must blow... carefully, very carefully, blow... and blow... you'll see if the it lights up. You musn't worry whether it takes fire again or not. All you have to do is blow." » (David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, *op. cit.*, p. 148.)

Chapitre 3. La tentation du silence : Ivan Illich et le problème de la parole

Es sind die Bemühungen dessen, der, überflogen von Sternen, die Menschenwerk sind, der, zeltlos auch in diesem bisher ungeahnten Sinne und damit auf das unheimlichste im Freien, mit seinem Dasein zur Sprache geht, Wirklichkeitswund und Wirklichkeit suchend.

Ce sont les tentatives de celui qui, survolé d'étoiles qui sont l'œuvre d'hommes, sans l'abri d'une tente [*zeltlos – Zelt* signifiant aussi bien tente que voûte céleste], aussi en ce sens auquel on n'avait pas songé jusqu'ici, et donc le plus étrangement à découvert, prend son existence et va avec elle vers une parole, blessé par la réalité et cherchant la réalité.

Paul Celan, « Allocution de Brême⁴⁰² », 1958.

...wie ich die Freude begreife über jedes neuerworbene, selbsterfühlte erfüllte Wort, das herbeieilt, den ihm Zugewandten zu stärken – ich begreife das in diesen Zeiten der allenthalben wachsenden Selbstentfremdung und Vermassung.

...comme je comprends la joie devant chaque nouveau mot conquis, rempli du sens qu'on a soi-même senti, et qui accourt prêter sa force à celui qui s'est tourné vers lui – je comprends cela en ce temps où l'on voit partout croître l'aliénation de soi et la culture de masse.

Paul Celan, « Allocution prononcée devant l'Association des écrivains hébraïques⁴⁰³ », 1969.

Ivan Illich reconnaissait en Paul Celan une « puissante voix d'intelligibilité » dans le monde contemporain, dans ce qu'il appelait, selon son ami Lee Hoinacki, l'horreur du

⁴⁰² Dans *Le Méridien & autres proses*, édition bilingue, trad. Jean Launay, Paris, Éditions du Seuil, 2002.

⁴⁰³ *Ibid.*

milieu technogène où nous vivons⁴⁰⁴ : de là l'impulsion, à la lisière de ce chapitre qui cherchera à interroger le rapport d'Illich au langage, de me tourner vers cette voix et ce qu'elle donne à entendre sur les complexités d'un tel rapport. Son jeu avec la voix d'Illich sera source d'inspiration et de rebond. Celan fut pour Illich une « voix d'intelligibilité » au milieu de l'horreur, non seulement parce qu'il avait senti, lui aussi, l'énormité d'un monde transformé par la technique et la culture de masse, comme en témoignent les deux citations mises en exergues ci-dessus, mais surtout parce qu'il avait touché la difficulté que rencontre la parole quand se referme, tout autour, une obscurité difficile à saisir. En 1958, dans son allocution de Brême (la ville même où Illich enseigna quelques décennies plus tard, et dont il reçut, lui aussi, un prix), Celan avait déclaré : « Accessible, proche et non perdue demeura au milieu de toutes les pertes seulement ceci : la langue [*die Sprache*]. Elle, la langue, demeura non perdue, oui, malgré tout. Mais elle devait à présent traverser ses propres absences de réponse, traverser un terrible mutisme, traverser les mille ténèbres de paroles porteuses de mort.⁴⁰⁵ » « Die Sprache » signifie autant langage (comme celui de la musique), parole, acte de parler, capacité et manière de s'exprimer, que langue au sens d'idiome (comme l'allemand). C'est donc tout autant du discours comme tel, de la capacité et de la manière de parler dont il est question, que du choix d'une langue. Les pertes qu'évoque Celan, dont la vie fut lourdement marquée par le nazisme et la Shoah, renvoient à ces derniers : à tout ce qui fut perdu en même temps que la vie de millions de Juifs (et de tziganes, d'homosexuels, d'handicapés, de dissidents – l'énumération ne peut qu'être incomplète; aucun mot n'arrive à englober tous ceux qui ont été anéantis d'une façon ou d'une autre). Illich, lui aussi, dit vivre au milieu d'une horreur qu'il compare à plusieurs reprises à celle de la Shoah, malgré toute l'énormité de cette comparaison⁴⁰⁶, laquelle

⁴⁰⁴ Lee Hoinacki, « Why Philia », Conférence donnée lors du colloque « Conversations: The Legacies of Ivan Illich », Pitzer College, Claremont (Californie, États-Unis), 26-28 mars 2004. [En ligne]

http://www.pudel.uni-bremen.de/426dt_lee_hoinacki.html. (Page consultée le 11 décembre 2015)

⁴⁰⁵ Paul Celan, « Allocution prononcée lors de la réception du prix de littérature de la Ville libre hanséatique de Brême », dans *Le Méridien & autres proses*, édition bilingue, trad. Jean Launay, Paris, Éditions du Seuil, 2002, p. 56. En allemand : « Erreichbar, nah und unverloren blieb inmitten der Verluste dies eine : die Sprache. Sie, die Sprache, blieb unverloren, ja, trotz allem. Aber sie mußte nun hindurchgehen durch ihre eigenen Antwortlosigkeiten, hindurchgehen durch furchtbares Verstummen, hindurchgehen durch die tausend Finsternisse todbringender Rede. » *Ibid.*

⁴⁰⁶ Celan fait lui aussi un lien entre l'effort de parole dans la langue qui a traversé la Shoah et l'effort de parole, en 1960, de la génération suivante qui n'a certes pas connu l'extermination de masse planifiée, les

pourrait se comprendre ainsi : pour lui, la désincarnation – la perte du monde et de la chair⁴⁰⁷ – qu’il observe chez ses contemporains, ainsi que l’insensibilité les uns aux autres qui en découle, sont une annihilation comparable de soi, une forme d’auto-extermiation, « a bottomless evil⁴⁰⁸ ». À cette première forme d’extermination de soi s’ajoute la contribution, désormais exigée de chacun, à un système qui le détruit, comme dans les camps de travail nazis, en quelque sorte; contribution qui prend la forme de ce qu’Illich nomme le « travail fantôme », « *shadow work* », le labeur non rétribué que chacun effectue, dans une société de consommation, pour se procurer les marchandises et les transformer afin de pouvoir les utiliser, et pour accéder aux services de professionnels et se soumettre à leur tutelle. Ce sont toutes les activités, menues ou considérables, agréables ou non, que chacun est forcé de faire dans la mesure où il satisfait ses besoins et ses envies par la consommation de marchandises et de services, des activités sans lesquelles la marchandise ne serait pas « consommable⁴⁰⁹ ». Le parallèle est suggéré dans son essai *Shadow Work* lorsqu’Illich, pour faire voir la réalité du travail fantôme qu’il peine à exprimer, recourt précisément à un vers de Paul Celan:

Prose cannot do justice to a social organization set up to enlist people in their own destruction. To grasp its meaning we have to listen to the *Todesfuge* of Paul Celan, « ...und sie schaufeln ein Grab in den Lüften... ein Grab in den Wolken , da liegt man nicht eng ». The subtler forms of apartheid can blur our vision for the *mysterium iniquitatis* always inherent in them. Yesterday's fascism in Germany or today's in South Africa manifest it.⁴¹⁰

L’évocation du *mysterium iniquitatis* renvoie à ce qui deviendra plus clair dans ses écrits des années suivantes : dans le monde contemporain dominé par des institutions (ou des

camps et les rafles, mais plutôt les ciels de satellites (« survolés d’étoiles qui sont l’œuvre d’hommes »), ciels semés d’instruments techniques, une réalité qui blesse. Cette phrase, comme l’autre mise en exergue ci-dessus, par laquelle Celan évoque la culture de masse, indique qu’il avait lui-même conscience que la difficulté de la parole n’était en rien exclusive à ceux qui ont connu l’horreur de la Shoah, et qu’il y a quelque chose de douloureux dans un ciel qui n’est plus voûte céleste.

⁴⁰⁷ C’est le titre donné à une lettre adressée à son ami Hellmut Becker en 1992, traduite et publiée dans *La perte des sens*, Paris, Fayard, 2004, p. 353 et suiv.

⁴⁰⁸ Ivan Illich, *Health as One Own’s Responsibility – No, Thank You!*, discours prononcé à Hanovre, Allemagne, le 14 septembre 1990. Traduit par Jutta Mason, révisé par Lee Hoinacki.

[En ligne] http://www.pudel.uni-bremen.de/422dt_ivan_illich.html. (Page consultée le 11 décembre 2015)

⁴⁰⁹ Ivan Illich, *Shadow work*, Boston, Marion Boyars, 1981, p. 100.

⁴¹⁰ Ivan Illich, « *Shadow Work* », dans *Shadow Work*, *op.cit.*, p. 115. Je souligne.

« systèmes » de plus en plus techniques⁴¹¹) qui exercent un monopole radical sur presque toutes les sphères de notre existence,⁴¹² nous sommes forcés de travailler à ce qu'Illich perçoit comme une dépossession de soi. C'est chacun d'entre nous qui creuse sa propre tombe, large et confortable.

Illich suit-il, alors, la voix de Celan dans son rapport à la parole? Par parole, j'essaie de rendre non seulement la richesse de sens du vocable « die Sprache » de Celan, mais aussi ce avec quoi Illich lutte quand il essaie d'exprimer ses idées : il ne s'agit pas d'une langue en particulier, ni de l'écriture comme telle ou de l'enseignement ou de la « communication orale », ni même strictement du fait de mettre ses idées en langage, mais d'une pratique multiple qui englobe tout cela, recourt à plusieurs langues et plusieurs modes d'expression. Au milieu de toutes les pertes – au premier chef, celle du monde et de la chair –, est-ce que, pour Illich, la langue, une langue ou une forme de parole, demeure accessible, « non perdue »? À première vue, la réponse s'énonce comme une contradiction : la seule langue qui lui soit accessible est, dit-il, largement corrompue, et pourtant Illich parle. Il fait à plusieurs reprises l'éloge du silence et de la poésie, et pourtant il ne se tait pas et n'écrit pas de poésie. Jusqu'à la fin, Illich aura parlé.

1. La difficulté de se faire comprendre dans une langue corrompue

Le souci du langage est un motif récurrent dans les écrits et les entretiens d'Illich. Dès les années 1950, prêtre à New York, il constatait l'incapacité des ecclésiastiques de son entourage à parler avec les habitants des ghettos hispanophones. Son texte « L'éloquence du silence » (dans *Celebration of Awareness*, 1969) témoigne de ce souci quant à la

⁴¹¹ La nuance entre institution et système est aujourd'hui brouillée. Les institutions sont de plus en plus perçues et vécues comme des systèmes, notamment en raison de l'automatisation de plusieurs interactions et de la part croissante jouée par la technologie dans le fonctionnement des institutions.

⁴¹² Monopole radical au sens où il ne nous est plus possible, pour reprendre des exemples donnés au deuxième chapitre, de choisir de se déplacer à pied plutôt que d'utiliser le système des transports, ou d'apprendre par soi-même plutôt que de s'insérer dans le système d'éducation, parce que l'environnement où nous vivons et nos mentalités ont été transformés au point de rendre l'action autonome, hors marché, hors système ou hors institution, extrêmement difficile, voire impossible. Nous sommes forcés de conduire pour aller au travail, et de travailler encore plus pour acheter une voiture, participant ainsi à ce qui est pour Illich non seulement une enfermement, mais une destruction de soi. Pour une explication plus détaillée, voir le deuxième chapitre.

capacité des missionnaires et des étrangers de dialoguer dans la langue de l'autre. Le motif réparaît, sous diverses formes, dans la plupart des ouvrages parus par la suite. *Némésis médicale* (1975 – retravaillé puis publié en anglais en 1976⁴¹³) semble avoir représenté pour lui un moment marquant de sa réflexion sur la corruption du langage et sur les pièges que pose une langue corrompue. L'ouvrage est écrit dans une langue de systèmes; il regorge de mots comme « *coping* », « programme », « code », « régulation », qu'Illich dira ensuite regretter. Il nomme, décrit et affronte ainsi, de manières diverses au fil des ans et des ouvrages, une sorte d'inquiétude à propos de la parole, de la nécessaire mise en langage de ce qu'on perçoit ou ressent, et d'une pensée qui s'élabore dans et par cette mise en langage. Cette inquiétude naît certes de l'inéluctable réalité, à laquelle se heurte toute personne qui parle (et, souvent avec un surcroît de conscience, tout écrivain), du caractère immaîtrisable de la parole, qui fait que ce que je dis ou écris ne sera jamais exactement ce que j'ai voulu dire ou écrire, et que je ne suis pas maître de ce que tu en comprends, mais elle ne s'y arrête pas : elle manifeste un effort sans cesse renouvelé vers une parole juste et fait ressortir le problème de la corruption du langage.

« Corruption », « perversion », « plastic words », « sense-destroying pathogen », « pollution », « bruit », « dépossession », « appauvrissement », « dégradation », « commodity-like taught unquack » : les mots qu'Illich utilise en parlant de la langue précisent ainsi la forme et la nature de son inquiétude et le contenu de sa critique. Une part de son souci et de son effort pour articuler son propos semble tenir au caractère historique de toute langue. Une réalité peut être difficile à nommer et à décrire parce qu'elle est peu courante ou tombée dans l'oubli. Ainsi en est-il de ce qu'Illich essaie de désigner par renonciation, ascèse, *askesis* :

We no longer have a word for courageous, disciplined, self-critical renunciation accomplished in community - and that is what I am talking about. I will call it *askesis*. I would have preferred another word, for *askesis* today brings to mind Flaubert and Saint Antony in the desert – turning

⁴¹³ À partir de 1975, plusieurs versions retravaillées de cet ouvrage ont circulé dans différentes langues; la plus récente fut préparée pour une réédition en 1995 d'une traduction allemande de l'anglais; Illich y a ajouté une postface dans laquelle il revient précisément sur la question du langage qu'il avait utilisé à l'époque. Voir : Ivan Illich, *Die Nemeses der Medizin. Die Kritik der Medikaliesierung des Lebens*, Munich, Beck, 1995.

away from wine, women and fragrance. But the renunciation of which I speak today has very little to do with this.⁴¹⁴

Ce passage expose, en même temps que l'oubli d'une réalité et, avec elle, des mots pour la désigner, l'épaisseur historique des mots qui restent. Ainsi, ascèse, *askesis*, évoque *aujourd'hui* le désert et le renoncement aux plaisirs des sens, alors que le mot eût autrefois, chez Thomas d'Aquin par exemple, un sens proche et complémentaire de la convivialité.⁴¹⁵ Les mots accumulent des couches de sens au fil du temps, et si les couches antérieures sont encore accessibles à celui qui se donne la peine de les retrouver, si, même, elles peuvent filtrer à travers les couches plus récentes, être confusément perçues et continuer à infléchir le sens d'une parole, les significations récentes ou les plus usuelles dominant. Le même argument s'illustre lorsqu'Illich signale que l'action de marcher telle qu'elle était vécue avant le monopole du transport motorisé est différente de ce qui est aujourd'hui compris sous le verbe « marcher »; de même pour « regarder » et « lire ».⁴¹⁶ Un mot, alors, dans son épaisseur historique, peut refléter une transition, et entraîner avec lui celui qui parle. C'est ce qu'exprime Illich à propos des « valeurs » lorsqu'il révoque son propre usage du mot :

The transformation of the good into values, of commitment into decision, of question into problem, reflects a perception that our thoughts, our ideas, and our time have become *resources*, scarce means which can be used for either of two or several alternative ends. The word *value* reflects this transition, and the person who uses it incorporates himself in a sphere of scarcity. So I wouldn't speak any longer about vernacular values, even though I don't have a better word.⁴¹⁷

L'épaisseur historique des mots n'est pas inerte. Un mot est le *reflet* des perceptions, dit Illich. Si, dans mon effort pour décrire quelque chose, j'utilise ce mot, je l'engage entre nous, et jouent alors aussi entre nous ces perceptions. Intriquées les unes aux autres, elles jouent et font jouer leur réseau d'associations, entre nous, jusqu'à nous insérer dans une vision du monde (une « sphère » : l'assemblage formé par ce réseau) – même à notre insu,

⁴¹⁴ Ivan Illich, *Health as One's Own Responsibility*, *op. cit.*, p. 4.

⁴¹⁵ Voir le premier chapitre ci-dessus pour une explication plus complète.

⁴¹⁶ « ...I argue that walking was a different activity before personal transport came into existence, gazing referred to a different ocular act before images had become the main output of industry and, analogically, reading denoted distinct ethological categories in different epochs. » (Ivan Illich, *Text and University – on the idea and history of a unique institution*, texte traduit par Lee Hoinacki, basé sur une conférence prononcée à l'hôtel de ville de Brême, 23 septembre 1991, à l'occasion du vingtième anniversaire de fondation de l'université de Brême. [En ligne] : <http://www.davidtinapple.com/illich/> (Page consultée le 15 décembre 2014.)

⁴¹⁷ David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, *op. cit.*, p. 159. Les italiques sont dans le texte original, je souligne d'un trait.

comme ce fut le cas pour Illich lorsqu'il écrivit *Némésis médicale*. Des années plus tard, Illich exprime ainsi son regret à propos du champ sémantique employé alors :

Je concevais alors la santé comme « l'intensité de la capacité de débrouillardise (*coping*) autonome ». En écrivant ces mots, je n'avais pas conscience de l'effet corrupteur que l'analyse des systèmes allait bientôt exercer sur les perceptions et les conceptions. Je n'avais pas conscience qu'en interprétant la santé de cette façon cybernétique autoréférentielle je préparais à mon insu le terrain à une vision du monde dans laquelle la personne souffrante perdrait toujours plus contact avec la chair. *Je négligeais la transformation de l'expérience du corps et de l'âme quand on en arrive à exprimer le bien-être par un mot qui implique des fonctions, des rétroactions et leur régulation.*⁴¹⁸

Ici, l'épaisseur historique des mots se déploie au futur : « allait bientôt... », « je préparais à mon insu le terrain... »; le passage du temps, dans un cas comme dans l'autre, prive celui qui parle de la maîtrise sur ce qu'il dit. Sa parole lui échappe, même lorsqu'en apparence, comme dans le cas de *Némésis médicale* dont la prose se déploie avec assurance, il semble maîtriser parfaitement son sujet. Illich relève aussi, comme dans le cas du mot valeur, que les mots utilisés affectent le corps autant que l'esprit (« la transformation de l'expérience du corps et de l'âme »); ils le font parce qu'ils sont attachés à des conceptions, des images, des représentations qui ensemble forment une vision du monde jamais fixée – ils les font jouer entre nous et c'est cela qui forme l'étoffe de notre être-les-uns-avec-les-autres. Car le langage – toute forme de langage, bien qu'ici, il s'agisse du langage verbal, parole ou écriture – et l'être-avec (avec les autres, avec le monde) sont inextricables. Jean-Luc Nancy le relève dans *Être singulier pluriel* :

Mais le sens comme l'élément dans lequel les significations peuvent être produites, et circuler, voilà ce que nous sommes. La moindre signification, tout comme la plus élevée (le sens de « clou » comme le sens de « Dieu ») n'a de sens, et par conséquent n'est ce qu'elle est ou ne fait ce qu'elle fait, que pour autant qu'elle est communiquée – ne serait-ce que de « moi » à « moi-même ». (...) Il n'y a pas de sens si le sens n'est pas partagé (...) parce que le sens est lui-même le partage de l'être. Le sens commence là où la pure présence n'est pas pure présence mais se disjoint pour être elle-même *en tant que* telle. Cet « en tant que » suppose écartement, espacement et partition de la présence. Le seul concept de « présence » contient la nécessité de cette partition.⁴¹⁹

« Nous » – les uns et les autres, les uns avec les autres – sommes le sens. Les mots n'ont de sens, ne font ce qu'ils font, qu'entre nous, entre l'un et l'autre, entre toi et moi – partagés. Le langage ne peut se déployer que dans l'espacement de l'« entre », de l'« avec », et

⁴¹⁸ Ivan Illich, « Soins médicaux pour systèmes immunitaires ? », *La perte de sens*, *op. cit.*, p. 260. Je souligne.

⁴¹⁹ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 19-20.

même, écrit Nancy plus loin, le langage *est* l'être-avec, « l'avec incorporel de l'être-corps en tant que tel.⁴²⁰ » C'est là tout le pouvoir des mots choisis sur notre rapport au monde et aux autres – jusque dans sa dimension corporelle; leur potentiel d'affect autant que leur potentiel de corruption. Nancy continue :

Avant d'être parole, langue, verbalité et signification, le « langage » est cela : l'extension et la simultanéité de l' « avec » en tant qu'il est *la plus propre puissance* d'un corps, sa propriété de *toucher* à un autre corps (ou de se toucher), qui n'est rien d'autre que sa dé-finition de corps.⁴²¹

Et alors entre en jeu tout ce que cet « entre » (l'« avec ») suppose de gouffre et de contiguïté : distance infime et infinie. Il n'y a pas coïncidence ou transparence entre toi et moi, ni entre moi et moi-même. Partout : écartement, espacement. C'est dans cet espace, qui est langage⁴²², que s'insère l'histoire, d'une part, et le risque de la corruption d'autre part.

Toute une face de l'expérience humaine peut alors tomber dans l'oubli, hors de portée. C'est ce qu'Illich essaie de faire voir dans son discours « Alternatives to Economics : Toward a History of Waste ». Il explique, là aussi, pourquoi il croit essentiel d'éviter le mot valeur : non seulement parce que ce mot l'insère *de facto* dans la sphère de la rareté, mais parce que les implications économiques d'un tel langage oblitérent toute une dimension de l'expérience humaine.

For I want to argue that discourse about these experiences can have theoretical consistency and practical relevance only if it is conducted in a language which is devoid of economic implications, of references to productivity, needs, resources, decisions, systems, feedback, and above all, development.⁴²³

Les mots énumérés renvoient à une expérience du monde qui se déploie dans le paradigme économique de rareté des ressources face à des besoins illimités, paradigme qui impose une logique du calcul. Un discours qui les utilise les met en circulation entre nous, entre toi et moi; alors ils structurent cet *entre* (qui n'est pas une substance mais une danse, adresse-réponse), ils nous affectent l'un et l'autre, les uns les autres; ils nous font danser, en

⁴²⁰ *Ibid.*, p.116.

⁴²¹ *Ibid.*

⁴²² Il y a là une nuance difficile à saisir de manière durable pour quiconque est habitué à concevoir le langage comme un médium, un moyen de communication : le langage *est* l'écartement, il n'est pas un instrument qui se déploie dans cet espace.

⁴²³ Ivan Illich, « Alternatives to Economics : Toward a History of Waste », *In the Mirror of the Past*, New York, Marion Boyars, 1992, p. 35.

quelque sorte, selon les formes et les mouvements des axiomes qu'ils présupposent. S'en trouve exclu ce qui ne peut être saisi dans ce paradigme. Pour montrer que certaines réalités ne peuvent être jaugées, appréciées, ni vécues, en termes économiques, Illich prend l'exemple suivant :

But with concepts that formalize choices under the assumption of scarcity, [the economist] has no mean to gauge the experience of a person who loses the effective use of his feet because vehicles have established a radical monopoly over locomotion. What this person is deprived of is not in the domain of scarcity.⁴²⁴

Ce que la personne a perdu ne peut se comprendre dans une mentalité de rareté des ressources. Les pieds ou les chemins n'étaient pas des ressources. Ils renvoient à une forme d'abondance qui n'est pas l'opposé de la rareté, mais *est*, tout simplement. Ni beaucoup, ni peu. « Feet are not "rudimentary means of self-transportation", as some traffic engineers would have it », plaide Illich. Les pieds et la marche ne sont pas un « moyen de transport » tout court, ils n'ont rien à voir avec ce que nous appelons aujourd'hui « le transport ». Autre exemple que donne Illich dans le même discours : l'expérience de prendre soin d'une grand-mère à la maison peut être vue comme une « valeur » pour la société, puisque cela coûte moins cher qu'un lit en maison de retraite, mais elle suppose un certain « coût » pour l'adulte qui prend chez lui sa vieille mère; toutefois, ce langage ne permet pas d'exprimer les « bénédictions » (le terme choisi par Illich) vécues par ceux qui vivent dans la maison : « The latter experience results in blessings whose range runs from heights of laughter to the sad bitterness of tears⁴²⁵ », écrit Illich – la touche poétique de la phrase pointe vers un motif récurrent chez Illich, soit que la poésie, au sens large, exprime peut-être plus facilement ces réalités.⁴²⁶ Illich essaie de montrer que c'est notre manière d'être les uns avec les autres et dans le monde qui est affectée par la manière dont nous parlons et par le choix des mots. La parole juste exige alors une ascèse épistémique (un examen critique du vocabulaire et des présupposés qui le sous-tendent, ainsi qu'une renonciation aux mots qui obscurcissent la pensée) : « For this purpose, conclut Illich devant l'assemblée des économistes, we need to

⁴²⁴ *Ibid*, p.44.

