

LA PHILOSOPHIE COMME INTELLIGENCE DU PARTAGE RATIONNEL

Dominique JANICAUD

S'interrogeant sur la scientificité (*Wissenschaftlichkeit*) de la philosophie, Hans-Georg Gadamer ¹ note à juste titre que celle-ci, tout en renonçant à être une science au sens positif, garde un lien fondamental avec le projet scientifique, non seulement en raison de l'origine grecque de toute *épistémè*, mais du fait de la recherche d'une explication rationnelle des phénomènes. Cependant, la philosophie - en particulier en ses développements herméneutiques - assume et fait fructifier l'héritage d'une langue insérée dans une communauté humaine vivante, alors que toute science positive (quel que soit son degré de formalisation ou d'empiricité) doit faire méthodologiquement abstraction de la solidarité linguistique originaire d'où le sens a émergé. À propos de cette solidarité linguistique, Gadamer pose les questions essentielles suivantes :

En dernière analyse, dans la solidarité qui unit tout locuteur à une langue, ne réside-t-il pas toujours quelque chose dont le contenu et la structure méritent d'être mis en question et sur quoi aucune science n'est même en mesure de s'interroger ? N'est-il pas finalement significatif que non seulement la science "ne pense pas" - au sens où Heidegger a voulu le dire emphatiquement en une formule si largement incomprise :

¹. Le présent texte, inédit en français, a d'abord paru en allemand dans l'hommage à Hans-Georg Gadamer : *Hermeneutische Wege. Hans-Georg Gadamer zum Hundertsten*, herausgegeben von Günter Figal, Jean Grondin und Dennis Schmidt, Tübingen, Mohr (Siebeck), 2000, pp. 269-279.

*mais qu'elle ne parle pas vraiment non plus une langue qui lui soit propre ?*²

Je voudrais reprendre à notre compte ces questions, moins pour les appliquer directement au problème de la langue que sous l'angle de l'indispensable relation de la philosophie à une intelligence repensée comme mise en œuvre originale des ressources signifiantes de l'humanité, non comme pure et simple application de la rationalité.

Pourquoi l'intelligence ?

L'épreuve de l'expérience est bien celle du partage, en un sens que nous voudrions plus essentiel que le simple sort ou le destin et qui devrait cerner au plus près notre condition. Ce mot si simple abrite pourtant un but que nous ne pouvons pas nous donner tout prêt. Brisant avec toute tentation de l'idéal, mettons plutôt l'intelligence au pied du mur du non-sens, face au mutisme des choses.

Un monde sans intelligence est-il concevable ? La question paraît naïve ou saugrenue, tant l'intelligence semble absente des espaces infinis de la matière et rare dans les dédales de la médiocrité humaine. Pourtant, la condition humaine reste si fragile et les conditions d'apparition dans le cosmos encore si mystérieuses, qu'il est beaucoup moins invraisemblable d'imaginer un monde sans intelligence que l'inverse, une intelligence sans monde. La fiction croise la réalité pour produire des situations infiniment diverses, toujours angoissantes, de vide et d'insignifiance : effroi du désert ou des solitudes inhabitées et inhospitalières, horrible déréliction au fond d'une grotte où la vie ne palpète plus. N'exagérons rien de ce côté-là et convenons que le pire se présente plutôt au milieu même des vivants : indifférence absolue de la foule, impossibilité de se faire

² Hans-Georg Gadamer, « Über das Philosophische in den Wissenschaften und die Wissenschaftlichkeit der Philosophie », *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, Frankfurt, Suhrkamp, 1976, p. 10.

entendre en terre étrangère, oppression incommensurable de l'univers concentrationnaire. Pire encore que la mort (est-ce l'essence de cet inconcevable, l'enfer ?) : dans le huis clos d'une famille ou d'un petit groupe, ne plus recevoir aucun signe d'intelligence de personne ni de rien ; ne plus être d'intelligence avec... (pourquoi, dira-t-on, cette imagination morbide ? On devine qu'elle pourrait être poussée très loin. L'intérêt de cette expérience de pensée devrait se révéler peu à peu). Ce vide serait différent de l'ignorance. Il ne se réduirait pas à ne plus comprendre ; ce serait plutôt ne plus être compris, au sens de : ne plus trouver aucune réalité ni aucun être qui fasse sens ; aucun accueil, aucun recueil, aucun signe. Est-ce possible ? Ne répondons pas trop vite. La destruction ou la destitution du sens s'est infiltrée si intensément dans l'écriture et la sensibilité de ce siècle, l'irruption de l'absurde a été si formidable qu'il semble ridicule de nier la possibilité de situations de non-sens absolu. Comme si l'on était en droit de discuter le désespoir qui peut pousser à l'irréparable. La question est à poser différemment : tant que la capacité langagière est maintenue, peut-on éliminer tout sens ? Toute discrimination ? L'insignifiance suppose toujours un résidu à partir duquel elle est identifiée ou jugée ; le non-sens se détache sur un sens minimal de référence (à ne pas confondre avec un Sens impérial ou transcendant).

