



MISCELÁNEA POLIANA

Revista de prepublicaciones del
Instituto de Estudios Filosóficos
LEONARDO POLO

SERIE DE FILOSOFÍA, nº 24 (2009)

NOTRE SITUATION CULTURELLE ET LA PHILOSOPHIE

Publicado en *La table ronde*, París [Francia] 226 (XI.1966) 27-40.

Les questions qui sont portées à l'ordre du jour de la première journée sont essentiellement orientées dans un sens sociologique. Il est néanmoins intéressant d'éclairer la situation de la culture d'aujourd'hui -de tenter à tout le moins de le faire- par rapport aux problèmes spécifiquement théoriques. Cet examen complète l'aspect sociologique, car il est évident que si les problèmes constitutifs de la culture actuelle ne sont ni précisés ni résolus, on ne saurait aborder les déficiences sociologiques culturelles que sont de nature fonctionnelle.

La situation actuelle de la culture, en tant qu'elle est définie essentiellement par la technique, tient en un paradoxe. Notre époque est le fruit d'un énorme effort créateur. Nous évoluons dans un monde pensé, inventé, suscité par l'activité humaine. Et cependant, la technique échappe à tout contrôle préalable, car elle possède une faculté de développement strictement ultérieur et donc, en dernière instance, imprévisible. L'effort humain, dont la technique est issue, n'a pas d'aboutissement définitif possible, toute prévision tourne court, car cela même qui est suscité par l'effort s'«étire» et requiert un effort nouveau. Et les résultats de cet effort sont de nouveaux points de départ qui échappent au contrôle initial.

La technique, telle que la comprenait le Moyen Age, postule que l'on se dévoue à ce qu'«il est échu de faire» et qu'il convient de faire *bien*. Le bien, la finalité, imprègne l'action même, en tant qu'elle fait intrinsèquement allusion à la récompense. Dans ce cas, intrinsèquement ne signifie pas une infaillibilité téléologique naturelle, mais bien plutôt le courage que décide à entreprendre l'action, sa résonance transcendante.

A l'époque moderne, en échange, les objets techniques sont conçus et réalisés en tant qu'objectivité chargée d'une fin. Cela signifie que l'action humaine se subordonne à l'usage de ces objets, puisque cet usage n'est pas intégré à une action que s'assigne un bien propre, mais, au contraire se prolonge en virtualités que dérivent de l'objet même. Il n'y a pas d'objectivation de la réalité humaine au terme du processus productif, mais quelque chose de très différent: une captation ultérieure, justement

configurée dans la forme de l'usage. L'instrument (j'entends par instrument l'objet technique au sens moderne) lance l'homme «au-delà», à partir de lui-même, le projette selon une faculté configurante qui lui est propre, et en quelque sorte l'achève et le met en condition d'être récupéré subjectivement.

Un examen plus pondéré que celui de Marx nous permet d'observer, dans le déploiement de la technique moderne, une direction et un sens complètement opposés à l'idée d'une culmination historique: la technique ne trouve pas, proprement, d'aboutissement dans l'examen anthropologique du destin.

Bien entendu, les instruments, il faut les fabriquer. La production, c'est l'homme qui la réalise sous forme d'industrie. Dans l'atelier médiéval, la machine ne dépouille pas son caractère de moyen instrumental dans l'action infinitive de fabriquer et le travail humain rencontre l'instrument médiéval, très rudimentaire d'ailleurs, et l'élève au niveau de son propre déploiement. En échange, dans la production moderne, la fin tend à se déplacer «au-delà», puisque l'instrument produit la transporte et, en conséquence, l'activité productive, en elle-même, se voit dépourvue de finalité infinitive. Qu'on n'aille point banaliser cette observation en alléguant que toute production a pour fin le produit. L'instrument ne s'articule pas sur sa production comme un pur résultat puisqu'il n'est pas un simple terme, mais une enclave qui rend possible et exige une nouvelle action humaine. L'instrument ne résulte pas d'une façon déterminée en tant qu'objectivité; il fonde au contraire, à partir de lui-même, son propre usage, s'est-à-dire qu'il lance en avant et capture l'action, une fois sa production terminée. Ni le point de vue du travailleur ni le point de vue de l'entrepreneur ne conçoivent la fonction de l'instrument en son sens exact.

