

Intellectuels et académiciens: un engagemente avec la nation

Ana Jaramillo



Ediciones de
la Universidad Nacional
de Lanús

Argentine

Intellectuels et académiciens:
un engagement avec la nation

Ana Jaramillo

Intellectuels et académiciens:
un engagement avec la nation

Ana Jaramillo



Ediciones de la UNLa
Colección Pensamiento Nacional

Universidad Nacional de Lanús

Rectora

Dra. Ana Jaramillo

Vicerrector

Mg. Nerio Neirotti

Titre original

Intelectuales y académicos. Un compromiso con La Nación.

Traduit de l'espagnol (Argentine) par Martín Bertone



Red de Editoriales de
Universidades Nacionales



EDUNLa Cooperativa
29 de Septiembre 3901
Remedios de Escalada, Lanús,
Provincia de Buenos Aires, Argentina
Tel. 54 11 6322 9200 int. 203
edunla@unla.edu.ar

Index

07 Introduction

11 Ente le ciel et la terre: le roi et le philosophe

17 Le politicien et le scientifique: de Weber à Bobbio

27 Les intellectuels et le problème national:
une controverse historique

35 Les intellectuels et les passions démocratiques

45 La critique à la fonction historique de l'académie

55 Les intellectuels et l'université face
à la globalisation

63 Après l'effondrement: le mur et les certitudes

71 Notre profession de foi

85 Bibliographie

Jaramillo, Ana
Intellectuels et academiciens : un engagement avec la nation. - 1a ed. -
Remedios de Escalada : De la UNLa - Universidad Nacional de Lanús, 2010.
88 p. ; 21x14,8 cm.

ISBN 978-987-1326-49-5

1. Educación Superior. I. Título
CDD 378

Fecha de catalogación: 17/08/2010

Diseño de tapa e interior
Fatima Murphy Puppato

Impreso en la Argentina

ISBN 978-987-1326-49-5

Queda hecho el depósito que marca la Ley 11.723
© La autora
© Ediciones de la UNLa
29 de Septiembre 3901
edunla@unla.edu.ar

Introduction

Depuis les origines de la philosophie, lors de la naissance de la première division du travail, cette division n'a pas impliqué la division entre le travail intellectuel et le manuel, mais aussi la division des fonctions des individus dans la société, ainsi que le rapport qui existait entre les passions terrestres et le monde des idées.

L'humanité a traversé plusieurs vicissitudes et plusieurs institutions sont nées pour organiser le monde du travail, ainsi que les tâches de ceux qui se consacraient au travail intellectuel dans les différentes sociétés.

Parallèlement à la construction pratique politique de ces organisations de la société et de la distribution des pouvoirs économiques, culturels et sociaux, on a assisté à la naissance de plusieurs conceptualisations politiques et idéologiques contraposées sur sa réalisation effective, ainsi que sur le devoir-être ou le caractère éthique de la distribution du pouvoir dans les sociétés concrètes.

L'une de ces institutions millénaires est l'université; ses acteurs principaux –les professeurs, les chercheurs, les académiciens, les intellectuels et les étudiants– le sont aussi.

S'interroger à nouveau sur la fonction de l'université dans ce siècle et en Argentine n'est pas inutile ni banal si nous cherchons que ceux qui occupent nos salles de cours, les milliers de jeunes que nous voulons voir devenir (et ce sera certainement le cas) les héros et créateurs d'un pays meilleur renforcent leur esprit critique sur leur propre vocation, leur propre engagement avec cette construction ainsi que leur droit à mettre en question nos propres certitudes et convictions, peut-être précaires et historiques. Le premier résultat de cette recherche naissante est adressé aux étudiants et aux professeurs de l'Université de Lanús, pour encourager le débat sur ces sujets et pouvoir ainsi les enrichir avec leurs précieuses contributions.

Nous ne cherchons pas à écrire une histoire de la conduite des intellectuels ou des académiciens ni des établissements universitaires en Argentine et leur rapport avec le pouvoir politique. Tel a été –sur une période historique– le travail de Silvia Sigal.¹ Nous continuerons plutôt à nous interroger sur la mission des intellectuels et académiciens dans les universités argentines tout en montrant que cette problématique et ses paradoxes ne sont pas nationaux mais

¹ SIGAL, Silvia: *Intelectuales y poder en Argentina. La década del sesenta*. Siglo XXI, Buenos Aires, 2002.

historiques et universels. Dans ce premier ouvrage nous raconterons quelques polémiques qui ont eu lieu de ce côté du monde, duquel nous avons décidé de faire partie: l'Occident.

La recherche “Ciencia, Academia y Política. Criterios e instrumentos para fortalecer su articulación frente a los problemas nacionales” (*“Science, académie et politique. Critères et instruments pour renforcer leur articulation face aux problèmes nationaux”*) que nous effectuons avec le Dr. Oscar Tangelson, le Lic. Alejandro Margetic, la Lic. María Elena Etkin et la Lic. Valeria Suárez commence à donner des fruits. Nous ne cherchons pas de certitudes. Nous essayons, dans la mesure de nos possibilités, d'aider à découvrir et à instituer quelques mécanismes d'interface pour approcher, dans un cadre institutionnel, les activités de la politique, le monde académique, la science et les intellectuels en Argentine, sans que cela implique cesser de défendre notre droit indéniable à faire de la contre-culture, si cela signifie mettre en question de façon permanente et responsable l'injustice dans la distribution de la richesse et du pouvoir en Argentine.

Avec ce premier livre nous ne visons qu'à inaugurer le débat –et certainement la polémique– sur la fonction des intellectuels et académiciens dans les universités argentines, ainsi qu'à encourager les

chercheurs–enseignants consacrés à ce sujet à qu’ils exercent leur droit à donner publiquement leur avis sur «une recherche, un savoir ou une pensée», comme Derrida a soutenu dans son livre *L’université sans condition*.²

² Derrida, Jacques: *La Universidad sin condición*, Trotta, Madrid, 2002.

Entre le ciel et la terre: le roi et le philosophe

“Nous sommes convaincus que le moment historique d’Amérique Latine exige de ses professionnels une réflexion sérieuse sur leur réalité, très changeante, qui débouche en leur insertion en elle. Cette insertion, critique, est un véritable engagement. Engagement avec les destins du pays. Engagement avec son peuple. Engagement avec être davantage de cet homme”.

Paulo Freire

Les premières réflexions sur la fonction des politiciens et des philosophes (que tout au long de l’histoire on a appelés *savants, académiciens, intellectuels, scientifiques*, etc.) dans le gouvernement de la République datent de 400 a.J.C., il y a deux-mille quatre cents ans. À cette époque-là, Platon transcrit les dialogues entre Socrate et ses disciples, où on peut observer les premières réflexions sur les “deux mondes”, le monde des idées et le monde temporaire, le monde de Dieu et le monde du César, celui de la volonté et la décision et celui de la connaissance des essences, celui du pouvoir et celui du savoir, enfin, celui de la théorie et de la pratique, celui de la raison pure et la raison d’État et ses besoins, possibilité ou impossibilité de rapports. On peut aussi y observer de quelle manière les différents acteurs exercent leur fonction dans la construction et le gouvernement de l’État.

Pour Platon les gouvernements ne seront parfaits que lorsque les philosophes seront les gouvernants ou les rois deviendront des philosophes. Dans *La République*,³ par moyen de son maître Socrate, il soutient qu'un tel État n'est pas une chimère mais qu' "À moins (...) que les philosophes ne deviennent rois dans les cités ou que ceux qui sont pour lors appelés rois et détenteurs du pouvoir ne se mettent à philosopher sincèrement et adéquatement, et que cela ne se trouve réuni dans le même [individu, à savoir], pouvoir politique et philosophie, que les natures multiples de ceux qui sont portés vers l'un à l'exclusion de l'autre ne soient réfrénées par la contrainte, la cessation des maux n'est pas [possible], mon cher Glaucon, dans les cités ni même, je crois, pour l'espèce humaine, ni que ce régime politique, à quelque moment que ce soit auparavant, ne se développe dans le sens du possible et ne voie la lumière du soleil". Socrate pense que le philosophe est celui qui "aime contempler la vérité".

Selon Platon il faut protéger l'État en le mettant entre les mains de ceux qui sont capables de veiller au respect de la loi et des institutions de l'État, et ces personnes sont les philosophes, car ils peuvent atteindre la connaissance de l'éternel et immuable

³ Platon, *La República*, Buenos Aires, Eudeba, 1988.

mais aussi unir l'expérience et la spéculation. Il s'agit de ceux qui aiment la science avec passion car elle peut révéler l'essence éternelle, immuable et inaccessible, aux vicissitudes de la corruption. Il s'agit de ceux qui détestent le mensonge et aiment la vérité, qui aspirent à la volupté suprême de l'âme, en dédaignant les plaisirs du corps. Ils ne craindront pas la mort puisqu'ils aspirent à l'universalité et à l'harmonie de toutes les choses divines et humaines en elle. Pour distinguer le vrai philosophe il faut l'observer depuis son enfance, constater qu'il ait des sentiments d'équité et de douceur, qu'il ait une bonne mémoire, qu'il soit modéré et gracieux, allié de la vérité, de la justice, de la force et de la tempérance.

Face au disciple de Socrate qui soutient que ces personnes deviennent d'habitude inutiles pour la société, car ils deviennent étranges et insupportables, le maître répond que "Tellement pénible en effet est le sort que subissent les plus convenables de la part des cités, que n'est réservé à rien d'autre un tel sort".⁴ Pour lui, ceux qui considèrent les plus sages parmi les philosophes inutiles pour l'État ont raison, mais ce n'est pas la faute aux philosophes mais à ceux qui ne s'en servent pas, car il n'est pas naturel que les savants "aillent aux portes des riches".

⁴ *op.cit.*, 488 a

Quant à l'utilité et inutilité des savants, plusieurs siècles plus tard Scheler soutiendra aussi, dans sa distinction entre le saint, le héros et le savant, que "le citoyen authentique" et savant du "monde", le génie est, pour ce qui meut son peuple et pour ce qui gît dans le rayon du monde qui l'entoure, "le véritable niais, ainsi que le saint l'est pour le monde".⁵ Il explique que c'est pour cela qu'il est vagabond, banni et persécuté, il n'est personne dans sa patrie et il n'est presque jamais reconnu ou compris. "C'est celui qui se cache de la société et même de la communauté de vie; il se cache et les autres l'évitent".⁶ Le génie, pour Scheler, est celui qui est orienté de façon supérieure à la normale en raison de sa passion amoureuse pour l'essentiel et idéal et donc les réalités contingentes sont des plongeoirs pour découvrir des liens essentiels dans l'ordre cosmique. Il produit des biens purement spirituels de la culture, sans but, en raison d'un besoin intérieur de son esprit. C'est cela ce qui, selon l'auteur, les sépare des réalistes, des héros comme politiciens ou hommes d'État, ainsi que des scientifiques, qui sont ceux qui produisent des bénéfices à la communauté par moyen de leurs services. En effet, pour lui "le monde n'est réel que dans un sens pratique de la volonté".⁷ Les héros ou

⁵ Scheler, Max: *El santo, el genio, el héroe*, Nova, Buenos Aires, 1961.

⁶ *Ibidem*.

⁷ *Ibidem*.

les nobles sont ceux qui éprouvent essentiellement de l'amour pour la responsabilité.

Cependant, Platon, malgré le fait d'admettre que les véritables philosophes sont peu nombreux et qu'il y a plusieurs causes conspirant contre eux pour les corrompre, voulait leur donner un rôle fondamental dans le monde réel de la volonté. Tout ce qui constitue des biens pour les hommes, tels que la beauté, les richesses, la force corporelle ou les alliances puissantes dans les États sont précisément ceux qui pervertissent l'âme. Les hommes médiocres ne font rien pour ou contre l'État ni les individus; bien au contraire, les hommes ayant les qualités du philosophe sont ceux qui peuvent causer les plus grands biens ou les pires maux s'ils sont corrompus.