Le mythe de l'enfer tout comme l'analyse des situations où les humains en miment les atrocités illustrent paradoxalement une sorte de préalable (ou de résidu ?) d'un sens minimal sans quoi l'expérience, ne s'articulant même pas, le cède à l'hébétéude, avant de basculer dans le néant. De même, une haine poussée jusqu'à la distorsion totale des signes se compose par prélèvement sur une communauté réelle ou virtuelle qu'il faudra bien se résoudre à combattre ou à rejeter. Jusqu'où peut aller ce type de solitude ? Il n'y a pas de réponse univoque à une telle question. Le seul fil

maintenu avec le souffle : une trace de sens (de lien social ?).

On peut s'étonner que nous nous portions ainsi aux limites, comme pour ramasser une intelligence minimale aux confins du non-sens. C'est que l'intelligence ici retenue n'est point l'intelligence-faculté, l'intelligence-performance, ni même l'intelligence-médiation : antérieurement à ces réussites, à ces sommets et à ces conciliations, il y a un préalable - disponibilité et circulation de sens - à peine dicible. Non pas l'intellect seul, mais ce qui le permet et le soutient : *l'intérêt* (Que serait le travail de l'esprit sans cet affect primordial ?). Sous la volonté de savoir affleure le désir de comprendre et d'être compris, d'aimer et d'être aimé. Désir ? Libido ? Il est difficile de le dire ; c'est une sensibilité, un tuf affectif-perceptif sans lesquels se tarit l'humain. Tarissement qui advient lors de la catastrophe nommée maladroitement dépression nerveuse : l'esprit flotte sur son corps, il se contemple avec indifférence et même dégoût ; ce qui fait cruellement défaut : la vibration du désir-image, cet élan qui porte en avant et qui relie l'intellect au vital. L'intelligence en ce sens minimal est une sympathie au ras des choses, éveil du regard, début de sourire de connivence entre ennemis.

Se mettre en intelligence avec : faire émerger, à défaut d'une entente, au moins sa promesse infime. La langue anglaise a exploité cette connivence, puisque le mot « intelligence » y a plus affaire aux services secrets qu'aux subtilités intellectuelles. C'est retenir à juste titre, et avec une sensibilité (et une rouerie) vives, les ruses à peine avouables, ni même analysables, les nuances affectives, micro-vibrations quasi animales et qui font que, même entre personnalités extrêmement évoluées, le courant - comme on dit - passe ou ne passe pas, au premier regard. Les mystérieuses attirances ou répulsions purement sensuelles dont les signaux s'échangent en un instant, comme

Albertine le fait magistralement avec ses sœurs de Gomorrhe³, ne sont pas à traiter à part des phénomènes de l'intellect : elles en sont plutôt les annonces et les soutiens, comme les supports indispensables et ultrasensibles. Ces signes fécondent et orientent vraiment toute la vie de l'intelligence proprement dite. Affirmation qui ne réduit nullement l'intellectuel à l'érotique, mais qui en retrouve l'intime solidarité, déjà pressentie par Platon.

La question « Pourquoi l'intelligence ? » vient donc surprendre une entente possible des choses et des êtres avant la fixation d'un niveau de performances ou d'une méthode de réussite intellectuelle, et à un niveau plus essentiel, plus vital et plus intime. Il s'agira de s'interroger sur cet agencement préalable (ou censé tel, rétroprojeté à partir de réorganisations incessantes de l'expérience) qui fait qu'il y a du sens et que « cela nous dit de... ». Indispensable à l'intellect et à tout déploiement de l'« esprit », cette intelligence est moins un noyau isolable qu'une condition précatégoriale dont il faut essayer de préciser le statut : l'intérêt y est indissociable de la différenciation, le désir de comprendre noué au plaisir d'éclairer le neuf, de trouver le lien et le liant.