⁴²⁵ Ivan Illich, « Alternatives to Economics : Toward a History of Waste », *In the Mirror of the Past*, *op. cit.*, p. 43.

⁴²⁶ Voir, entre autres, l'évocation du poème *Todesfuge* de Celan dans *Shadow Work*, *op. cit.*, p. 115 (cité ci-dessus) ; ou encore ce passage du discours « Silence is a Commons », prononcé à Tokyo en 1982 : « Minna-San, how I wish, at this point, that I were a pupil trained by your Zen poet, the great Basho. Then perhaps in a bare seventeen syllables I could express... ». (Ivan Illich, *In the Mirror of the Past*, *op. cit.*, p. 48.)

learn how to speak in a disciplined way about public issues, choosing words that do not surreptitiously drag in assumptions of scarcity.⁴²⁷ »

Celui qui essaie de s'exprimer dans une langue étrangère fait une expérience similaire à celle décrite ci-dessus à propos de la quête d'un mot juste pour nommer l'ascèse et la renonciation : il essaie de dire quelque chose sans avoir à sa disposition les mots, non pas en raison de l'historicité, cette fois, mais en raison d'une autre forme d'épaisseur et d'espace : l'épaisseur granuleuse et trouble entre les diverses langues. Dans le récit de la tour de Babel, récit qui inscrit dans la Bible l'origine de la multiplicité des langues, celle-ci se trouve intimement liée à la dispersion des hommes sur la Terre,⁴²⁸ et donc à leur espacement les uns par rapport aux autres, suggérant par là que l'épaisseur du langage se déploie ou s'accumule non seulement au fil du temps, mais aussi dans la dimension de l'espace. Faire l'effort de m'entretenir dans une langue qui m'est étrangère m'amène à ressentir toute la densité de l'espace entre moi et l'autre et à prendre la mesure de la dispersion évoquée par le récit biblique, même si nous habitons l'un et l'autre le même lieu. Apprendre une autre langue ne mène toutefois pas nécessairement à une telle expérience. Dans « L'éloquence du silence », Illich condamne celui qui parle une langue étrangère comme s'il consultait un dictionnaire intériorisé : « He is the man who looks up English words in himself when he wants to find a Spanish equivalent, rather than seeking the word which would syntonize; rather than finding the word or gesture or silence which would be understood, even if it has no equivalent in his own language or culture or background...⁴²⁹ » Syntoniser, « syntonize », renvoie à la syntonie qu'Illich évoque juste avant (« the silence of syntonny; the silence in which we await the proper moment for the Word to be born into the world⁴³⁰ »), et pointe vers une sorte d'harmonisation de soi avec le milieu environnant, comme pour vibrer à l'unisson. Ce que ratent ceux qui, comme les

⁴²⁷ Ivan Illich, « Alternatives to Economics : Toward a History of Waste », dans *In the Mirror of the Past*, *op. cit.*, p. 45.

⁴²⁸ Voir Genèse, 11, 9 : « Aussi la nomma-t-on Babel, car c'est là que Yahvé confondit le langage de tous les habitants de la terre et c'est de là qu'il les dispersa sur toute la face de la terre » (traduction de la Bible de Jérusalem).

⁴²⁹ Ivan Illich, « The Eloquence of Silence », *Celebration of Awareness*, Garden City (New York), Doubleday & Cie, 1969, p. 48. Une traduction française de Gérard Durand figure dans les *Œuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, p. 69 à 76.

⁴³⁰ *Ibid.*, p. 48.

missionnaires ici critiqués, parlent une langue à partir d'une grammaire et d'un lexique appris de manière scolaire, une langue dont ils font alors un instrument qu'ils utilisent comme véhicule pour transmettre un message, sans faire l'effort de s'ouvrir au milieu ambiant, sans fouiller l'espace entre eux-mêmes et l'autre ou les autres, sans s'y mêler et emmêler et attendre qu'émerge, de cette syntonie, la parole juste, c'est l'expérience de la densité et de la texture de l'écart, expérience de l'« entre » indissociable de l'être-avec. Cette dernière, dans l'univers d'Illich, constitue littéralement une forme d'incarnation du divin (la « syntonie » amène l'incarnation du Verbe, c'est-à-dire du *Logos* qu'Illich choisit de définir, dans sa réflexion sur le Samaritain, comme rapport,⁴³¹ le Verbe en tant que relation : la syntonie, alors, est relation incarnée qui se déploie par la parole faite de mots justes patiemment attendus). Cette critique révèle alors trois de ses présupposés, reliés les uns aux autres : d'abord, que le dialogue, pour Illich, est un acte qui prolonge l'incarnation divine (au même titre que le geste du Samaritain envers le Juif); ensuite, qu'une langue s'apprend en relation (la notion de « syntonisation » souligne l'être-avec : s'apprend en étant avec, et non à l'école ou par tout autre méthode pédagogique dérivée); et enfin, que le langage n'est pas un outil. Les missionnaires qui cherchent dans leur lexique intérieur utilisent le langage comme un outil. Ils en font un instrument de communication qu'ils manipulent pour obtenir un certain résultat. Sans encore la nommer ainsi, Illich dénonce là une instrumentalisation du langage et inscrit déjà, dans ce texte qui tient davantage du prêche, un motif qu'il développera plus tard dans sa réflexion sur l'institutionnalisation et la technique (soit le motif de la corruption du meilleur par son instrumentalisation). S'y retrouve aussi l'esquisse du motif du nécessaire renoncement au pouvoir, et la dimension du gratuit dans le rapport à l'autre qu'est le dialogue : dans sa critique du missionnaire qui essaie de conquérir par son propre pouvoir ce que seuls les autres (ceux qui veulent bien lui apprendre leur langage) peuvent lui offrir, « the man who tries to buy the language like a suit, the man who tries to conquer the language through grammar⁴³² », s'entend une exhortation à renoncer au pouvoir sur la langue (cette épaisseur granulaire entre toi et moi) qui doit plutôt m'être donnée par l'autre, gratuitement, sans que je puisse l'acheter.

⁴³¹ « The word of God was the relationship of God to himself, as theologians later on said. » (Ivan Illich, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 105.) Voir le début du premier chapitre.

⁴³² Ivan Illich, « The Eloquence of Silence », *Celebration of Awareness*, *op. cit.*, p. 50.

Cette critique tôt venue dans le parcours d'Illich devient, au fil des écrits suivants, de plus en plus serrée et acérée. À la critique des mots tirés du dictionnaire au mépris d'une réelle relation à l'autre succède, quelques années plus tard, la dénonciation des mots-marchandises préfabriqués, « engineered staples of images, ideas, feelings and opinions, packaged and delivered through the media⁴³³ », venus remplacer, selon Illich, les mots-missives qui, au début du vingtième siècle, étaient directement adressés à quelqu'un : « Words were mostly like handwritten, sealed letters, and not like the junk that now pollutes our mail.⁴³⁴ » *Junk*, mots-torchons qui polluent la langue : le ton est donné, Illich parle ouvertement d'une corruption du langage.

The sounds made by the editors and announcers of programmed texts daily *pervert* the words of a spoken language into the *building blocks* for packaged messages. Today, one must either be isolated and cut off, or a carefully guarded, affluent drop-out, to allow one's children to play in an environment where they listen to people rather than to stars, speakers or instructors.⁴³⁵

Illich critique ici une autre forme d'instrumentalisation : les mots, dit-il, sont devenus des pièces servant à fabriquer des messages qui circulent entre nous sans pour autant venir de quelqu'un, sans être adressés à personne en particulier. Il déplore la perte d'une parole adressée (qui suppose d'emblée un rapport avec..., même confus, ou un élan vers...), ainsi que celle d'un autre trait qu'il ne nomme pas, mais qui se laisse deviner dans l'opposition qu'il fait entre des « gens », d'une côté, et des vedettes, présentateurs et instructeurs (« *instructors* ») de l'autre. Par contraste avec ces derniers qui transmettent un message préfabriqué dont ils ne sont pas les auteurs – parole, donc, dans laquelle ils s'investissent eux-mêmes très peu –, les « gens » sont ceux qui se tiennent dans leur parole, qui font corps avec elle, qui s'y trouvent de manière propre (aussi éphémère que soit ce « propre » : désignant non pas une essence mais la posture ou la tenue de celle-ci ou celui-là, à l'instant où il parle) et singulière. La formulation en anglais (« they listen to people ») rend de manière frappante cette présence : les enfants écoutent des gens, ils les écoutent *eux*, et non pas leur message; ils écoutent des paroles-gens, des paroles tellement incarnées qu'elles se fondent avec ceux qui les profèrent. Ces gens dont Jean-Luc Nancy écrivait, « ce n'est pas

⁴³³ Ivan Illich, *The Right to Useful Unemployment and its professional enemies*, Londres, Marion Boyars, 1978, p. 17. En français : *Le chômage créateur : Postface à La Convivialité*, trad. Maud Sissung, dans *Œuvres Complètes*, vol. 2, op. cit.

⁴³⁴ *Ibid.*, p. 17.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 21. Je souligne.

la rumeur anonyme du "domaine public", ce sont des silhouettes à la fois imprécises et singularisées, des ébauches de voix, des schèmes de comportements, des esquisses d'affects⁴³⁶ », voilà ce qui parle et se fait parole, discours, énoncé. L'éphémère d'un énoncé épouse l'éphémère d'une présence qui est frayage, passage. « I put myself into what I say for love of you,⁴³⁷ » dit Illich à David Cayley au cours des conversations qui deviendront un livre : c'est de cette présence dont s'inquiète Illich lorsqu'il critique la corruption des mots par leur usage dans les médias.

À la longue, selon Illich, certains mots en deviennent complètement corrompus et inutiles pour quiconque voudrait les utiliser autrement que comme matériaux pour de tels messages utilitaires (informatifs, publicitaires ou divertissants). Illich arrive à ce constat en racontant sa quête d'un mot pour désigner ce qu'il se résout finalement à appeler « l'atmosphère, faute de mieux » :

For a long time I believed that there was no one noun for it, and no verb for its creation. Each time I tried one, I was discouraged; all the synonyms for it were shanghaiied by its synthetic counterfeits: mass-produced fashions and cleverly marketed moods, chic feelings, swank highs and trendy tastes. Starting in the seventies, group dynamics retreats and psychic training, all to generate "atmosphere," became major businesses. Discreet silence about the issue I am raising seemed preferable to creating a misunderstanding.⁴³⁸

« *Shanghaiied* », dit Illich : les mots sont forcés, contraints, assimilés par leurs propres contrefaçons; tout autre sens s'efface derrière ce nouveau visage que leur donne la mode, le marketing ou le goût du jour. La version allemande rend la même idée autrement, faisant jouer une autre tonalité de la corruption : « alle Synonyme sind durch Werbung verschlissen⁴³⁹ », les synonymes sont usés, dénaturés par la publicité qui les utilise pour vendre toutes sortes de choses. En publicité, les mots sont instrumentalisés sans scrupule: le publicitaire s'en sert comme outils et matériaux pour construire un message en vue d'obtenir un résultat précis. Celui qui parle en est, ici aussi, complètement absent, et ne s'adresse à un autre que pour le manipuler (il s'adresse à l'autre non en tant que tel, en tant qu'être singulier, mais en tant que consommateur ou électeur potentiel). Cette prolifération

⁴³⁶ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 25.

⁴³⁷ David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, *op. cit.*, p. 161.

⁴³⁸ Ivan Illich, « The Cultivation of Conspiracy », *op. cit.*, p. 7.

⁴³⁹ Ivan Illich, « Das Geschenk der conspiratio. Ivan Illich an Johannes Beck zum Sechzigsten Geburtstag », *op. cit.*, p. 7.

de paroles désincarnées et instrumentalisées, Illich l'appelle en allemand « Wirrwarr », folie, désordre ou tohu-bohu, une sorte de cacophonie dans laquelle il devient impossible de faire entendre ce qu'on veut dire, quand bien même on arriverait à l'identifier (à s'entendre penser). Illich craignait qu'une tentative de nommer l'atmosphère ne fasse qu'y contribuer. Il choisit donc de se taire.

Se dessine alors la nature du danger qui menace la parole quotidienne et amène Illich à parler de perversion : l'instrumentalisation du langage par les uns affecte le langage de tous. Le silence d'Illich, ci-dessus, témoigne d'une forme de dépossession du langage. C'est d'ailleurs le mot qu'il utilise dans *The Right to Useful Unemployment* lorsqu'il s'en prend au jargon professionnel (autre source de corruption) qui, dit-il, envahit le parler quotidien :

Good old words have been made into branding irons that claim wardship for experts over home, shop, store and the space or ether between them. Language, the most fundamental of commons, is thus polluted by twisted strands of jargon, each under the control of another profession. The disseizin of words, the depletion of ordinary language and its degradation into bureaucratic terminology, parallel in a more intimately debasing manner that particular form of environmental degradation that dispossesses people of their usefulness unless they are gainfully employed.⁴⁴⁰

Illich utilise ici un mot légal, « disseizin », qui désigne l'expropriation illégale d'une propriété possédée de bon droit, accentuant ainsi la métaphore spatiale entre le langage et les communaux (« commons »). Par la comparaison avec la dégradation de l'environnement par le monopole radical d'un mode de vie industrialisé qui détruit les communaux et rend quasiment impossible l'art de la subsistance en-dehors de l'économie de marché, Illich essaie de faire voir l'effet des jargons, un effet encore plus « intimement avilissant » (« in a more intimately debasing manner ») parce que le langage, dit-il, est le plus fondamental des communaux (ou, pour reprendre les mots de Nancy déjà cités, qui pointent vers ce même commun : il *est* l'avec, « l'extension et la simultanéité de l'"avec" en tant qu'il est *la plus propre puissance* d'un corps⁴⁴¹ »). Lorsque le travail salarié et son complément, le travail fantôme, remplacent l'art de la subsistance et que tout l'environnement s'en trouve modifié, un monopole radical finit par s'instaurer sur la sphère

⁴⁴⁰ Ivan Illich, *The Right to Useful Unemployment*, *op. cit.*, p. 57-58.

⁴⁴¹ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 116.

de la vie liée au travail. Pour une large part de la population, un mode de vie « vernaculaire », hors marché et autonome, devient impossible. De même, selon Illich, lorsque « les bons vieux mots » sont appropriés par les professionnels, lorsqu'ils sont transformés en termes techniques ou bureaucratiques, il devient impossible de les utiliser sans se retrouver sur le domaine gardé par ces professionnels – aussitôt que je les prononce, leur expertise flotte au-dessus de ce que je viens de dire, et m'enveloppe.⁴⁴² Les mots tout à la fois portent leur marque et impriment celle-ci – c'est ce que suggère le terme utilisé par Illich en anglais : « branding irons », fers à marquer; chaque profession utilise les siens pour marquer sa tutelle sur une sphère de la vie. Une parole vernaculaire (propre, appropriée, hors marché, hors tutelle) qui n'insère pas celui qui parle dans la sphère d'une institution, et qui ne l'entraîne pas sur le terrain glissant d'un jargon professionnel qu'il ne maîtrise pas, devient quasiment impossible. Et si les mots sont cooptés par les professionnels et les institutions qu'ils représentent, lesquelles, en retour, nous déposent de nous-mêmes (au sens que cette affirmation prend dans la perspective développée au deuxième chapitre ci-dessus : les États, plus ou moins privatisés, succédant aux Églises, mettent en place des agences de services qui remplacent, avec plus d'efficacité et d'uniformité, ce que nous faisons jusque-là par nous-même ou les uns pour les autres), alors utiliser un mot assimilé à un jargon revient, en fin de compte, à s'expulser soi-même de sa propre parole.

We increasingly use ordinary words that have been picked up by one or several « codes » and to which technical meanings have been attached. And we tend to use them indiscriminately, giving the impression that their technical meaning is somehow connoted in our use of the term. While we mean to say « screw », we say « having sex » and we imply « sexuality », a scientific construct we had no intention of implying.⁴⁴³

À travers les mots que j'utilise (« having sex »), une institutions parle à ma place (de la sexualité). Cette critique rejoint (sans coïncider parfaitement) celle développée dans *Némésis médicale* : la médecine (comme système et comme institution) s'arrogue le pouvoir de nommer et définir des réalités vécues par les gens, au détriment de leur parole à eux qui perd sa validité et son sens : « La classification des maladies qu'adopte une société reflète

⁴⁴² « Even to say the word means submission to the expert who has gathered the statistics », dit Illich à propos du mot « population ». Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 158.

⁴⁴³ Ivan Illich et Barry Sanders, *ABC : The Alphabetization of the Popular Mind*, *op. cit.*, p. 117.

sa structure institutionnelle, et la maladie qu'engendre cette structure est interprétée pour le patient dans le langage lui-même engendré par les institutions.⁴⁴⁴ » Celui qui souffre est expulsé de cette boucle, exproprié d'un lieu qui était pourtant légitimement sien : son corps et sa parole.

Dans *ABC : The Alphabetization of the Popular Mind*, Illich et Sanders reprennent la comparaison entre l'envahissement du langage par toute sorte de jargons et la pollution de l'environnement :

Good strong words used in this technical way in ordinary speech generate a following of amoeba-words, which can be made to mean anything, like a mathematician's 'E'. And this fallout then fosters the attitude toward language that we have called Newspeak.⁴⁴⁵ These waste products from technical word-factories are akin to pollution. Just as the unintended by-products of industry have penetrated, reshaped, and degraded most anything that we see, touch, breathe, or eat, so have these waste products of terminologies affected ordinary language. Much of this terminological waste merely generates noise in everyday conversation and can be compared with the dull expanses of cement that economic growth has produced. But within this waste, many terms are potential amoeba, blown up with hot air, brandished, and loaded with ominous connotations, while losing all denotation.⁴⁴⁶

Fallout, waste, pollution, unintended byproducts, noise, dull expanses of cement : la conversation quotidienne prend des allures de paysage industriel encombré de déchets et dilaté par de vastes étendues mornes, une image forte qui exprime autant et la perte de vitalité et le caractère désormais inhospitalier du langage (comme dans le passage usant de la même figure dans *The Right to Useful Unemployment*, cité ci-dessus, qui mettait l'accent sur la dépossession), que son caractère vaguement hostile (*brandished, loaded, ominous*). Sur la conversation quotidienne flotte une menace diffuse qui vient de ces mots-amibes qu'Illich décrit ailleurs comme des mots communs, apparemment banals, chargés de toutes sortes de connotations que les gens saisissent mal, et qui finalement ne veulent rien dire de précis.⁴⁴⁷ Il les compare à des pierres lancées dans l'eau : « it makes waves, but it doesn't

⁴⁴⁴ Ivan Illich, *Némésis médicale*, dans *Œuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, p. 743.

⁴⁴⁵ « By Newspeak we mean one particular way of thinking and speaking about language - an approach or an attitude that treats language as a system and a code. » (Ivan Illich et Barry Sanders, *ABC...*, *op. cit.*, p. 112)

⁴⁴⁶ Ivan Illich et Barry Sanders, *ABC...*, *op. cit.*, p. 117-118.

⁴⁴⁷ C'est ainsi qu'Illich décrit, dans ses entretiens avec David Cayley, la notion de mot-amibe, qu'il avait utilisé une première fois dans *Deschooling Society*. Il renvoie aux travaux de son ami Uwe Poerksen (qui, pour sa part, parle de mots plastiques, « plastic words ») pour définir cette notion : « These are highly respected terms, few in number, the same in every modern language, which have innumerable connotations but no power to denote anything clear or specific. » (Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 159. Voir aussi David Cayley, *Ivan Illich In Conversation*, *op. cit.*, p. 254-255.)

hit anything. It has all these connotations, but it does not designate anything precisely.⁴⁴⁸ »

À titre d'exemple, Illich cite les mots *sexualité*, *crise*, *information* et *vie* : « I came to the conclusion, » dit Illich à Cayley pour résumer son propos, « that, when I use the word *life* today, I could just as well just cough or clear my throat or say "shit."⁴⁴⁹ » Les mots-amibes représentent une menace parce qu'ils détruisent les sens et le sens. Ils ne renvoient à rien qui s'appréhende par ce qu'Illich a nommé les « centres personnels » – oreilles, yeux, estomac, intellect, etc. Ils sont vides, déliés de toute expérience incarnée du monde et de soi.⁴⁵⁰ Dans *ABC...*, Illich et Sanders expliquent que la plupart des mots-amibes sont des retombées (« fallout ») d'un langage scientifique dans le parler ordinaire. Ils ont tous un sens traditionnel – ce sont ces « bons vieux mots » dont parle souvent Illich, qu'une science reprend à son compte pour leur donner une signification technique ou scientifique précise, et qui retombent ensuite dans le parler ordinaire où ils sont alors utilisés dans un sens vague qui dérive de cette signification scientifique sans y correspondre. Le mot ne veut alors plus rien dire de particulier. Ainsi, un mot technique comme *énergie* (au sens de capacité d'un corps ou d'un système à produire du travail – c'est l'exemple donné par les auteurs⁴⁵¹) ne désigne rien dans mon expérience du monde. Une telle signification lui vient du système théorique de la physique; elle prend sens et s'avère utile dans ce système, en relation avec d'autres notions articulées entre elles par les théories. Utilisé dans une conversation banale, qui ne se situe pas dans le cadre de la science, pour désigner quelque chose qui renvoie vaguement à cette signification, un tel mot devient mot amibe, et entraîne avec lui un

⁴⁴⁸ David Cayley, *Ivan Illich In Conversation*, op. cit, p. 253.

⁴⁴⁹ *Ibid.*, p. 255.

⁴⁵⁰ Cet énoncé, de même que le propos d'Illich, pourrait être nuancé. Des mots comme *crise* ou *vie* ou *énergie* peuvent certainement évoquer avec force des expériences vécues. Toutefois, ils sont massivement utilisés d'une manière qui n'a rien à voir avec de telles expériences. Le discours omniprésent sur la crise économique, le droit à la vie ou les politiques énergétiques vident ces mots de leur sens initial et de tout sens concevable, sensible – voilà ce qu'Illich soutient. Il les vide au point où, même lorsque, pour ne pas m'en tenir au silence, je tente de me les approprier et de les dégonfler de leur connotations insidieuses et encombrantes, celles-ci y restent plus ou moins collées ; au mieux, ils se présenteront à moi comme de petites masses vides et encore collantes auxquelles je pourrai essayer d'insuffler vie, comme dans la phrase de Paul Celan, adressée à un auditoire en Israël et placée en exergue de ce chapitre, qui ramasse de manière touchante ces enjeux de langage, de sensation et d'aliénation : « ...comme je comprends la joie devant chaque mot conquis, rempli du sens qu'on a soi-même senti [*jedes neuerworbene, selbsterfühlte erfüllte Wort*], et qui accourt prêter sa force à celui qui s'est tourné vers lui – je comprends cela en ce temps où l'on voit partout croître l'aliénation de soi-même et la culture de masse [*Selbstentfremdung und Vermassung*] » (Paul Celan, *Le Méridien et autres proses*, op. cit, p. 85.)