Il conclut qu' "on ne peut pas compter sur un État, un gouvernement ou des hommes parfaits", à moins qu'un besoin heureux oblige ce petit nombre de philosophes qu'il n'accuse pas de méchanceté, mais d'inutilité, à se charger du gouvernement et à répondre à l'appel de l'État ou, au moins, qu'une inspiration divine vienne guider les enfants de ceux qui gouvernent aujourd'hui les monarchies et les autres États, ou que cette inspiration atteigne les gouvernants, en éveillant en eux l'amour de la véritable philosophie. Prétendre que l'une de ces deux choses est impossible, "n'est pas raisonnable".

Bien qu'il admette que pendant plusieurs siècles les philosophes éminents n'ont pas été tenus de se mettre à la tête du gouvernement, un tel État n'est pas une chimère ni impossible, on n'a qu'à admettre que c'est très difficile, mais c'est la seule voie pour qu'un État heureux puisse exister.

Le philosophe devra concevoir le plan d'organisation de l'État; pour cela il estimera que l'État et l'âme de chaque individu ont besoin de se dépouiller de ses taches. Après, il choisira la forme de gouvernement en regardant les vertus de la justice, la beauté et la tempérance et sa compatibilité avec les hommes pour qu'ils ressemblent aux dieux.

Le politicien et le scientifique: de Weber a Bobbio

L'une des premières distinctions, aujourd'hui classique, entre le politicien et le scientifique est celle que Max Weber a fait dans son livre *Le politicien et le scientifique*.⁸

Dans ce texte, il définit la politique comme “la direction ou l’influence sur le parcours d’une entité politique, c’est-à-dire, de nos temps: l’État”⁹ et celui qui s’y consacre aspire au pouvoir, par égoïsme, à cause d’un idéal ou pour le pouvoir en soi, pour profiter d’un sentiment de privilège.

Parmi ceux qui se consacrent à la politique, Weber distingue entre le chef de file et le fonctionnaire; le premier est défini par la partialité, la lutte et la passion qui part d’un principe de responsabilité opposé à celui du fonctionnaire qui s’ennoblit en exécutant avec précision les ordres de l’autorité. Les qualités du chef de file ou du politicien sont la passion, le sens de responsabilité et la modération.

C’est là que Weber distingue deux formes d’éthique à travers lesquelles s’oriente l’action, l’éthique de la

⁸ Weber, Max: *El político y el científico*, Coyoacán, Mexique, 2000.

⁹ *ibidem*

responsabilité et l'éthique de la conviction. La première ordonne de se souvenir des conséquences de l'action; la deuxième, la cohérence interne avec ses idéaux ou ses convictions. Celui ayant une vocation politique devrait avoir les deux.

Par contre, lorsqu'il aborde le sujet du scientifique, bien que pour l'homme en tant que tel, "rien n'a de valeur si ce n'est pas obtenu avec passion",¹⁰ celle-ci n'est qu'une condition préliminaire de l'inspiration. Le travail scientifique n'est pas non plus simplement un problème de calcul froid. Il faut du travail et de la passion pour provoquer l'idée. Chez le scientifique, comme chez l'artiste, l'inspiration est présente et sa personnalité provient d'un dévouement pur et simple au service d'une cause; cependant il y a une différence: le sens du progrès est présent dans le travail scientifique et non dans le travail artistique. Le sens de la science n'est pas de chercher le sens du monde; celui-ci sera interprété selon notre attitude face à l'existence.

Les professeurs ne doivent pas faire de la politique dans les salles de cours car pour lui ce serait une hérésie. Le véritable maître ne doit pas profiter de son autorité vis-à-vis des étudiants pour

¹⁰ *ibidem*

transmettre ses jugements de valeur car il ne doit être ni un prophète ni un démagogue. Il doit donc leur apprendre à accepter des faits gênants pour leur propre courant d'opinion, fournir des normes pour réfléchir, des instruments et la discipline pour atteindre leur but ainsi qu'obliger l'individu à qu'il "perçoive lui-même le sens ultime de ses propres actions";¹¹ ainsi il fournira son service éthique pour clarifier et éveiller le sens de la responsabilité.

Norberto Bobbio nous prévient, dans son livre "*La duda y la elección*"¹² (*Le doute et le choix*), sur les recherches qui font des généralisations fausses sur "les intellectuels" comme s'il s'agissait d'une catégorie homogène, d'une masse indistincte dont la définition est présupposée. Il signale aussi la confusion habituelle entre l'analyse descriptive et l'analyse normative, entre le plan de l'être et celui du devoir-être, la plupart des fois inconsciente. Ceci rend plus difficile la généralisation, car le plan descriptif et le normatif ont des différences évidentes selon le modèle idéal avec lequel on observe ou avec lequel on s'identifie.

Pour Bobbio, ceux qu'on appelle aujourd'hui intellectuels sont ceux qu'on appelait autrefois "savants, érudits,

¹¹ *ibidem*

¹² Bobbio, Norberto: *La duda y la elección*, Paidós, Barcelone, 1998.

philosophes, écrivains ou gens de lettres”.¹³ Ils ont toujours existé, car le pouvoir idéologique, sous différents noms, a existé à côté des pouvoirs politique et économique dans toutes les sociétés; leur fonction change avec la société et l’époque à laquelle elle fait référence et est exercée, sous différents noms, à travers la “production et transmission d’idées, symboles, visions du monde et d’enseignements pratiques par moyen de l’utilisation de la parole”.¹⁴

Il expose aussi que le pouvoir idéologique est fragmenté dans le processus de démocratisation des sociétés pluralistes modernes; par conséquent, la généralisation sur sa fonction est objectivement fausse, en raison de l’existence de directions et d’idées qui sont contraposées dans plusieurs groupes et individus.

L’instrument principal de pouvoir idéologique est la parole, moyen d’expression des idées; dans le monde contemporain l’outil de plus en plus utilisé est l’image.

Pour Bobbio il faut donc distinguer, parmi les techniciens du savoir humain, entre l’intellectuel idéologique et l’expert.

¹³ *ibidem*

¹⁴ *ibidem*

Selon cet auteur, il y a toujours un conflit de valeurs entre la valeur de la liberté des individus et les groupes et celui de l'ordre public, ou celui de la légalité et celui du bien commun, car les valeurs ultimes de l'individu et les valeurs ultimes de l'État sont des valeurs antinomiques ou peut-être, dans les mots de Max Weber, entre l'éthique de la conviction et l'éthique de la responsabilité. La première est celle que suit généralement l'intellectuel; la deuxième, celle du politicien réaliste.

Bien que Bobbio définisse le travail de l'intellectuel comme celui qui "ne fait pas de choses, mais qui réfléchit sur les choses, qui ne manie pas d'objets, mais des symboles et dont les instruments de travail ne sont pas des machines, mais des idées"¹⁵, il insiste: lorsqu'on commence une recherche sur les intellectuels il faut d'abord délimiter le champ de la discussion, "de qui et sur qui nous voulons discuter et de quelle façon".¹⁶

Il distingue entre deux façons d'aborder le problème: sociologique, qui s'occupe des intellectuels en tant que classe ou groupe en rapport avec d'autres classes ou groupes, et historique, qui étudie cette classe ou

¹⁵ *ibidem*

¹⁶ *ibidem*

groupe dans une période historique ou dans un pays déterminé.

Cependant son but est d'analyser l'éthique ou la politique des intellectuels, c'est-à-dire un discours projectif, normatif ou prescriptif de ce qu'ils devraient être et non de ce qu'ils sont.

Il précise explicitement que son problème n'est pas de "savoir si les intellectuels sont des rebelles ou des conformistes, libres ou serviles, indépendants ou dépendants, mais d'échanger quelques idées sur ce que les intellectuels, qui se reconnaissent dans un secteur politique déterminé, voudraient ou devraient être", sur la politique des intellectuels ou celle des intellectuels dans la politique ou sur le rapport entre la théorie et la pratique ou sur le monde des idées et le monde des actions. De cette façon il restreint le champ de sa recherche au travail des intellectuels dans la vie civile et politique; les types importants qu'il analyse sont l'idéologue et l'expert.

Tous les deux ont une fonction différente vis-à-vis de la dimension politique, car leurs tâches en tant que créateurs, transmetteurs d'idées ou de connaissances à importance politique, sont différentes.

L'intellectuel en tant qu'idéologue est enfin défini comme celui qui fournit des principes-guide qu'on

pourrait appeler des valeurs, idéaux ou conceptions du monde à partir desquelles une action est légitimée par l'acceptation préalable de ces valeurs-guide. L'expert est celui qui fournit des principes-moyen ou des connaissances techniques, utiles dans des champs particuliers nécessaires pour résoudre des problèmes ou bien les connaissances les plus adéquates pour atteindre un but.

Ainsi il assume qu'il n'est pas loin de la distinction wébérienne entre les actions rationnelles selon la valeur et les actions rationnelles selon le but.

Dans ce sens Bobbio propose comme consigne l'indépendance mais non l'indifférence de l'intellectuel. L'intellectuel doit essayer en permanence de dépasser la politique. En admettant que la fonction politique est indispensable, la première tâche de l'intellectuel doit être celle d' "empêcher que le monopole de la force devienne aussi un monopole de la vérité".¹⁷ Comme créateur ou manipulateur d'idées l'intellectuel doit, en politique, persuader ou dissuader, encourager ou décourager, exprimer des avis, donner des conseils, faire des propositions, induire les gens à avoir une opinion propre vis-à-vis du politicien qui doit prendre des décisions.

¹⁷ *op.cit*

En suivant son raisonnement –et la différence entre idéologues et experts– la responsabilité de chacun est déterminée à partir des deux éthiques qui le définissent; les premiers agissent selon l'éthique de la conviction et les deuxièmes selon l'éthique de la responsabilité; il préfère parler de responsabilité plutôt que d'engagement, car cette notion impliquerait prendre parti. Il doit défendre la politique de la culture, ce qui signifie que la culture ne doit pas être apolitique; cependant, elle ne s'identifie pas avec la politique des politiciens.

Il soutient enfin que parmi les typologies des rapports entre les intellectuels et le pouvoir, la plus utile est celle de Cose dans *"Men of ideas"*, qui les regroupe selon si:

1. Les intellectuels sont au pouvoir; il donne l'exemple des jacobins et des bolcheviques
2. Les intellectuels exercent leur influence sur le pouvoir; il donne l'exemple de ceux que Chomsky appelle *les nouveaux mandarins*, qui fournissent des renseignements historiques, économiques et techniques aux politiciens
3. Les intellectuels ont pour fonction de légitimer le pouvoir; ce serait comme utiliser la raison pour montrer qu'elle ne sert à rien
4. Les intellectuels ont une attitude critique permanente vis-à-vis du pouvoir.

Il ajoute à cette typologie l'intellectuel qui, d'après lui, n'a rien à voir avec les affaires politiques, mais il soutient que cette typologie est limitée, car pour lui le rapport avec la politique ne fait référence qu'au pouvoir politique et il préfère parler d'une conception large de la politique, entendue comme une "activité adressée à la formation et transformation de la vie des hommes".¹⁸

L'auteur, qui réunit les différentes typologies ayant été conçues pour analyser la fonction ainsi que le travail de l'intellectuel et son devoir-être, fait référence à celle de Raymond Aron dans *l'opium des intellectuels*, qu'il voit inutile et qui distingue entre notaires, experts et écrivains, celle de Prandstraller dans *L'intellettuale-tecnico e altri saggi* qui distingue entre les intellectuels-philosophes et les intellectuels techniciens, et fait un long parcours de l'histoire du problème depuis Aristote, en passant par Platon, Kant, Benda, Nizan, Mannheim, Weber, ou Tocqueville, avant d'arriver à sa définition ou à caractériser le problème qui l'intéresse.