Il peut paraître étrange que, dans son essai de captation du trait spécifique de notre « nature », la définition classique de l'homme isole le « discours » ou la « rationalité » ou encore le sens (chez Descartes, le « bon sens »), mais ignore l'intelligence. L'homme serait-il un animal qui parle et qui raisonne sans intelligence ? Ce n'est peut-être que trop vrai. La tradition ne fait-elle pas ainsi preuve de prudence en renonçant à reconnaître d'emblée à nos semblables une capacité qui ne s'épanouit qu'aux meilleurs moments de la connaissance et de l'action, ne

³. Voir Marcel Proust, « Sodome et Gomorrhe » dans *A la recherche du temps perdu*.

constituant jamais un avoir définitif, même chez les plus brillants ? Comme si l'intelligence était un sommet aigu, mais inhabitable continûment, un privilège dont nul n'est le détenteur assuré ni définitif. N'est-il pas ridicule de se proclamer (ou, plus gravement encore, de se croire en son for intérieur) absolument ou même sûrement intelligent ? Les esprits les plus fins s'en prémunissent, traquant sans cesse fatuités, platitudes, automatismes, fausses évidences.

D'où vient cette fragilité fugace de l'intelligence ? Son scepticisme constitutif et son aptitude à se voir exposée par l'expérience aux plus cinglants démentis ?

Réponse la plus évidente, et dont nul ne semble devoir contester la justesse de principe : l'homme est un être incarné, dépendant sans cesse de ce qui l'entoure et le sollicite, tout comme de ses humeurs, de l'état de son système nerveux et de son cerveau : autant de conditions qui font de la pensée une émergence d'abord fonctionnelle. L'intelligence ne doit-elle désigner que les pointes les plus réussies de cette activité complexe et étrange qui caractérise l'humanité ? Si tel était le cas, l'intelligence s'ajouterait comme un étage supérieur à la sphère intacte de l'instinctuel. Si dépendant soit-il de l'environnement et de sa corporéité, l'homme intelligent est tel, de part en part. L'intervention de l'intelligence, surtout au sens plus fin que nous cherchons à la trace, modifie donc et déränge toute conception excessivement réductrice ou réductionniste des performances de l'« animal humain ».

Les réponses frontales, de type béhavioriste, obtiennent des succès à la mesure de leur caractère élémentaire : isolant des performances, dressant des tableaux des âges mentaux, agençant des typologies de la connaissance en situation. Plus soucieuses de complexité, et en ce sens plus modestes, les approches « cognitives » s'insèrent aussi mieux au sein d'une collaboration avec d'autres disciplines : on ne peut nier aujourd'hui les progrès obtenus grâce à la convergence

des neurosciences, de la psychologie cognitive, de la psycho-pathologie, dans la connaissance de plus en plus précise des phénomènes mentaux. Et, de son côté, la pensée existentielle et phénoménologique de ce siècle a su rabattre la superbe idéaliste et le rêve d'un *ego* pur, sur la coappartenance transcendante de la conscience et du monde, resituant le surgissement de toute lucidité au cœur du temporel, du corporel et de l'affectif.

Sous ces deux rapports, positif et phénoménologique, on jugera la cause entendue : l'intelligence n'est intéressante que réduite ou démythifiée, délimitée ou resituée ; mais elle ne mérite pas de retenir l'attention philosophique en son surgissement le plus spécifique. Les soupçons d'idéalisme ou d'intellectualisme réapparaissent dès qu'on isole le thème de l'intelligence.

En fait, je n'entends nullement isoler l'intelligence ni en traiter à part. Ce que je nomme « l'intelligence du partage »⁴ forme un tout. C'est par une précaution méthodologique peut-être inutile, sinon imprudente, que j'ai posé la question, « Pourquoi l'intelligence ? », comme si elle se détachait de son contexte.

Ce qui doit nous mettre sur la trace de cette intelligence du partage, c'est une ouverture plus ontologique que strictement logique, grâce à l'écoute d'expressions comme « être en intelligence avec... », « avoir des intelligences avec... », dans lesquelles se laisse deviner complicité ou sympathie, connivence ou commerce secret. Notre relation au monde et aux êtres n'est-elle pas d'emblée lestée de ces perspectives et projets qui ne sont ni simples accueils, ni pures volontés, mais plus profondément, plus intimement, résonances affectives *et* intelligentes ? L'échec de

⁴. Qu'on me pardonne de renvoyer sur ce point à mon livre, *La Puissance du rationnel*. Paris. Gallimard, 1985 (et, en particulier, aux pp. 283-333, « La rationalité comme partage »).