⁴⁵¹ Voir l'introduction au septième chapitre de *ABC...*, op. cit., p. 106.

espace de « non-sens » entre ceux qui se parlent. Il y étale son amas de connotations suspendues dans le vide. À moins que ce vide ne soit reconnu comme tel, la parole gorgée de mots-amibes s'avance dans le monde *comme si* ceux-ci désignaient quelque chose, forçant alors ceux qui parlent ou écoutent à se dissocier de leurs sens et de leur entendement pour se conformer à l'illusion et faire, eux aussi, *comme si*. Tel est aussi le mot « santé » selon Illich, « a sense-destroying pathogen »⁴⁵² : « I consider it a *perversion* to use the names of high-sounding illusions [*i.e. health and responsibility*] that do not fit the world of computer and media for the internalization and embodiment of representations from systems and information theory.⁴⁵³ » Faire *comme si* « santé » voulait encore dire quelque chose et qu'on pouvait donc, raisonnablement, exiger les uns des autres que désormais, chacun assume la responsabilité de sa propre santé : cela, pour Illich, exige une extinction de soi comme être de chair : « One cannot feel healthy; one can only enjoy her own functioning in the same way as one enjoys the use of her computer. To demand that our children feel well in the world that we leave them is an insult to their dignity.⁴⁵⁴ » Santé : soins de santé, santé mentale, sciences de la santé, aliments santé... les connotations s'accumulent, désorientent; et si quelque chose remuait encore vaguement en moi en entendant ce mot qui évoque, parmi tant d'autres connotations, un état de bien-être (telle est encore la définition donnée par l'Organisation Mondiale de la Santé, dont l'appellation même force d'ailleurs l'entendement à renoncer à lui-même, si une telle chose est possible), il me faut m'en détourner pour me conformer à ce qui a désormais cours, massivement, à titre de « santé », c'est-à-dire, toujours dans les mots d'Illich, « the smooth integration of my immune system into a socio-economic world system.⁴⁵⁵ » Il ajoute : « Being asked for responsibility is, when seen more clearly, a demand for the destruction of sense and self. This proposed self-assignment to a system that cannot be experienced stands in stark contrast to suicide. It demands self-extinction in a world hostile to death.⁴⁵⁶ » L'extinction de soi comme être de chair n'a rien à voir avec l'énormité du suicide comme geste par lequel je mettrais fin à ma vie propre et subjective (plus et autre, donc, que ma simple vie

⁴⁵² Ivan Illich, « Health as One's Own Responsibility : No, Thank You ! », *op. cit.*, p. 4. Je souligne.

⁴⁵³ *Ibid.*, p. 6.

⁴⁵⁴ *Ibid.*, p. 5.

⁴⁵⁵ *Ibid.*

⁴⁵⁶ *Ibid.*

biologique), cette vie qui me serait devenue insupportable, et que j'aurais donc nécessairement ressentie dans toute son insupportabilité jusqu'à un degré d'intensité dans la souffrance qui me pousserait à y mettre fin.

Le « nous » plastique dont parlent Illich et Sanders dans *ABC* est un autre exemple de mot-amibe.

This plastic *we* does not tell you who we are. This is the *we* of propaganda, which can create any subject and demand that the person addressed identify with it; which says « you ought to be one of us »; and which is used by the missionary, the humanist, and the salesman. This impoverished, borderless *we* enables *us* to say that *we* (today) feel, think, and do certain things. A voracious *we*, it incorporates the speaker — even against his will. Publicity presupposes this kind of *we*. This *we* allows the user to dispense with us, to manage us. It is the *we* of the normal, of those who fit.⁴⁵⁷

Le « nous » de la publicité et le « nous » académique sont une perversion du « nous » par lequel plusieurs personnes essaient de parler d'une même voix (un « nous » qui n'est, toutefois, pas une forme « propre » ou « authentique » par rapport à la fausseté des « nous » corrompus, qui ne renvoie pas à une sorte d'essence qu'il s'agirait de recouvrer, mais plutôt comme un effort et une tension : « "nous" dans l'indécision majeure où se tient ce sujet collectif ou pluriel, condamné (mais c'est sa grandeur) à ne jamais trouver *sa propre* voix,⁴⁵⁸ » comme l'écrit Jean-Luc Nancy dans *La Communauté affrontée*). Le « nous » de convention académique, dans un texte écrit par un seul auteur, contraint le lecteur à renoncer, au moins le temps de sa lecture, à son expérience d'une parole proférée ou entendue dans la relation avec un ou plusieurs autres. Le « nous » de la publicité, à moins de le refuser et de protester à chaque fois, force celui qui la subit à s'identifier, à endosser, à désirer-avec – mais avec rien, avec personne, sinon une masse informe supposée.⁴⁵⁹ Reste-t-il, alors, une possibilité de dire « nous » qui ne soit pas vide?

⁴⁵⁷ Ivan Illich et Barry Sanders, *ABC...*, *op. cit.*, p. 126-127.

⁴⁵⁸ Jean-Luc Nancy, *La Communauté affrontée*, Paris, Galilée, 2001, p. 45.

⁴⁵⁹ Le « tu » désormais utilisé en éducation par les enseignants qui tutoient collectivement leurs élèves (ce qui, déjà, est un contre-sens) produit un effet analogue : il vide le « tu » de son sens. Le « tu » devient un mot-amibe. Au mieux, l'enfant se retrouve avec un mot vide suivi d'une directive. Il se retrouve donc, finalement, avec la directive seule, obligé de renoncer au jeu de l'adresse et de la réponse et même au « nous » qu'aurait pu susciter l'usage du « vous » par son professeur; il renonce non seulement à être en relation avec son professeur mais aussi au lien avec ses camarades. Au pire, il se retrouve avec un mot qui génère en lui une telle dissonance qu'il désagrège, à force de répétition, sa capacité à s'adresser à l'autre sur le mode de l'interpellation personnelle que suppose réellement le « tu », et à répondre à une véritable adresse. Ou peut-

Je reviens sur la phrase d'Illich déjà citée, « I consider it a *perversion* to use the names of high-sounding illusions that do not fit the world of computer and media for the internalization and embodiment of representations from systems and information theory.⁴⁶⁰ » Le mot *perversion*, dans le contexte d'une pensée scandée par le leitmotiv « *Perversio optimi quae pessima est* » exploré au deuxième chapitre, suggère, dans le domaine de la parole, un motif similaire à la perversion de la charité du Samaritain sous forme de services. Suivant ce parallèle, une conversation chargée de mots-amibes serait alors une perversion du dialogue (parole échangée entre toi et moi) qui, selon le présupposé d'Illich,⁴⁶¹ est un acte qui prolonge l'incarnation divine (le devenir chair du *logos*, rapport du divin avec lui-même) au même titre que le geste du Samaritain envers le Juif. Selon Illich, la parole adressée à l'autre devrait émerger de la syntonie, de la mise au diapason de tout mon être noyé de chair (« drowned in carnality⁴⁶² ») avec l'autre, les autres. Illich inscrit le dialogue et le langage dans ce rapport incarné comme son revers indissociable, dans la mesure où tant le dialogue que le langage restent en lien avec cette chair : parole adressée à l'autre, qui émerge des entrailles ou des sens en contact avec l'autre ou le monde (ou encore : le langage qui est « extension et simultanéité de l'"avec" en tant qu'il est la *plus propre puissance* d'un corps, sa propriété de *toucher* un autre corps (ou de se toucher)⁴⁶³ » : ces mots de Nancy offrent un autre chatolement de la même réalité). Il s'agit d'un langage pétri de mon expérience, chaque mot imprégné des expériences vécues qui lui sont associées, riche non seulement de sa propre épaisseur historique, mais aussi de mon histoire, à l'opposé, donc, d'une langue qui aurait été apprise strictement de manière scolaire, comme dans le cas des missionnaires qui parlent en feuilletant un dictionnaire intériorisé (comme s'ils avaient avalé leur manuel pédagogique). C'est ainsi, en tant que revers indissociable de la relation incarnée à l'autre, que le langage est « l'avec incorporel de l'être-corps en tant que tel ». Or, les mots-amibes ne renvoient à rien. Pire, une fois transformés en amibes, les mots sont des obstacles au sens; ils résistent à rendre ce que je

être que cela force simplement son esprit à s'absenter un moment, le temps que passe cette bizarrerie (au risque, toutefois, qu'il s'absente ensuite chaque fois qu'il entend « tu »).

⁴⁶⁰ Ivan Illich, « Health as One's Own Responsibility : No, Thank You ! », *op. cit.*, p. 6.

⁴⁶¹ Présupposé exposé dans son sermon sur l'éloquence du silence, voir ci-dessus, p. 144.

⁴⁶² Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 207.

⁴⁶³ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 116.

veux dire (ne serait-ce qu'à moi-même). Leur « bon vieux sens », ce sens qui évoquerait encore quelque chose entre toi et moi, est noyé dans la masse gonflée et chaude (« blown up with hot air ») des connotations susceptibles de faire réagir, d'échauffer les esprits, de les agiter dans tous les sens et sans direction précise. La métaphore de l'amibe suggère que le mot, dépourvu de forme propre, se moule au milieu où il se trouve. Sans un effort conscient pour le préciser par son contexte, il tire dans la parole sa nébuleuse chaude et vide. « We must be forever conscious of the fact that we do not know what those terms mean, » expliquent Illich et Sanders à propos des mots-amibes. « We use the words like words from Scripture, like a gift from above. Furthermore, we gratefully transfer the power to define their meaning to an expertocratic hierarchy to which we do not belong.⁴⁶⁴ » Chaque fois que je m'exprime avec de tels mots, je ne suis plus, avec toi à qui je parle, le sens; nous ne sommes plus « le sens comme l'élément dans lequel les significations peuvent être produites, et circuler⁴⁶⁵ ». Les significations, supposons-nous l'un et l'autre, sont produites ailleurs, un ailleurs vague, qui peut être celui d'une hiérarchie expertocratique, comme le formule Illich, ou celui d'une profession, ou encore un néant, un nulle part quand ces mots, finalement, ne dénotent plus rien. Alors c'est le « nous », le commun, l'être-avec (avec l'autre, avec les autres, avec le monde, avec moi-même) qui est désagrégé par tous ces mots gonflés à bloc de connotations. Dans l'entre (entre toi et moi, entre moi et moi-même) s'installe une sorte de vide : ni gouffre, ni contact; ni silence, ni langage. Impossibilité de se toucher ou de toucher à l'autre. Si le langage est la plus propre puissance d'un corps à toucher à un autre corps, alors une parole vide, désincarnée, est une trahison de ce propre, ou du moins, sa dérision.

À partir de là, une fois la trahison devenue banale, acceptée jusqu'à devenir une confortable habitude, il devient facile, selon Illich, de considérer le langage comme un « moyen de communication ». Les mots s'échangent alors entre l'un et l'autre comme des informations qui commandent une réaction de part et d'autre – ils entraînent, disent Illich et Sanders, cette attitude face au langage parodiée par le « Newspeak » de 1984 : « mere

⁴⁶⁴ Ivan Illich et Barry Sanders, *ABC...*, *op. cit.*, p. 106.

⁴⁶⁵ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 19.

know-"how" without meaning or "why."⁴⁶⁶ » La manière dont ils décrivent la parodie d'Orwell (« O'Brian asked him to understand his message, not him, to abandon the urge to understand what he, the speaker, meant and to let his mind be dictated to—and to be nothing but the result of this dictation⁴⁶⁷ ») fait ressortir, par la caricature, le caractère désincarné, instrumentalisé, et quasi-machinique d'un tel échange qui se passe de l'un et de l'autre : nulle présence (ni à soi, ni à l'autre) n'est requise pour communiquer ainsi; ni mon corps, ni le tien. Voilà qui commence à clarifier en quoi la parole chargée de mots-amibes, encombrée par le jargon professionnel, accaparée par les discours publicitaires et qui finit par être conçue comme de la communication (au sens relativement récent de transmission), constitue, aujourd'hui, une perversion de la parole échangée, une parole dans laquelle je me tiendrais et que je t'adresserais, par laquelle nous serions ensemble; comme les soins de santé organisés en système et dispensés par divers agents interchangeable sont une perversion du geste charitable du Samaritain envers le Juif. Tant le « Newspeak » que le système de santé se passent de toi et de moi, et de l'élan de moi vers toi. Ils nous rassemblent dans ce que Nancy a nommé la misère du spectacle⁴⁶⁸ où nous ne sommes ensemble que juxtaposés et tournés vers une représentation où nous n'avons rien à *faire* (aux sens que les expressions populaires « ne rien avoir à faire dans... » et « ne rien avoir à faire avec... » font jouer dans ce verbe) : un être-ensemble-au-spectacle qui se dérobe à l'exigence⁴⁶⁹ de donner le sens de notre être-les-uns-avec-les-autres non pas dans une essence ou un Être, mais « à même l'avec, et en somme dans un "faire-sens-avec" (dans une *praxis* du sens avec)...⁴⁷⁰ ». Si Illich avait pu dialoguer avec Nancy, il aurait peut-être parlé, alors, de la misère de la salle d'attente des hôpitaux comme de la misère du Newspeak : un être-ensemble à l'hôpital, alignés sur des chaises de plastique ou des

⁴⁶⁶ Ivan Illich et Barry Sanders, *ABC...*, *op. cit.*, p. 115.

⁴⁶⁷ *Ibid.*

⁴⁶⁸ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 72 : « La misère du "spectacle" nomme la co-existence dont le *co-* ne renvoie à rien par quoi l'existence puisse symboliser avec elle-même – ce qui revient à dire : rien par quoi l'existence puisse se dire en tant que telle, rien par quoi elle puisse faire sens d'être (...) Rien qui puisse faire sens, ni commun, ni individuel, au moment même où, avec l'existence, rien d'autre n'est donné que l'existence-avec comme espace de déploiement et d'appropriation. L'être-ensemble est défini comme être-ensemble-au-spectacle... »

⁴⁶⁹ Jean-Luc Nancy identifie cette exigence comme une requête qui nous arrive aujourd'hui, mais à la lumière des réflexions d'Illich sur la langue et, plus avant, sur le geste du Samaritain, elle apparaît comme une conséquence de l'incarnation.

⁴⁷⁰ *Ibid.*, p. 76.

civières, réunis dans une salle (sans lien entre nous) dans l'attente de soins qui ne viendront pas du voisin ou d'un passant, mais d'un agent des services de santé; un être-ensemble dans un échange de mots qui nous détournent l'un de l'autre et chacun de soi tout en nous juxtaposant efficacement dans la salle d'attente, justement.

Le tracé de la perversion, tel qu'Illich le met à jour, pour la charité, en suivant l'histoire de l'Église en train de s'institutionnaliser, ne se précise ici aussi qu'en examinant l'histoire de l'évolution de la parole quotidienne, du Moyen-Âge à nos jours, que raconte Illich dans trois essais de la fin des années 1970. Reste néanmoins, avant d'examiner cette histoire, à explorer ce qui se présente comme une réserve, une remise en question du sombre portrait que brosse Illich de la perversion décrite ci-dessus. Cette réserve vient de la réflexion de Jean-Luc Nancy sur le rôle de mots phatiques. Sa réflexion s'amorce ainsi :

Le logos est dialogue, mais le dialogue n'a pas pour fin de se dépasser en « consensus », il a pour raison de tendre, et de seulement tendre, lui donnant ton et intensité, le cum-, l'avec du sens, la pluralité de son surgissement. Il ne suffit pas d'opposer le bavardage à l'authenticité d'une parole pleine de sens. Il faut au contraire discerner dans le bavardage l'entretien de l'être-avec comme tel : c'est en s'« entretenant », au sens de la discussion, qu'il s'« entretient », au sens de la persévérance dans l'être, le parler-avec expose le conatus de l'être-avec, ou mieux, il expose l'être-avec comme conatus, comme l'effort et le désir de se maintenir en tant qu'« avec », et par conséquent de maintenir ce qui, de soi, n'est pas substance stable et permanente, mais partage et passage.⁴⁷¹

Nancy parle ensuite des « insignifiances "phatiques" ("allô", "salut", "bon...") qui n'entretiennent que l'entretien lui-même⁴⁷² », au même titre que la poésie, « l'absolue distinction poétique. » Ces insignifiances phatiques sont une parole vidée de signification, « remettant toute signification à la circulation du sens, au transport de l'un à l'autre qui ne fait pas "traduction" au sens de la conservation d'une signification (même modifiée), mais au sens d'une "trans-duction", d'un étirement et d'une tension d'origine-de-sens à origine-de-sens.⁴⁷³ » Étirement et tension entre l'un et l'autre (toi, moi, chacun, chaque un, comme origine de sens) : les mots phatiques participent à l'action continue d'être les uns avec les autres. Les mots-amibes ne pourraient-ils pas entretenir, en ce même sens, l'être-avec comme le font les mots phatiques? Non pas, peut-être, quand ils figurent dans un discours politique ou médiatique, un discours qui cherche à diffuser un message ou à manipuler,

⁴⁷¹ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 110.

⁴⁷² *Ibid.*, p. 111.

⁴⁷³ *Ibid.*

mais quand ils me retombent dans la bouche, au moment où j’essaie de te parler? Si je dis : « Comment va la santé? », le mot santé ne trahit-il pas un désir maladroit d’être avec toi? Une tension vers toi, une ouverture, un intérêt? Il ne dénote rien de précis, certes. Je ne cherche pas à connaître ta tension artérielle ni ton taux de cholestérol. Je ne veux même pas que tu me parles de tes rhumatismes. Et je suis plutôt d’accord avec Illich quant à l’absurdité de penser qu’on puisse se sentir bien dans le monde actuel. Il reste malgré tout, au creux de ma question banale, à la fois vide et distendue par les connotations déroutantes de la « santé », un résidu de tension vers toi, une manière de m’ouvrir à toi et de t’inviter à être avec moi un moment. C’est le mot qui m’est venu au moment où, ne sachant que dire, ne sachant comment manifester un geste vers toi, j’ouvre quand même la bouche. Il reste, même dans la parole la plus truffée de mots-amibes, un résidu d’être-avec, fût-il aussi hiératique et exsangue que l’étendue de ciment auquel Illich compare la pollution linguistique.⁴⁷⁴

2. À la racine de la perversion : la langue maternelle enseignée

Les trois essais intitulés « Vernacular Values », « The War Against Subsistence » et « Taught Mother Tongue »⁴⁷⁵ rassemblent les réflexions d’Illich sur l’évolution de la langue quotidienne au cours des derniers siècles. Dans « Taught Mother Tongue », il distingue trois étapes.⁴⁷⁶ La première consiste dans l’apparition, vers le 11^e siècle, du terme

⁴⁷⁴ Dans ses conversations avec David Cayley, Illich évoque lui-même de telles formes de « restes » dans les réalités perverses, sans toutefois mentionner le langage : « The world of sex holds together only because of the rests of gender, which survive in it and sprout in it. The world of cybernetic modelling, of computers as root metaphors for felt perception, is dangerous and significant only as long as there is still *textual literacy* in the midst of it. Transportation systems can function only as long as people have legs to walk to the car and open the door. Hospital systems can make any sense only as long as people still engage in that totally nontransitive activity which is living. » David Cayley, *Ivan Illich In Conversation, op. cit.*, p. 241. Je souligne d’un trait, l’italique est dans le texte.

⁴⁷⁵ Les deux premiers sont rassemblés dans *Shadow Work*, alors que « Taught Mother Tongue » est un texte préparé pour une conférence donnée à la même époque et publié dans *In the Mirror of the Past*. Il y a de nombreux recoupements (des passages entiers sont presque identiques) entre les deux essais de *Shadow Work* d’une part et « Taught Mother Tongue », d’autre part, sans qu’il m’ait été possible de déterminer lequel a servi de source à l’autre.

⁴⁷⁶ Ivan Illich, « Taught Mother Tongue », *In the Mirror of the Past, op. cit.*, p. 133.

« langue maternelle » par lequel des moines de l'abbaye de Gorze se mirent à désigner la langue commune, celle parlée par les gens de la région, lors de leurs prêches, à la place de l'habituel latin. Les moines cherchaient alors à défendre leur emprise sur les habitants de ce qu'ils considéraient comme *leur* territoire, à un moment où l'influence de l'abbaye de Cluny commençait à y pénétrer. Au siècle précédent, l'abbaye de Gorze, à la suite d'une profonde réforme des mœurs monastiques, avait étendu son pouvoir en fondant plusieurs abbayes en territoire germanique; son ascendant sur ce territoire se comparait à celui de Cluny, plus à l'ouest. Gorze se situait près de la ligne de partage entre le parler vernaculaire francique, propre à cette région, et le vernaculaire roman, parlé plus à l'ouest dans l'empire des Francs. Au 11^e siècle, des moines de Cluny commençaient à franchir cette ligne et à venir prêcher du côté de Gorze : « In these circumstances, the monks of Gorz made language, vernacular language, into an issue to defend their territorial claims. The monks began to preach in Frankish, and spoke specifically about the value of the Frankish tongue.⁴⁷⁷ » Ils le firent en associant la langue à la maternité : « How charged with sacred meanings motherhood was in the religiosity of the twelfth century, one can grasp through contemplating the contemporary statues of the Virgin Mary, or from reading the liturgical Sequences, the poetry of the time.⁴⁷⁸ » La langue ordinaire, drapée de l'aura de la maternité, devenait dès lors quelque chose à honorer, à chérir et à défendre : « The term mother tongue, from its very first use, instrumentalizes everyday language in the service of an institutional cause⁴⁷⁹ », fait valoir Illich. Pour lui, il s'agit d'une première instrumentalisation de ce qui, jusque-là, n'avait rien à voir avec le domaine des fins et des moyens, et une première inflexion vers le mouvement de la perversion. Désormais, les gens ne sont plus tout à fait libres de leur parler quotidien; ce dernier glisse vers le giron maternel de l'Église, représenté et contrôlé par les moines et les prêtres. Le choix des langues dans lesquelles ils s'adressent les uns aux autres n'est plus entièrement déterminé par la situation, comme c'est le cas dans le vernaculaire tel qu'Illich le décrit; y interfère la valeur morale que les moines attachent à l'une des langues.

⁴⁷⁷ Ivan Illich, « The War Against Subsistence », *Shadow Work*, *op. cit.*, p. 62.

⁴⁷⁸ *Ibid.*

⁴⁷⁹ *Ibid.*

Cette première inflexion est subtile et sa signification apparaît mieux dans l'arrière-plan général de l'évolution de la vie des chrétiens de l'époque. Illich décrit brièvement comment, dans la foulée de la réforme de l'Église au 8^e siècle, les prêtres, qui jusque-là étaient considérés plutôt comme des magistrats (dans les traditions grecque et romaine), officiant aux cérémonies et investis de fonctions publiques, commencent à s'intéresser à la vie *personnelle* de leurs paroissiens : « Church ministers began to cater to the personal needs of parishioners and to equip themselves with a sacramental and pastoral theology *that defined and established these needs for their regular service.*⁴⁸⁰ » Ce que les mots d'Illich font apparaître ici, c'est que l'Église *prescrit* le besoin en y répondant; elle s'arroge le pouvoir de dispenser des soins qui n'ont pas été demandés, et de décréter qu'ils sont nécessaires au salut. Dans l'histoire que trace Illich, ce tournant représente un complément à l'institutionnalisation du Samaritain, amorcée à l'époque de la reconnaissance officielle de l'Église par l'empereur Constantin. En effet, en mettant sur pied des corporations de Samaritains pour s'occuper de ceux qu'elle désignait comme des prochains privilégiés,⁴⁸¹ l'Église opérait un détournement de la réponse viscérale du Samaritain de la parabole, une perversion de cette *racham* sur laquelle Illich insiste, la miséricorde que ressent l'homme à la vue du Juif battu dans le fossé. Avec le virage vers les besoins des paroissiens au 8^e siècle, tel que le décrit Illich, ce n'est plus seulement la réponse du Samaritain (ses aléas, son caractère gratuit et libre, et la gênante chair) qui est éliminée et remplacée par une structure plus durable et plus fiable, mais aussi l'appel du Juif (aussi silencieux qu'eût pu être cet appel dont le texte biblique ne dit rien : le simple appel des plaies et de la détresse visible d'un homme roué de coups, inerte sur le bord du chemin). Il n'est désormais nul besoin que le paroissien appelle, qu'il demande du soutien ou de l'aide : l'Église décrète qu'il a besoin, précisément, des services qu'elle offre. Ce mouvement qui s'amorce au 8^e siècle⁴⁸² amène aussi l'Église à se présenter comme une mère nourricière, une idée sans précédent en Europe et dans l'histoire des chrétiens eux-mêmes :

⁴⁸⁰ *Ibid.*, p. 59, je souligne.

⁴⁸¹ Voir le deuxième chapitre ci-dessus.