La controverse permanente sur le travail de l'intellectuel, avec ses différentes définitions, entre la fidélité aux valeurs ultimes et l'exigence de changer

¹⁸ *op.cit*

le monde est ce qui, pour Bobbio, montre l'ambiguïté du problème et la difficulté de la solution, car elles correspondent à la présence simultanée de deux cités, celle de Dieu et celle des hommes, celle des êtres rationnels et l'État qui ne peut pas se passer de la coaction pour obtenir l'obéissance nécessaire à la vie commune.

Il conclue que généralement l'affrontement est surmonté, car une exigence oublie l'autre et celui qui vit selon ses principes oublie les conséquences. Sa conduite noble peut être donc stérile tandis que celui qui agit selon les conséquences ne s'inquiète pas pour les principes. "Pour cela, l'affrontement peut se résoudre à chaque fois, mais ne jamais être surmonté définitivement. Et tant que l'affrontement existera, on continuera à discuter sur le problème des intellectuels".¹⁹

¹⁹ *ibidem*

Les Intellectuels face au problème national: une controverse historique

Une des premières polémiques contemporaines, aujourd'hui classique, sur la fonction des intellectuels et des académiciens, sur le besoin qu'ils participent aux affaires et problèmes nationaux ou pas est celle qui a eu lieu entre Julien Benda et Paul Nizan. Julien Benda écrit en 1927 *La trahison des clercs* et Paul Nizan écrit *Les chiens de garde* en 1932. Pour le premier le penseur, enseignant ou intellectuel qui se laisse entraîner par les passions politiques, nationales, de race, parti ou classe trahit sa fonction, car il devrait se consacrer à une vie de spéculative et désintéressée en appréciant la vérité et la justice universelle. Pour le deuxième, celui qui ne s'engage pas sur terre avec ses idéaux est un déserteur, voire un traître, car il doit être au service des hommes réels du monde où il est tenu de vivre.

Pour Benda, la volonté de groupement est l'une des caractéristiques les plus profondes des temps modernes. Cette volonté a entraîné une divinisation de la passion politique, une idée fixe de passer à l'action. Les passions politiques sont devenues universelles, homogènes, permanentes et prépondérantes; elles sont principalement la passion nationale et celle de classe.

Les peuples comprennent leur nationalisme et leur patriotisme non seulement dans leur être matériel, dans leurs forces militaires et leurs possessions territoriales, ou dans leurs richesses économiques mais dans leur être moral. Leur patriotisme est une forme de l'âme contre d'autres formes de l'âme, qui est visible dans leur art, dans leur littérature, dans leur philosophie, dans leur civilisation. Les patries –soutient Benda– seront des personnes qui goûteront la haine, causeront les guerres les plus terribles qu'on ait connues. “La guerre politique impliquant la guerre des cultures, cela est proprement une invention de notre époque qui lui assure une place insigne dans l'histoire morale de l'humanité”.²⁰

Pour lui, le XX^e siècle sera le siècle de l'organisation intellectuelle des haines politiques. Ceci implique que chaque passion (nationale ou de classe) s'est instituée comme l'agent du bien dans le monde, que leur ennemi est le génie du mal et qu'elles prétendent se manifester non seulement dans le milieu politique, mais dans la moralité, dans l'intellectualité, dans la sensibilité en littérature et philosophie et dans la conception artistique.

Il parle, après, de l'existence d'un groupe d'hommes qui comprennent qu'ils doivent s'occuper des biens

²⁰ Benda, Julien: *La trahison des clercs*, Gras, Paris, 1937.

temporels, qu'ils sont différents d'autres hommes et qu'ils ont deux volontés, celle de l'intérêt et celle de la fierté. La volonté de se situer dans le monde réel ou pratique de l'existence, opposée au mode désintéressé ou métaphysique, se manifeste avec une conscience jusqu'à ce moment inconnue. Ces passions déifiées par l'humanité expriment qu'elle est devenue réaliste mais, en même temps, plus religieuse que jamais.

Pour l'auteur le clerc est, par contre, celui dont l'activité, par son essence, ne poursuit pas de but pratique; il trouve le bonheur dans la pratique de l'art, de la science ou de la spéculation métaphysique, dont le royaume n'est pas de ce monde. Les clercs s'opposent de deux façons aux passions politiques: soit ils se détachent complètement de ces passions en croyant en la valeur suprême de cette forme d'existence soit ils sont des moralistes penchés sur un principe abstrait supérieur et opposé aux passions, où leur action est absolument théorique. Il dit que « Grâce à eux, on peut dire que pendant deux mille ans, l'humanité faisait le mal mais honorait le bien ».²¹

Le clerc, lorsqu'il adopte les passions politiques, les fortifie en apportant sa sensibilité comme artiste, sa

²¹ *Op .cit*

force de persuasion s'il est un penseur et son prestige moral dans les deux cas. Les clercs, avant, s'opposaient au réalisme des laïques, maintenant ils les servent.

Le clerc ne doit pas perdre la capacité critique, de juger, et s'il descend à la réalité, c'est pour défendre la justice abstraite et non pour défendre une passion. Ses seuls cultes sont la vérité et la justice.

Le clerc nationaliste, pour Benda, est une invention allemande, c'est un triomphe des valeurs germaniques face aux helléniques. La trahison du clerc réside précisément dans le fait de professer la religion du particulier comme les laïques et de mépriser l'universel, celui dont les valeurs sont la possession d'avantages concrets et le mépris de la vie désintéressée, d'admirer une doctrine non parce qu'elle est bonne mais parce qu'elle représente l'esprit de l'époque, d'enseigner que les États doivent être forts et non justes, et que les forts sont les autoritaires et autocratiques; ce sont les moralistes du réalisme qui affirment les droits de la coutume, du passé et de l'histoire et non de la raison.

Le clerc moderne enseigne l'instinct de guerre et la volonté de pouvoir comme valeurs morales, la primauté de l'instinct, de l'intuition et de la volonté et à la clamer au nom de l'esprit pratique. Le moraliste, par contre, est un utopique qui s'occupe de ce qu'il doit être et son action est de créer son objet en l'affirmant.

Une des grandes responsabilités de la modernité, pour Benda, est la responsabilité d'avoir fait disparaître les clercs, de ne pas avoir maintenu une classe d'hommes qui se serait consacrée aux valeurs non pratiques.

Cependant, pour lui la passion nationale ne s'explique pas uniquement par l'intérêt, elle s'explique aussi par l'amour au groupe auquel on appartient.

Il explique que la véritable apparition du clerc coïncide avec la chute de l'Empire Romain, c'est-à-dire d'une grande nation, et lorsque les nations petites n'existaient pas encore. Les amants du spirituel apparaissent à l'époque où l'Europe ne connaissait pas les nations; c'est pour cela que l'esprit spéculatif s'est maintenu plus longtemps dans les endroits où la formation de l'État national a été plus tardive, comme l'Allemagne et l'Italie. Avant, pour lui, il était plus facile d'être clerc. Leur disparition semble être associée à l'essence même du monde moderne.

Comme exemple de permanence des amants du spirituel en Italie selon Benda, nous pouvons citer Benedetto Croce qui en 1928 rappelle aux professeurs agissant avec belligérance qu'au dessus du devoir même de la Patrie se trouve le devoir envers la Vérité, qui comprend en lui et justifie l'autre, et la déformation de la vérité et l'improvisation des doctrines ne sont pas des services fournis à la Patrie mais un déshonneur

causé à la patrie qui doit compter sur la vérité de ses scientifiques comme sur la pudeur de ses femmes”.²²

Il se demande enfin si l’humanité sera nationale ou spirituelle et conclue que le match a été joué, que le laïque a gagné et que l’humanité sera nationale, l’homme de sciences, l’artiste, le philosophe sont attachés à leur nation aussi bien qu’au travailleur ou au commerçant, par intérêt, mais aussi par amour.

Le mépris pour le fanatisme et la passion nationale, chez Benda, se résigne au triomphe de la pensée germanique sur la gréco-romaine.

Nizan, de son côté, soutient: “Nous vivons dans une époque où les philosophes s’abstiennent. Ils se trouvent dans un État d’une absence scandaleuse. Il y a un écart scandaleux, une distance scandaleuse entre ce que la Philosophie annonce et ce qui arrive aux hommes, malgré leur promesse; au même moment où elle revient à la charge avec sa promesse, la Philosophie prend la fuite. Elle ne se trouve jamais où on aurait besoin de ses services. Si elle ne l’est pas, elle semble au moins une réalité démissionnaire. On pourrait même parler d’abandon de poste, de trahison”.²³

²² In Bobbio: *Pagine sulla guerra*, Bari, Laterza, 1928.

²³ Nizan, Paul: *Los perros guardianes*, Fundamentos, Madrid, 1973.

Pour l’auteur, il existe un vide immense entre ce que les intellectuels promettent et ce qu’ils font, ils continuent accrochés à l’attitude cléricale, en mettant la dignité de l’esprit et la loyauté aux choses éternelles au dessus des exigences sordides et des partialités humaines. Cette attitude implique aussi prendre parti et pour lui, c’est le parti de la trahison, qui empêche l’entente, qui est infidèle aux hommes et qui ne sera pas pardonnée. “Il faut être utile. Ne pas jouer l’apôtre”.²⁴ Pour cela, le travail de l’intellectuel sera “un travail patient, modeste, de dénonciation et d’éclaircissement des conditions inhumaines, les résultats pratiques d’une action. Le philosophe n’est que le spécialiste des exigences, des indignations que connaissent les hommes exploités, qui concevra patiemment les techniques de la libération”.²⁵

La “trahison” qu’il veut proposer consiste à détruire le système d’illusions que réunit la philosophie et à préparer la voie pour l’expérience humaine car, comme il explique, “tout homme pense, sans d’autre interruption que les courtes trêves de son sommeil ou de ses maladies, au monde qu’il touche, qu’il voit, qu’il expérimente, sur lequel il applique son action. Ainsi, il est tenu de penser à ce monde, toute sa vie

²⁴ *ibidem*

²⁵ *ibidem*

est une sorte de long commentaire des provocations du monde, en formant des pensées conformes aux activités qu'il déploie.

Cet homme n'est jamais seul, mais mélangé et en rapport avec une collection ou des collections d'hommes dont les opinions, jugements, passions et coutumes gouvernent leurs croyances, leurs idées, leurs espoirs et leurs rêves. La façon dont il perçoit les objets naturels et les existences sociales n'est pas un problème privé".²⁶

²⁶ *Ibidem*

Les Intellectuels et les passions démocratiques

D'autres penseurs ont enquêté sur l'influence des passions politiques chez les intellectuels.

Alexis de Tocqueville, dans *L'ancien régime et la révolution*,²⁷ soutient que les hommes de lettres sont devenus les hommes politiques principaux de France vers le milieu du XVIII^e siècle. Jusqu'à ce moment-là, même si la France était la nation la plus littéraire d'Europe, les hommes de lettres n'intervenaient pas au quotidien dans les affaires publiques; au contraire, ils y étaient éloignés et n'avaient aucune sorte d'autorité. Cela ne signifiait pas que, comme en Allemagne, les philosophes se consacraient à la philosophie pure, mais qu'ils s'occupaient de "l'origine des sociétés et sur leurs formes primitives, sur les droits primordiaux des citoyens et sur ceux de l'autorité, sur les rapports naturels et artificiels des hommes entre eux, sur l'erreur ou la légitimité de la coutume, et sur les principes mêmes des lois".²⁸

Bien que leurs systèmes politiques ne coïncident pas, ils proposent une motion commune, celle de

²⁷ Tocqueville, Alexis: *El antiguo régimen y la revolución*, Alianza, Madrid, 1994.