L'instrument naît de l'industrie. Toutefois, l'industrie ne finit pas en lui, elle ne l'a pas pour terme, mais uniquement en tant que produit. L'industrie est dépourvue de fin revêtant le caractère d'entité valable en soi. Le produit n'est pas un terme en tant que tel, mais il devient, dans la terminologie économique, un *bien* de consommation. Le produit sert d'engrenage à deux activités humaines: d'une part, l'activité productive; d'autre part, la consommation.

Le mot consommateur est très significatif. Il est pensé sous l'angle de l'entrepreneur. La consommation du produit met en évidence que l'industrie a besoin d'une activité humaine complémentaire, sans laquelle elle ne pourrait subsister. En produisant l'instrument, elle le destine à l'exercice d'une action humaine différente et ultérieure, laquelle est une exigence indispensable au maintien de la production. Mais, rigoureusement parlant, ce que l'on appelle: consommation du point de vue de l'activité industrielle, ne peut s'appeler qu'usage, strictement, du point de vue de la personne qui est chargée de l'instrument.

Cet échelonnement: produit, bien de consommation, instrument, fait ressortir déjà une séquence opérative très originale, dont chacune des phases réclame une activité humaine différente et remplace la prétendue stabilité de la précédente. Au dernier stade, l'activité humaine est absorbée thématiquement par l'objet technique

et se projette à partir de lui. Vers où? Là est la grande question, que n'est toujours pas résolue.

La technique moderne, entendue typologiquement, comporte un risque. Le risque n'est pas amoindri par le statut scientifique de la technique, mais bien alimenté par lui, car il consiste en une projection particulière vers l'avant, que infirme les prévisions de l'avenir. Cette projection trouve son impulsion dans l'exactitude de la science. La science assure que la projection ne s'arrêtera pas, mais elle est incapable de lui conférer une valeur finale, de la devancer ou de la totaliser. D'autre part, l'intention de paralyser la marche de la technique pour atteindre une certaine stabilité, cette intention est irréalisable et ne donnerait lieu qu'à une réglementation asphyxiante (elle aussi d'ordre technique).

Le risque surgit, parce que l'homme, dans sa marche, n'a pas pu le prévenir. Courir un risque signifie être accompagné par lui, ne pas le laisser derrière soi, ne pas encore être arrivé au port, de telle manière qu'il est toujours possible de n'y arriver *jamais*. Le classicisme prétend réduire le risque en s'abritant derrière le passé, ce qui implique l'opinion que parfois le risque a été conjuré et qu'aucun risque n'est complètement inédit. Mais cette attitude est notoirement insuffisante, étant donné que le risque apparaît historiquement dans la mesure où l'homme doit comprendre le passé. Pour sa part, l'interprétation dialectique de l'histoire obéit à l'intention d'assumer la nouveauté en éliminant à la fois tout risque, ce qui ne laisse pas l'être un classicisme à rebours. Le classicisme renonce au futur; le marxisme, au passé. Tous deux, cependant, tournent le dos à la réalité. Et cela, justement, parce que la technique moderne est le risque historique en tant que tel. La technique est anticlassique, c'est-à-dire qu'elle se projette problématiquement en avant, à partir de sa propre réussite. Mais sa structure n'est pas dialectique: il est inutile de renoncer au passé quand la technique se charge, pour ainsi dire, de transformer en passé tout avenir historique.