⁴⁸² Illich reconnaît que ce n'est que le début de l'image pastorale que l'Église se ferait graduellement d'elle-même : « True, it took five hundred years of medieval theology to elaborate on this concept. Only by the end of the Middle Age would the *pastoral* self-image of the Church become fully rounded » (*ibid.*, p. 60).

The term « holy mother the church » ceases almost totally to mean the actual assembly of the faithful whose love, under the impulse of the Holy Spirit, engenders new life in the very act of meeting. The term *mother* henceforth refers to an invisible, mystical reality from which alone those services absolutely necessary for salvation can be obtained. Henceforth, access to the good graces of this mother on whom universally necessary salvation depends is entirely controlled by a hierarchy of ordained males.⁴⁸³

Cette phrase expose un motif déjà observé dans les propos d'Illich sur l'institutionnalisation des premières communautés chrétiennes : une structure hiérarchisée s'élève là où il n'y avait, au début, qu'une communauté de chrétiens réunis par les rituels de la *conspiratio* et de la *comestio* et qui engendraient, par leur partage, quelque chose qui les dépasse. L'institutionnalisation de l'Église sous les traits d'une mère qu'Illich décrit dans ses essais sur le langage complète l'institutionnalisation du rapport à l'autre que j'ai exposée au chapitre précédent, et la notion de « langue maternelle », valorisée par les moines pour asseoir leur pouvoir sur leurs paroissiens, entraîne la langue dans le même mouvement. Considérée dans le cadre de cet arrière-plan, le détournement du parler vernaculaire pour en faire une « langue maternelle » par les moines apparaît alors comme une autre face de l'institutionnalisation de la communauté, de l'être-les-uns-avec-les autres – une autre face de ce qui est pour Illich la perversion du meilleur. En d'autres mots : une fois que le rapport entre les uns et les autres, que Jésus, selon Illich, avait voulu libérer de toute règle, eût été peu à peu envahi par l'Église dans son mouvement d'institutionnalisation (c'est-à-dire qu'il fut structuré et hiérarchisé sous une forme aujourd'hui désignée comme institution ou système), il devenait inévitable que la manière de s'adresser et de se répondre les uns aux autres, dont la parole fait partie, subisse le même sort.⁴⁸⁴ L'injonction de renoncer au pouvoir avait déjà été largement oubliée ; la voie était ouverte vers une subtile emprise sur la langue que parlaient ceux que les moines et les prêtres considéraient comme leurs paroissiens.

⁴⁸³ Ivan Illich, « The War Against Subsistence », *Shadow Work, op. cit.*, p. 59. En ce qui a trait à l'histoire de l'Église et de l'évolution de la langue que je rapporte ici, je m'en tiens à ce qu'en explique Illich, sans chercher à vérifier les faits, puisque c'est l'articulation de son propos qui m'intéresse.

⁴⁸⁴ Illich ne le formule pas de manière aussi tranchée, mais ses mots ouvrent la voie : « The decline of the vernacular conception of Christian life in favor of one organized around pastoral care is a complex and drawn-out process constituting the background for a set of consistent shifts in the language and institutional development of the West. » Ivan Illich, « The War Against Subsistence », *Shadow Work, op. cit.*, p. 60-61.

Après cette première instrumentalisation, le terme « langue maternelle » allait néanmoins encore désigner, jusqu'au 15^e siècle, une langue vernaculaire au sens qu'Illich lui donne, c'est-à-dire développée et apprise en commun, par les interactions les uns avec les autres et avec le milieu. L'adjectif « vernaculaire » renvoie aux racines, à une demeure, un chez-soi; en latin, dans l'empire romain, il qualifiait ce qui est né dans la maison, ce qui est fait maison, ce qui vient de chez-soi, par opposition à ce qui est obtenu par un échange formel.⁴⁸⁵ Illich en élargit le sens pour englober tout ce que font les gens quand ils ne sont pas motivés par l'échange ou le commerce, toute action autonome, hors marché.⁴⁸⁶ Appliqué à la langue, il lui permet de désigner une forme de parole dans une ou plusieurs langues (ou dialectes ou encore idiomes – de telles distinctions s'appliquent mal à l'univers vernaculaire) apprises sans avoir été formellement enseignées, apprises comme on vit, comme on apprend à marcher, au fil des interactions et des expériences. « While it is assumed that each person has his *patrius sermo* [terme qui désignait, à l'époque romaine, la première langue d'une personne, la langue parlée par le chef de la maisonnée], it is equally taken for granted that most persons speak several "vulgar" tongues, each in a vernacular, untaught way.⁴⁸⁷ » Illich insiste sur le fait que la langue vernaculaire (non enseignée, hors marché) n'est pas simplement une autre langue à placer sur le même plan que la langue maternelle enseignée. Pour lui, c'est un phénomène social d'une toute autre sorte. Il donne l'exemple de son ami orfèvre à Timbuktu, qui parle songhay à la maison, écoute la radio en bambara, récite ses prières en arabe, se débrouille dans deux langues de commerce au marché et peut engager la conversation dans un français correct qu'il a appris dans l'armée : « ...none of these languages was formerly taught [to] him. He did not set out to learn these tongues; each is one style in which he remembers a peculiar set of experiences that fits into the frame of that language.⁴⁸⁸ » Se dessine en filigrane, dans l'interprétation qu'Illich fait de la modulation de la parole de son ami, une conception de la langue comme manière ou style de ressouvenance, une manière de se rappeler de certaines expériences qui correspondent à cette langue – correspondent, « *fit* », un mot qui, dans l'univers d'Illich,

⁴⁸⁵ Ivan Illich, « The War Against Subsistence », *Shadow Work*, op. cit., p. 57.

⁴⁸⁶ *Ibid.*

⁴⁸⁷ *Ibid.*, p. 61.

⁴⁸⁸ *Ibid.*, p. 67.

rappelle la correspondance dissymétrique par laquelle les choses et les êtres se répondent et se permettent mutuellement d'exister. La langue est de l'ordre de la durée : dans l'ici et maintenant de ma présence au monde et à toi, la langue dans laquelle je te parle insère de la durée et ma parole est l'intersection de ma présence et de cette durée de la langue – non pas la durée vide, abstraite, des langues en tant que systèmes de signes conventionnels, mais la durée texturée du ressouvenir qui permet à la langue d'exister et lui insuffle vie, de même que la langue garde le souvenir vivant, dans une correspondance jamais parfaite, toujours un peu décalée par la densité, de part et d'autre, de mon être et de la langue qui n'est jamais entièrement mienne, toujours partagée (y joue le ressouvenir de tous ceux qui la parlent). En cela, la description qu'Illich donne du parler de son ami orfèvre, qu'il avance comme exemple du parler vernaculaire, fait de ce dernier une parole vécue, en syntonie avec le monde et les autres (parole, dialogue qui est précisément ce revers indissociable du rapport incarné à soi et au monde dont Illich, à en juger par ses textes sur l'éloquence du silence et sur la corruption de la parole, semble avoir fait « the language of the good », la parole du bien.⁴⁸⁹) En fait, chaque fois qu'il en parle, Illich décrit le vernaculaire en des termes qui l'inscrivent dans le paradigme de la relation entre le Samaritain et le Juif : langue qui se développe dans et par la relation (« a tongue in common with one another »; « speech resulted from conversation embedded in everyday life »; « ...the vernacular is engendered in me by the intercourse between complete persons locked in conversation with each other... »⁴⁹⁰), une relation dans et par la chair qu'évoquent tant la connotation charnelle de « intercourse », que le passage suivant : « Language was drawn by each one from the cultural environment, learned from the encounter with people whom the learner could smell and touch, love or hate⁴⁹¹ », de sorte que la langue elle-même, dit Illich, est vécue avec chacune des fibres de l'être (il parle de la simplicité lucide rencontrée dans certains villages d'Amérique du sud et d'Asie du sud-est, avec laquelle les gens s'identifiaient avec une ou plusieurs formes de vernaculaire, « in a way in which only the exceptional poet can live a taught language with every one of his fiber⁴⁹² »). Ainsi, pour Illich, le parler vernaculaire

⁴⁸⁹ Voir ci-dessus, p. 19.

⁴⁹⁰ Ivan Illich, « The War Against Subsistence », *Shadow Work, op. cit.*, p. 44, 66 et 71.

⁴⁹¹ *Ibid.*, p. 66.

⁴⁹² Ivan Illich, « Taught Mother Tongue », *In the Mirror of the Past, op. cit.*, p.134.

aurait été une forme de parole équivalant, dans le langage, au geste du Samaritain et, comme ce dernier, un prolongement de l'incarnation.

À la fin du 15^e siècle, le parler quotidien subit une nouvelle transformation qu'Illich décrit ainsi :

The next step in the mutation of the vernacular coincides with the development of a device by which the teaching of mother tongue could be taken over by men. The medieval preachers, poets, and Bible translators had only tried to consecrate, elevate, and endow with the nimbus of mystical maternity that language that they heard among the people. Now a new breed of secular clerics, formed by humanism, consciously used the vulgar as raw material for an engineering enterprise. The manual of specifications for correct sentences in the vernacular makes its appearance.⁴⁹³

La rhétorique d'Illich – « device », « raw material », « engineering enterprise », « manual of specifications » – révèle les présupposés qui l'animaient à l'époque, soit vers la fin des années 1970, alors qu'il venait d'écrire *La Convivialité* et se préoccupait du monopole d'un mode industriel de production des biens et services⁴⁹⁴ : il met l'accent sur l'instrumentalisation et n'ouvre pas encore sur la perversion que représente cette dernière; l'angle y est surtout économique. L'outil (« device ») et le manuel de spécifications dont il parle est la grammaire castillane qu'Elio Antonio de Nebrija présente à la reine Isabella en 1492. Nebrija est un *converso*, un descendant de Juifs convertis qui, après avoir écrit une grammaire latine, entreprend de faire la même chose pour le parler vernaculaire. Illich raconte : « When he reached his forties and began to age – as he puts it – he discovered that he could make a language out of the speech forms he daily encountered in Spain – to engineer, to synthesize chemically, a language. He then wrote his Spanish grammar, the first in any modern European tongue.⁴⁹⁵ » Ce que propose Nebrija, c'est de *créer* une langue; Illich insiste, avec les verbes « to engineer, to synthesize chemically », sur le fait qu'il s'agit d'une construction, un artifice; il essaie ainsi de rendre le sens des mots de Nebrija lui-même, « reducir en artificio ». Dans son prologue adressé à la reine, Nebrija écrit, commentant la langue castillane :

⁴⁹³ *Ibid.*, p. 135.

⁴⁹⁴ Voir l'introduction qu'il a rédigée pour la version française de ce texte publiée dans les *Œuvres complètes*, vol. 1, *op. cit.*, p. 453-457.

⁴⁹⁵ Ivan Illich, « Vernacular Values », dans *Shadow Work*, *op. cit.*, p. 35.

Ésta hasta nuestra edad anduvo suelta et fuera de regla, et a esta causa a recebido en pocos siglos muchas mudanças; por que si la queremos cotejar con la de oi a quinientos años, hallaremos tanta diferencia et diversidad cuanta puede ser maior entre dos lenguas. I por que mi pensamiento et gana siempre fue engrandecer las cosas de nuestra nación, et dar a los ombres de mi lengua obras en que mejor puedan emplear su ocio, que agora lo gastan leiendo novelas o istorias embueltas en mil mentiras et errores, acordé ante todas las otras cosas reducir en artificio este nuestro lenguaje castellano, para que lo que agora et de aquí adelante en él se escriviere pueda quedar en un tenor, et estender se en toda la duración de los tiempos que están por venir, como vemos que se ha hecho en la lengua griega et latina, las cuales por aver estado debaxo de arte, aun que sobre ellas an pasado muchos siglos, toda vía quedan en una uniformidad.⁴⁹⁶

Nebrija dit s'inquiéter du fait que la langue castillane eut été jusqu'alors libre et sans règle (« suelta et fuera de regla »), et, de ce fait, se fut transformée au fil des siècles au point d'être méconnaissable. De plus, il confie à la reine son souci de voir ses contemporains perdre leur temps libre à lire des romans ou des histoires pleines de mensonges et d'erreurs (« leiendo novelas o istorias embueltas en mil mentiras et errores »). C'est ce qui le décide à domestiquer ou civiliser (« reducir en artificio ») ce parler indiscipliné en une sorte d'appareil ou de composé artificiel⁴⁹⁷ qui assurera désormais l'uniformité de ce qui s'y écrit d'un bout à l'autre du royaume (Nebrija évoque même les habitants de nations voisines qui voudraient apprendre le castillan et les peuples des colonies récemment conquises envers qui l'Empire a le devoir de donner ses lois) ainsi que sa durée (« estender se en toda la duración de los tiempos que están por venir »). Son souci porte donc autant sur la transmission, dans le temps, de la langue (sur sa durabilité), que sur l'uniformité et la qualité des matérialisations de la parole que sont les livres et que l'imprimerie récemment

⁴⁹⁶ Le texte de la *Gramática de la lengua Castellana* se trouve, entre autres, sur ce site : http://www.filos.unam.mx/LICENCIATURA/Pagina_FyF_2004/introduccion/Gramatica_Nebrija.pdf. Le passage cité ici se trouve aux pages 2 et 3 de ce document pdf. Illich traduit presque tout ce passage, par segments entrecoupés de commentaires, dans « Vernacular Values » (*Shadow Work, op. cit.*, p. 38-43). Dans la traduction française de Maude Sissung, en mettant bout à bout les segments, le passage se lit comme suit : « Jusqu'aujourd'hui cette langue nôtre est restée vagabonde, indisciplinée, et c'est pourquoi rien qu'en quelques siècles elle a changé beaucoup. Si nous devons comparer ce que nous parlons aujourd'hui avec la langue parlée il y a cinq cents ans, nous constaterions une différence et une diversité qui ne pourraient être plus grandes s'il s'agissaient de langues étrangères l'une à l'autre. Votre majesté, mon aspiration constante a été de voir notre nation exaltée, et de fournir aux hommes de ma langue des livres dignes de leur loisir. Présentement, ils gaspillent leur temps sur des contes et des histoires pleins de mensonges et d'erreurs. J'ai donc décidé que mon plus urgent devoir était de transformer (*reducir*) le parler castillan en un instrument (*artificio*) de telle sorte que tout ce qui s'écrira désormais dans cette langue puisse être d'une seule et même teneur. » (La fin de la phrase n'est pas traduite.) Ivan Illich, *Œuvres complètes, vol. 2, op. cit.*, p. 131-138.

⁴⁹⁷ Il est difficile de traduire « reducir en artificio »; Illich note que, selon le dictionnaire de Nebrija lui-même, *reducir* signifie « 'to change', 'to bring into obeissance', and 'to civilize' » (i.e., changer, amener à l'obéissance, et civiliser). (*Shadow Work, op. cit.*, p. 46.)

inventée multiplie hors de tout contrôle, qui circulent entre les gens. La langue maternelle uniformisée et réglée par la grammaire devait permettre de s'assurer que ce qui se transmet entre les uns et les autres, dans le temps ou dans l'espace, soit « d'une seule et même teneur », c'est-à-dire d'un même cours, de manière égale, comme un seul corps (celui du royaume enfin réunifié que Nebrija évoque plus haut dans son prologue⁴⁹⁸) et un seul flot (celui d'une langue et d'une tradition qui traversent les siècles), et qu'elle contribue, par là, à la constitution et la pérennité du Royaume. C'est là l'argument central de Nebrija dans son adresse à la reine : que la qualité et la durabilité de la langue vont de pair avec la force et la stabilité de l'Empire,⁴⁹⁹ un empire qui, comme le rappelle Illich dans son essai, subissait à l'époque, sous le règne d'Isabelle de Castille et de Ferdinand d'Aragon, une profonde transformation : « Together with Ferdinand, she was trying to give shape to the chaotic Castile they had inherited; together they were creating Renaissance institutions of government, institutions apt for the making of a modern state, and yet, something better than a nation of lawyers.⁵⁰⁰ » Un parallèle s'esquisse ici dans le discours d'Illich : à l'époque de sa reconnaissance officielle par l'empereur Constantin (i.e., au tournant du 4^e siècle), l'envahissement par diverses corporations de l'espace de liberté ouvert entre les uns et les autres par l'enseignement de Jésus⁵⁰¹ avait aidé l'Église à asseoir son pouvoir face à l'État; de même, au 15^e siècle, l'envahissement de cette autre face de l'être-avec qu'est le langage (« l'extension et la simultanéité de l' "avec" en tant qu'il est *la plus propre puissance* » des corps des sujets de la reine, et qui était jusque-là libre, non réglé, gaspillé; qu'il fallait assujettir pour fortifier l'état), et de sa forme matérielle écrite récemment

⁴⁹⁸ « ...por la industria, trabajo et diligencia de vuestra real Majestad; en la fortuna et buena dicha de la cual, los miembros et pedaços de España, que estavan por muchas partes derramados, se redux~eron [sic] et aiuntaron en un cuerpo et unidad de Reino... » Nebrija, *Gramática de la lengua Castellana*, *op. cit.*, p. 2. Traduction d'Illich : « the scattered bits and pieces of Spain were thus gathered and joined into one single kingdom. » (« Vernacular Values », *Shadow Work*, *op. cit.*, p. 36.)

⁴⁹⁹ C'est l'argument qui ouvre son prologue : « ...que siempre la lengua fue compañera del imperio; et de tal manera lo siguió, que junta mente començaron, crecieron et florecieron, et después junta fue la caída de entrambos. » Nebrija, *Gramática de la lengua Castellana*, *op. cit.*, p. 2. Traduction d'Illich : « Language has always been the consort of empire, and forever shall remain its mate. Together they come into being, together they grow and flower, and together they decline. » (*Shadow Work*, *op. cit.*, p. 34.)

⁵⁰⁰ Ivan Illich, « Vernacular Values », *Shadow Work*, *op. cit.*, p. 37.

⁵⁰¹ Un espace de liberté qu'Illich caractérise en résumant ainsi l'enseignement de la parabole du Samaritain : je suis libre de choisir qui est mon prochain. Voir le 2^e chapitre ci-dessus.

libérée des contraintes de production manuscrite par l'imprimerie,⁵⁰² doit aider l'État naissant (une nouvelle forme d'état) à s'affirmer face à l'Église et à la noblesse.

Bien que Nebrija ne plaide pas directement pour l'enseignement universel de cette langue normalisée, selon Illich, l'un découle de l'autre. « Vernacular Values » se termine ainsi : « In effect, Nebrija drafts the declaration of war against subsistence which the new state was organizing to fight. He intends to replace the vernacular with taught mother tongue – the first invented part of universal education.⁵⁰³ » En effet, quelque 150 ans plus tard, à l'époque de Comenius, il était admis que tous devaient se faire enseigner leur propre langue maternelle : « A sphere of formal education had been disembedded. Formally taught mother tongue professionally handled according to abstract rules had begun to compare with and encroach upon the vernacular.⁵⁰⁴ » Pour Illich, la langue maternelle enseignée se présente, avec son caractère formel et structuré par des règles et la soumission à la tutelle de professionnels qu'elle nécessite, comme une institution. *Une société sans école* avait déjà analysé le caractère institutionnel de l'école; ce qui apparaît ici, c'est que, avant même l'institutionnalisation de l'éducation en général, la langue elle-même avait été institutionnalisée. Le motif de la « *corruption optimi quae pessima est* » se répète alors dans l'univers du langage qui, de parler vernaculaire (libre, gratuit, incarné et naissant entre les uns et les autres comme le geste du Samaritain), est perverti par ce qu'on pourrait appeler son institutionnalisation pour désigner une série d'interventions visant à en garantir la qualité, l'uniformité et la durée, indépendamment de ceux qui le parlent, et permettant du coup de consolider et accroître le pouvoir d'une organisation (Église ou État). Cette langue

⁵⁰² Illich insiste sur le défi nouveau que représentaient les livres imprimés. L'imprimerie avait, en quelque sorte, agrandi d'un coup l'espace de circulation matérielle de la parole écrite, et les gens s'étaient appropriés cet espace, hors de tout contrôle étatique ou religieux. « By this monopoly over an official and taught language, [Nebrija] proposes to suppress wild, untaught vernacular reading » (*Shadow Work, op. cit.*, p. 40). Il ajoute : « Reading aloud was common in Europe before Nebrija's time. Print multiplied and spread opportunities for this *infectious* reading in an *epidemic* manner » (*ibid.*, p. 42, je souligne). Multiplier, étendre, infectieux, épidémie : Illich fait de la lecture quelque chose qui prolifère, incontrôlé et sans égard pour les frontières (à l'image d'une épidémie), ce qui n'est pas sans rappeler le côté scandaleux du geste du Samaritain envers le Juif, qui faisait fi des règles établies et des frontières ethniques de l'époque. Le parallèle s'arrête là, puisqu'il est malaisé de comparer l'avènement de l'imprimerie à l'enseignement du Christ (sinon, peut-être, dans leur impact sur l'évolution de la société occidentale) ; je le souligne uniquement pour éclairer la similarité entre l'institutionnalisation de la charité et celle de la langue.

⁵⁰³ Ivan Illich, « The War Against Subsistence », *Shadow Work, op. cit.*, p. 51.

⁵⁰⁴ *Ibid.*, p. 56.

maternelle se prête alors à l'enseignement, et devient un instrument de pouvoir sur l'autre. C'est désormais la langue dans laquelle nous nous parlons, du moins en grande partie (elle exerce, dit Illich, un monopole radical⁵⁰⁵). Elle possède les traits d'une institution, est elle-même une institution qui cherche à gérer, organiser et garantir cette autre face de notre être-ensemble, et les racines de cette perversion se trouvent dans la langue maternelle enseignée, dans l'absolue nouveauté de l'entreprise de Nebrija (avec des ramifications vers l'Abbaye de Gorze). Le reste en découle. Ainsi, la troisième étape de l'évolution identifiée par Illich apparaît plutôt comme une simple aggravation de la perversion plutôt qu'une nouvelle mutation. Il n'expose pas cette troisième phase en détails dans les deux essais discutés ici, mais elle correspond à ce qu'il critique ailleurs à propos du jargon des professionnels, des mots-amibes et du « Newspeak ». Elle tient d'abord à l'envahissement du quotidien par les médias (« Language is fed to the young through channels to which they are hooked⁵⁰⁶ », écrit Illich), qui amenuisent ainsi encore davantage la part de relation incarnée entre les uns et les autres. Elle se caractérise aussi par l'expansion de la sphère de l'éducation qui déborde désormais l'école proprement dite, englobe presque tous les domaines de la vie, et, précisément, la parole quotidienne : « Mother tongue is taught increasingly, not by paid agent, but by unpaid parents. These latter deprive their own children of the last opportunity to listen to adults who have something to say to each other.⁵⁰⁷ » Ainsi, même en présence du corps de ceux qui leur parlent, les enfants n'apprennent plus la langue à travers une relation incarnée, ils n'écoutent plus « des gens », puisque les parents, dans un effort louable pour modeler le parler de leurs petits, parlent en tant qu'agents d'une institution – comme les présentateurs et les vedettes évoqués plus haut. En somme, la troisième étape consiste en un redoublement de désincarnation par la dématérialisation de ce à travers quoi la parole nous parvient et par la perte de l'adresse.

Depuis Nebrija au moins, la langue existe en soi, comme un instrument manipulable, plutôt qu'entre les uns et les autres (cet entre dont Nancy dit qu'il n'est pas une substance, pas un fond, rien d'autre qu'entre-les-uns-et-les-autres). En tant que telle,

⁵⁰⁵ « Taught mother tongue has established a radical monopoly over speech, just as transportation has over mobility or, more generally, commodity over vernacular values. » (Ivan Illich, *Shadow Work*, op. cit., p. 72.)

⁵⁰⁶ Ivan Illich, « Taught Mother Tongue », *In the Mirror of the Past*, op.cit., p. 140.

⁵⁰⁷ Ivan Illich, « The War Against Subsistence », *Shadow Work*, op. cit., p. 73.

elle est corruption de l'être-ensemble, et quiconque y réfléchit, et accepte cette conclusion, ne peut en éluder la portée. Dans quelle langue, alors, pourrions-nous discuter les uns avec les autres, ne serait-ce que pour trouver comment nous parler et comment être ensemble? Dans quelle langue mener la réflexion qu'exige le déclin des institutions?