²⁸ *op.cit*

“substituer des règles simples et élémentaires, puisées dans la raison et dans la loi naturelle, aux coutumes compliquées et traditionnelles qui régissent la société de leur temps”.²⁹

Mais il se demande ce qui a fait que ces hommes de lettres, sans pouvoir ni position ni honneurs ni richesses ni responsabilité aient commencé à influencer sur les masses et à devenir une passion politique. Il se répond que ces idées étaient nées de la contemplation du spectacle de privilèges abusifs, d’institutions irrégulières, filles d’autres temps, qui semblaient vouloir s’éterniser et du désir de rebâtir la société en se guidant par la raison. Par ailleurs, leur éloignement de la pratique réelle des affaires publiques a rendu leurs innovations plus audacieuses et a conquis et enflammé le cœur de la foule qui entendait que les privilèges existants étaient condamnés par la raison. Ce même éloignement ne leur permettait pas de penser aux hommes de lettres dans un changement graduel des institutions comme les anglais mais à la leur destruction et substitution.

“Chaque passion publique se déguisa ainsi en philosophie; la vie politique fut violemment refoulée dans la littérature, et les écrivains, prenant en main la

²⁹ *ibidem*

direction de l'opinion, se trouvèrent un moment tenir la place que les chefs de parti occupent d'ordinaire dans les pays libres".³⁰

Avec la perte de pouvoir de la noblesse –qui ne dirigeait plus les affaires publiques ni l'opinion– les théories générales proposées par les hommes de lettres se sont transformées en passions politiques et ont été admises par cette même aristocratie. Ni celle-ci ni la bourgeoisie, exclues de la vie publique, ont prévu le péril qui les guêtait avec la révolution en herbe.

La foule, selon Tocqueville, a commencé à désertier la situation réelle et à vivre spirituellement dans la cité idéale inventée par les écrivains où tout semblait simple, ordonné, raisonnable et équitable. La révolution française, selon l'auteur, conserve l'inspiration des hommes de lettres qui ont divulgué leurs passions politiques tout en gardant les expressions générales et abstraites des écrivains, des termes pompeux; ceux qui l'ont faite ont transféré à la politique toutes les habitudes de la littérature que la société idéale a construit.

Bourricaud, dans son livre *"Les intellectuels et les passions démocratiques"*,³¹ décide de faire une recherche sur les

³⁰ *ibidem*

³¹ Bourricaud, François, *Los intelectuales y las pasiones democráticas*, UNAM, Mexique, 1990.

intellectuels comme producteurs et consommateurs d'idéologies, surtout d'idéologies politiques, et non sur l'intellectuel comme professionnel, car l'intellectuel remplit et assure une des fonctions les plus importantes dans la société: la circulation de notions communes qui concernent l'ordre social. Cependant, la séduction de la pensée idéologique sur les intellectuels menace de les faire tomber dans un piège, car elle est toujours formulée sur des passions générales et dominantes. La séduction implique que l'idéologie nous promet de concilier deux exigences irréconciliables comme la positivité et la totalité.

En citant Tocqueville, il soutient que les intellectuels apparaissent au premier rang à la moitié du XVIII^e siècle et que depuis ce moment-là on commence à formuler l'hypothèse que le pouvoir des intellectuels réside dans leur attitude critique malgré le fait que maintenant on les accuse de contribuer ou reproduire la "structure de domination".

Il distingue entre les intellectuels par vocation –ceux qui se reconnaissent ou sont reconnus par leur goût ou passion par quelques uns des problèmes les plus généraux concernant l'organisation de la vie sociale et la condition humaine– des intellectuels par qualification ou les diplômés qui assument des responsabilités dans les activités productives qui sont de plus en plus professionnalisées.

Cependant, tous les intellectuels, (professeurs, professionnels, fonctionnaires, experts et artistes) dans la mesure où ils gagnent leur vie dans des organisations publiques ou privées faisant partie de groupes d'appartenance, subissent des pressions croisées entre leur orientation, leur idéal et leur obligation professionnelle. Ceux qui s'expriment comme des hérauts des "passions générales et dominantes" sont en conflit avec la logique d'organisation ainsi qu'avec l'esprit scientifique. L'intellectuel, pour lui, remplit fondamentalement les fonctions de médiation, ou de mobilisation dans la société et pour cela il faut des compétences cognoscitives, linguistiques, maîtriser la parole, l'image et le symbole, ainsi que la capacité de généraliser et de se situer dans les limites.

Dans sa critique aux intellectuels français, il soutient avec Tocqueville qu'il s'agit d'hommes de lettres ou de théoriciens qui vivent éloignés de toute pratique, mais non à cause d'une tradition idéaliste –comme les allemands– mais parce que cela constitue une fatalité qu'ils subissent. Ils n'appartiennent pas au groupe qui prend des décisions et ils ne sont pas en état de les assumer, ils méprisent la société où ils vivent et ils se livrent à des objectifs idéaux ou imaginaires, en adhérant avec fanatisme à l'utopie d'une société fondée sur la raison, sur la justice et la nature, avec un résidu égalitariste et libertaire.

Pour Bourricaud, l'intellectuel contemporain continue avec les traits signalés par Tocqueville en tant qu' "intellectuel de gauche". Ces traits sont: "aliénation, mépris, éloignement des institutions de la société civile ainsi que de la société politique, vues comme injustes et arbitraires; radicalisme: dans le sens anglo-saxon d'une critique impitoyable de l'organisation sociale existante; prophétisme: engagement au service d'une cause que l'intellectuel de conviction proclame absolument bonne; élitisme: auto-glorification d'une avant-garde capable elle seule de diriger le processus historique".³²

Bourricaud cherche les variantes et invariants des passions politiques chez les intellectuels et soutient que celles signalées par Tocqueville (l'égalitarisme et le libertarisme) comme "passions generales et dominantes" sont les invariants. Cependant, elles n'ont pas toujours le même sens dans des moments historiques différents, ni parmi les intellectuels qui leur donnent des priorités différentes. Toutes les idéologies démocratiques, pour l'auteur, sont des combinaisons plus ou moins originales de ces passions, et une idéologie est consolidée lorsqu'elle est devenue usage: "a cela contribuent les intellectuels".³³

³² *ibidem*

³³ *ibidem*

L'auteur conclue qu'on ne devient intellectuel dans l'ordre politique que "par moyen d'une réflexion sur la nature de la passion, du désir et son actualisation d'un côté, et d'un autre, sur les effets prévus, prévisibles et inattendus que sa réalisation, ou l'effort pour les réaliser, signifie pour nous-mêmes et pour autrui".³⁴

Cette polémique sur la fonction des intellectuels et le rapport entre la raison et les passions est née en Europe, comme le propre Benda reconnaît, avec la naissance des États nationaux.

C'est pour cela que personne ne devrait s'étonner de la polémique qui existe actuellement autour de la globalisation et des mécanismes politiques, économiques-financiers, scientifiques-technologiques et intellectuels qui s'affrontent dans un processus où des cultures, des idéologies et des valeurs des différentes nationalités s'entrecroisent.

De même que pour Benda, l'humanisme ne peut pas être confondu avec l'internationalisme ni avec le cosmopolitisme; on ne peut pas non plus confondre la globalisation avec un impératif catégorique ou une valeur morale suprême homogène, un universel

³⁴ *ibidem*

abstrait éternel ou un destin inexorable et injuste pour les peuples exclus de leurs bénéfices mais inclus dans leurs préjudices.

Chaque peuple et chaque nation défend ses intérêts, sa culture et ses droits qui plusieurs fois, au nom d'une prétendue réalité globalisée et d'une rationalité pure et universelle, sont écrasés tandis que les pires crimes contre les nations les plus faibles sont commis. Pour elles et pour leurs intellectuels, académiciens et scientifiques, l'impératif catégorique, les valeurs de la raison critique, de la vérité, de la justice et la liberté, qu'ils enseigneront, prôneront et diffuseront doivent accompagner leur engagement et leur volonté de prévaloir sur terre et notamment sur leur terre, en défendant le droit des peuples à leur autodétermination, leur culture et une distribution plus juste de la richesse; ce sera la seule possibilité d'éduquer pour la paix et la justice. Les intellectuels et académiciens ne peuvent être ni déserteurs ni traîtres vis-à-vis des problèmes et des besoins de leur peuple.

À ces traîtres ou déserteurs, Hernández Arregui adresse ses critiques les plus dures; il pronostique la restitution de la culture nationale: "Ce jour-là la littérature d'imitation cessera, les essais ambigus et les crânes uniformés de l'"*intelligentzia*", leurs textes filiformes, cette fausse aristocratie des suppléments du dimanche, des expressions déliquiscentes d'une

spiritualité qui est au régime, qui est empêchée de se voir et de s'avouer face au pays qui l'ignore, et qui entre la littérature faite avec de la dentelle d'éventail et des essais de ciseaux, au lieu d'ausculter l'Argentine réelle, montre l'irrégulier, l'anecdotique et l'atypique du national, c'est-à-dire leur auto-enfermement comme "intelligentzia" portuaire qui remplit une fonction préétablie par la volonté culturelle de l'oligarchie".³⁵

En tout cas, le clerc ou l'intellectuel doit prôner le bien et faire le bien si nous voulons construire une nouvelle civilisation qui dépasse ces deux mille ans où, selon Benda, "prôner le bien et faire le mal" a primé.

³⁵ Hernández Arregui: *¿Qué es el ser nacional?*, Hachea, Buenos Aires, 1963.

La critique à la fonction historique de L'académie

Depuis plusieurs perspectives idéologiques et politiques on a critiqué l'isolement permanent des institutions scientifiques et académiques vis-à-vis des réalités et les problématiques nationales, non seulement en Argentine mais au niveau international.

Maintes fois les institutions universitaires ont été classées et décrites comme des “tours d'ivoire”, des “îles”, des “baronnies féodales entourées de murailles”, une “république de professeurs” etc. qui se “flattent et se vantent de leur effort dans leur quête de la vérité et la beauté tandis qu'autour d'elle subsistent l'injustice flagrante, l'ignorance et la saleté de masses d'êtres humains qui sont nos proches”.³⁶ On soutient que les scientifiques et les académiciens cherchent toujours le pourquoi et que les politiciens cherchent le comment et qu'il existe entre les deux activités une brèche difficile à surmonter; cette brèche gêne la production d'une activité conjointe pour bénéficier l'intérêt national et la société à laquelle elles devraient répondre.

³⁶ Clark, Kenneth: *El patetismo del poder*, CFE, Mexique, 1974.

Kenneth Clark n'épargne pas des critiques aux institutions universitaires nord-américaines: il parle de la faille morale de l'éducation. Il soutient qu'en fait ils cherchent la protection, la sécurité et la situation qui s'atteignent avec l'identification avec ceux qui ont le pouvoir et avec plusieurs façons, des façons subtiles, d'échapper à leur responsabilité morale et sociale, dont les positions et assertions de relativisme moral, d'indifférence académique, de pureté philosophique et d'objectivité scientifique. Ces positions, selon l'auteur, sont en fait de l'insensibilité et de la confusion morale et intellectuelle, car il n'existerait pas de vérité significative ou applicable sans engagement. Il accuse aussi les universités d'opportunisme, car elles évitent les risques causés par l'utilisation de l'intelligence pour obtenir la justice sociale et le progrès humain.

Son accusation principale contre les *colleges* et les universités nord-américaines est qu'elles "n'ont pas rempli leur responsabilité et leur obligation de développer et d'apprendre aux êtres humains ayant une intelligence moralement adéquate et socialement responsable. Elles ont fonctionné comme s'il était possible qu'une intelligence indifférente et amoral soit adaptative. Elles n'ont pas fourni à leurs étudiants l'orientation morale essentielle pour l'utilisation efficace, créatrice et adaptative de l'intelligence. Elles n'ont pas encouragé leurs professeurs ni leur ont

fourni la protection nécessaire pour une utilisation socialement responsable de leur intelligence critique. Et surtout, elles n'ont fourni ni l'orientation ni le guide morale à la société: elles n'ont pas prévenu le peuple de l'urgence de trouver des solutions morales et démocratiques aux problèmes nationaux critiques".³⁷

Toujours au sujet des universités et des intellectuels nord-américains, Goldfarb³⁸ soutient que la fracture qui existe entre le centre de valeurs des universités et celui de la société générale est un fait sociologique fondamental de la vie culturelle nord-américaine. Pour lui, "lorsque les choses deviennent politiques, les académiciens continuent à publier pour eux-mêmes dans des jargons académiques semi-privés avec un aura d'autorité scientifique soutenue par les bornés".³⁹

En Argentine, les institutions universitaires ont été évaluées maintes fois de façon similaire.

