

II. Par-delà l'idéologie et le soupçon : l'authenticité intellectuelle

Jean Proulx

Volume 3, numéro 1, avril 1976

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/203047ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/203047ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Société de philosophie du Québec

ISSN

0316-2923 (imprimé)

1492-1391 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce document

Proulx, J. (1976). II. Par-delà l'idéologie et le soupçon : l'authenticité intellectuelle. *Philosophiques*, 3(1), 101–109. <https://doi.org/10.7202/203047ar>

II. PAR-DELÀ L'IDÉOLOGIE ET LE SOUPÇON : L'AUTHENTICITÉ INTELLECTUELLE

par Jean Proulx

Si l'on entend par « idéologie » la justification théorique d'une réalité existante, fournie par la « classe dominante », on peut alors affirmer, sans trop de risques d'erreur, que *le thomisme, où plus exactement certains sous-produits du thomisme* (Mgr Grenier interprétant Jean de St-Thomas, lui-même commentateur de Thomas d'Aquin !). *ont joué au Québec, dans les années qui ont précédé la révolution tranquille, le rôle d'idéologie servant à justifier un état de chrétienté.* Un état de chrétienté — qui n'est pas le christianisme — se caractérise, en effet, par une certaine domination de l'Église sur l'État et par l'autorité d'une foi religieuse historique sur les productions culturelles. Dans une telle situation, la culture, c'est-à-dire l'objectivation de l'esprit dans des formes qu'on appelle manières de sentir, manières de penser ou manières d'agir, devient hétéronome. Une culture hétéronome est une culture dominée. Elle est soumise à l'autorité d'une « classe dominante », qui impose ses normes et ses valeurs aux créations culturelles. Dans un état de chrétienté, on ne se surprend nullement de voir le clergé

et l'élite qui s'y rattache imposer leur propre loi aux créations culturelles.

La philosophie institutionnelle n'a pas échappé à cette domination. Elle a connu, comme les autres créations culturelles, l'hétéronomie caractéristique d'un état de chrétienté. Elle est même devenue, dans un tel contexte, le principal lieu idéologique de la chrétienté. Elle a fourni à cette chrétienté sa justification théorique. En ce sens, la philosophie institutionnelle s'était alors largement transformée en idéologie.

Mais la chrétienté est morte et, avec elle, son idéologie (ce qui est différent, notons-le, de la survie du thomisme comme philosophie!). « Feu la chrétienté » pourrait-on dire avec Mounier. Elle devait céder la place à la révolution tranquille des années 60. Le Québec entrait alors de plain-pied dans la civilisation urbaine et industrielle, cherchant à oublier son passé rural et artisanal, comme les sociologues nous l'ont chanté sur tous les tons. Ils nous ont aussi longuement parlé des bienfaits de la sécularisation de la pensée et de l'agir, c'est-à-dire de ce processus par lequel une culture acquiert son autonomie. Pour le dire en quelques mots, nous passions d'une chrétienté hétéronome à une société industrielle qui nous promettait l'autonomie de la culture et des individus.

C'est à ce point-ci que je voudrais reprendre la question qui nous est posée : la philosophie institutionnelle doit-elle être idéologie ou critique ? Examinons donc ces deux possibilités offertes ici à l'enseignement de la philosophie au coeur de la société industrielle dans laquelle nous sommes maintenant plongés.

Si la philosophie institutionnelle emprunte la voie de l'idéologie, il est bien évident qu'elle ne sera plus, comme le thomisme, l'idéologie ou la justification théorique d'un état de chrétienté qui n'existe plus. *Elle sera bien plutôt la justification théorique de la société industrielle avancée* ; elle sera alors l'expression des significations et des valeurs, pour ne pas dire purement et simplement des objectifs, de la classe dominante de cette société industrielle ; elle sera certainement le langage des technocrates de la croissance économique, du progrès technique et de la foi scientifique.

Si la philosophie institutionnelle devient l'idéologie de la société industrielle avancée, c'est de cela qu'elle devient le porte-parole. Et de bien d'autres choses encore. En effet, une philosophie devenue l'idéologie de la société industrielle reflète les valeurs réelles de cette société et masque à la fois la volonté de domination de ceux qui les promeuvent. Une telle philosophie, par exemple, ne voudra reconnaître comme valides que les faits positifs que nous donne la science ; elle pensera probablement la mort de l'homme, d'abord réalisée au coeur de cette société ; elle se justifiera « par-delà la liberté et la dignité », c'est-à-dire dans les méthodes du conditionnement ; elle prônera l'efficacité, la fonctionnalité et la productivité, toutes valeurs de la technocratie régnante ; une telle philosophie transposera à l'école la terminologie de l'usine, elle justifiera peut-être la médecine par la médicalisation de la santé et par l'espérance de vie, elle défendra sans doute le développement en termes de croissance du PNB ; car, pour le technocrate ce qui compte, c'est le résultat mesurable et quantifiable.