3. La tentation du silence

Illich, dans ses discours et écrits, traite surtout des langues vernaculaires, celles du passé ou celles d'ailleurs, et du parler corrompu d'aujourd'hui. Ses propos sur ce que pourrait être, aujourd'hui, une parole non corrompue se font rares. En cela, il suit ce qu'il avait affirmé, dans *Tools for Conviviality*, à propos de la convivialité :

I want to provide guidelines for action, not for fantasy. A modern society, bounded for convivial living, could generate a new flowering of surprises far beyond anyone's imagination and hope. I am not proposing a Utopia, but a procedure that provides each community with the choice of its unique social arrangements.⁵⁰⁸

Son attitude face à la parole pourrait témoigner d'une intention similaire. Plutôt que de chercher à décrire ce qu'une parole non corrompue pourrait être (dépeindre une sorte d'utopique parlure), il souhaite la laisser *fleurir*, comme une surprise au-delà de ce que nous pouvons imaginer (nous, c'est-à-dire moi ou lui, y réfléchissant pour les autres, pour nous tous, mais chacun à part soi, devant sa propre page), au sein de chaque communauté. (Fleurir, surprise : déjà, ces termes rappellent ceux qu'il emploie, à la fin de sa vie, à propos de la pensée et de l'amitié⁵⁰⁹). Illich évoque souvent l'ombre que le futur ou qu'une pensée orientée vers le futur projette sur le présent.⁵¹⁰ Historien, il choisit d'utiliser le passé pour aiguïser sa perception du présent, et éviter l'écueil d'une pensée instrumentalisée au service du futur. Une pensée préoccupée du futur (qui chercherait, par exemple, à préciser la forme d'une langue conviviale à promouvoir) s'engage dans les ornières de l'idéologie du

⁵⁰⁸ Ivan Illich, *Tools for Conviviality*, *op. cit.*, p. 14.

⁵⁰⁹ Voir le premier chapitre.

⁵¹⁰ Voir, entre autres : Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 141 ; David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, *op. cit.*, p. 127; ainsi que « The Shadow that the Future Throws », une entrevue avec Ivan Illich d'abord publiée dans *New Perspectives Quarterly*, vol. 6, no. 1 (printemps 1989), p. 20-26, aussi disponible en format pdf en ligne : <http://www.davidtinapple.com/illich/> (Page consultée le 12 décembre 2015).

développement qu'il critique, précisément parce qu'elle se met au service d'un objectif donné. Elle devient un instrument. Si sa posture face à la parole est la même que celle qu'il énonce dans *Tools for Conviviality*, alors cette parole doit émerger, chaque fois, entre nous, pour chaque nous, dans la mesure où l'espace de cette émergence (« flowering », une efflorescence) est dégagé, et le terreau, nourri. Illich dit-il quelque chose, alors, de ce qui dégage l'espace du dialogue entre toi et moi, entre nous, et favorise la floraison? Dans ses textes (ceux qu'il a écrits et ceux transcrits à partir d'entretiens) se trouvent des allusions à la poésie, peu développées; se trouvent aussi ses propos sur l'ascèse épistémologique et sur le silence, plus explicites.

De même qu'il prônait l'ascèse pour maintenir vivants les sens et « cultiver le jardin de l'amitié au sein de cet Absurdistan⁵¹¹ » qu'est devenu, selon lui, le monde dans lequel nous vivons, Illich soutient que l'ascèse épistémologique permet à tout le moins d'éviter que l'espace entre nous, entre les uns et les autres, soit envahi de mots qui n'ont plus de sens précis ou qui, comme la « santé » et la « responsabilité », renvoient à d'apparentes « certitudes » qui sont plutôt des axiomes qui égarent la pensée, désincarnent et insultent tout à la fois.⁵¹² Il s'agit, dit Illich, d'une discipline pratiquée ensemble (« convivial and critically practiced discipline⁵¹³ »), qui examine en profondeur les mots-idées, en voit les racines et le détournement, et tente de vivre sans y recourir. C'est une telle ascèse qui est mise en œuvre, par exemple, par l'analyse des implications du mot « valeur », laquelle permet de prendre conscience du fait que ce mot assimile celui qui l'utilise à la sphère de la rareté. Cette discipline exige ensuite qu'on y renonce si l'on veut décrire un pan de la réalité humaine qui n'a rien à voir avec cette sphère, au profit de mots comme « bienfaits » et « bénédictions ».⁵¹⁴ C'est aussi une ascèse épistémologique qui amène les gens à prendre conscience du jargon professionnel, « [of] the misnomers behind which this [professional]

⁵¹¹ Ivan Illich, *La perte des sens*, *op. cit.*, p. 7.

⁵¹² « Examined in depth, one sees them as deeply sickening, disorienting phenomena. That is why I regard a call to take responsibility for my health as senseless, misleading, indecent, and in a very particular way, blasphema. » (Ivan Illich, « Health as One's Own Responsibility », *op. cit.*, p. 4.)

⁵¹³ *Ibid.*

⁵¹⁴ Ivan Illich, « Alternatives to Economics : Toward a History of Waste », *In the Mirror of the Past*, *op. cit.*, p. 34-35.

dominance hides⁵¹⁵ ». Finalement, c'est encore le mot « ascèse » qui vient à la bouche d'Illich lorsqu'il affirme à David Cayley que la parole du bien, « the language of the good », est récupérable :

*Between the two of us, at this moment, yes! I take this strange and uncomfortable conversation between the two of us in front of a microphone to be good, even though I know that we are producing a program and therefore engaging in something of the same order as a public intercourse exhibition. I feel that it is good to talk to you and to take you seriously, even if it's also a game for CBC. I know how to write, and if your questions were written, my answers would be in a completely different language. They would be chiselled and thought out. At this moment, after having spoken for some time with you in this situation, I put myself into what I say for love of you. I try to practise a certain ascetical discipline by which I do not look up my mental index cards and just read off internal writing.*⁵¹⁶

« *Between the two of us, at this moment, yes!* » : l'exclamation d'Illich (en partie répétée peu après : « *At this moment, after...* ») fait ressortir le caractère ponctuel – ici et maintenant – d'une parole du bien, qui prend la forme du dialogue incarné (« I put myself into what I say for love of you ») entre l'un et l'autre, dont nous lisons la transcription. La langue dans laquelle je m'adresse à toi ne peut naître exclusivement à l'instant, mais elle doit aussi naître de cet instant. Elle émerge, donc, pour reprendre un motif déjà souligné plus haut, à l'intersection de ce *hic et nunc* et d'une durée et d'une étendue qui tout à la fois sont nôtres – la durée de la conversation qu'évoque Illich, « *At this moment, after having spoken for some time with you...* », exposant ainsi le jeu de la durée et de l'instant –, et nous dépassent, toi et moi. Il fallut à Illich pratiquer une forme d'ascèse pour préserver cet espace en s'abstenant d'y projeter de l'écrit internalisé (la même ascèse, alors, à laquelle il eût sans doute fallu que s'exercent les missionnaires critiqués dans « *The Eloquence of Silence* » pour leur manière de parler la langue de l'autre à partir d'un lexique avalé) et plutôt s'avancer lui-même, s'y mettre lui-même, tel qu'il se trouve à cet instant dans sa relation à Cayley (ou encore : tel qu'il se reçoit dans sa pupille⁵¹⁷) – ce qui signifie aussi, par extension et quittant la scène entre Illich et Cayley : s'abstenir de projeter dans la conversation non seulement les notes érudites que j'ai en tête à propos de ce dont nous parlons, mais aussi les notes amassées ou reçues au fil du temps sur toi, le texte ou le récit de ce que je sais sur toi, qui feraient écran.

⁵¹⁵ Ivan Illich, *The Right to Useful Unemployment*, op. cit., p. 58.

⁵¹⁶ David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, op. cit., p. 161. Je souligne.

⁵¹⁷ « to face you and let myself be faced by your *pupilla*, your version of Ivan, which gives reality to me. » (Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, op. cit., p. 163, cité et commenté au deuxième chapitre.)

L'ascèse épistémologique se présente comme une forme active de discipline, dont le silence serait un pendant passif; il pourrait aussi en être le préalable ou la suite, en ce sens que l'ascèse épistémologique requiert une part de réflexion silencieuse et de retrait des discours courants, et qu'elle peut conduire à se taire assez longuement, le temps de trouver comment dire autrement. Dans « The Eloquence of Silence », Illich parle du silence de celui qui se referme sur soi, « the silence which closes man in on himself to allow him to prepare the Word for others. It is the silence of syntony; the silence in which we await the proper moment for the Word to be born into the World. ⁵¹⁸ » Le silence correspond alors au terreau dans lequel émerge l'être-avec (avec soi-même, avec les autres et le monde) en tant que parole, « Word », *logos* incarné. Le silence est un milieu qui permet aux mots de vivre : « This is a silence *before* words, or *between* them; the silence within which words live or die. It is the silence of the slow prayer of hesitation; of prayer in which words have the courage to swim in a sea of silence ⁵¹⁹ » – un milieu dense, riche et fécond comme la mer plutôt qu'espace vide et absence de son. La langue dans laquelle nous pourrions nous parler les uns aux autres porterait ainsi la marque de cette hésitation fertile qui trahit la quête du mot juste et l'effort (si l'on peut parler d'un effort à propos de ce qui est, au fond, plutôt une manière de s'asseoir en soi et de s'ouvrir au monde et aux autres – s'asseoir dans la béance de la créature) pour sentir la texture de l'entre (entre toi et moi, entre moi et les autres) et pour s'y accorder. Elle serait veinée de silence et de sutures, plus ou moins audibles, là où les mots auxquels il faut renoncer laissent place à des circonlocutions tâtonnantes ou des justifications laborieuses, comme lorsqu'Illich explique pourquoi il choisit « bienfaits » plutôt que « valeurs », par exemple. ⁵²⁰ Elle serait marquée de silence encore en ce sens de la présentation apophatique, comme lorsqu'Illich parle de l'amitié sans jamais nommer expressément le modèle derrière sa quête, sans nommer le Christ, ses

⁵¹⁸ Ivan Illich, « The eloquence of silence », *op. cit.*, p. 48.

⁵¹⁹ *Ibid.*

⁵²⁰ « So I wouldn't speak any longer about vernacular values, even though I don't have a better word. I would speak about what other people call cultures, as arrangements by tradition, in a given geography, at a given time, through which a group of people *excludes* conditions of scarcity or, more precisely, limits the appearance of conditions of scarcity to very narrow, very specific aspects of their daily life. » (Ivan Illich, dans David Cayley, *Ivan Illich In Conversation*, *op. cit.*, p. 159.) Le tour alambiqué de la phrase par laquelle il essaie de remplacer « valeurs vernaculaires » indique la difficulté à laquelle se heurte la parole disciplinée telle qu'il la souhaite.

apôtres, et les premières communautés chrétiennes;⁵²¹ silence par lequel il tait ce dont il parle en vérité, silence qui n'est alors même plus entre les mots ou avant eux, mais simplement à l'intérieur de celui qui parle en se taisant, et qui nourrit néanmoins la parole : pour Illich, taire le Christ est ce qui permet de parler avec les autres, ceux qui sont là devant lui et qui ne veulent plus entendre parler du Christ, et de parler d'une manière qui rende possible la relation, l'être-les-uns-avec-les-autres.

Cette parole serait rythmée par le silence non seulement dans le déroulement (c'est-à-dire dans la durée) de l'allocution de chacun, mais aussi dans la simultanéité d'une parole et de l'écoute. La mer de silence dans laquelle les mots doivent nager est aussi celle de l'écoute de l'autre. Mes mots doivent nager (courageusement, dit Illich, évoquant par là tant la manifestation du cœur, le désir qui porte mes mots vers les autres, et la vulnérabilité dans laquelle cet élan me place) dans le silence de celui qui m'écoute : « the silence of the pure listener, of womanly passivity; the silence *through which the message of the other becomes "he in us"*, the silence of deep interest.⁵²² » Ce silence de l'intérêt profond contribue à faire du dialogue une relation, un être-l'un-avec-l'autre, Verbe, *logos*, incarné. Illich donne en exemple le silence d'un prêtre de la ville qui, dans un autobus, écoute attentivement le récit de la maladie d'une chèvre.⁵²³ Son écoute est la mer de silence dans laquelle les mots de l'autre prennent sens et deviennent autre chose que du bruit. Ils prennent sens non pas parce qu'un message (une signification) est transmis et que le prêtre comprend ce que l'autre veut dire (au contraire : Illich affirme que plus la distance entre deux mondes est grande, plus le silence est signe d'amour – c'est-à-dire amitié, charité, être-avec-l'autre à la manière du Samaritain et du Juif), mais, très simplement, parce que, combinés à l'écoute, ils deviennent simultanéité de deux paroles, deux dires – ils deviennent être-l'un-avec-l'autre, partage d'un espace-temps. Jean-Luc Nancy le présente ainsi :

⁵²¹ Voir le premier chapitre.

⁵²² Ivan Illich, « The eloquence of silence », *op. cit.*, p. 46. Je souligne. Ici comme au chapitre précédent, j'aimerais pouvoir mettre « womanly passivity » entre crochets pour signaler mon désaccord comme j'utilise l'italique pour marquer l'emphase : si le reste de la citation nourrit ma réflexion, « womanly passivity » l'enraye. Je m'en tiens à répéter que la « passivité » de l'écoute n'a rien à voir avec le féminin au sens couramment entendu.

⁵²³ *Ibid*, p. 47.

Toute parole est simultanément de deux paroles au moins, celle qui est dite et celle qui est entendue – fût-ce par moi-même –, c'est-à-dire celle qui est re-dite. Dès qu'une parole est dite, elle est re-dite, et le sens ne consiste pas dans une transmission d'un émetteur à un récepteur, mais dans la simultanément de deux (au moins) origines de sens, celle du dire et celle de sa redite.⁵²⁴

C'est cette écoute, alors, qui fait que même le simple bavardage entretient l'être-avec – un bavardage qui tombe dans un silence indifférent, distrait,⁵²⁵ n'entretient rien sinon l'élan et la tension vers l'autre, et peut-être, si celui qui bavarde écoute lui-même ce qu'il dit, l'être-avec-soi.

Cette écoute, ajoute Illich, est une offrande, « a gift, truly the fruit of a missionary form of long training in patience.⁵²⁶ » Patience : vertu chrétienne dont l'une des déclinaisons est la « forbearance », la tolérance mutuelle qu'évoque Illich ailleurs.⁵²⁷ L'entraînement à la patience, dont le silence est le fruit – un silence reconnaissant, même, dit Illich plus loin –, a quelque chose de cette manière (qui dépasse largement la vertu chrétienne et n'est pas propre aux chrétiens) que nous aurions de nous supporter mutuellement dans notre faillibilité. Illich affirme que l'habitude de l'écoute silencieuse s'acquiert dans la prière,⁵²⁸ dans la relation à Dieu, relation de créature à créateur. C'est dans cette courbure (pli, disposition acquise par la répétition) de créature que me trouve la parole de l'autre. Un tel silence attentif signale l'ouverture, la béance que je ne remplis pas de distractions ou de monologues intérieurs, et qui permet l'incarnation : « This must have been the silence of the Virgin before the *Ave* which enabled her to become the eternal model of openness to the Word. Through her deep silence the Word

⁵²⁴ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 110. J'ajouterais que cela vaut peu importe la « qualité » ou l'adéquation de cette redite, peu importe si l'autre a bien compris. Illich le relève indirectement lorsqu'il parle de la liberté implicite dans le langage : « I have this extraordinarily beautiful freedom which is implicit in language, and which requires of my interlocutor to have the patience to allow his words to be turned around in my mouth » -- dans la bouche, qu'elle s'ouvre ou non pour redire. (*The Rivers...*, *op. cit.*, p. 159.) Paul Celan pointe vers cette même nuance dans *Le Méridien*, lorsqu'il commente une scène de *La Mort de Danton* de Büchner, dans laquelle Lucile écoute sans vraiment saisir ce dont il est question. J'y reviendrai.

⁵²⁵ « This is the ominous silence of the wife who woodenly listens to her husband relating the little things he so earnestly wants to tell her. » (Ivan Illich, « The Eloquence of Silence », *op. cit.*, p. 47.)

⁵²⁶ *Ibid.*, p. 47.

⁵²⁷ Voir le deuxième chapitre. La tolérance mutuelle contribue, dit Illich, à une atmosphère propice à l'amitié, à une forme de relation qui, comme celle du Samaritain et du Juif, est l'incarnation du divin, le divin fait chair, présent et vivant dans la relation (comme relation). Dans les deux cas, un même motif tisse ensemble patience ou tolérance mutuelle, ouverture, relation et incarnation.

⁵²⁸ « In the prayer of silent listening, and nowhere else, can the Christian acquire the habit of this first silence from which the Word can be born in a foreign culture. This Word conceived in silence is grown in silence too. » (Ivan Illich, « The Eloquence of Silence », *op. cit.*, p. 47.)

could take Flesh.⁵²⁹ » L'incarnation, dans ce passage, désigne le devenir chair du Verbe divin sous la forme d'un enfant né de Marie; toutefois, dans le cas du prêtre écoutant le paysan (et par extension, de toi et de moi), il s'agit du devenir chair du Verbe comme *logos*, relation : l'incarnation d'une relation entre l'un et l'autre, l'un-avec-l'autre fait chair, rendue possible par le silence de l'un ou de l'autre. Ce silence est un don, « gift », dit Illich : don de ce dans quoi les mots peuvent devenir sens entre nous, don de ce « nous », ponctuel et éphémère, qui sommes le sens. L'écoute attentive est ce qui permet à la conversation d'être un yin-yang de silence et de sons (« a *yang-yin* of silence and sound⁵³⁰ »), tant au sens diachronique dont naît le rythme, que dans la simultanéité de mon silence qui épouse ta parole. Don à l'autre, certes, à celui que j'écoute, mais lorsque, un peu plus loin, Illich revient sur ce motif du don, il le dédouble : « The missioner can come to forget that his silence is a gift, a gift in its deepest sense gratuitously given, a gift concretely transmitted to us by those who are willing to teach us their language.⁵³¹ » D'élargir le propos au-delà des missionnaires, comme le fit lui-même Illich dans ses textes plus tardifs qui traitent de la langue que nous parlons tous (le missionnaire pourrait donc être pris comme le prototype de celui ou celle qui est avec les autres, avec chaque autre, comme avec le Christ : une figure de l'ami⁵³²), permet de mieux voir la circulation du don de silence : mon silence est à la fois offrande à autrui et don reçu d'autrui. Cette dynamique réplique celle du don de l'amour dont parle Illich dans ses entretiens avec Cayley, lorsqu'il décrit la proportionnalité dissymétrique (déjà suggérée par la figure du « yang-yin »⁵³³) par laquelle chacun, comme créature, trouve sa perfection dans la correspondance à un autre : « Nothing is what it is except because *convenit*, it fits, it is in harmony with something else, and I am free to choose with whom, or, better, to accept from whom I want, to whom I let myself be given, the possibility of loving.⁵³⁴ » La relation qui, dans cette phrase, est amour (charité, amitié...) que j'offre à l'autre ayant reçu de lui la possibilité de le faire, se

⁵²⁹ Ivan Illich, « The eloquence of silence », dans *Celebration of Awareness*, *op. cit.*, p. 47.

⁵³⁰ *Ibid.*, p. 46.

⁵³¹ *Ibid.*, p. 49. Je souligne.

⁵³² Au sens que donne la pensée d'Illich à ce mot. Voir le premier chapitre ci-dessus.

⁵³³ Dans *Gender*, Illich fait du yin-yang un des symboles de la complémentarité ambiguë. (Ivan Illich, *Gender*, *op. cit.*, p. 73.)

⁵³⁴ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers*..., *op. cit.*, p. 197. Je souligne.

présente, dans le texte sur l'éloquence du silence, comme dialogue.⁵³⁵ Sans répliquer parfaitement la structure de la relation du Samaritain au Juif, les mots d'Illich laissent néanmoins reconnaître un même mouvement de pensée qui cherche l'être-les-uns-avec-les-autres (ou, pour Illich, le divin incarné, *logos*-rapport fait chair) dans la circulation d'un don gratuit et libre qui laisse l'un et l'autre fendu, ouvert.

Mon propre silence (qui n'est alors déjà plus simplement mien) m'est donné par l'autre : car s'il faut certes une certaine discipline pour écouter avec attention, ce silence attentif m'est en vérité donné par celui qui s'adresse à moi. Mon silence m'est donné par l'adresse de l'autre ou par sa réponse (à moi adressée), comme le malaise du Samaritain lui fut donné, dans l'interprétation qu'Illich fait de la parabole, par le Juif : « That beaten-up one provoked in him a bodily sense of dis-ease. This dis-ease was a gift from the other.⁵³⁶ » Plus précisément, il lui est donné par le précipité, au sens que Jean-Luc Nancy donne à ce mot, c'est-à-dire le condensé d'étrangeté qui signale ce Juif-là, dans le fossé, à cet instant, et sans lequel il n'y aurait pas d'intérêt.⁵³⁷ Illich, toutefois, utilise le mot « transmitted », transmis, plutôt que « given » : « a gift concretely *transmitted* to us by those who are willing to teach us their language. »⁵³⁸ *Transmis* : alors ce don arrive d'encore plus loin, d'un autre ou d'un ailleurs, au-delà de celui que j'ai devant moi. Dans la phrase d'Illich, le « plus loin » vient de la langue que m'enseigne l'autre. Le don me vient donc de l'autre, c'est lui qui s'adresse à moi et c'est lui que j'écoute, mais il vient aussi, au-delà de lui, de tous ceux et celles qui ont façonné et façonnent encore cette langue en la parlant, qui lui

⁵³⁵ Elle se présente aussi comme co-présence silencieuse, « the silence of love, the holding of hands of the lovers. The prayer in which the vagueness before words has given place to the pure emptiness after them. The form of communication which opens the simple depth of the soul. (...) Perhaps it is the only truly universal aspect of language, the only means of communication which was not touched by the curse of Babel. Perhaps it is the one way of being together with others and with the Word in which we have no more foreign accent. » (Ivan Illich, « The Eloquence of silence », *op. cit.*, p. 51.) Ce passage à la fin du texte témoigne de la tentation du silence que j'exposerai plus loin. La supériorité qu'il attribue ici à la co-présence silencieuse n'enlève toutefois rien à la validité du dialogue sonore comme relation à l'autre ; d'ailleurs, la plus grande partie du sermon d'Illich traite de ce silence-là (le silence qui cohabite avec les mots, plutôt que le silence au-delà des mots dont il est ici question).

⁵³⁶ Ivan Illich, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 222.

⁵³⁷ « Du visage à la voix, aux gestes, aux attitudes, à la mise et à la conduite – et quels que soient les traits « typiques », toujours aussi largement distribués – il n'y a personne qui ne se signale par une sorte de précipité instantané où vient se condenser l'étrangeté d'une singularité. Sans ce précipité, il n'y aurait pas « quelqu'un », tout simplement. Et il n'y aurait pas non plus d'intérêt ni d'hostilité, de désir ni de dégoût, pour qui que ce soit. » (Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 26, déjà cité au deuxième chapitre.)

⁵³⁸ Ivan Illich, « The Eloquence of Silence », *op. cit.*, p. 49. Je souligne.

donnent, par la pulsation et la simultanéité de leurs paroles et de leurs silences, ses inflexions, son rythme, sa grammaire, sa richesse sémantique. Le précipité, qui, à ce moment, m’interpelle et suscite mon intérêt et mon attention silencieuse, se trouve alors *dans la parole*. C’est dans la parole de cet homme-ci qui me raconte la maladie de sa chèvre que se condense une étrangeté, quelque chose de singulier qui n’est pas (pas uniquement, pas proprement) sien mais le dépasse. Paul Celan, dans une notice sur Ossip Mandelstamm (dont il traduisait, incidemment, les poèmes – lui-même assis, alors, comme Illich, dans l’épaisseur entre deux langues), écrit ceci qui éclaire le jeu complexe de cette transmission⁵³⁹ :

... ist bei (...) Ossip Mandelstamm das Gedicht der Ort, wo das über die Sprache Wahrnehmbare und Erreichbare um jene Mitte versammelt wird, von der her es Gestalt und Wahrheit gewinnt : um das die Stunde, die eigene und die der Welt, den Herzschlag und den Äon befragende Dasein dieses Einzelnen.⁵⁴⁰

Un être singulier (« dieses Einzeln », ou un paysan dans l’autobus, soucieux de sa chèvre malade) parle, me parle, et je l’écoute attentivement, en silence; quelque chose, qui s’est rendu perceptible à travers sa langue⁵⁴¹ et s’est rassemblé autour de son existence à lui, passe – se condense – dans sa parole; mais entre lui (cet autre, cet être singulier) et moi, nulle continuité, sinon celle du lien dans l’image qu’en donne Jean-Luc Nancy, « l’*entrecroisement* des brins dont les extrémités restent séparées jusque dans leur

⁵³⁹ Il y a bien sûr de nombreuses différences entre la poésie dont traite Celan et la parole quotidienne qui préoccupe Illich ; mais l’une et l’autre se recoupent néanmoins, et les réflexions qui émergent de la contemplation de l’une peuvent jeter – comme souvent entre Celan et Illich – une lumière irremplaçable sur l’autre.