Arturo Jauretche, penseur et dirigeant péroniste, soutient que "nous sommes en présence d'une nouvelle scolastique d'anti-scolastiques qui, au lieu

³⁷ *Ibidem*

³⁸ Goldfarb, Jeffrey: *Los intelectuales en la sociedad democrática*, Cambridge University Press, Madrid, 1998.

³⁹ *ibidem*

d'aller du fait à la loi, vont de la loi au fait, en partant de quelques vérités censées avoir été démontrées –ailleurs et dans d'autres moments– pour déduire que nos faits sont les mêmes et induire nos compatriotes à ne pas les analyser par leurs propres modèles et expériences. Je cherche à leur opposer la méthode inductive, celle de la science et, en éclaircissant des faits partiels à nous, essayer d'induire les lois générales de notre société".⁴⁰

"Il est impérieux de constater que le problème universitaire ne constitue pas une partialité pouvant être abordée purement comme une question pédagogique, mais comme élément historique, sans doute substantiel, dans l'élaboration du destin argentin. Nous savons bien dans quelle mesure cette Université est mère des corruptions, endoctrinements et complicités qui ont emmené le pays à la situation présente de colonialisme économique et culturel... Dans le détour délibéré de l'intelligence argentine et dans la frustration de ses meilleures tentatives, l'Université a joué un rôle principal. Elle a agi dans le dos du pays, étrangère à son drame et à la gestation de son destin. Payée et entretenue par l'effort de tous les argentins, elle a poussé ses promotions successives à chercher dans le diplôme professionnel la satisfaction –de plus en plus problématique– du

⁴⁰ Jauretche, Arturo: *Mayoría*, 1970.

propre confort... Elle s'est occupée de former les experts de la trahison, en élaborant une mentalité docile aux déviations juridiques qui soutient la modalité prédatrice des lois et des contrats qui ont aliéné la souveraineté économique de la nation, en mettant à disposition des monopoles et des trusts les étudiants qui se distinguaient dans des compétences techniques pour les utiliser contre le peuple argentin et en transformant ses chaires en soutien doctrinaire de toutes les thèses des traîtres de la patrie... Les universités, les entreprises et la politique font partie d'une même œuvre antinationale, à laquelle la première fournissait des professeurs et des doctrines de tromperie, la deuxième des moyens de corruption et la troisième des moyens d'exécution".⁴¹

Héctor Agosti, intellectuel et dirigeant marxiste, écrit aussi très clairement sur sa position à cet égard –le travail de l'institution universitaire en Argentine–, car quarante ans après la Réforme universitaire, ce qui avait été annoncé timidement en 1918 était déjà une certitude incontestable. Pour lui, l'Université produisait des docteurs réthoriques tandis que le pays réclamait des techniciens pour son industrie naissante. Il soutient, par contre, que "l'université

⁴¹ Jauretche, Arturo: *Documento de la Organización Universitaria* de FORJA, 1943.

produira des “professionnels” bons pour le cas argentin dans la mesure où on s’en tiendra au fait argentin, on l’étudiera, on le résoudra et on le planifiera, en entendant le pays comme un corps unique et harmonieux formé d’individualités régionales. “Quoi” étudier signifierait donc entrer dans la substance des problèmes argentins, qui sont vivants et inédits dans toutes les domaines du savoir concret. Et “pourquoi” étudier représente la recherche de solutions visant à transformer la réalité argentine; car le cœur de la question réside précisément là: savoir que l’université n’est pas une île immatérielle mais une cellule vivante de la société....

... l’université doit fournir des outils à la main qui travaille et des raisons à la tête qui pense. L’université doit enquêter sur les sujets concrets de la reconstruction argentine et travailler pour cette reconstruction.

“Le contenu de l’université argentine, mise au service du peuple argentin et de sa libération effective doit être réexaminé dans ce sens. Mais le peuple a besoin d’instruments techniques pour se libérer et l’université est tenue de les lui fournir si elle ne veut pas prolonger un *hiatus* entre elle et le peuple, qui est nocif pour l’avenir de la démocratie argentine.”⁴²

⁴² *ibidem*

“Car le “quoi” et le “pourquoi” de l’université portent sur une chose: l’intérêt national”.⁴³ Pour Agosti, s’il n’était pas ainsi, les ressources que le pays consomme pour l’enseignement supérieur serviraient en fait pour octroyer des privilèges à l’étudiant universitaire qui peut étudier “tandis que d’autres jeunes hommes de son même âge (la plupart) doivent se fatiguer dans de dures journées à l’usine ou la ferme”.

Non moins critique, Hernández Arregui, soutient dans *¿Qué es el ser nacional? (Qu’est-ce que l’être national?)*, que “l’université, au lieu de servir au développement national, se réfugie dans l’idéal œcuménique de la culture, qui est la façon abstraite et impersonnelle de regarder le pays sous le prisme grisonné des idées étrangères. Telle idée cosmopolite de la culture universitaire est la façon institutionnalisée de l’alienation culturelle du colonialisme, et dans son amande, l’université de l’impérialisme, qui insiste à vouloir casser tout projet de nationalisation culturelle dans les pays dépendants. Ainsi la génération des étudiants –qui est issue elle aussi, en grande mesure, de la classe moyenne– est éloignée de la réalité nationale qui se transforme, non par l’action de l’université, mais par les forces sociales que les luttes nationales des peuples engendrent dans son sein”.⁴⁴

⁴³ Agosti, Héctor: *Nación y cultura*, Catálogos, Buenos Aires, 2002.

⁴⁴ *Op. Cit*

L'atomisation politique de l'Amérique Espagnole, conclue-t-il, entraîne celle de la pensée latino-américaine, mais il pronostique aux années soixante que les Universités ont pour destin, dans un avenir proche, de corriger cette vision historique qui sera parallèle à l'avancée des révolutions nationales en Amérique Latine, en se mettant au service de la nation.⁴⁵

José Ingenieros, que beaucoup considèrent le "Conducteur des jeunesses d'Amérique Latine", prédit depuis le scienticisme positiviste une nouvelle morale éloignée de la métaphysique et la théologie, lorsqu'il devient maître de conférences de la chaire d'Éthique en 1917 et soutient que la philosophie est la métaphysique de l'expérience, en assumant son caractère hypothétique, non le transcendantal. Dans son ouvrage consacré à la jeunesse, *Las fuerzas morales*⁴⁶ (*Les forces morales*), il soutient que les peuples d'Amérique Latine seront heureux "si les jeunes de la Nouvelle Génération découvrent en elles-mêmes les forces morales nécessaires pour la grande Œuvre: développer la justice sociale dans la nationalité continentale"⁴⁷.

⁴⁵ *ibidem*

⁴⁶ Ingenieros, José: *Las fuerzas morales*, Fausto, Buenos Aires, 1993.

⁴⁷ *op.cit*

Là il soutient qu'éduquer l'homme signifie "le mettre en état d'être utile à la société, en acquérant des habitudes de travail intelligent applicables à la production économique, scientifique, esthétique ou morale".⁴⁸ Tous doivent coopérer pour le bien-être de tous, car celui qui ne sait pas collaborer sera un parasite. L'éducation depuis l'école doit préparer pour l'action civique. L'éducation doit préparer l'homme pour son premier devoir social: le travail.

Pour lui, l'école ne "rentre pas dans les limites étroites de la salle de cours" et l'université "au lieu d'être une addition d'écoles professionnelles, doit devenir un établissement qui mette les résultats les plus hauts de la science au service de tous, coordonner les efforts de la recherche et imprimer de l'unité aux idéaux qui renouvellent la conscience sociale".⁴⁹

Il soutient que la société doit à tous le maximum d'enseignement mais qu'il est donc juste (car il ne devrait pas y avoir de droits sans devoirs, ni de devoirs sans droits) qu'on impose comme rétribution l'obligation d'enseigner; ainsi l'élève d'école secondaire devrait être maître à l'école primaire et l'étudiant universitaire donner des cours à l'école secondaire,

⁴⁸ *ibidem*

⁴⁹ *ibidem*

ce qui supprimerait la bureaucratie et centuplerait la capacité éducatrice de la société. Il considère enfin que le travail éducatif implique la responsabilité sociale la plus grave, qu'une grande partie du bien-être du peuple dépendra donc de son efficacité et que nous devons aspirer à créer "une science nationale, un art national, une politique nationale, un sentiment national en adaptant les caractères des races originaires multiples au cadre de notre milieu physique et sociologique".⁵⁰

C'est ainsi que depuis des sources idéologiques et politiques différentes les institutions académiques et scientifiques sont convoquées pour mettre leurs connaissances au service du peuple et de la nation, pour collaborer dans la solution de leurs problèmes les plus pressants ainsi que pour assumer leur responsabilité sociale.

⁵⁰ *ibidem*

Les Intellectuels et l'université face à la globalisation

Le philosophe mexicain Leopoldo Zea se demandait dans son livre *América como consciencia* (*L'Amérique Latine comme conscience*) si les latino-américains avaient fait de la philosophie et il a conclu qu'en fait les philosophes latino-américains ont vu la philosophie comme un métier et non comme une tâche, c'est-à-dire qu'ils ont réfléchi sur ce que d'autres avaient déjà réfléchi. "Plutôt que philosophes, nous avons été exposants de systèmes qui n'étaient pas nés face à nos besoins".⁵¹

Il continue en disant que nous devons philosopher au lieu de nous entêter à faire de la philosophie. Cela consiste, pour lui, à résoudre nos problèmes de façon similaire à celle dont les philosophes classiques ont cherché à résoudre les problèmes que le monde leur posait, à leurs propres problèmes, sans se soucier si cela limitait la portée universelle de leurs solutions; leur souci était de trouver de véritables solutions.

Pour y arriver, il soutient qu'il est urgent de revaloriser notre pensée, qui refuse de ressembler à ses modèles. De même que Lugones, il propose de regarder avec

⁵¹ Zea, Leopoldo: *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, Mexique, 1953.

“d’autres yeux” pour ne pas faire de “mauvaises copies”, et nous voir ainsi comme quelque chose de différent, non comme quelque chose d’insuffisant. Nos peuples se sont consacrés à appliquer d’autres schémas à leurs propres œuvres. Ils n’ont pas voulu voir à travers leurs propres yeux mais à travers des yeux d’autrui, auxquels ils donnent une dimension universelle. “Nous nous refusons nous-mêmes comme culture en essayant d’être l’écho et l’ombre d’une culture étrangère”.⁵² Cette proposition ne doit pas être vue comme un faux nationalisme ou localisme, mais permettre de voir l’universalité comme une aspiration de notre culture, en partant toujours de notre réalité.

L’Amérique latine, soutient le penseur, a besoin d’une réflexion originale et d’une solution à ses problèmes, car ce n’est pas le penseur qui lui propose les sujets mais la réalité qui les impose au penseur.

Déjà à cette époque-là Zea soutient que c’est “maintenant que l’Amérique latine peut avoir une philosophie propre, car c’est maintenant qu’elle se trouve face à des problèmes graves à résoudre et à l’urgence de les résoudre elle-même”.⁵³

⁵² *ibidem*

⁵³ *ibidem*

La philosophie a toujours voulu que ses vérités soient des vérités universelles, valables pour tout espace et tout temps. Cependant, chacune propose des vérités différentes, ce qui montre la contradiction propre à cette volonté. L'homme est essentiellement une entité historique qui résoudra les problèmes de sa vie dans sa propre circonstance.