l'associationnisme et de formes plus récentes de réductionnisme est de ne pas arriver à faire comprendre l'unité dynamique de la compréhension du monde ; inversement, la phénoménologie analytique de l'Existant (*Dasein*) tend, chez Heidegger, à isoler comme « ek-stase » une unité ontologique abstraite et ne retient la compréhension, le *Verstehen*, que comme l'un des existentiels (non leur articulation). Pourtant, la compréhension n'est-elle pas logée dans le regard, dès que celui-ci s'illumine sur le monde ? En cette percée que nous opérons au travers de l'opacité qui nous cerne, il n'y a pas d'un côté l'intelligence, de l'autre la facticité ; il y a une ouverture vivante, un lien avec les possibles, le guet des sens, et l'attente, la curiosité, autant d'anticipations de l'entente avec le monde tel qu'il advient et tel que le langage à nous adressé le fait advenir.

Cette intelligence première (qu'il faut sans cesse réinventer, faute d'être pris au piège de l'aphasie, de l'autisme ou même seulement de la bêtise) est captation du neuf. Certes, comme l'a remarqué Valéry, « le véritablement nouveau serait parfaitement inexprimable »⁵ et sans doute même terrorisant. Mais le parfaitement connu endort l'attention et stérilise la veille.

Comment entrer en intelligence avec le neuf ? Comment surprendre cette assimilation, ce moment de bonheur du sens, où le regard n'est plus paralysé et où son champ s'élargit, un nouveau départ se faisant entre l'ancien et l'inédit ?

Sans cette disponibilité active du désir de comprendre, cette sympathie curieuse à l'égard du neuf et de ce qui résiste, sans une perpétuelle anticipation des choses et des êtres (le plus souvent relancée par le temps même, malgré

⁵. Paul Valéry, *Cahiers*, Bibliothèque de la Pléiade, I, p. 1015.

nous), la subjectivité n'arriverait pas à entrer en relation, le rationnel resterait comme suspendu hors de tout contexte et de tout projet. On aurait des formes sans support, et surtout sans dynamisme ni mises au point. La synthèse du divers, le schématisme confrontant et recueillant les singularités, c'est bien l'intelligence qui l'opère dynamiquement par l'accueil et le traitement des disparités (et, bien entendu, sans toutes les réduire).

S'il y a un moment à surprendre (moment constitutif qui n'est ni pure production de la pensée ni irruption brutale de l'être), c'est ce saisissement mutuel de soi et du monde, cette surprise du sens possible - attestation de l'être dans la pensée, ouverture de la pensée à l'être.

L'intelligibilité du monde

La portée ontologique de l'intelligence n'est guère reconnue par la philosophie contemporaine. Même si l'on entend par intelligence une capacité plus souple que la raison ou l'entendement, l'ensemble des possibilités intellectuelles ainsi désignées renvoie au domaine de la subjectivité variable et singulière. Tout au plus son contenu, ses performances peuvent-ils être universalisés ou mesurés par des méthodes qui relèvent plus ou moins de la psychologie expérimentale et de ses tests, ou du cognitivisme et de ses modèles. Rien qui mette en jeu l'expérience du monde comme tel. Faudrait-il revenir, soit à un intellectualisme épistémologique à la Brunschvicg⁶ soit - par une démarche plus régressivement métaphysique - à un idéalisme de l'intelligence dont les attendus ne sauraient être que théologiques ? Ce serait perdre d'un coup tous les acquis des percées les plus décisives de la pensée contemporaine : la critique husserlienne du psychologisme,

⁶. Nous pensons à Léon Brunschvicg, auteur aujourd'hui un peu oublié du *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* (1927).

l'abandon de tout idéalisme métaphysique, l'affinement des niveaux d'objectivité et des jeux de langage. L'un des rares points de rencontre entre la phénoménologie et la pensée analytique n'est-il pas un refus tout à la fois du systématisme métaphysique et du subjectivisme psychologisant ?

Une approche toute différente implique l'intelligence de l'être et exige une élucidation. L'intelligence, du moins en français, ne désigne pas seulement l'ensemble des facultés d'intellection. Lorsqu'on est « d'intelligence avec... », il s'agit moins d'un état de maîtrise intellectuelle que d'une ouverture - parfois minimale - effective (et affective) au monde et à autrui, laquelle suppose ou appelle une réponse, une correspondance. Sous les mots, une complicité s'annonce, une communication se cherche. Ces signes d'intelligence suffiront-ils ? Seront-ils confirmés, assurés, vérifiés ? Rien n'est moins sûr. Du moins auront-ils été un indispensable bouillon de culture de la compréhension du réel.