⁵⁴⁰ Paul Celan, « Notice sur Ossip Mandelstamm », dans *Le Méridien & autres proses*, *op. cit.*, p. 91. Trad. : « ...le poème, chez Ossip Mandelstamm (...), est le lieu où ce qui s’est rendu perceptible et accessible à travers la langue est rassemblé autour d’un centre d’où il tire sa forme et sa vérité : autour de l’existence de cet être singulier qui interroge l’heure, la sienne et celle du monde, le battement du cœur et l’éon sans mesure. »

⁵⁴¹ « à travers la langue », « über die Sprache » : en formulant ainsi le jeu de la transmission, la parole de Celan ouvre une dimension qui n’apparaît pas dans le propos d’Illich. Le « plus loin » dont arrive le don n’est plus nécessairement celui de la langue proprement dite, mais quelque chose (ou quelque lieu) non identifié qui se rend perceptible et accessible à travers elle. De cette dimension là, Illich ne parle pas directement, mais elle transparaît dans la distinction qu’Illich fait, sans la développer, entre une langue étrangère conquise par la grammaire et donc parlée correctement, « a foreign farce of his own language », « a mockery of language, an expression of the silence of death » (« The Eloquence of Silence », *op. cit.*, p. 50), et la langue dont les autres font don au missionnaire, qu’il doit faire l’effort de pénétrer, « penetrate into the living language of others » (*ibid.*, p. 48). La distinction entre la langue vivante donnée et la langue morte, caricaturée, repose sur le présupposé implicite d’une « vie » de la langue.

nouage.⁵⁴² » Ce quelque chose, alors, peut-il passer de lui à moi? Pas de continuité, « ni tissu, ni ciment, ni pont, » et pourtant : cet entrecroisement de brins donne bien quelque chose comme une texture, dont la manifestation la plus commune, la plus sensible, est celle de la langue. Ce qui s'est rendu perceptible à travers la langue et rassemblé autour de l'existence de celui qui me parle, se condense dans la texture de cette langue et alors, à suivre les lignes de pensées esquissées de part et d'autre, le don du silence attentif par lequel j'écoute est transmission, mais transmission de rien d'autre que de l'attention, dans sa complémentarité dissymétrique avec la parole, par laquelle l'un et l'autre existent.

Le silence de mon écoute m'est donné par l'autre, par la parole de l'autre, qu'il enveloppe telle qu'elle est (c'est ce qui fait dire à Illich que tels furent les silences qui précéderent le *Fiat* et le *Magnificat*,⁵⁴³ le « ainsi soit-il » de Marie et le chant par lequel elle exalte Dieu, qui témoignent d'une acceptation et d'un hommage). Il l'enveloppe telle quelle, et parfois même sans vraiment comprendre : « The greater the distance between the two worlds, the more this silence of interest is a sign of love. It is easy for most Americans to listen to chichat about football; but it is a sign of love for a Midwesterner to listen to the jai alai reports.⁵⁴⁴ » Sans vraiment comprendre, comme, aussi, la Lucile de *La mort de Danton* de Georg Büchner, dont parle Paul Celan :

Aber es gibt, wenn von der Kunst die Rede ist, auch immer wieder jemand, der zugegen ist und... nicht richtiginhört.

Genauer : jemand, der hört und lauscht and schaut... und dann weiß nicht, wovon die Rede war. Der aber den Sprechenden hört, der ihn « sprechen sieht », der Sprache wahrgenommen hat und Gestalt, und zugleich – wer vermöchtet hier, im Bereich dieser Dichtung, daran zu zweifeln? –, und zugleich auch Atem, das heißt Richtung and Schicksal. Das ist (...) Lucile.⁵⁴⁵

⁵⁴² Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 23. Le passage entier, dont s'inspire ma réflexion, se lit comme suit : « Tout se passe donc *entre nous* : cet "entre", comme son nom l'indique, n'a ni consistance propre, ni continuité. Il ne conduit pas de l'un à l'autre, il ne fait pas tissu, ni ciment, ni pont. Peut-être même n'est-il pas juste de parler de "lien" à son sujet : il n'est ni lié, ni délié, en deça des deux, ou bien, c'est ce qui est au cœur d'un lien, l'entrecroisement... »

⁵⁴³ Ivan Illich, « The Eloquence of Silence », *op. cit.*, p. 49.

⁵⁴⁴ *Ibid.*, p. 47.

⁵⁴⁵ Paul Celan, « Le Méridien », dans *Le Méridien & autres proses*, *op. cit.*, p. 61-62. Trad.: « Mais il y a toujours, quand on parle de l'Art, quelqu'un qui est là... et n'écoute pas vraiment. Plus exactement : quelqu'un qui entend, et qui est attentif, et qui regarde... et finalement ne sait pas de quoi on a parlé. Mais qui entend celui qui parle, qui le "voit parler", qui a perçu parole et figure, et en même temps – qui pourrait en

Lucile écoute Camille parler, sans comprendre, comme le missionnaire sur l'autobus écoutant le récit de la chèvre dont parle Illich, ou l'Américain qui écoute le récit d'un match de pelote basque. Elle écoute avec attention, mais elle n'écoute pas tant ce qui est dit (ce dont il est fait discours, « wovon die Rede ist »), que la parole, « die Sprache », la figure, le souffle. Dans la pièce de Büchner, la réponse qu'elle donne à Camille qui lui demande ce qu'elle en dit : « Rien, j'aime tant te voir parler », suggère un être-avec imprégné d'amour (amitié, bienveillance). Il y aurait là, dans cette complémentarité dissymétrique d'un silence attentif et d'une parole (fût-elle incompréhensible, et peut-être même énoncée dans une langue corrompue – car dans la pièce de Büchner que commente Celan, Camille parle de l'art de manière pompeuse, bavarde, il aligne les mots, « ...des mots et encore des mots, » écrit Celan, « De l'art il fait beau dire⁵⁴⁶ »), il y aurait là, donc, l'espoir du dialogue que recherche Illich, d'un être-les-uns-avec-les-autres malgré tout. Et de ce silence émerge, peut-être (sans garantie), une parole; la mienne ou la tienne, ou celle de Lucile, dont le « Vive le Roi! », prononcé à la fin de la pièce, après l'exécution, est, selon Celan, une contre-parole, une parole qui casse le fil (Celan présente la scène comme un théâtre de marionnettes, un mauvais spectacle⁵⁴⁷). Ce « Vive le Roi! », dit Celan, est poésie : un hommage à la majesté de l'absurde, qui témoigne du présent, de la présence de l'humain (« Gehuldigt wird hier der für die Gegenwart des Menschlichen zeugenden Majestät des Absurden⁵⁴⁸ »). Alors cette parole-là, autant que le silence de l'ascèse qui amène à renoncer aux mots amibes, autant que le silence de la syntonie, remédie à la corruption.

Toutefois, c'est aussi là, dans le fil de cette idée de mon silence comme écoute attentive, don de l'autre et don à l'autre, que se dessine une véritable tentation du silence :

douter, connaissant la pièce dont il s'agit? En même temps aussi souffle, ce qui signifie direction et destin. Ce quelque'un là, (...) c'est Lucile. » *Ibid.*

⁵⁴⁶ *Ibid.*, p. 61.

⁵⁴⁷ « Même ici ils ont tout plein de paroles, des paroles d'un grand art, ils nous les servent, ce sont des citations que Büchner n'a que la peine de retranscrire... dans les longs moments où Camille meurt – non, pas lui, pas lui-même, mais comme un de ceux du convoi –, où ce Camille-là, donc, meurt théâtralement... » (*Ibid.*, p. 62)

⁵⁴⁸ *Ibid.*, p. 64. Trad.: « L'hommage ici rendu l'est à une majesté du présent, témoignant de la présence de l'humain, la majesté de l'absurde. » *Ibid.*

être tenté de se taire, renoncer à discuter de quoi que ce soit, croire que dans la langue d'aujourd'hui, il m'est impossible de me faire comprendre et que rien de ce qui s'y dit ne vaut la peine d'être écouté, et, ayant renoncé, décider que mon silence sera ma façon d'être avec les uns, les autres et le monde. À la toute fin de *ABC : The Alphabetization of the Popular Mind*, Illich et Sanders avouent leur envie ou leur nostalgie (« longing ») pour un tel silence de l'amitié, « the one silent space that remains open in our examined lives, and that is the silence of friendship.⁵⁴⁹ » Associant le silence à l'amitié, l'amitié qui constitue sa vocation et son mode de pensée, l'amitié par laquelle il cherche la vérité, Illich semble tenté de se taire, d'être avec les autres dans le silence, et, en silence, de chercher ensemble la vérité. Il connaissait d'ailleurs l'ambiguïté du silence. Dans son sermon « The Eloquence of Silence », il distingue le silence du bien du silence du mal, « the silence of love beyond words, as well as the silence of *no*, forever; the silence of heaven or of hell.⁵⁵⁰ » Ses phrases sur la fécondité du silence sont entrecoupées de phrases qui évoquent les silences du mal : il y a des silences qui marquent l'indifférence,⁵⁵¹ des silences de médiocrité,⁵⁵² des silences qui sont simple pause avant l'énoncé d'une autre platitude,⁵⁵³ enfin, il y a des silences agressifs, et des silences du désespoir. Illich dénonce ainsi le « silence agressif » du missionnaire persuadé qu'en espagnol rien n'a le sens de ce qu'il veut dire. Ce dernier, écrit, Illich, « is tempted », il est tenté par un tel silence qui divise : « It is the silence in which one verbal aggression – even though veiled – prepares the other.⁵⁵⁴ » Le silence de celui qui, devant une langue corrompue, renoncerait à parler n'est pas ainsi tendu d'agressivité, il ne prépare pas d'attaque, mais la charge que portent certaines phrases corrosives d'Illich à propos de la langue courante invite à le situer, à tout le moins, dans le voisinage ou à la limite de ce silence du mal. Il y aurait eu, pour Illich, une réelle tentation,

⁵⁴⁹ Ivan Illich et Barry Sanders, *ABC...*, *op. cit.*, p. 127.

⁵⁵⁰ Ivan Illich, « The Eloquence of Silence », *op. cit.*, p. 49.

⁵⁵¹ « ...the silence of indifference, the silence of disinterest which assumes that there is nothing I want or can receive through the communication of the other. » *Ibid.*, p. 46.

⁵⁵² « the silence of cheapness which means that one word is as good as another and that words need no nursing. » *Ibid.*, p. 48.

⁵⁵³ « who waits for the dispensation of the next memorized platitude because he has not made the effort to penetrate into the living language of others. » *Ibid.*

⁵⁵⁴ *Ibid.*, p. 49.

au sens biblique du terme, de se taire : un attrait pour le mal et une épreuve qui exige de résister à cet attrait.

Illich a résisté à la tentation et continué à parler : colloques, conférences, livres. À la toute fin, il parle encore, il parle à David Cayley, il lui adresse ces mots: « I put myself into what I say *for love of you*. » Il continue à parler parce que la parole aussi peut être un don, une offrande (« for love of you »), et ce, même dans sa forme écrite, puisqu'il affirme, en introduction à *In the Vineyard of the Text*, le dernier livre complet qu'il a publié : « I wrote [this book] to *offer* a guide to a vantage point in the past from which I have gained new insights into the present.⁵⁵⁵ » Le verbe « to offer », « offrir », aurait pu être simple formule de circonstance, mais Illich ajoute :

No one should be misled into taking my footnotes as either proof of, or invitation to, scholarship. They are here to remind the reader of the rich harvest of memorabilia – rocks, fauna, and flora – which a man has picked up on repeated walks through a certain area, and now would like to *share* with others. They are here mainly to encourage the reader to venture into the shelves of the library...⁵⁵⁶

Sa parole est offrande et partage – partage, mais pas transmission : encore une fois, Illich refuse de considérer son écrit comme une masse d'informations à transmettre. S'il y a partage de ce qu'il a trouvé, c'est en tant qu'invitation, encouragement à l'exploration. Partage d'un élan – il écrit, en quelque sorte, pour explorer-avec : avec les amis qu'il mentionne dans cette introduction, mais aussi, en différé, avec les lecteurs, ceux qu'il invite à s'aventurer sur les rayons des bibliothèques. Son mouvement ressemble alors à celui de la parole poétique de Paul Celan qui, dans son allocution de Brême, déclarait : « In dieser Sprache habe ich, in jenen Jahren und in den Jahren nachher, Gedichte zu schreiben versucht : um zu sprechen, um mich zu orientieren, um zu erkunden, wo ich mich efind und wohin es mit mir wollte, um mir Wirklichkeit zu entwerfen⁵⁵⁷ », étant entendu que le poème, pour Celan, est dialogue.⁵⁵⁸ L'exploration se fait tant par la parole que par le silence. Un être humain, unique et mortel, cherche son chemin avec sa voix et son mutisme,

⁵⁵⁵ Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text*, *op. cit.*, p. 5. Je souligne.

⁵⁵⁶ *Ibid.* Je souligne.

⁵⁵⁷ Paul Celan, « Allocution de Brême », *Le Méridien & autres proses*, *op. cit.*, p. 57. Trad. : « Dans cette langue j'ai essayé durant ces années et les années qui suivirent d'écrire des poèmes : pour parler, pour m'orienter, pour savoir où je me trouvais et vers où j'étais appelé, pour projeter de la réalité à mon devant. »

⁵⁵⁸ *Ibid.*, p. 57 et p. 77 (*Le Méridien* comporte plusieurs passages qui évoquent le caractère dialogique du poème).

écrit encore Celan ailleurs : « ...*einem* Menschen, d.h. einem einmaligen und sterblichen Seelenwesen, das mit seiner Stimme und seiner Stummheit einen Weg sucht.⁵⁵⁹ » Pour Celan aussi, l'un et l'autre tiennent de l'avec, parler-avec et se taire-avec pour chercher son chemin; les mains écrivent ainsi des poèmes comme elles se serrent l'une l'autre : « Nur ware Hände schreiben wahre Gedichte. Ich sehe keinen prinzipiellen Unterschied zwischen Händedruck und Gedicht.⁵⁶⁰ » À la tentation de se taire durablement, Illich a résisté pour continuer à explorer, tant avec sa voix qu'avec son silence, et avec ceux des autres, amis et lecteurs. Et s'il n'y a pas de différence de principe entre la pression de ma main sur la tienne et l'impression que laissent les mots tracés par cette même main sur du papier, il y a une indéniable différence de portée à travers le temps et l'espace.

4. Comment parler les uns avec les autres?

La parole par laquelle nous pourrions nous parler ou parler ensemble, parler les uns avec les autres, tient ainsi dans une complémentarité dissymétrique de silence et de mots. Parole-poème ou poème-poignée de main, qui cherche avec sa voix et son mutisme, et se tient, s'affirme, écrit Celan, « au bord de lui-même », « am Rande seiner Selbst » : « Gewiß, das Gedicht – das Gedicht heute – zeigt (...) eine starke Neigung zum Verstummen. Es behauptete sich (...) am Rande seiner selbst; es ruft und holt sich, um bestehen zu können, unausgesetzt aus seinem Schon-nicht-mehr in sein Immer-noch zurück.⁵⁶¹ » Il se tient sur la crête de sa propre envie de se taire, il s'arrache au silence pour parler encore – mais parler comment? En quelle langue? Que faire de tous ces mots vides qui annihilent le sens et les sens, et m'expulsent de ce que j'essaie de dire? « Dieses Immer-noch kann doch wohl nur ein Sprechen sein. Also nicht Sprache schlechthin und vermutlich

⁵⁵⁹ Paul Celan, « Lettre à Hans Bender », *Le Méridien...*, *op. cit.*, p. 44. Trad.: « ...un homme, c'est-à-dire une âme unique et mortelle, qui avec sa voix et sans voix cherche un chemin. »

⁵⁶⁰ *Ibid.* « Seules des mains vraies écrivent de vrais poèmes. Je ne vois pas de différence de principe entre une poignée de main et un poème. »

⁵⁶¹ Paul Celan, « Le Méridien », *Le Méridien...*, *op. cit.*, p. 75. Trad.: « Certes, le poème – le poème aujourd'hui – montre, (...) à l'évidence, une forte propension à se taire. Il est au fort de lui-même (...) quand il est au bord de lui-même; pour pouvoir tenir, il s'appelle et se fait revenir sans relâche de son déjà-plus dans son toujours-encore. » *Ibid.*

auch nicht erst vom Wort her "Entsprechung".⁵⁶² » « Ein Sprechen », dit Celan pour mettre l'accent sur l'action de parler, par distinction avec la simple langue (« Sprache schlechthin ») et avec des assemblages de mots (qui correspondent, une sorte de parole qui serait faite de jeux de mots ou de la correspondance issue des mots eux-mêmes – la tonalité de « Entsprechung », qui joue sur le radical de *sprechen*, est difficile à rendre). Il poursuit :

Sondern aktualisierte Sprache, freigesetzt unter dem Zeichen einer zwar radikalen, aber gleichzeitig auch der ihr von der Sprache gezogenen Grenzen, der ihr von der Sprache erschlossenen Möglichkeiten eingedenk bleibenden Individuation. Dieses Immer-noch des Gedichts kann ja wohl nur in dem Gedicht dessen zu finden sein, der nicht vergißt, daß er unter dem Neigungswinkel seines Daseins, dem Neigungswinkel seiner Kreatürlichkeit spricht.⁵⁶³

Écrire ou parler selon l'angle d'inclinaison de ma créaturalité (fendue, ouverte, alors, et en perpétuelle création, origine de monde ou créature de Dieu) – selon cette courbure de l'attention silencieuse qui s'apprend, dit Illich, dans la prière (ou l'attention, peut-être, qui est elle-même, écrit de son côté Celan en citant Malebranche à travers l'essai de Walter Benjamin sur Kafka, « la prière naturelle de l'âme⁵⁶⁴ »). Écrire ou parler selon l'angle d'inclinaison de mon être-là (ici et maintenant – « parole actualisée » – là où je me trouve avec toi, avec d'autres, avec ce qui fait un monde). Parler ainsi, dans l'épaisseur et la texture de la langue (ses limites et ses possibilités), c'est parler en tant qu'être incarné, en tant que créature au sens d'Illich : « we are critters that find their perfection only by establishing a relationship. » « I put myself into what I say for love of you », ainsi l'énonce Illich; c'est là sa réponse spontanée à la question de savoir si le langage du bien est récupérable.⁵⁶⁵ Il n'est donc pas tant question d'une langue – trouver, à tout prix, la langue dans laquelle nous pourrions nous parler – que de parler, justement, « ein Sprechen ». La langue dans laquelle je parle m'impose des limites, et une langue corrompue en impose certainement beaucoup, elle rend la tâche difficile, mais même dans cette langue-là, je peux

⁵⁶² *Ibid.*, p. 75. Trad. : « Que pourrait être ce toujours-encore sinon une parole ? Non pas la parole, non pas du langage, et on peut penser que ce n'est pas non plus une parole qui "correspondrait" par un pouvoir initial des mots. »

⁵⁶³ *Ibid.*, p. 76. Trad. : « Non, il s'agit d'une parole actualisée, dégagée, sous le signe d'une individuation radicale, mais en même temps toujours consciente des limites qui lui sont assignées, des possibilités qui lui sont ouvertes, par la langue. Ce toujours-déjà du poème, où le trouverait-on ailleurs que dans le poème de celui qui n'oublie pas qu'il parle selon l'angle que fait la pente de son existence, de sa condition de créature ? » *Ibid.*

⁵⁶⁴ *Ibid.*, p. 77.

⁵⁶⁵ David Cayley lui demandait : « Is the language of the good recoverable ? » (David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, *op. cit.*, p. 161.)

m'engager et la dégager (« freisetzen »), sous le signe d'une individuation radicale, non pas tant en me la mettant en bouche (par mon accent, mes expressions propres et ma façon de tourner les phrases), qu'en m'y mettant moi-même – m'y mettant, toutefois, en tant qu'*ego*, « Je », au sens que lui donne Illich⁵⁶⁶ : être-avec, dans la chair, tel que je me reçois de toi.

Quelle parole en résulte, alors? Me mettre dans ce que je dis : qu'est-ce à dire? Quel est, au juste – car le discours est encore assez obscur – ce parler, cette parole?

« ...aktualisierte Sprache, » dit Celan, « *freigesetzt* unter dem Zeichen einer zwar radikalen (...) Individuation » : langue actualisée, dégagée ou libérée sous le signe – l'influence ou l'empreinte (« unter dem Zeichen ») – d'une individuation radicale. Cette influence de l'individuation radicale sur la langue, la manière dont celle-ci est modelée, imprégnée par cette individuation, Celan la nomme dégagement, « *freisetzung* » (où s'entend aussi la liberté, l'action de libérer de ce qui lie ou retient), une notion qu'il a déjà utilisée à plusieurs reprises depuis le début de son discours pour qualifier le « Je ». Elle désignait alors une sorte de pas, de secousse, par laquelle le « Je », celui qui parle, et qui se serait oublié en parlant de l'art,⁵⁶⁷ se dégage. Car l'art, dit Celan, met le « Je » à distance (« *Kunst schafft Ich-Ferne*⁵⁶⁸ »). Il s'apparente en cela à la langue corrompue que critique Illich, au jargon professionnel et, à la racine de ces formes perverses, à la langue maternelle enseignée, qui désincarne et forcent à se dissocier de soi-même, du monde et de la chair. Là où Celan parle d'oubli de soi (« *Wer Kunst vor den Augen und im Sinne hat, (...) der ist selbstvergessen*⁵⁶⁹ »), Illich parle de dépossession et désincarnation. Et Celan ajoute : « *Und Dichtung, die doch den Weg der Kunst zu gehen hat?*⁵⁷⁰ », la poésie, la parole-poème, doit bien prendre le chemin de l'art, de cet art qui met le « Je » à distance! Comme, d'ailleurs, la parole d'aujourd'hui, celle que cherche Illich : face au monopole radical que la

⁵⁶⁶ « ...so you are capable of relating in the flesh, as one who says ego, and when he says ego, points to an experience which is entirely sensual, incarnate, and this-worldly, to that other man who has been beaten up. » (Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, op. cit., p. 207.)

⁵⁶⁷ D'après le texte et les variantes présentées par l'éditeur, Celan désignait par là l'art conçu comme construction de mots et jeu de langage. (Paul Celan, *Le Méridien & autres proses*, op. cit., note 43 de la p. 68, donnée à la p. 106.)

⁵⁶⁸ Paul Celan, « Le Méridien », op. cit., p. 69.

⁵⁶⁹ *Ibid.*

⁵⁷⁰ *Ibid.* Trad.: « Et la poésie ? La poésie qui doit bien, n'est-ce pas, prendre le chemin de l'art ? »

langue corrompue (ou, à tout le moins, une langue maternelle enseignée) exerce dans les sociétés industrialisées, elle n'aurait d'autre choix que de prendre le chemin de cette langue. Alors, suivre Celan dans sa quête du lieu où la poésie se libère pourrait peut-être donner une idée d'un lieu analogue (ou le même?) où la parole se dégage de cette langue corrompue.