L'histoire nous a démontré qu'il n'existe pas de vérités éternelles et immuables et si la philosophie "est le désir de résoudre des problèmes concrets... les solutions qu'un homme, une génération, un peuple ou une culture ont donné à ses problèmes ne peuvent pas toujours être des solutions pour les problèmes d'un autre homme, génération, peuple ou culture".⁵⁴ Par conséquent, Zea conclue que parler d'une philosophie latino-américaine implique que cette philosophie, comme expression d'une circonstance, essaie de résoudre les problèmes de cette circonstance, car la Vérité est absolue seulement parce que la réalité, depuis laquelle et pour laquelle cette vérité a une valeur, est absolue.

Le travail de l'intellectuel, pour ce philosophe, est d'adapter les idées au changement permanent de la réalité. Sinon "les idées deviennent des engins, quelque

⁵⁴ *ibidem*

chose de mort et d'inutile, sans un sens pour l'homme ordinaire. L'intellectuel qui continue à jouer avec ces idées sans leur chercher un nouveau sens est comme un maniaque, le détenteur d'un instrument inutile".⁵⁵

À présent, nous devons nous demander comment, depuis notre réalité et notre circonstance, nous interprétons, déchiffrons et représentons des pratiques inédites qui apparaissent avec la "globalisation", processus constituant et constitutif d'un nouveau monde social, et comment résoudre les problèmes économiques, technologiques, culturels, politiques et sociaux que celui-ci provoque en Argentine.

Nous pouvons entendre la globalisation comme un "processus qui apparaît après la fin de la guerre froide et qui se caractérise par une étape d'expansion du système capitaliste hégémonisé par le capital financier international entraînant la destruction des ciments qui sont à l'origine des États nation, énonce un ordre meilleur qui suppose la fin de la politique et la territorialité –entendue dans les paramètres du modernisme– et se sert d'outils de la technologie et des médias pour élargir une cosmovision qui répond aux besoins de survie de ce système".⁵⁶

⁵⁵ *ibidem*

⁵⁶ Pisarello, María Cecilia, *Tierra de Gauchos*, in *Escenarios para un nuevo contrato social*, UPCN, Buenos Aires, 2003

Cette globalisation inclut la volonté d'une pensée unique en tant qu'"univers néolibéral"⁵⁷ dans le domaine économique et politique; pour l'atteindre les pays puissants et les corporations financières internationales n'épargnent ni des efforts ni des pressions politiques, économiques, culturelles ni, enfin, militaires.

La "globalisation" de l'information à travers la télématique et la cybernétique implique le transfert non seulement d'une cosmovision mais aussi des progrès scientifiques et technologiques de plus en plus rapidement ainsi que de l'information générée dans d'autres latitudes. Cela n'implique pas que cette information puisse ou doive fournir la solution à nos propres problèmes, car elle s'est produite justement dans d'autres réalités avec un sens différent à la pluralité de sens polysémique et relative, que chaque nation (selon sa problématique et leur projet) lui attribue et configure.

Il faut faire des recherches sur les mutations permanentes que produit le "processus de globalisation" dans et sur notre société, les relations politiques, sociales, culturelles, technologiques, économiques, etc., afin de les connaître et de les comprendre dans leur sens

⁵⁷ Sur l'univers néolibéral, voir A. E. Calcagno et A. F. Calcagno: *El universo neoliberal*, Alianza, Buenos Aires, 1995

particulier, pour contribuer à leur solution et former les jeunes pour leur faire face. Ces mutations doivent être une raison permanente pour la recherche, l'interprétation, le diagnostic, l'explication ou la compréhension, la prévision et la décision, pour être toujours sur ses gardes, comme des *sentinelles*, dans les mots de Mannheim⁵⁸, pour les neutraliser, les adapter, les assumer ou les rejeter selon l'intérêt national.

Pour Mannheim, la fonction des membres de "l'intelligentzia" est de porter la synthèse, qui n'est pas la moyenne des aspirations des groupes sociaux existants mais qui doit se fonder sur "une position politique qui constituera un développement progressif, c'est-à-dire qu'elle retiendra et profitera d'une grande partie des conquêtes culturelles et des énergies sociales cumulées d'époques précédentes".⁵⁹

Cette fonction, pour Mannheim, peut être développée par une couche relativement sans classe, non située fermement dans aucune d'elles qui, malgré le fait de ne pas être homogène, tend progressivement à "supprimer les différences de naissance, de profession et de richesse"⁶⁰ grâce à la participation dans un héritage commun d'enseignement. Cela n'implique pas

⁵⁸ Mannheim, Karl: *Ideología y utopía*, FCE, Mexique, 1987.

⁵⁹ *ibidem*

⁶⁰ *ibidem*

que les liens de classe et de position disparaissent, (leur détachement influe précisément sur leur instabilité sociale), mais ils peuvent absorber tous les intérêts qui imprègnent la vie sociale et être les “avocats prédestinés des intérêts intellectuels du tout”.⁶¹

Mannheim soutient qu’il n’y a rien de plus erroné que de fonder le jugement à propos de la mission de l’intellectuel sur son “manque de conviction” et les jeter par-dessus bord. Cela est tout simplement le “revers du fait qu’ils soient les seuls à avoir des convictions intellectuelles”.⁶² Si l’histoire est une série d’essais et d’erreurs, les échecs des individus ont la valeur de l’essai. Et les intellectuels, en raison de leur “manque de foyer” dans la société sont les plus vulnérables à une chute. C’est pour cela qu’il est indispensable pour eux de voir très clairement le sens et la valeur de leur propre position dans l’ordre social.

Pour lui, la particularité de l’esprit moderne est le fait qu’elle n’est pas fondée sur l’autorité du clergé, fermée et limitée, mais qu’elle doit faire face à tout moment à des problèmes nouveaux. Par conséquent, la fonction est de faire la synthèse la plus complète possible des tendances de l’époque.

⁶¹ *ibidem*

⁶² *ibidem*

Après l'écroulement: le mur et les certitudes

Plusieurs intellectuels et académiciens, après ce qu'on a appelé *l'écroulement du mur de Berlin*, ou peut-être lors de la frustration de leurs expectatives de concrétiser sur terre leurs passions et idéaux égalitaires et démocratiques à travers la construction d'un système socialiste, ont été déçus. Leur déception est arrivée non seulement après la chute du mur mais aussi avant cela, en raison de plusieurs déviations qu'ils observaient – quelques uns plus tôt, d'autres plus tard – entre l'idéal et la réalité du système qui était censé supprimer les inégalités sociales et permettre d'atteindre une société de producteurs libres et égaux, ainsi que dans l'organisation de la direction des partis, de la bureaucratie, de l'élite ou dans l'absence de libertés dont jouissaient les citoyens dans le système capitaliste occidental.

Plusieurs raisons ont fait que les intellectuels dits de gauche aient commencé à se demander sur la possibilité réelle et historique de leurs désirs.

Parmi ces intellectuels, nous pouvons citer Edgar Morin, qui a consacré plusieurs années à étudier la fonction de l'intellectuel dans l'histoire et qui a reconnu son erreur et obnubilation, pendant des années, avec le système soviétique.

Dans son livre *Mes démons*, après exposer son expérience intellectuelle et politique dans la résistance française, le parti communiste français et dans d'autres organisations politiques de gauche, sa vision de la nouvelle mission de l'intellectuel s'est imprégnée de subjectivisme, en raison de sa déception profonde concernant sa perception préalable du monde qui, pour lui, était dûe au fait d'avoir été possédé par le mythe de la fraternité, dûe à sa foi en un monde meilleur, à ses idées et croyances et au Parti qui possédait la vérité et qui pour cela s'est emparé de lui. Voilà pourquoi il n'a pas pu reconnaître la complexité du monde de cette époque.

Or la question pour lui n'est plus de débattre des mains propres ou sales de l'intellectuel, s'il devait s'engager dans la transformation de la réalité ou pas. La question à débattre est, après une autocritique profonde, la fonction réelle des intellectuels.

Après avoir assumé que la complexité avait remplacé la totalité hégélienne-marxiste et qu'en outre l'incertitude était permanente, Morin se demande: qu'est-ce qu'un intellectuel?. Pour lui, un écrivain, un diplômé de l'université, un artiste, un scientifique ou un avocat devient un intellectuel lorsqu'il s'occupe de problèmes humains, moraux, philosophiques ou politiques dans des essais, des textes dans des revues, des articles, etc. et de façon non spécialisée. L'appellation d'intellectuel

a pour lui un caractère missionnaire, divulgateur et éventuellement militant. Quelqu'un devient un intellectuel non à cause de son appartenance professionnelle à l'"*intelligentzia*" mais parce qu'il dépasse la profession *dans et par les idées*.

Le nouveau rôle qu'il donne à l'intellectuel fait référence au *besoin de faire communiquer le savoir acquis par les sciences, la réflexivité proprement philosophique et le niveau d'expression proprement littéraire*.⁶³

Enfin, il donne à l'intellectuel une mission qui implique:

1. La conscience que l'intellectuel est un acteur, au-delà de l'alternative entre engagement et tour d'ivoire, dans le jeu de la vérité et l'erreur qui se trouve au centre du jeu de l'histoire humaine.
2. L'obsession permanente par le problème de l'erreur, en détectant les mythes qui nous encouragent, dans le respect de la complexité des phénomènes et en essayant de comprendre notre devenir.
3. La problématisation comme activité fondamentale de l'intellectuel.
4. Le besoin d'abandonner le fauteuil de juge souverain de toutes les choses et de chercher un but en rapport les évidences établies et les idées reçues.

⁶³ Morin, Edgar, *Mis demonios*, Kairos, Barcelone, 1995.

5. Le besoin de promouvoir des idées génériques, qui sont des principes générateurs de connaissances et de compréhension plutôt que des idées générales.
6. La protection de l'éthique du débat, opposée à celle du rejet.
7. La réflexion sur l'appauvrissement culturel et l'effort pour la mémorisation culturelle.
8. La mission de résister à la barbarie.
9. La mobilisation de toutes les qualités intellectuelles dans les activités politiques.

Il conclut que la mission de l'intellectuel est la tâche la plus difficile qu'il ait existé dans l'histoire de la culture: résister à toutes les forces qui dégradent la réflexion et être capable de diriger sa réflexion vers les apports capitaux des sciences contemporaines pour essayer de penser le monde, la vie, l'être humain, la société. Être intellectuel est désormais pour lui s'auto-instituer en tant que tel, se donner une mission de culture, une mission contre l'erreur et une mission de conscience pour l'humanité.

Quant à la position des intellectuels et leur responsabilité face à la globalisation, Bourdieu convoque à la responsabilité et soutient qu'il faut défaire la fausse dichotomie entre *scholarship* et *commitment* ou entre ceux qui se "consacrent au travail scientifique" selon des méthodes spécialisées et en dialogue avec d'autres

savants– et ceux qui s’engagent et utilisent leur savoir en dehors de leur domaine strict d’application”.⁶⁴

Pour Bourdieu, un savant véritablement et légitimement engagé doit engager son savoir, car cette dichotomie artificielle ne sert que pour rassurer le chercheur.

Par ailleurs, depuis une autre perspective, Jacques Derrida propose une “Université sans condition” lors d’une conférence prononcée en 1998 à l’université de Stanford.⁶⁵

Là il soutient que l’université moderne devrait être sans condition, qui exige et à qui on devrait reconnaître non seulement la liberté de chaire, mais une liberté inconditionnelle de mise en question et de proposition, “et même, d’autant plus, le droit de dire publiquement tout ce qui exige une recherche, un savoir et une pensée de la *vérité*”⁶⁶. Pour lui, “l’université fait une profession de la vérité. Elle déclare, promet un engagement sans limite avec la vérité”.⁶⁷

Malgré le fait d’admettre l’historicité de la vérité dans son rapport avec la question de l’homme, l’université

⁶⁴ Bourdieu, Pierre: *Pensamiento y acción*, Zorzal, Buenos Aires, 2002

⁶⁵ Derrida, Jacques: *Universidad sin condición*, Trotta, Madrid, 2002.