Certes, nulle philosophie contemporaine ne prône tout cela à la fois. Mais il me semble que les diverses philosophies positives de l'heure formulent une justification pour l'un ou l'autre de ces aspects de la société industrielle et masquent du même coup la volonté de domination et d'hétéronomie de la technocratie régnante. Je ne suis pas loin de croire, comme Marcuse, que la pensée positive (si bien définie par Auguste Comte dans son *Discours sur l'esprit positif* : questions accessibles à l'entendement ; observation et raisonnement mathématisé ; connaissance utile ; certitude logique ; relativisme) constitue l'idéologie de la société unidimensionnelle ; « cette philosophie a engagé tous ses concepts, affirme-t-il, dans l'état de choses donné et met en doute le fait qu'il y ait une nouvelle expérience possible. Elle se soumet totalement à la règle des faits établis, — il s'agit seulement des faits linguistiques, — mais c'est à la société qui parle ce langage qu'on nous dit d'obéir » (*L'homme unidimensionnel*), Paris, Éditions de Minuit, 1968, p. 201). De même, je retiens volontiers cette phrase de Mikel Dufrenne : « ... la jeune philosophie n'invente rien : avant de penser la mort de l'homme, notre époque la vit » (*Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968, p. 229). Il y a des philosophies « symptomatiques »

qui sont aptes à devenir les porte-parole idéologiques de la technocratie régnante. Ces philosophies peuvent, du même coup, masquer la volonté de domination technocratique et les forces d'hétéronomie à l'oeuvre dans la société industrielle avancée. Si le thomisme a pu être l'idéologie de la chrétienté et de sa vieille hétéronomie, certaines philosophies positives peuvent être l'idéologie de la société technocratique et de sa nouvelle hétéronomie. Je crois, pour ma part, que la philosophie institutionnelle ne doit pas devenir le porte-parole idéologique de la société industrielle avancée, de son pragmatisme et de son hétéronomie technocratique. La fonction de la philosophie n'est-elle pas toujours, en fin de compte, de libérer l'homme de la servitude aux faits établis et de cultiver, non pas son hétéronomie, mais son autonomie ?

La philosophie institutionnelle doit-elle, pour autant, *emprunter les chemins de la critique et devenir, d'abord et avant tout, l'exercice du soupçon* ? Nous avons été hypnotisés par ces maîtres du soupçon que sont, en particulier, Marx, Nietzsche et Freud. Ils nous envoûtent encore. Nous n'avons pas réussi à rompre le charme...

Par surcroît, ce que plusieurs professeurs de philosophie retiennent de ces maîtres, c'est presque exclusivement l'exercice du soupçon, l'entreprise de démystification, la puissance iconoclaste ou encore l'activité de dé-construction. Et plusieurs d'entre eux semblent souhaiter que ce projet négatif de « démasquage de la fausse conscience » devrait devenir le projet de la philosophie institutionnelle elle-même. Réduire les illusions, déconstruire les certitudes ou démasquer la fausse conscience peut et doit être un moment de la démarche philosophique. Socrate a pratiqué l'ironie, mais au service de la maïeutique ; Descartes a mis en oeuvre le doute systématique, mais pour libérer la certitude ; Kant a contesté la métaphysique comme savoir, mais il l'a rétablie comme foi de la raison pratique. Chez eux, il me semble, — et peut-être aussi bien chez Marx, Nietzsche et Freud, — l'entreprise de décomposition et de destruction n'était qu'un moment de la volonté de fondation et de la recherche du sens. Oublier cela, c'est rendre fou l'exercice du soupçon. S'il était permis de démasquer à son tour l'exercice du soupçon, on y découvrirait peut-être cette « volonté de néant » qu'il cache

pour parler comme Nietzsche, ou quelque morbide « instinct de mort », pour emprunter à Freud.