Celan suggère que la poésie, peut-être, va ainsi, avec un Je qui s'est oublié, vers un domaine étrange et étranger (« zu jenem Unheimlichen und Fremden »); elle part à l'étranger, et là se dégage (« und setzt sich – doch wo? Doch an welchem Ort? doch womit? doch als was? – wieder frei?⁵⁷¹ »). Ce dégageant prometteur de liberté, qui ramène le Je à lui-même, est une sorte de pas, et Celan en cherche le lieu, lieu où le Je est (redevient) lui-même, en tant que personne ou figure. « ...ich suche Lenz selbst, » insiste Celan en parlant du fragment de Büchner portant le même nom : il cherche Lenz lui-même, et non pas celui qui, préoccupé par l'art, s'est oublié. « ...ich suche ihn – als Person, ich suche seine Gestalt : um des Ortes der Dichtung, um der Freisetzung, um des Schritts willen.⁵⁷² » Le lieu du pas, le lieu du dégageant, est aussi le lieu de la poésie, de la parole-poème, dans une langue, alors, qui en portera nécessairement l'empreinte, qui portera l'empreinte ou l'influence de ce pas qui est une individuation radicale. Celan cherche donc ce lieu, et un peu plus loin, croit l'avoir trouvé : « Finden wir jetzt vielleicht den Ort, wo das Fremde war, den Ort, wo die Person sich freizusetzen vermochte, als ein – befremdetes – Ich? Finden wir einen solchen Ort, einen solchen Schritt?⁵⁷³ » En ce lieu de l'étranger (ou à l'étranger : là où l'on n'est pas chez soi), le Je, la personne, se secoue de son oubli, se dégage en tant que « Je marqué par l'Étranger », « befremdetes Ich », un Je marqué, inquiet ou déstabilisé (le verbe « befremden » porte toutes ces nuances) par son séjour à l'étranger ou encore : par l'autre. Car Celan l'avoue lui-même peu après : le nom « étranger », « fremd » ne convient plus, et il dit à la place : « un autre », peut-être un « tout

⁵⁷¹ *Ibid.* Trad. : « Peut-être – question simplement –, peut-être la poésie, comme l'art, va-t-elle, avec un Je qui s'est oublié, vers ce domaine étrange et étranger, et là – mais où ? en quel lieu ? avec quoi ? comme quoi ? – se dégage ? »

⁵⁷² *Ibid.* p. 70. Trad. : « ...je cherche Lenz lui-même, je le cherche – en tant que personne, je cherche sa figure : parce que je suis en quête du lieu de la poésie, du dégageant, du pas. » *Ibid.*

⁵⁷³ *Ibid.*, p. 71. Trad. : « Allons-nous maintenant peut-être trouver le lieu où était l'Étranger, le lieu où la personne sut se dégageant comme Je – un Je marqué par l'Étranger ? Ce lieu donc, ce pas ? »

Autre », « mot de fortune », « Hilfswort » qui coïncide peut-être à présent avec « un autre », tout proche.⁵⁷⁴ C'est alors en tant qu'il est affecté par l'autre que le Je se retrouve. C'est de cette étrange individuation radicale – une individuation qui est un pas, une secousse, en tant que marqué, affecté par l'autre – que la langue portera l'empreinte. Le « Vive le Roi! » de Lucile est, pour Celan, un tel dégagement, lequel a donc à voir avec l'hommage rendu à la majesté de l'absurde qui témoigne de la présence, du présent de l'humain.⁵⁷⁵ C'est sous une telle influence que la langue elle-même est dégagée : sous l'influence d'un hommage à l'immensité renversante, absurde, incompréhensible – majestueuse – du présent de l'humain, un hommage qui serait venu à une Lucile (c'est-à-dire, peut-être, moi aussi, et toi...) marquée, affectée, déstabilisée, par l'autre (fût-il chose ou être humain⁵⁷⁶). À suivre le chemin parcouru par Celan dans *Le Méridien*, j'en arrive alors à penser que même dans une langue corrompue, étroite, je peux te parler et être dans ce que je te dis; je peux toujours, dans cette langue, par ma parole, faire le pas qui libère de l'aliénation (désincarnation ou oubli de soi et oubli de l'autre) – il suffirait pour y arriver qu'un morceau de cette parole, un mot ou une pause, rende hommage à la majesté de l'absurde. Je peux faire le pas, donc, qui libère, et même – peut-être – t'entraîner avec moi? Car Celan avance ceci, en hésitant : « Vielleicht wird hier... noch ein Anderes frei?⁵⁷⁷ » Rien, dans les propos de Paul Celan, ne m'interdit de penser que cet Autre, cet autre, serait toi, qui écoutes. Au contraire : Celan aussi passe de l'autre à celui, ou plutôt celle, qui écoute : « [das Gedicht] hält unentwegt auf jenes "Anderer" zu, das es sich als erreichbar, als

⁵⁷⁴ « ...Gewiß, es spricht immer nur in seiner eigenen, allereigensten Sache. Aber ich denke (...) daß es von jeher zu den Hoffnungen des Gedichts gehört, gerade auf diese Weise auch in *fremder* – nein, dieses Wort kann ich nicht mehr gebrauchen –, gerade auf diese Weise in *eines Anderen Sache* zu sprechen – wer weiß, vielleicht in eines *ganz Anderen* Sache. » (*Ibid.*, p. 74) « Vielleicht, so muß ich mir jetzt sagen, -- vielleicht ist sogar ein Zusammentreffen dieses "ganz Anderen" – ich gebrauche hier ein bekanntes Hilfswort – mit einem nicht allzu fernen, einem ganz nahen "anderen" denkbar – immer und wieder denkbar. » (*Ibid.*)

⁵⁷⁵ Voir la suite du passage déjà cité : « Finden wir jetzt vielleicht den Ort, wo das Fremde war, den Ort, wo die Person sich freizusetzen vermochte, als ein – befremdetes – Ich? Finden wir einen solchen Ort, einen solchen Schritt? "...nur war es ihm manchmal unangenehm, daß er nicht auf dem Kopf gehn konnte." – Das ist er, Lenz. Das ist, glaube ich, er und sein Schritt, er und sein "Es lebe der König" » (*Ibid.*, p. 71.)

⁵⁷⁶ « Jedes Ding, jeder Mensch ist dem Gedicht, das auf das Andern zuhält, eine Gestalt dieses Anderen. » Trad. : « Chaque chose, chaque être humain est, pour le poème qui a mis ainsi le cap sur l'Autre, une figure de cet Autre. » (*Ibid.*, p. 76.)

⁵⁷⁷ *Ibid.*, p. 73.

freizusetzen, als vakant vielleicht, und dabei ihm, dem Gedicht – sagen wir : wie Lucile – zugewandt denkt.⁵⁷⁸ » Celle qui écoute, donc, est libérée elle aussi, peut-être. Sans garantie.

Si je me mets dans ma parole, si j'avance dans cette langue, la seule que nous ayons, la seule que je sache parler (bien que je parle trois ou quatre langues), qui crée du Je-lointain, qui me met à distance, si j'y avance, « befremdete », marquée (inquiétée, déstabilisée) par l'étranger (comme lieu où j'aurais séjourné, ou comme compagnie en ce lieu), par toi dans cette correspondance dissymétrique qui me laisse vulnérable à ta différence,⁵⁷⁹ si je m'y avance vers toi selon l'angle de mon existence, de ma créaturalité, fendue, ouverte à toi (déstabilisé, vulnérable), affranchie par cette ouverture, alors toi aussi, peut-être, tu deviens libre avec moi.

« Élargir l'art? », reprend Celan en évoquant, sans y entrer, un débat sur le réalisme.⁵⁸⁰ « Non. Va plutôt avec l'art dans l'étroit passage qui est le plus proprement tien. Et dégage-toi.⁵⁸¹ » Ce n'est pas tant sa position dans le débat qui compte ici, que le chemin qu'il indique par ses mots, mis en résonance avec l'impasse où aboutit la critique d'Illich de la langue corrompue. « Die Kunst erweitern? Nein. Sondern geh mit der Kunst in deine allereigenste Enge. Und setze dich frei » : réfractée dans le domaine de la simple parole qui n'aurait rien d'artistique, celle qui préoccupe Illich et, par contagion, me préoccupe aussi, cette ligne offre une autre direction à la pensée; elle invite, plutôt qu'à chercher une langue qui ne serait pas corrompue, à avancer dans cette langue-ci, en cherchant (puisqu'il faut chercher, on ne peut tout de même pas s'en tenir à l'impasse) dans ses étendues hiératiques et jonchées de déchets, le passage qui est plus proprement sien. Et à se dégager. Par l'hommage au présent de l'humain, absurde et majestueux.

La parole-poème, parole-dialogue, parole-poignée de main, celle dont parlent, chacun à leur façon, tant Celan qu'Illich, est une parole à toi adressée (à toi ou aux autres, à

⁵⁷⁸ *Ibid.*, p. 75. Trad. : « [le poème] garde obstinément le cap sur cet "Autre", qu'il se dit accessible, dégageable, vacant peut-être, et avec cela tourné vers lui, le poème, comme... disons, comme Lucile. »

⁵⁷⁹ Voir l'explication de la correspondance dissymétrique au premier chapitre ci-dessus.

⁵⁸⁰ Je passe sur l'explication de ce débat qui importe peu pour le fil de ma propre réflexion. Pour un résumé du débat, voir la note 39 de l'édition utilisée ici (Paul Celan, *Le Méridien*, *op. cit.*, p. 104.

⁵⁸¹ Paul Celan, *Le Méridien*, *op. cit.*, p. 80.

des autres, du moment que ce n'est pas à l' « humanité » ou des « amis » futurs comme le conçoit une certaine tradition de l'humanisme⁵⁸²), adressée à ce qui vient à ma rencontre, là, dans le monde, et qui attire mon attention; c'est une parole qui naît de mon silence, lequel m'a été donné par toi, par ce qui, de toi, à travers toi et ta langue, s'est adressé à moi; une parole qui, comme le geste du Samaritain, est ma réponse de créature, selon l'angle de mon existence (comme le Samaritain répondit selon l'angle de son existence et sa condition de créature, et non en tant que représentant de son clan); c'est une parole, enfin, dans laquelle je me mets moi-même au sens où je m'avance dans cette langue, vers toi, affectée par toi (ou par un autre) et vulnérable à toi (béance de la créature). Mais je n'y reste pas. Je me mets dans ce que je dis, mais je ne peux y rester. Moi qui t'écris ou qui te parle, je ne puis être dans ma parole que pour un court temps, « pour la route, » écrit Celan en un brusque tournant dans le cours de sa pensée, tout de suite après avoir insisté sur l'individuation et l'actualisation de la parole selon l'angle d'inclinaison de l'existence. « Le poème est seul », déclare-t-il, « Das Gedicht ist einsam. Es ist einsam und unterwegs. Wer es schreibt, bleibt ihm mitgegeben⁵⁸³ », « Il est seul et en chemin. Celui qui l'écrit lui est simplement donné pour la route. » Dans une variante donnée en note par l'éditeur se lit la formulation suivante : « Nur "gedichtlang" sind wir der wirklichen Mitwisser seiner eigenen Gedichte », « C'est seulement pour la durée du poème qu'il est vraiment le confident⁵⁸⁴ de ses propres poèmes.⁵⁸⁵ » Je n'y suis que le temps de l'écriture ou de l'énonciation, qui suppose certes une durée, mais courte; ce n'est pas le battement de cil de l'instant, car il y a, en quelque sorte, étirement, effort, tension, arc – mais ce n'est pas éternel non plus. Je m'adresse à toi et j'ai besoin de toi : le poème a besoin d'un autre, de l'autre à qui s'adresser, il a besoin d'un vis-à-vis : « Das Gedicht will zu einem Andern, es braucht dieses Andere, es braucht ein Gegenüber⁵⁸⁶ » (un vis-à-vis qui lui offre la possibilité de parler, d'aimer, d'exister : comme Adam et Ève, figures de la correspondance

⁵⁸² Tradition dont parle, entre tant d'autres, Peter Sloterdijk dans *Règles pour le parc humain*, Paris, éd. Mille et une Nuits, 2000.

⁵⁸³ Paul Celan, « Le Méridien », *Le Méridien...*, *op. cit.*, p. 76.

⁵⁸⁴ Confident traduit « Mitwisser », dans lequel s'entend aussi « celui qui sait avec », *Mit-Wissen*.

⁵⁸⁵ *Ibid.*, p. 76 ; la variante est donnée à la note 62, p. 111.

⁵⁸⁶ *Ibid.*, p. 76. Trad.: « Le poème veut aller vers un Autre, il a besoin de cet autre, il en a besoin en face de lui. »

dyssymétrique telle que la décrit Illich⁵⁸⁷) – et pourtant, quand le poème y arrive, à cet autre, celui qui l’écrit n’y est plus. Quand ma parole (dite ou écrite) t’arrive, je n’y suis plus. En réalité nous nous manquons. L’image de la poignée de main, alors, devient caduque, est forcée de s’effacer pour laisser remonter celle, déjà évoquée et tirée d’un roman de William Gaddis : les doigts de deux mains qui s’élancent les uns vers les autres et se touchent *presque* (main gauche et main droite, nécessairement, afin que les doigts se correspondent : autre figure de cette complémentarité ambiguë utilisée par Illich⁵⁸⁸), sans y parvenir : « ...the fingertips almost touching. Then one hand seized the other. – And you know you'll do it again... and again.⁵⁸⁹ » Si rencontre il y a (et Celan l’affirme, il dit que c’est ainsi, seul, que le poème se tient déjà dans la rencontre), c’est à la manière de ces mains qui n’ont pas eu le temps de former un arc ou un pont; à la manière d’un mélange de doigts et de paumes tendus les uns vers les autres puis rabattus, entrelacés et tordus, comme un lien imparfait, un entrecroisement des brins, dirait Nancy encore une fois, dont les extrémités ne se touchent pas.⁵⁹⁰ Nous nous rencontrons et manquons tout à la fois, de cette manière, dans la langue, dans la texture et la densité de la langue, faite du tissage de ces liens accumulés.

⁵⁸⁷ Voir le premier chapitre.

⁵⁸⁸ Ivan Illich, *Gender*, *op. cit.*, p. 70.

⁵⁸⁹ William Gaddis, *The Recognitions*, p. 380.

⁵⁹⁰ Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, *op. cit.*, p. 23. Déjà cité ci-dessus.

Conclusion

En interrogeant les fondements de la pensée d'Illich et ses implications pour la manière d'être les uns avec les autres et pour le langage, j'ai cherché à rester attentive aux possibilités qu'ouvraient les mots et aux nœuds qu'ils laissaient entrevoir. Tout au long des chapitres précédents, une poignée de tels nœuds n'ont cessé d'affleurer à la surface du texte, sans que ce dernier ne s'interrompe pour les laisser émerger. Il est temps de le faire : les pages qui suivent leur font place.

D'abord, l'usage particulier qu'Illich fait des langues et de l'histoire demande qu'on s'y arrête. Comme je l'ai mentionné en introduction, Illich parlait de nombreuses langues et a écrit en anglais, en allemand, en français, en espagnol et en italien.⁵⁹¹ Il a souvent participé aux traductions de ses ouvrages, et il en profitait parfois pour retravailler le texte. Certains livres présentent ainsi des différences considérables d'une langue à l'autre.⁵⁹² La multiplicité des langues lui permettait de prendre une distance par rapport à une réalité qu'il tentait de saisir. Par exemple, il raconte comment il s'appliquait à rédiger des dialogues en latin pour expliquer l'école ou les transports : « I wanted to figure out what would happen if I described a modern transportation system to a very brilliant and adaptable and sensitive monk of 1135.⁵⁹³ » Passer d'une langue à l'autre multiplie les perspectives sur une même notion : « I know how much help it gives me to switch from one European language to another when discussing, for instance, needs.⁵⁹⁴ » Ce qui crée chaque perspective, c'est une sorte de densité du langage, une densité qu'Illich percevait de manière sensuelle (comme s'il la percevait à travers ses sens), et qui façonne tant son corps que son expérience du monde lorsqu'il parle :

When I talk to you in English, I'm distinctly different in my expression than when I talk to you in French. People say that even my gesture changes, but certainly my expression, and I don't mean just the muscles of the mouth, but the eyes. And, since words have taste and atmosphere

⁵⁹¹ Illich a peut-être aussi écrit en d'autres langues. Comme je l'ai mentionné en introduction, ses textes sont disséminés sur Internet par des disciples, des amis ou des gens qui ont cru à ses idées. Il n'y a pas, à ma connaissance, de centralisation qui permettrait de les connaître tous.

⁵⁹² Voir l'exemple de *Medical Nemesis* donné en introduction.

⁵⁹³ David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, *op. cit.*, p. 121. Cet exercice fait jouer à la fois la distance linguistique et la distance historique, sur laquelle je me penche ensuite.

⁵⁹⁴ *Ibid.*, p. 122.

and something which can be touched about them, the sensual reality in which I live at that moment is different in English and in French, and in German it would be different again.⁵⁹⁵

La densité se déploie dans la multiplicité des langues. Elle se module en différentes textures (saveurs, atmosphères) en passant de l'une à l'autre. Chaque dialecte est modelé, pétri et roulé par ceux et celles qui l'ont parlé et qui le parlent encore; c'est ainsi que ces dialectes impriment une texture à la parole. Pour Illich, changer de langue modifie aussi ce qu'il dit, et lui permet de faire jouer, dans sa propre pensée, la sagesse et l'expérience de ceux qui l'ont parlée avant lui.

L'histoire offre à Illich un outil heuristique similaire. Illich était historien de formation et ses ouvrages font largement appel à cette discipline, à ses outils et à ses méthodes. Mais il n'écrit pas *dans* le champ traditionnel de l'histoire. Sa pratique s'inscrit même en dissidence à l'histoire comme discipline. Car celle-ci vise à produire un savoir. Elle met en circulation des représentations du passé qui en viennent à dominer le paysage conceptuel et la vision du monde d'un groupe (et même, souvent, au-delà de ce groupe). En ce sens, l'histoire accompagne et consolide les institutions. Or, Illich utilise plutôt les outils de l'histoire pour explorer le passé, se familiariser avec les notions et les axiomes d'une époque révolue, et trouver ainsi une distance critique face au présent. Cet éloignement en fait ressortir l'étrangeté et permet de voir ce qui, autrement, demeure indiscernable, même aux yeux de la science : « This gaze into the present through the eyes of people who had faith can reveal what remains hidden to those who probe the past with the abstract instruments of contemporary social science.⁵⁹⁶ » Ce qui fait la différence entre l'histoire telle qu'Illich la pratique et les instruments abstraits de la science, ce sont les yeux de ceux qui ont écrit les textes du passé. En opposant les yeux aux instruments scientifiques *abstrait*, il pointe vers un lien de chair qui l'unit à ces auteurs, et qui modifie complètement le sens conventionnel de tradition : « I admit that I strongly believe in something which is usually called tradition. There is a physical and bodily tie with earlier generations, which makes the type of history I am doing something more than just dredging

⁵⁹⁵ David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, *op. cit.*, p. 196-197.

⁵⁹⁶ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op.cit.*, p. 83.

up memories.⁵⁹⁷ » L’histoire lui offre un lien incarné, une manière de penser avec des amis dans le passé comme il pense avec ses amis dans la maison de la Kreftingstraße à Brêmes. Ce lien au passé lui permet d’habiter pleinement le présent:

I want those who are willing to study with me to engage in the exegesis of these old texts, to move into this *foreign* milieu, to move into the magic circle which is surrounded by the dead who for a moment come alive as shadows, as skeins. I want them to move as precisely as possible, following the technical routes which historians with their dictionaries, reference books, and critical editions make possible. The reason why I lead them there is because I want them to re-emerge with me – perhaps because that dumb phone rings – back into the present, not to abdicate but to assume fully the destiny that places me at this desk, in this milieu today.⁵⁹⁸

Ainsi, bien que son ton soit souvent élogieux quand il parle de certaines réalités révolues, Illich ne cherche pas tant à faire voir la beauté du passé qu’à provoquer une posture critique face à un présent pleinement assumé – en dissidence. Car un tel usage de l’histoire porte aussi quelque chose de révolutionnaire. Illich répète souvent que l’étude historique de l’origine d’un phénomène permet d’en constater la finitude : « If these categories had a historical beginning then they can also come to an end.⁵⁹⁹ » Cela permet même de favoriser l’émergence de quelque chose d’autre, qui n’a pas pu se déployer sous le poids du phénomène dominant.⁶⁰⁰ Cette manière de pratiquer l’histoire montre qu’à partir de la fin des années 1960, Illich a renoncé à combattre directement les institutions et leur idéologie. Il utilise plutôt l’histoire pour attirer l’attention sur des failles déjà présentes, les relier à d’autres moments de rupture dans le passé, et faire voir ainsi que la suite ne découle pas nécessairement, linéairement, du présent. Dans ses écrits se déploie donc une temporalité qui n’est *pas uniquement* linéaire (bien qu’elle le soit aussi). Il expose les fractures présentes comme si s’y trouvaient logés des éclats de passé susceptibles de se développer sous une autre forme que celle qui a dominé. Il examine le passé pour y retracer les germes de ce qui pourrait advenir.

⁵⁹⁷ *Ibid.*

⁵⁹⁸ David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, *op. cit.*, p. 239.

⁵⁹⁹ Ivan Illich et Barry Sanders, *ABC...*, *op. cit.*, p. xi.

⁶⁰⁰ Voir le premier chapitre ci-dessus, où je cite ce passage de *In the Vineyard of the Text* : « I here deal with the beginning of the epoch of bookishness which is now closing. I do so because this is the appropriate moment to cultivate a variety of approaches to the page that have not been able to flourish under the monopoly of scholastic reading. » (Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text*, *op. cit.*, p. 1.)

Un second nœud apparaît dans le rapport complexe entre la foi, la vérité révélée et la pensée d'Illich. Illich affichait sa foi chrétienne (« I stand within the christian faith⁶⁰¹ ») et son appartenance jamais reniée à l'Église, tout en insistant, dans ses discours, sur le fait qu'il parle en historien et non en théologien.⁶⁰² Cette position soulève la question du rapport de sa pensée à la vérité révélée que transmet le christianisme : jusqu'à quel point pense-t-il à *partir de* cette vérité révélée? En fait, sa pratique de la recherche conviviale, la nature particulière de son lien à la parabole du Samaritain, et ses idées sur la langue et la lecture, montrent toutes que la pensée d'Illich ne prend pas pour point de départ une connaissance reçue de Dieu et acceptée comme vraie – ou plutôt, si elle le fait (je reviendrai ci-dessous à ce conditionnel qui trahit l'indécidable), c'est à travers la lecture. Car même en dehors de toute révélation (c'est-à-dire, sans y voir la communication d'une vérité par Dieu), la parabole du Samaritain et les autres textes de l'Évangile créent *de facto* l'ouverture de la nouvelle dimension d'amour dont parle Illich. Lus et pratiqués par des milliers de gens, ces récits ont manifesté l'ouverture. Ils l'ont mise *dans* le monde comme possibilité. Ils ont modifié la trame du monde, même pour ceux qui n'y voient qu'une histoire fictive. Aucune croyance dans les dogmes de l'Église catholique n'est nécessaire : l'horizon a été fendu. La possibilité d'outrepasser les règles d'appartenance pour répondre à l'appel d'un autre existe. Personne n'est obligé d'endosser cette vocation, mais nul ne peut faire comme si elle n'existait pas. En fait, il devient encore plus difficile de la nier maintenant que le déclin de la ferveur religieuse l'a détachée de la personne de Jésus et du cadre religieux qui assurait sa transmission depuis deux mille ans. Illich avait noté que l'élan viscéral, gratuit et libre du Samaritain envers le Juif avait plus de chances d'être ressenti et reconnu aujourd'hui parce que la foi traditionnelle en Dieu s'était effacée, nous laissant les uns face aux autres : « Faith in the Incarnation can flower in our time precisely because faith in God is obscured, and we are led to discover God in one another.⁶⁰³ » Tel

⁶⁰¹ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 146. Cité dans son contexte au premier chapitre.

⁶⁰² Voir cette conversation avec David Cayley : « [Cayley] There were some lectures lying on the table which you had given at the McCormack Theological Seminary in Chicago. I picked them up, and noticed that you began by emphasizing that you were speaking as a historian, not a theologian. The critical distinction seems to be that if you spoke as a theologian, you would – [Illich] Start from revelation which you must accept before you can follow me. » (David Cayley, *Ivan Illich in Conversation*, *op. cit.*, p. 241.)