⁶⁶ *ibidem*

⁶⁷ *ibidem*

est pour lui l'endroit où il doit exister une discussion inconditionnelle et sans aucun présupposé de réélaboration, surtout dans les sciences sociales. Elle devrait être l'endroit de la résistance critique face à tous les pouvoirs d'appropriation dogmatiques et injustes qui, dans sa théorie de la déconstruction, signifie "poser des questions critiques non seulement à l'histoire de la notion de l'homme mais à l'histoire même de la notion de critique, à la forme et à l'autorité de la question".⁶⁸

Cette inconditionnalité de l'université ferait face aux pouvoirs de l'État, aux pouvoirs politiques, économiques, des médias, religieux, culturels, etc. et aurait le droit de tout dire en tant que fiction ou experimentation du savoir comme lieu de la résistance civile, de disidence au nom d'une loi supérieure. Cependant, pour lui, cette université serait fragile, car elle manquerait de pouvoir propre; il s'agirait d'une citadelle vulnérable, assiégée par tous les pouvoirs qui essaient de s'emparer d'elle, car pour lui cette université "est étrangère au pouvoir, parce qu'elle est hétérogène au principe du pouvoir".⁶⁹

Il lie l'université à un engagement, à un acte et une promesse de foi, à une responsabilité qui articule la foi et le savoir, à la foi en le savoir, en unissant des

⁶⁸ *ibidem*

⁶⁹ *ibidem*

actes performatifs avec des mouvements constatatifs, descriptifs ou théoriques.

Pour le philosophe celui-ci est le genre d'université qui devrait avoir existé depuis toujours, une cause autonome, inconditionnellement libre dans son institution, dans sa voix, dans son écriture ou dans sa pensée.

En faisant un parcours étymologique du mot professer, profession et professeur, il remonte à son origine latine: le terme signifie parler; en anglais et en français il veut dire déclarer ouvertement, publiquement. Il nous explique que, malgré le fait que pour l'*Oxford English Dictionary* le terme avant 1300 n'avait qu'un sens religieux (prendre les vœux ou la promesse d'un ordre religieux), la déclaration de celui qui professe est une déclaration performative, car elle s'engage par moyen d'un acte de foi, un serment ou une promesse. L'acte de professer sera alors une preuve d'engagement de notre responsabilité ainsi qu'une déclaration ou promesse publique.

L'université et les nouvelles sciences sociales, pour Derrida, s'exposent à la réalité, aux forces externes et c'est là que l'université c'est ce monde qu'elle tente de penser et où elle doit négocier et organiser sa résistance, en prenant aussi ses responsabilités, non pour reconstruire un fantasme abstrait de

souveraineté mais pour s'opposer aux tentatives de rattachement politique, juridique, économique, etc. à toutes les autres figures de la souveraineté.

Notre profession de foi

*“Il n’est pas possible d’abandonner la colonne, ni de lancer les étendards parce que les battus, les découragés ou les sceptiques tombent sur le chemin; il n’y aurait pas de conquête dans la vie si nous admettions une telle possibilité, et dans les procédés de la science des intermitences de lassitude et de lâcheté si pernicieuses s’expliqueraient moins. Les spécialistes, les hommes de lettres, les professionnels du savoir, ont la mission des officiers dans la marche de l’armée symbolique; ils sont un encouragement permanent pour le soldat de rang, ils sont un exemple vivant et infatigable de volonté et d’action. Dans notre nationalité jeune et encore informe, prôner l’incrédulité et l’hésitation serait une faute impardonnable; ceux qui suivent leurs études dans les salles de cours, alignés derrière l’enseignement et la conduction des maîtres, et ceux qui vont occuper leur poste dans le travail public du métier en faisant confiance en leur propre effort, sont tous responsables de leur partie dans le travail de sauver l’intégrité du patrimoine moral de la Nation”.*⁷⁰

Joaquín V. González

En suivant Derrida, nous devrions réfléchir sur notre profession de foi tandis que nous assumons la profession de professeurs. À quoi nous engageons—

⁷⁰ González, Joaquín V: *La paz por la Ciencia*, Universidad Nacional de La Plata, talleres Gráficos Christmann y Crespo, La Plata, 1914.

nous? À la recherche de la vérité, comme si celle-ci était universelle, abstraite et ahistorique dans un monde conscient qui est arrivé à la limite des grandes certitudes qui ont façonné la modernité, comme soutient Maffesoli,⁷¹ ou à lancer et décrire les paradoxes d'un monde naissant où nous découvrons difficilement s'il existe un *telos* manifeste ? À tenter de découvrir s'il existe un chemin et où va celui de la posmodernité, avec tous ses paradoxes ou à soutenir, comme l'auteur, que la vie est ailleurs, qu'elle échappe au devoir-être et que la véritable vie n'a pas de projets parce qu'elle n'a pas de destin ? C'est pour cette raison que nous devrions "présenter ce qui est plutôt que présenter ce qui devrait être".⁷²

Pour Maffesoli, "La situation paradoxale, propre à tout changement de paradigme culturel est difficile à vivre. Il est difficile aussi de penser et bien entendu de dire. C'est exactement cela ce qui exige l'effort d'un lecteur libre, dans la mesure du possible, de tout préjugé ou au moins qui accepte de mettre ses préjugés entre parenthèses".⁷³ Quant aux intellectuels, il soutient que l'effort nécessaire n'est

⁷¹ Maffesoli, Michel: *Elogio della ragione sensibile*, SEAM, Milan, 2000.

⁷² Maffesoli, Michel: *El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Piados, Buenos Aires, 2001

⁷³ ibidem

pas tellement en rapport avec la difficulté sémantique voire théorétique, mais plutôt avec la conversion d'esprit exigé par la situation sociale actuelle. Il termine en disant que "Les faits sont obstinés. Et *l'intelligentsia* a des difficultés à l'accepter. Elle préfère les idées conventionnelles, sous ses formes cultes ou journalistiques, en renvoyant les unes aux autres et viceversa. Des idées qui surtout ne mettent rien en question et ne révèlent pas que "le roi est nu".⁷⁴

Comme nous avons dit dans d'autres textes, nous croyons toujours qu'aujourd'hui, plus que jamais, notre profession exige de "s'engager dans la recherche de solutions aux problèmes qui affectent notre Nation, de trouver son sens ainsi que de définir son *telos* ou son projet afin de trouver les moyens de sa réalisation". Nous devons chercher ces "Meilleurs yeux pour voir la Patrie" comme soutenait Lugones, selon une autre approche et depuis ici, comme ajoute Jauretche.⁷⁵

Avec la "globalisation" et la propagation de la "pensée unique", l'ancienne dichotomie entre "civilisation et barbarie" est loin de disparaître. Nos penseurs et intellectuels devraient abandonner la mission dont nous parle Jauretche et par laquelle ils se sentent

⁷⁴ *ibidem*

⁷⁵ A. Jaramillo, *La Universidad frente a los Problemas Nacionales*, EDUNLa, Buenos Aires, 2003.

plusieurs fois investis: celle de se sentir partie de l' "intelligenza", "dépositaire d'une mission culturelle: adapter le pays à l'image préétablie, qui est toujours l'imitation, pour assimiler le pays au modèle proposé. Comme ses prédécesseurs, il part de l'hypothèse de l'infériorité du national, dont la résolution ne s'obtiendra qu'en transférant des valeurs de culture importées. À aucun moment il ne pensera à possibilité que celui-ci en soit la cause".⁷⁶

Nous avons soutenu aussi qu' "il s'agit d'interroger le chemin du logarithme national ou, dans d'autres mots, de découvrir quel est le chemin qui nous mènera à trouver et à réaliser notre destin comme Nation en partant de notre réalité nationale. Nous connaissons la base et la puissance, il s'agit de calculer comment arriver à sa réalisation. Ceci nous mènera à donner un contenu à ces idéaux universels qui impliquent la conjugaison de la liberté avec l'équité sociale mais en étant conscients qu'il s'agit d'une réalité unique, particulière et incomparable".⁷⁷

Nos passions "générales et dominantes" d'égalité et de liberté n'assurent pas la réalisation nationale, ainsi que nos passions nationales n'assurent pas la

⁷⁶ Jauretche, Arturo: *op.cit*

⁷⁷ Jaramillo, *ibidem*

vigueur de la liberté et de l'égalité. De même que la République n'assure pas la défense des intérêts nationales, un projet de Nation n'assure pas la vigueur de la liberté et l'égalité ni un système de gouvernement en particulier. Toutes les passions générales et dominantes (nationales, libertaires et égalitaires) des intellectuels se débattent et s'affrontent dans le processus historique réel de chaque peuple lorsqu'ils se transforment en politique.

L'université argentine, ses intellectuels et professionnels devraient jouer aussi leur rôle de *sentinelles*, ils devraient continuer à faire de la contre-culture en mettant en question la façon dont le pouvoir est distribué dans la société globale, la façon d'organiser l'existence individuelle et sociale en Argentine ainsi que les expressions symboliques ou culturelles hégémoniques "globalisées" qui tentent de soutenir et de légitimer non seulement une pensée unique et la fin des idéologies, mais une réalité unique et perpétuellement injuste.

Nous ne devrions pas non plus observer ébahis cette "anomie instituante" dont parle Maffesoli, car nous avons pris les vœux, nous avons choisi une profession qui implique croire en un savoir, en un avenir, en un projet, ainsi que ne pas nous lasser de répéter ce qui est bien et ce qui est mal. Aller à contresens de quelques manifestations anomiques nées dans la postmodernité

signifie aussi conjuguer des volontés contre-culturelles pour construire un avenir dans notre société et pour les jeunes. On nous a dit que les faits sont obstinés et nous devons l'être aussi. Nous ne voulons pas uniquement représenter ce qui est, mais le transformer et dire ce qui devrait être. C'est dans notre tâche de transformation et d'opposition à la résistance de la réalité obstinée où nous grandissons et nous aprenons; c'est la seule façon d'exercer notre profession.

Paulo Freire, dans le moment le plus critiqué d'Amérique Latine –les années 70, où des gouvernements dictatoriaux et génocides prédominaient sur une grande partie de la région– nous disait que “plus je me forme comme professionnel, plus je systématise mes expériences, plus je me sers du patrimoine culturel, qui est le patrimoine de tous et auquel tous doivent servir, plus ma responsabilité avec les hommes augmente”.⁷⁸ Pour lui, la fuite de l'engagement ou la neutralité est impossible.

Dans une société nettement aliénée, le professionnel, en raison de la nature même de la société structurée hiérarchiquement, est un privilégié; dans une société qui s'ouvre, le professionnel est engagé ou il doit l'être. Fuir la concrétisation de cet engagement

⁷⁸ Freire, Paulo: *Educación y cambio*, Galerna, Buenos Aires, 2002.

implique non seulement se nier soi-même, mais nier aussi le projet national”.⁷⁹

Les murs s’écroulent, les certitudes se diluent et les idéaux se heurtent à la réalité. C’est peut-être pour cela que l’espoir ne suffit pas; à l’espoir en un monde meilleur il faut ajouter en permanence la volonté de le construire.

Voilà pourquoi l’engagement que nous assumons et avec lequel nous nous engageons est celui de construire une université au service de la Nation; car nous coïncidons avec Ricœur lorsqu’il soutient qu’“Il sera de plus en plus insoutenable que toutes les universités s’organisent sous le même modèle, qu’elles aient toutes le même niveau et que toutes elles préparent les étudiants pour les mêmes examens, surtout dans la mesure où il deviendra évident leur fonction essentielle ne consiste pas à fournir des professeurs de deuxième cycle, mais des cadres à tous les secteurs de la vie nationale”.⁸⁰

Le présent historique ou vivant est celui qui maintient la dialectique entre l’horizon d’expectative et l’espace d’expérience. Pour Ricœur il faut donc “que le présent soit vivant, c’est-à-dire qu’il soit animé par la conviction que nous sommes des êtres à initiative, que nous pouvons

⁷⁹ *ibidem*

⁸⁰ Ricœur, Paul, *Ética y Cultura*, Docencia, Buenos Aires, 1986.

changer quelque chose dans l'ordre du monde, que nous pouvons assumer l'initiative et la responsabilité des événements nouveaux"⁸¹. S'il n'était pas ainsi, les professeurs accepteraient aussi les paramètres dionysiaques de l'instant éternel qui implique le paroxysme et le pari sur la décadence permanente.