Le soupçon devenu fou, c'est-à-dire coupé de la recherche du sens, elle-même soupçonnée, ce soupçon est peut-être devenu le dernier « opium des intellectuels ». En certains cas, l'école du soupçon pousse très loin sa volonté de néant et sa passion de la nuit nihiliste. C'est Jacques Ellul qui l'a peut-être le mieux caractérisée dans les lignes qui suivent :

... nous avons appris à ne plus faire confiance à rien, à ne plus avoir foi en personne, à ne plus croire en une parole, ni en un sentiment, à ne plus accepter la durée d'une relation, à ne plus admettre qu'il puisse y avoir ni une authenticité, ni une identité de l'être. Nous avons appris que tout bon sentiment exprime seulement une autosatisfaction ou une hypocrisie, que toute vertu est mensonge, que toute morale est fausse, que tout dévouement est vain ou comédien, que toute parole cache la vérité... nous avons appris que seul le mensonge est exact, que seul le meurtre du père est cohérent à l'être, que l'inceste avec la mère est notre plus grand désir, que nous ne sommes jamais désintéressés, que nous sommes irrémédiablement aliénés à l'argent, que nous en ayons ou non, à notre classe, à notre enfance... il n'y a plus d'espérance là où règne le soupçon puisque chaque fois que se formule un possible, une ouverture, un sens, aussitôt fond sur nous la question : de quelle classe ? de quel complexe ? de quelle idéologie ? de quel mythe ? de quel intérêt, dérive cette espérance qui n'est que falsification d'une situation refusée ? (Ellul, J., *L'espérance oubliée*, Paris Gallimard, 1972, p. 55-57).

Par un étrange paradoxe, l'exercice du soupçon à l'égard de la conscience fausse peut faire apparaître une nouvelle conscience fausse. En créant le vide, en réduisant les illusions, en détruisant ou démasquant sens et valeurs, certitudes et espoirs, l'exercice du soupçon devenu morbide a laissé la place nette aux fabricants de sens et aux vendeurs d'espoir, combien plus aliénants. Pendant que le savant professeur réduit l'illusion religieuse, ses étudiants passent à l'astrologie et à la lecture de Rampa. Là ils récupèrent un destin, un rêve, un espoir. Pendant que le savant professeur déconstruit la conscience, ses

étudiants s'en remettent à l'irrationnel, aux magiciens, aux prophètes politiques, aux sectes. Dépossédé de sens et de valeurs, de certitudes et d'espoirs, comment chacun n'est-il pas justifié de s'en remettre au mage ou au sorcier? Et pendant que le savant professeur démystifie le sujet, l'humanisme, la dignité humaine et la liberté, ses étudiants se nourrissent de plus en plus du mépris de l'homme affiché à la télévision, ou dans des petits, très petits journaux du matin.

L'exercice du soupçon devenu morbide ne peut être une voie offerte à la philosophie institutionnelle. Car il ne peut conduire qu'au vide stérile ou encore à de nouvelles formes d'hétéronomie, d'aliénation et de conscience fausse.

Mais alors quel chemin reste-t-il à la philosophie institutionnelle si les voies de l'idéologie et du soupçon ne s'avèrent pas être les siennes? *Une voie me semble toujours lui convenir, c'est celle de l'authenticité intellectuelle.* C'est dans cette direction, me semble-t-il, qu'ont été élaborés les divers programmes de l'enseignement collégial de la philosophie depuis la création des CEGEP. Le plan-cadre de 1970, par exemple, ce souci de l'authenticité intellectuelle en cherchant à éveiller chez l'étudiant des questions fondamentales concernant son vécu, en l'amenant à prendre conscience de lui-même et de son monde, à se critiquer, à reconnaître les exigences de la pensée rationnelle au coeur de sa vie quotidienne.

Pour sa part, le plan-cadre présenté en 1973 cherche à atténuer les aspects sociologisants ou psychologisants du précédent et fait beaucoup moins appel au vécu immédiat de l'étudiant. Il est plus préoccupé de mieux cerner l'authenticité intellectuelle à trois niveaux : le premier est celui de l'éveil des attitudes philosophiques de la distanciation et de l'appropriation de sens ; le deuxième est celui d'une reprise consciente de quelques aspects fondamentaux de l'inquiétude humaine ; le troisième est celui du développement d'aptitudes intellectuelles spécifiques. C'est une autre tentative, me semble-t-il, en direction de l'authenticité intellectuelle. Mais qu'entendons-nous, plus précisément, par « authenticité intellectuelle » ?

Je voudrais, pour clarifier ce concept d'authenticité intellectuelle, que je souhaiterais voir comme « concept régulateur »

de la philosophie institutionnelle, emprunter le détour d'une courte approche de l'existence elle-même. Il me semble, en effet, que de nombreuses philosophies anciennes ou contemporaines tendent à s'accorder sur ce point que l'existence humaine est fondamentalement désir, et j'ajouterais, avec une certaine philosophie réflexive, désir d'être. Si l'existence se dévoile comme désir, elle m'apparaît du même coup comme pouvoir, énergie, « conatus » ou effort pour être, en un mot comme acte enraciné dans le désir. Sur ce point, je crois être fidèle à Ricoeur, affirmant :

C'est ici (dans la saisie de l'ego comme effort pour exister et désir pour être) qu'une philosophie réflexive retrouve et peut-être sauve l'idée platonicienne que la source de la connaissance est elle-même Eros, désir, amour, et l'idée spinoziste qu'elle est conatus, effort. Cet effort est un désir, parce qu'il n'est jamais satisfait ; mais ce désir est un effort, parce qu'il est la position affirmative d'un être singulier et non pas simplement un manque d'être. Effort et désir sont les deux faces de la position du Soi dans la première vérité : Je suis. (Ricoeur, P., *De l'interprétation*, Paris, Seuil, 1965, p. 53).