Nous ne présumons pas ainsi une intelligence archétypique. Tout au contraire, être d'intelligence avec le monde, c'est entendre sa rumeur et laisser émerger ses signes. Ouverture du possible et non maîtrise souveraine, l'expérience renonce dès lors à toute fondation autoconstituante (ou ne la garde qu'à titre référentiel) pour resituer plus radicalement l'homme en son être-au-monde. Gadamer et Merleau-Ponty réussissent à éviter toute brutalité réactive dans ce retour à la facticité et préservent, à chaque degré de la description, les chances d'une curiosité sensible et souple. Merleau-Ponty cependant a privilégié la chair du monde sur l'entente avec lui, comme si le sens du chiasme entre l'intérieur et l'extérieur pouvait se dégager par un jeu direct, comme si le monde portait en lui-même la promesse de son intelligibilité, en son premier matin. Est-ce littéralement le cas ? Il y a là une question d'accentuation.

Le retour au « génie perceptif »⁷ suffit-il ? Et le sens de l'expérience « sauvage » ? Cette ouverture risque de rester incantatoire ou rhétorique, si nous ne savons pas la relayer par notre curiosité, notre souci d'inventivité, notre création de modèles.

C'est après coup, en bénéficiant de trésors d'intelligibilité et de culture, que l'on peut, en quelque sorte, se payer le luxe de revenir à l'offrande des choses et parfaire ainsi notre accueil du sens offert par le monde. C'est bien le cas chez Merleau-Ponty dont la célébration du « primitif » est toujours merveilleusement raffinée, mais sans qu'on puisse refermer la complexité de l'achèvement sur une abstraction du commencement (comme chez Hegel, en mode circulaire). Désormais, une fois brisée l'illusion d'un progrès linéaire et d'une totalité cumulative du savoir, les allers et les retours s'entrecroisent ; et c'est l'ensemble des relations entre le « naturel » et l'intelligible qu'il faut repenser avec Gadamer.

L'intelligence, d'autre part, ne crée pas le réel de toutes pièces, bien qu'en certaines de ses performances les plus récentes son pouvoir démiurgique se soit fantastiquement accentué (mais en utilisant des modèles ou des combinatoires par quoi elle ruse avec la « nature »). Elle doit d'abord subir la loi de l'incompréhensible, apprendre à composer avec lui. C'est peut-être cela, la violence antérieure au sens, dont parle Eric Weil⁸ : un combat contre l'incompréhensible. Il est sûr que la violence est d'autant plus tentante que la compréhension se dérobe.

⁷. Voir Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. 305 : « le regard est ce génie perceptif au-dessous du sujet pensant ».

⁸. Voir Eric Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, J. Vrin, 1951, Introduction. Philosophie et violence. Rappelons que Gadamer a connu personnellement Eric Weil et apprécié sa personnalité philosophique.

Mais Weil semble avoir eu tort de refuser tout passage entre les deux sphères, violence et sens. On postule ici, au contraire, que c'est dans les lézardes de la violence que le sens est au travail, que la souffrance de la violence est justement de ne pouvoir être satisfaite de sa brutalité, d'échouer à éliminer tout à fait la fragilité d'un sens microscopique, subliminal, puis germinatif. Le sens ne s'impose pas seulement à partir de la logique de sa circularité, mais aussi grâce au malheur de la conscience violente.

L'intelligence est d'abord un pari contre l'angoisse : alors que toutes les pistes se brouillent, il s'agit de tenter de trouver une issue, la croire praticable, imaginer les solutions que la perception dérobe, tabler sur ce qui se cache au lieu d'y craindre un démon. Si le réel est labyrinthique, c'est qu'il est construit (ou d'une complexité qui s'apparente à une construction extrêmement savante) : l'intelligence a toujours un intérêt - vital - à ne pas s'avouer vaincue.