Nous savons aussi que l'université n'est pas le seul juge de son insertion dans la nation. Ni l'admission des étudiants ni leur diplôme les incombent exclusivement, même pas la détermination de leurs buts fondamentaux, car tel que soutient Ricœur, "l'université devra représenter le dialogue de l'enseignement et de la toute la nation, ces institutions devraient exprimer, dans le cadre de leur autonomie, cette relation essentielle de force"⁸² et l'État, les enseignants, les étudiants et les forces vivantes du pays devraient y être représentés. Il argumente ainsi que l'université n'appartient pas à l'État mais qu'elle est une Université Autonome de la Nation.

Nous devons assumer l'initiative et la responsabilité d'intervenir pour changer quelque chose dans notre petit monde en créant un événement nouveau. Pour cela nous devons savoir lire ou interpréter dans quelle réalité nous habitons et quelles sont les

⁸¹ *ibidem*

⁸² *ibidem*

choses que nous devons transformer. D'abord, ils nous faut connaître les défaillances et les vertus des universités argentines, puis nous devons analyser la région où nous devons produire les changements lors de l'insertion d'un établissement universitaire.

L'université doit se consacrer à textualiser les problèmes nationaux et sociaux plutôt qu'à problématiser les textes; elle doit investir l'héritage scolastique dominant dans les universités argentines.

Pour pouvoir textualiser la réalité agraphe où nous nous insérons, il faudra lire le monde ainsi que la problématique nationale que nous cherchons à textualiser. C'est dans ce sens que nous pourrions appeler notre méthode de textualiser le monde agraphe, comme une herméneutique sociale qui doit interpréter des signes non écrits, des traces qui impriment les actions des hommes ou, dans d'autres mots, la sémantique de l'action, en comprenant aussi l'action sociale, comme soutient Weber, orientée à autrui avec un sens. Ce sens qui se configure et reconfigure en permanence, ne sera découvert et interprété, compris et expliqué que dans l'ensemble du récit qui a un contexte spatial-temporel car il s'agit d'un processus changeant dans un contexte particulier.

Ceci implique entendre les phénomènes sociaux et culturels comme des textes cohérents ayant un sens, qui expriment des personnages, des histoires, des

styles de conduite, des cours de vie, des contextes, des conflits ou des problèmes comme dans le récit historique.

La proposition herméneutique de Ricoeur implique concevoir la réalité comme symbolique. Par conséquent, pour être comprise, elle doit être interprétée et pénétrer les significations que les acteurs et les actions utilisent pour reconfigurer leur sens comme lorsqu'un texte est interprété.

Si nous dirigeons nos plans d'études vers les problèmes c'est parce qu'il y a déjà longtemps que nous croyons, comme Reid et Williamson, que l'un des "plus grands problèmes auxquels l'université doit faire face avec ses disciplines unitaires est que les sujets et les problèmes de la communauté ne respectent pas les domaines d'étude ou les spécialités des facultés. Les universités devront donc organiser leurs membres académiques par problèmes plutôt que par spécialités".⁸³

Les universités doivent définir leurs rôles pour faire face aux problèmes les plus urgents de la société, comme soutient Dyer,⁸⁴ par conséquent, les activités de

⁸³ Reid et Williamson, "Trends in Outreach and service", in *Journal of public Service and outreach*, Université de Georgia, 1999.

⁸⁴ Dyer, Thomas, "Retrospect and prospect, Understanding the

l'université, "au-delà de ses responsabilités civiques qui impliquent un engagement conscient des unités académiques ayant un rôle dans les efforts de la société dans la résolution de problèmes et qui se concentrent sur le développement de ressources humaines, communitaires et nationales, implique un lien des compétences et des ressources spéciales des universités avec les organisations et les individus en dehors de l'université; pour cela les universités doivent renforcer leur adresse pour traverser les frontières disciplinaires et organiser le savoir autour des problèmes".⁸⁵

Les problèmes des universités et de ses académiciens, ainsi que ceux de la philosophie "naissent de pressions et de réactions qui ont leur origine dans la vie de la communauté même où une philosophie déterminée voit le jour et que, par conséquent, les problèmes spécifiques de la philosophie varient en consonnance avec les changements qui se produisent constamment dans la vie humaine qui à certains moments donnent lieu à une crise et forment un détour dans l'histoire de l'humanité".⁸⁶

American University", en *Journal of public service an outreach*, Université de Georgia, 1999.

⁸⁵ ibidem

⁸⁶ Dewey, John, *La reconstrucción de la filosofía*, Planeta, Espagne, 1986.

Nous savons depuis le début que le débat sur le rapport entre la théorie et la pratique est millénaire. Depuis les origines de la philosophie, des académiciens, scientifiques et politiciens ont cherché les moyens de relier le travail et le *dire*, entre l'activité pratique et l'activité théorique, en faisant tomber les uns sur les autres l'empirisme ou pragmatisme excessif, ou le rationalisme ou théoricisme excessif.

Nous croyons, comme Dewey, que nous sommes sur un détour de l'histoire et que cela implique nécessairement deux activités: une nouvelle interprétation après les mutations vertigineuses des sociétés contemporaines et des réponses politiques et interventions pertinentes à la nouvelle problématique qui ne répond plus à de vieux paradigmes théoriques ou cognitifs ni de vieilles pratiques de résolution. Nous devons raccourcir la brèche existant entre ceux qui cherchent le pourquoi et ceux qui cherchent le comment. Ou, comme soutenait Marx dans *L'Idéologie Allemande*, dans ses thèses sur Feuerbach: "Les philosophes se sont consacrés à interpréter le monde de différentes manières; ils doivent désormais se consacrer à le transformer".⁸⁷

⁸⁷ Marx, Karl, *La Ideología Alemana*, FCE, Mexique, 1970.

Dans ce sens, comme Rorty⁸⁸ et les pragmatiques en general, nous sommes plus encouragés par l'espoir de produire un avenir meilleur, plus satisfaisant pour notre communauté que la recherche de certitudes absolues atemporelles. Ou, dans les mots de Dewey, nous devons nous libérer de l' "idée qui a régi la philosophie depuis l'époque des grecs selon laquelle la fonction du savoir est de dévoiler ce qui est antécédemment réel, au lieu d'obtenir, comme il arrive dans le cas de nos jugements pratiques, le genre de compréhension nécessaire pour combattre les problèmes au fur et à mesure qu'ils se présentent" .⁸⁹

Nous continuons dans cet État inauguré par la Première Guerre Mondiale, que l'auteur a décrit, il y a plus de soixante-dix ans, comme d'insécurité et de lutte, "qui sont devenues si générales, que l'attitude dominante est d'angoisse, d'anxiété et de pessimisme" .⁹⁰

Les universités et les académies devraient, de même que la philosophie, cesser de chercher ce qui est fixe, les vérités éternelles et immuables, en dehors du

⁸⁸ Rorty, Richard, *¿Esperanza o conocimiento?*, FCE, Buenos Aires, 2001.

⁸⁹ Cité par Richard Rorty in *Esperanza o conocimiento*, FCE; Buenos Aires, 2001.

⁹⁰ Dewey, John, *La reconstrucción de la filosofía*, Planeta, Espagne, 1986.

temps et se consacrer, comme la science, à reconnaître que l'universel est le *processus de mutation*. Puis, en citant une conférence sur la lutte entre la société et la science, sur le besoin d'abandonner les coutumes et désintégrer des connaissances statiques qui ne servent plus, il propose: "Il nous faut un Ministère du Trouble, une source réglementée de chagrins; un destructeur de routines; un affaiblisseur de la satisfaction avec ce qu'on a".⁹¹

Nous croyons que la reconstruction de l'académie, des activités scientifiques et intellectuelles devrait désormais se focaliser, comme propose Dewey pour la philosophie, sur les crises et tensions qui se manifestent sur le chemin des problèmes humains.

⁹¹ *ibidem*

Bibliographie

Agosti, Héctor, *Nación y Cultura*, Catálogos, Buenos Aires, 2002.

Benda, Julien, *La trahison des clercs*, Gras, Paris, 1937.

Bobbio, Norberto, *La duda y la elección*, Paidós, Barcelone, 1998.

Bourdieu, Pierre, *Pensamiento y acción*, Zorzal, Buenos Aires, 2002

Bourricaud, Francois, *Los intelectuales y las pasiones democráticas*, UNAM, Mexique, 1990.

Calcagno, A.E. et Calcagno, A.F., *El universo neoliberal*, Alianza, Buenos Aires, 1995.

Clark, Kenneth, *El patetismo del poder*, FCE, Mexique, 1974.

Derrida, Jacques, *La Universidad sin condición*, Trotta, Madrid, 2002.

Dewey, John, *La reconstrucción de la filosofía*, Planeta, Espagne, 1986.

Dyer, Thomas, *Retrospect and prospect, Understanding the American University*, en *Journal of Public Service and Outreach*, Université de Georgia, 1999.

Freire, Paulo, *Educación y cambio*, Galerna, Buenos Aires, 2002.

Goldfarb, Jeffrey, *Los intelectuales en la sociedad democrática*, Cambridge University Press, Madrid, 1998.

González, Joaquín V., *La paz por la ciencia*, Universidad Nacional de La Plata, Talleres Gráficos Christmann et Crespo, La Plata, 1914.

Hernández Arregui, Juan J., *¿Qué es el ser nacional?*, Hachea, Buenos Aires, 1963.

Ingenieros, José, *Las fuerzas morales*, Fausto, Buenos Aires, 1993.

Jaramillo, Ana, *La Universidad frente a los Problemas Nacionales*, EDUNLa, Buenos Aires, 2003.

Jaureteche, Arturo, *Documento de la Organización Universitaria de FORJA*, 1943.

Jaureteche, Arturo, *Mayoría*, 1970.

Maffesoli, Michel: *El instante eterno, el retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas*, Piados, Buenos Aires, 2001

Maffesoli, Michel: *Elogio della ragione sensibile*, SEAM, Milan, 2000

Mannheim, Karl, *Ideología y utopía*, FCE, Mexique, 1987

Marx, Carlos, *La Ideología Alemana*, FCE, Mexique, 1970.

Morin, Edgar, *Mis demonios*, Kairos, Barcelone, 1995.

Nizan, Paul, *Los perros guardianes*, Fundamentos, Madrid, 1973.

Pisarello, María Cecilia, "Tierra de Gauchos", en *Escenarios para un nuevo contrato social*, UPCN, Buenos Aires, 2003.

Platón, *La República o el Estado*, EUDEBA, Buenos Aires 1988.

Reid et Williamson, "Trends in Outreach and Service", en *Journal of Public Service and Outreach*, Université de Georgia, 1999.

Ricœur, Paul, *Ética y Cultura*, Docencia, Buenos Aires, 1986.

Rorty, Richard, *¿Esperanza o Conocimiento?*, FCE, Buenos Aires, 2001.

Scheler, Max, *El santo, el genio, el héroe*, Nova, Buenos Aires, 1961.

Sigal, Silvia, *Intelectuales y poder en Argentina. La década del sesenta*, Siglo XXI, Argentine, 2002.

Tocqueville, Alexis, *El antiguo régimen y la revolución*, Alianza, Madrid, 1994.

Weber, Max, *El político y el científico*, Coyoacán Mexique, 2000.

Zea, Leopoldo, *América como conciencia*, Cuadernos Americanos, Mexique, 1953.

Universidad Nacional de Lanús
Colección Pensamiento Nacional