Il me semble qu'il faille ajouter à cela une approche de l'existence comme compréhension, ce qu'on pourrait appeler une « ontologie de la compréhension », dans la ligne, par exemple, de Heidegger qui nous montre que l'être de l'être-là est un être de compréhension. L'homme est cet être qui est désir d'être et pouvoir d'être et qui, en définitive, cherche à comprendre son désir et son pouvoir. L'existence est désir, effort et compréhension du sens de ce désir et de cet effort.

*L'authenticité intellectuelle que je souhaite pour la philosophie institutionnelle est, d'abord et avant tout, cette greffe de la raison sur la vie, cette fidélité de l'intelligence envers l'existence. Ce qui implique que l'attitude première de la raison philosophique devrait être celle d'une appropriation du désir d'être, de l'effort pour être et des sédiments de sens vécus par une existence. Comme l'écrit Mikel Dufrenne : « la philosophie ne fait que recueillir de l'homme la question du sens » (Dufrenne, M., *Pour l'homme*, Paris, Seuil, 1968, p. 121). La*

compréhension originaire du désir et de l'effort pour être est un mode d'être de l'existence. Il est normal que la première fidélité de la raison philosophique soit de se greffer sur l'existence et de poser comme son mode de connaissance fondamental la compréhension, l'écoute de l'existence, la foi dans l'existence qui se révèle. La formule d'Anselme s'applique ici : *credo ut intelligam*, je crois pour comprendre. L'authenticité intellectuelle réside avant tout dans cette « foi de la raison » à l'égard de l'existence et, donc, dans l'acte d'appropriation du sens.

Cependant, l'authenticité intellectuelle ne peut faire l'économie de la distanciation. La recherche du sens ne peut se passer de la démarche critique. Car les actes et les oeuvres, à travers lesquels l'existence se dévoile, sont ambigus. Un discernement s'impose, une critique est nécessaire. À ce point, et sur la base d'une recherche et d'une restauration du sens, on doit récupérer les méthodes critiques et l'exercice du soupçon. Mais ces méthodes de déchiffrement des signes de l'existence, ces herméneutiques comme dit Ricoeur, sont alors enracinées dans l'acte d'appropriation du sens, greffées sur la compréhension ; la destruction ou la dé-construction n'est qu'un moment de la fondation ; l'exercice du soupçon n'est qu'un moment de l'interprétation et de la réflexion ; la distanciation est au service de l'appropriation de sens ; voilà l'authenticité intellectuelle, cette fidélité de la raison à l'existence, déployée dans les attitudes de l'appropriation de sens et de la distanciation.

N'est-ce pas le meilleur service que nous puissions rendre à la société industrielle avancée pour son propre dépassement ? Si cette société est dominée par la technocratie et l'hétéronomie qu'elle suscite, elle comporte cependant en son propre sein des forces que certains appellent « biocratiques » ou « organiques » ou « conviviales », favorisant l'autonomie et l'appartenance, la créativité et l'équité ; si cette société a produit des institutions et des outils qui ont dépossédé l'homme, elle recèle aussi des « machines dialectiques » comme le dit Van Lier et des « outils conviviaux », comme le signale Illich, qui favorisent la synergie, la collaboration de l'énergie humaine et de l'énergie mécanique ; si cette société a engendré la domination technocratique, elle est aussi traversée par des forces démocratiques. La tâche de la raison philosophique ou de l'authenticité intellectuelle n'est-

elle pas, ici aussi, d'écouter le sens de ce devenir, de se l'approprier, de le comprendre et de le juger dans la lumière de l'existence et de faire mourir les idoles ou les illusions du désir et du pouvoir d'être ? En se mettant au service de l'authenticité intellectuelle, la philosophie institutionnelle ne peut mieux favoriser l'avènement, en chacun, de ce pouvoir intellectuel qui constitue, à mon sens, la finalité même de l'enseignement collégial. Par-delà l'idéologie et le soupçon : l'authenticité intellectuelle !

Cegep Ahuntsic