⁶⁰³ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers North of the Future*, *op. cit.*, p. 176, cité au second chapitre.

qu'Illich le raconte à David Cayley, dans ce qui est son exposé le plus explicite et le plus nuancé du noyau de sa pensée, ce noyau s'est forgé non pas par révélation divine, mais à travers la lecture et la rumination de la parabole du Samaritain. C'est d'une telle lecture très personnelle que lui vient l'idée singulière que nous prolongeons l'incarnation du divin en tant que créatures se répondant les unes aux autres, mues par de libres élans de charité, de compassion, d'amour, d'amitié, tous ressentis viscéralement et reçus comme un don les uns des autres.

Si foi il y a, alors – et c'est ici que s'imisce l'indécidable – c'est au sens d'une confiance dans sa relation aux mots ou à leur auteur. Ce à quoi Illich fait assez confiance pour s'inscrire en dissidence respectueuse face à l'Église institutionnalisée, c'est dans son interprétation de la parabole, tirée de sa propre lecture (une lecture, une rumination, une contemplation : longue fréquentation). Ce n'est pas davantage un rapport d'acceptation inconditionnelle des mots (croyance dogmatique) qu'une exégèse qui cherche à produire du savoir. La révélation, à travers la parabole du Samaritain attribuée à Jésus, d'une nouvelle dimension d'amour ne repose pas sur la croyance au dogme ou sur une communication surnaturelle. Il s'agit plutôt de recevoir les mots de quelqu'un en qui j'ai confiance, de me sentir interpellée, et de faire confiance à la manière dont je les reçois. Ce en quoi je place ma confiance, c'est dans ce qui passe entre celui qui parle ou écrit, et moi. On pourrait même imaginer que la confiance s'installe uniquement entre les mots, séparés de tout auteur, et celui qui les reçoit. Ainsi, la pensée d'Illich repose ultimement sur sa foi, certes, mais une foi dans la parole de Jésus telle qu'il la reçoit, dans les mots qui se déploient dans sa relation à Jésus.⁶⁰⁴ C'est une révélation (au sens le plus strict du terme : quelque chose s'est fait connaître) dans la densité granulaire de la langue déployée entre lui-même et Jésus. C'est pourquoi j'ai tenté de lire Illich et de réfléchir aux enjeux de sa pensée, autant que possible, à la fois sans le filtre de la religion (sous son habit de prêtre) et hors de toute visée

⁶⁰⁴ En ce sens, la foi ici se rapproche de la fiduciarité discutée par Jacques Derrida dans *Foi et Savoir*, Paris, Seuil, 2000. Voir entre autres les pages 96-99.

politique, révolutionnaire ou sociale,⁶⁰⁵ pour entendre le témoignage de la créature. À ce titre, Jean-Luc Nancy et Paul Celan ont offert des contrepoints philosophiques et poétiques.

Le jeu de la lecture dans cet acte de foi pointe vers un troisième nœud, qui se présente comme une suite de questions : qu'en est-il du rapport à l'autre – et, partant, de l'incarnation du divin qui se prolonge dans ce lien – à travers un texte? Qu'arrive-t-il à la créature qui lit? Que se passe-t-il dans le rapport *écrit*? Un livre que je lis n'est pas *quelqu'un* au sens charnel du mot; il n'y a là ni corps ni chair, rien à sentir ni à flairer, rien d'autre que la sonorité des mots à écouter si je lis à haute voix, et rien à sentir avec mes viscères sinon l'effet des mots en moi. Mais les mots de Celan cités au troisième chapitre résonnent encore; ils parlent du poème comme d'un lieu « où ce qui s'est rendu perceptible et accessible à travers la langue est rassemblé autour d'un centre d'où il tire sa forme et sa vérité : autour de l'existence de cet être singulier qui interroge l'heure, la sienne et celle du monde, le battement du cœur et l'éon sans mesure⁶⁰⁶ ». Cette phrase expose à tout le moins la possibilité d'une forme de précipité (au sens que donne Jean-Luc Nancy à ce mot) dans un texte. C'est à ce précipité, petits amas de lettres agglutinées qui condensent sur la page l'étrangeté d'un être singulier, que je réponds dans la lecture. Même corrompu, le langage affecte le corps (ne serait-ce qu'en créant la sensation de perte de contact avec la chair). Si j'y porte attention – prière naturelle de l'âme, comme l'évoque Celan en citant Malebranche⁶⁰⁷ – si, ensuite, dans cette langue corrompue, je risque ma propre parole, inspirée par la lecture, alors, peut-être que cette parole pourrait être contre-parole, dégageant, un pas qui libère le Je, la parole et un autre. Peut-être, c'est-à-dire sans garantie : en vérité, combien d'échecs et de ratages dans ma parole? Combien de paroles qui ne sont que le bruit de l'aliénation?

⁶⁰⁵ Nombreux sont ceux qui se réclament de ses idées pour repenser les systèmes d'éducation, de santé, ou d'urbanisme.

⁶⁰⁶ Paul Celan, « Notice sur Ossip Mandelstamm », dans *Le Méridien & autres proses*, *op. cit.*, p. 91

⁶⁰⁷ La faculté d'attention, entendue comme cette forme simple de prière, rapproche la lecture, même la plus scolastique (« bookish »), de la *lectio divina*, lecture méditative des moines du Moyen-Âge, avant la scission en deux pratiques distinctes, lecture spirituelle et lecture scolastique. Voir Ivan Illich, *In the Vineyard of the Text*, *op. cit.*, chap. 3, particulièrement p. 64-65.

Ce qui permet de faire le lien entre la relation à l'autre en chair et en os et une relation à l'autre à travers l'écrit, c'est l'attention. Simone Weil le souligne en parlant de la vertu chrétienne des études. Elle explique que l'amour du prochain, comme l'amour de Dieu, est fait d'attention : « Les malheureux n'ont pas besoin d'autre chose en ce monde que d'hommes capables de faire attention à eux.⁶⁰⁸ » L'élan du cœur ne suffit pas à la charité, ajoute-t-elle. Il faut être capable de porter attention à l'autre, en tant que l'être singulier qu'il est : « La plénitude de l'amour du prochain, c'est simplement d'être capable de lui demander : "Quel est ton tourment ?"⁶⁰⁹ » Cette notion permet aussi de mieux cerner le quatrième nœud, celui de la singularité de la pensée d'Illich et de sa position dans le monde. Illich voulait penser comme le Samaritain porte secours au Juif, ému et remué par sa détresse ou son appel, répondant à cet appel. Penser ainsi suppose d'être interpellé par quelque chose, et donc de porter attention à ce qui est là, dans le monde, et qui s'adresse à moi. Cela exige d'avoir renoncé au pouvoir et aux échafaudages en vue d'un futur qui jette son ombre sur le présent et empêche de s'y tenir. Cela suppose aussi d'avoir renoncé à l'histoire, celle qu'on déroule comme une corde dans son esprit et qui donne une sensation de durée, l'histoire qu'on voudrait écrire ou dans laquelle on voudrait s'inscrire pour échapper au néant de la mort; il faut avoir renoncé à cette forme d'histoire et plutôt choisir de s'inscrire en relation avec les générations antérieures pour mieux voir le présent à travers leurs yeux. Illich semble porter sur le monde le regard attentif, ou l'écoute attentive, dont je parle au troisième chapitre : l'écoute qui rend possible le parler-avec, l'être-avec; celle qui est aussi la prière silencieuse de l'âme, et que Simone Weil traduit par la question : « Quel est ton tourment? » Pour émuler le Samaritain dans l'amour du prochain, il se laisse bouleverser et demande au monde, à l'autre, aux autres, à ce qui s'adresse à lui : quel est ton tourment? Ta merveille, ta joie? Ton mystère? Il choisit la position de l'impuissance afin de mieux voir. Renonçant à améliorer les choses, il choisit l'anarchie au sens qu'il donne à ce mot dans le passage suivant, qui exprime bien sa position :

⁶⁰⁸ Simone Weil, *Attente de Dieu*, Paris, Éditions Fayard, 1966, p. 74. Document numérique produit dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales". [En ligne] <http://classiques.uqac.ca/> (Page consultée le 14 décembre 2014)

⁶⁰⁹ *Ibid.*

Face it, don't try to humanize the hospital or the school, but always ask, What can I do, at this very moment, in the unique *hic et nunc*, here and now, in which I am? What can I do to get out of this world of needs-satisfaction (...) and feel free to hear, to sense, to intuit, what the other wants from me, would be able to imagine, expects with a sense of surprise, from me at this moment? I think that many people have very reasonably withdrawn from trying to improve the social agencies and organizations for which only twenty years ago they felt responsible. They know that all they can do is to try, by negative criteria, to diminish the impact and the hold of this idea on their milieu, in order to be increasingly free to behave an-archically as human beings who do not act for the sake of the city, but because they have received the ability to respond as a gift from each other.⁶¹⁰

Faire face, sans ciller, sans chercher à changer les choses, sans s'en détourner, et même avec curiosité : telle est la posture d'Illich. Car dans la corruption brille ce qu'il y a de meilleur, le divin lui-même. La kénose est le revers de l'incarnation :

As I understand the Gospels with many others, it is part of the *kenosis*, the humiliation, the condescension of God in becoming man and founding or generating the mystical body which the Church understands itself to be, that this mystical body would itself be something ambiguous. It would be, on the one hand, a source of continued Christian life, through which individuals acting alone and together would be able to live a life of faith and charity, and, on the other hand, a source of the perversion of this life through institutionalization, which makes charity worldly and true faith obligatory.⁶¹¹

L'ouverture qui met le divin *dans* le monde est ambiguë, car elle met aussi au monde sa perversion.⁶¹² L'ambiguïté est présente dès l'origine (origine à la fois dans la temporalité historique – il y a deux mille ans – et dans l'*aevum*, dimension où elle ne cesse alors de se répéter, d'ouvrir à nouveau, dans le monde, à la fois la possibilité de la charité et celle de sa perversion, à chaque instant). Si l'Église et les institutions modernes sont l'Antéchrist, elles sont aussi, simultanément, la présence du divin (en tant que nous sommes les uns avec les autres). Tourner le dos au monde reviendrait alors à tourner le dos à Dieu tel qu'il s'est incarné dans le monde. Illich y reste donc, attentif. Son discours laisse entrevoir à la fois une souffrance dans l'amour qu'il porte au monde, et une piété dans sa dissidence.

« What can I do, » dit Illich dans le passage cité ci-dessus, « at this very moment, in the unique *hic et nunc*, here and now, in which I am? » S'il insiste sur l'ici et maintenant, c'est parce que là réside le divin. Voilà le dernier nœud, emmêlé à tous les autres, qui n'a

⁶¹⁰ Ivan Illich et David Cayley, *The Rivers...*, *op. cit.*, p. 222-223.

⁶¹¹ *Ibid.*, p. 179.

⁶¹² J'expose cet aspect au deuxième chapitre. Voir ci-dessus, p. 120.

cessé d'affleurer au fil des chapitres. L'exploration des fondements de la pensée d'Illich montre que sa vision du monde comporte à la fois une dimension historique, c'est-à-dire l'histoire de la corruption telle qu'il la raconte, et une dimension ponctuelle, celle de la présence simultanée, à chaque instant, du divin incarné et de sa corruption. Le divin est toujours entièrement présent dans la corruption du monde, mais la face divine et la face corrompue ne se situent pas dans la même dimension temporelle. Dans la pensée d'Illich, le divin existe dans l'instant de la relation, ici et maintenant, alors que la corruption naît du désir d'assurer la durée et s'installe dans la durée. « When a "we" can come into existence as the result of a *conspiratio* [not by some cosmic or natural referent], we are already outside of time. We are already living in the time of the Spirit.⁶¹³ » Le temps hors du temps, dépourvu de toute structure conceptuelle ou religieuse qui projette de la durée, c'est le *hic et nunc* de la relation du Samaritain et du Juif. Illich tient toutefois à distinguer ce dernier de l'« ici et maintenant » pour lequel il sentait autour de lui un grand appétit. Il jugeait que cette soif de vivre dans le moment présent traînait un arrière-goût de relâchement : « But it tastes to me of abdication, of letting go, of indiscipline. What I want to cultivate, in myself, and with friends, is not impotence but powerlessness, a powerlessness which does not forego awareness of the here and now *between the Jew and the Samaritan*.⁶¹⁴ » L'ici et maintenant qu'il évoque ici appartient à l'*aevum*, « a type of survival and togetherness for which you and I are destined⁶¹⁵ », c'est la temporalité de la créature « who lives in a now and forever which is contingent at every moment on the creative act of God. » L'image donnée par Petrus Hispanus se présente à nouveau et permet de mieux saisir la coexistence du divin et de la corruption dans deux dimensions temporelles différentes : comme êtres humains, disait Petrus Hispanus, nous sommes assis sur l'horizon qui sépare la temporalité linéaire et l'*aevum*. Cet horizon nous fend en deux⁶¹⁶ et nous place simultanément dans les deux temporalités. Huit siècles plus tard, Jean-Luc Nancy reprend la notion d'horizon dont il fait une brèche, un écartement – et sur la brèche, nous.⁶¹⁷ C'est ainsi, dans l'étrange

⁶¹³ *Ibid.*, p. 178.

⁶¹⁴ *Ibid.*, p. 182. Je souligne.

⁶¹⁵ *Ibid.*

⁶¹⁶ *Ibid.* Cité au deuxième chapitre ci-dessus.

⁶¹⁷ « C'est la brèche ou l'écartement de l'horizon lui-même, et sur la brèche, nous. Nous comme la brèche elle-même. » (Jean-Luc Nancy, *Être singulier pluriel*, op. cit., p. 11.)

créature fendue que *nous* sommes, fendue par ce « nous », que la corruption et le divin coexistent. Ils coexistent en nous, en tant que nous sommes les uns avec les autres.

Cette dualité qui fait jouer simultanément, sur un horizon qui me traverse, le temps et le *hic et nunc*, le monde corrompu et le divin, pousse l'esprit qui tente de le saisir à sa limite. La notion d'horizon suggère que celui qui se tient d'un côté de l'horizon ne voit pas au-delà (il ne voit pas l'autre versant de l'horizon), et vice versa. Je suis donc fendue par ma propre limite, incapable de saisir du même regard la temporalité linéaire et l'*aevum*, le divin et la corruption, et pourtant je vis dans les deux, j'existe moi-même en tant que coexistence des deux. C'est sur la crête de cette limite qui ramène l'esprit à l'humilité que la force de ce dernier s'exprime le mieux : lorsqu'il avance jusqu'à l'horizon (qui se dérobe), et s'y tient, comme Illich dans sa réflexion sur la folie du geste du Samaritain.⁶¹⁸ Aller jusqu'à l'extrémité, et ne pas rebrousser chemin; tenter même de faire un pas de plus. De cela, la parole garde peut-être trace. L'image, au sens que lui donne Paul Celan, pourrait être une telle trace. « Und was wären dann die Bilder? Das einmal, das immer wieder einmal und nur jetzt und nur hier Wahrgenommene und Wahrzunehmende. » « Et que seraient alors les images? Ce qui, une fois, et c'est chaque fois la seule fois, c'est seulement ici et seulement maintenant, est aperçu et à percevoir.⁶¹⁹ » En ce sens, les images sont la trace du pas à la limite – horizon béant – de l'ici et maintenant. La parabole du Samaritain était pour Illich une telle image, sans cesse ressaisie à la limite de lui-même, dans la pensée. Elle lui permettait de se tenir sur la crête. C'est cette crête, celle du *hic et nunc*, dont j'ai moi-même suivi le tracé à travers l'œuvre et la pensée d'Ivan Illich, sachant que nous nous y tenons tous, les uns avec les autres.

⁶¹⁸ Voir le premier chapitre, p. 21 ci-dessus.

⁶¹⁹ « Le Méridien », dans *Le Méridien & autres proses, op. cit.*, p. 79.

Bibliographie

- AGAMBEN, Giorgio, « El misterio del mal : Benedicto XVI y el fin de los tiempos », *Revista Fractal*, no 70/71, juillet-décembre 2013. [En ligne]:
<http://www.mxfractal.org/RevistaFractal68GiorgioAgamben.htm>.
- ANDERS, Günther, *L'obsolescence de l'homme*. Trad. Christophe David. Paris : Éditions de l'encyclopédie des nuisances, Éditions Ivrea, 2001, 361 p.
- BENJAMIN, Walter, « Sur le concept d'histoire », dans *Œuvres III*. Paris : Gallimard, 2000, 482 p.
- BERGER, Peter L., « Remembering Ivan Illich » (2003). [En ligne]
<http://www.firstthings.com/article/2003/03/remembering-ivan-illich>.
- CAYLEY, David, *Ivan Illich in Conversation*. Concord, Ontario: Anansi, 1992, 299 p.
- CELAN, Paul, *Le Méridien & autres proses*. Édition bilingue, trad. Jean Launay, Paris : Éditions du Seuil, 2002, 123 p.
- DERRIDA, Jacques Derrida, *Foi et Savoir*. Paris : Éditions du Seuil, 1996, 133 p.
- GADDIS, William, *The Recognitions*. New York : Penguin Books, 1993, 956 p.
- GEOLTRAIN, Pierre, *Aux origines du christianisme*. Paris : Gallimard, 2000, 601 p.
- HADOT, Pierre, *Exercices spirituels et philosophie antique*. Paris : Albin Michel, 2002, 407 p.
- HOINACKI, Lee, « Reflections on "Health as One's Own Responsibility" », *The Ellul Forum*, 8, Janvier 1992. [En ligne]
<https://journals.wheaton.edu/index.php/ellul/article/view/65>

- , *Why Philia*, présentation au colloque "Conversations: The Legacies of Ivan Illich" au Collège Pitzer, Claremont, Californie, 26-28 mars 2004. [en ligne]
http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Hoinacki_Clar04_Philias_philia_en.pdf, p. 6.
- , *Walking With My Dead*, [en ligne], <http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/walkwithdea.pdf>
- HOINACKI, Lee et Carl MITCHAM, *The Challenges of Ivan Illich : A Collective Reflection*. Albany : State University of New York Press, 2002, 256 p.
- ILLICH, Ivan, « ASCESIS. Introduction, etymology and bibliography ». [En ligne],
http://www.davidtinapple.com/illich/1989_Ascesis.pdf.
- , *Celebration of Awareness*, Garden City (New York) : Doubleday, 1970, 189 p.
- , « Das Geschenk der Conspiratio », [en ligne] http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich98_Conspiratio.pdf.
- , *Die Nemesis der Medizin. Die Kritik der Medikaliesierung des Lebens*. Munich : Beck, 1995, 319 p.
- , *Gender*. New York : Pantheon Books, 1982, 192 p.
- , « Health as One's Own Responsibility – No, Thank You! », discours présenté à Hanovre, Allemagne, le 14 septembre 1990, traduit par Jutta Mason et révisé par Lee Hoinacki. [En ligne] http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich_1429id.pdf.
- , *H2O and the Waters of Forgetfulness*. London : Marion Boyars Publishers, 1986, 92 p.

- , *In the Mirror of the Past. Lectures and Addresses, 1978-1990*. New York : Marion Boyars, 1992, 231 p.
- , *In the Vineyard of the Text. A commentary to Hugh's Disdascalion*. Chicago : University of Chicago Press, 1993, 154 p.
- , *Limits to Medicine : medical nemesis : the expropriation of health*. Londres : Marion Boyars, 1976, 294 p.
- , *La perte des sens*. Trad. Pierre-Emmanuel Dauzat. Paris : Arthème Fayard, 2004, 360 p.
- , *Œuvres Complètes, vol.1*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 2004, 792 p.
- , *Œuvres Complètes, vol. 2*. Paris : Librairie Arthème Fayard, 2005, 962 p.
- , *Pervertimento del cristianesimo. Conversazioni con David Cayley su vangelo, chiesa, modernità*, éd. par F. Milana. Macerata : Verbarium-Quodlibet, 2008, 160 p.
- , « Philosophy... Artifact... Friendship », présentation au congrès annuel de l'American Catholic Philosophical Association, Los Angeles, Californie, 23 mars 1996. [en ligne] <http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich96PHILARPU.pdf> (Page consultée le 20 novembre 2015)
- , « Posthumous Longevity. An open letter to a cloistered community of Benedictine nuns » (1989), [en ligne] http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich_1431id.pdf (Page consultée le 20 novembre 2015.)
- , *Shadow Work*. Salem (New Hampshire) : Marion Boyars, 1981, 152 p.
- , « The Cultivation of Conspiracy », traduction retravaillée du discours prononcé à Brême, Allemagne, le 14 mars 1998, à l'occasion de la réception du prix de la

- Culture et de la Paix. [en ligne] <http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/Illich98Conspiracy.pdf> (Page consultée le 20 novembre 2015.)
- , « Text and University. On the idea and history of a unique institution », traduction de Lee Hoinacki d'un discours d'ouverture à la mairie de Brêmes, le 23 septembre 1991, à l'occasion du vingtième anniversaire de la fondation de l'Université de Brêmes. [En ligne] <http://www.pudel.uni-bremen.de/pdf/TEXTANTL.pdf> (Page consultée le 22 novembre 2015.)
- , « The Educational enterprise in the Light of the Gospel », sermon prononcé en 1988 à Chicago. [En ligne] http://www.davidtinapple.com/illich/1988_Educational.html (Page consultée le 23 novembre 2015.)
- , *The Right to Useful Unemployment and its professional enemies*. Londres : Marion Boyars, 1978, 95 p.
- , « The Shadow that the Future Throws », entrevue d'abord publiée dans *New Perspectives Quarterly*, vol. 6, no. 1 (printemps 1989), p. 20-26. Aussi: [En ligne] <http://www.davidtinapple.com/illich/> (Page consultée le 12 décembre 2015.)
- , « To Hell with Good Intentions » (1968), [en ligne], <http://www.ciasp.ca/CIASPhistory/IllichCIASPspeech.htm> http://www.swaraj.org/illich_hell.htm. (Pages consultées le 26 novembre 2015.)
- , *Tools for Conviviality*. New York : Harper & Row, 1973, 128 p.
- , entrevue avec Jerry Brown à l'émission de radio « We the People », KPFA, 22 mars 1996. [En ligne] http://www.wtp.org/archive/transcripts/ivan_illich_jerry.html. (Page consultée le 22 octobre 2013.)

ILLICH, Ivan et David CAYLEY, *The Rivers North of the Future. The Testament of Illich as told to David Cayley*. Toronto : House of Anansi Press, 2005, 253 p.

ILLICH, Ivan et Majid RAHNEMA, « Twenty-six years later. Ivan Illich in conversation with Majid Rahnema », *The Post Development Reader*, ed. Majid Rahnema et Victoria Bawtree. Londres : Zed Books, 1997, p. 103-110.

ILLICH, Ivan et Barry SANDERS, *ABC, The Alphabetization of the Popular Mind*. San Francisco : North Point Press, 1966, 166 p.

KIERKEGAARD, Soren, *Crainte et tremblement*. Trad. Charles Le Blan. Paris : Payot et Rivages, 2000, 237 p.

NANCY, Jean-Luc, *Être singulier pluriel*. Paris : Galilée, 2013 [1996], 210 p.

---, *La Communauté affrontée*. Paris : Galilée, 2001, 51 p.

---, *La Communauté désavouée*. Paris : Galilée, 2014, 164 p.

---, *La décloison*. Paris : Galilée, 2005, 233 p.

NEBRIJA, Antonio Elio de. *Gramática de la lengua Castellana* (1492). [En ligne]
http://www.filos.unam.mx/LICENCIATURA/Pagina_FyF_2004/introduccion/Gramatica_Nebrija.pdf (Page consultée le 14 décembre 2015.)

WEIL, Simone, *Attente de Dieu. Lettres écrites du 19 janvier au 26 mai 1942*. Paris : Éditions Fayard, 1966, 256 p. Document numérique produit dans le cadre de la collection: "Les classiques des sciences sociales". [En ligne]
<http://classiques.uqac.ca/> (Page consultée le 15 décembre 2015.)

ZIZEK, Slavoj, « Neighbors and Other Monsters : A Plea for Ethical Violence », dans Slavoj Žižek, Eric L. Santner et Kenneth Reinhard, *The Neighbor, Three Inquiries in Political Theology*, Chicago, University of Chicago Press, 2005, 200 p.