La question « Qu'est-ce qu'être intelligent ? » n'est donc pas (assez) intelligente : elle présuppose une essence de l'intelligence ; elle rabat vers des modèles ou des échelles dont la psychologie n'a que trop tendance à abuser. Si le « réel », comme l'intelligence elle-même, est toujours en procès, ce qu'a bien vu Whitehead⁹, la tâche principale n'est plus de définir, mais d'enrichir l'expérience, de contribuer à ouvrir à l'historicité rationnelle une nouvelle carrière. Les sciences y travaillent certes, et puissamment, mais c'est trop souvent en isolant leurs formalismes et leurs procédures des conditions complètes d'apparition et de déploiement (conditions à la fois « mondaines » et

⁹. Voir Alfred North Whitehead, *Procès et réalité. Essai de cosmologie*, trad. Daniel Charles, Maurice Élie, Michel Fuchs, Jean-Luc Gautero, Dominique Janicaud, Robert Sasso, Arnaud Villani, Paris, Gallimard, 1995.

humaines). D'où la « compensation » phénoménologique, tentant de retrouver les préconditions transcendantales et existentielles de tout réductionnisme scientifique. On risque ainsi d'aboutir à la juxtaposition de deux types de démarches (ou ensembles de procédures) qui s'ignorent (constatation assez récente : la difficulté du dialogue entre phénoménologues et scientifiques ou spécialistes de la cognition). Ce qu'il faut ressaisir, c'est que l'intelligence du monde est *déjà* à l'œuvre dans toute procédure formelle et que celle-ci ne peut jamais se substantialiser ou se totaliser sans perdre le fil de cette intelligence du monde.

Le corrélat de l'acte de compréhension me livre-t-il l'objet tel qu'il *est* ? Ce réalisme naïf est évidemment grossier, mais il peut conduire à une question essentielle qui concerne le lien de l'objet connu avec le monde. Question qui conditionne aussi bien l'origine que le destin de la science moderne, laquelle nous laisse libres de nous contenter de mettre bout à bout ses réussites, ou de faire mieux : reconstituer l'expérience, rebâtir cette « pensée civilisée » dont se réclame Whitehead. En fait, la méconnaissance du retour nécessaire de la science à l'intelligence du monde n'est pas le fait des meilleurs savants ; elle résulte bien plutôt des pesanteurs structurelles du fonctionnement techno-scientifique.

Il faut aussi, au sein même de la pensée philosophique, travailler à ce que la recherche de l'intelligibilité ne se referme pas sur des totalisations hâtives ou complaisantes. Il faudrait que notre intelligence du monde préserve toujours en elle-même quelque chose de la fragilité lucide de sa première *skopsis*. Puisque la prétention à l'absolu fait perdre au savoir sa plus fine efflorescence, redomicilions le fini dans la rationalité même. Non qu'il s'agisse de corriger les limites de la rationalité par les défauts de la finitude. Il faut permettre au rationnel de trouver son fini, sans perdre ce bougé qui tient à notre condition.

Après tant d'élans brisés et de généalogies déconstructrices, est-il impossible de faire se rejoindre l'élan initial vers l'intelligibilité et la retenue critique devant la tentation onto-théologique ? Nous ne percevons pas l'énigme de l'univers. Le « fond des choses » (pour autant que cette expression soit soutenable) nous est à jamais soustrait ; et pourtant, au-delà des explications scientifiques, des manipulations techniques et des jeux esthétiques, mais aussi déjà à travers eux, se cherche une intelligence de l'immanent, dont l'horizon est l'immensité *hic et nunc*.

L'œuvre de Hans-Georg Gadamer a constamment témoigné d'une intelligence sachant à la fois accompagner et précéder toute scientificité. Aujourd'hui le risque est grand qu'une telle leçon soit négligée ou même oubliée. Si impressionnant soit-il, l'édifice du savoir positif n'est ni unifié par un sens ultime, ni habité par une indiscutable finalité. Manquant de tout lien organique avec la philosophie, ce savoir positif de nos pays développés peut-il même être encore considéré comme un temple au sens où l'entendait Hegel ?

Écoutons Gadamer :

*Aujourd'hui semble être devenu vrai ce que Hegel - à partir de son engagement complet en faveur de la cause de la philosophie - considérait comme une impossible contradiction, quand il disait qu'un peuple sans métaphysique serait comparable à un temple dépourvu de sanctuaire, un temple dans lequel rien n'habiterait plus, un temple vide, et qui de ce fait serait lui-même réduit à rien.*¹⁰

Un savoir habité par l'intelligence, voilà ce que fut la philosophie avec Gadamer, fidèle à la grande tradition occidentale, voilà ce qu'elle doit rester sous des formes

¹⁰. Hans-Georg Gadamer, *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*, op. cit., pp. 9-10.

nouvelles - faute de quoi, à force de vide, elle ne mériterait certainement plus le nom de temple.