De même, la technique moderne rejette la philosophie hors de l'histoire. L'«absolutisation» de l'historicité humaine dans les termes de la technique moderne est incompatible avec la survivance de la philosophie. Si nous admettons que notre technique, forme extrême de la structure propre à la culture, a assumé, dans cette mesure même, la direction de l'histoire, il ne nous reste plus aucun espace où philosopher. Grâce à quoi, si nous ne voulons pas nier catégoriquement la philosophie, nous aurons à la considérer comme une œuvre accomplie déjà, terminée, qu'on ne saurait poursuivre, et à regarder le philosophe d'aujourd'hui, comme un curieux gardien du passé, hybride de rhétoricien et de philologue. Malheureusement, cette opinion est en train de s'étendre, même dans cette Allemagne, qui était encore, il y a peu, le pays de la plus grande activité philosophique. Si la philosophie appartient au passé, si nous ne pouvons faire autre chose que l'exhumer, il n'y a plus lieu de parler de pérennité ni, par conséquent, d'actualité.

La pérennité de la philosophie découle rigoureusement de fait que l'on puisse aujourd'hui philosopher. Sinon, toute communauté avec le passé philosophique n'est plus que fiction.

Comparée avec le savoir opératif, la philosophie est historiquement inerte; mais qu'on note bien ceci: cette inertie se réduit à ce que la structure culturelle en est absente. Dans une autre direction intéressante, la comparaison tourne à l'avantage de la philosophie, que l'on peut proposer comme savoir définitif face à l'évanouissement final du savoir opératif. Se préoccuper du progrès, c'est concevoir la philosophie comme inactuelle, se préoccuper de l'orientation et de la qualité de la vie, c'est chercher à se satisfaire dans la philosophie.

Mais la philosophie est-elle aujourd'hui en mesure d'offrir ce que l'on cherche en elle? Pour préciser cette question, il nous faut recourir à l'histoire de la philosophie.

L'œuvre du philosophe se heurte à l'insuffisance de la pensée objective. Cette insuffisance concerne aussi bien la liberté de l'homme que la réalité du cosmos. C'est pourquoi il est doublement intéressant de la surmonter. Cependant, la connaissance de l'être n'est pas incompatible avec l'omission du problème de la liberté; c'est pourquoi aussi les efforts de la philosophie peuvent s'y polariser. En revanche, il est incompatible de vouloir éclairer la liberté et de la confondre avec la structure du cosmos. Cette double circonstance a donné lieu au fait que la philosophie a connu, au cours de l'histoire, plusieurs départs.

Essentiellement trois :

1) Le premier, que nous pourrions appeler commencement par fondation, est la philosophie grecque. C'est en Grèce, exactement au VII siècle avant J.-C., qu'apparaît pour la première fois la philosophie, qui se dégage du savoir opératif. La charte de fondation de la philosophie occidentale est l'œuvre de la Grèce. Les Grecs ont développé la philosophie dans le sens d'un savoir théorique, c'est-à-dire en étayant la vie humaine sur la considération du tout cosmique dans son effectivité fondamentale.

Dans cette optique, le thème de la liberté n'est pas abordé de front. C'est à cela que l'on doit qu'aux dernières heures du paganisme, le savoir théorique allait être à nouveau dominé par le savoir opératif, comme le montrent clairement le stoïcisme et le néoplatonisme. L'interprétation du fondement en termes de réalité cosmique est absolument insuffisant pour ce qui intéresse la liberté. Chez les Grecs, la «respectivité» transcendante de la liberté ne trouve pas de place et se résout dans l'indétermination. De sorte que la liberté en est réduite à une propriété psychologique.

Signalons que la pensée hindoue, que s'est séparée beaucoup moins que la philosophie grecque de l'alvéole opératif, ne parvient à résoudre la question touchant le moi qu'en faisant de l'indétermination un valeur absolue. De là que la personnalité, ainsi que le fondement, perdent toute précision. Mais la philosophie grecque n'est pas non plus suffisante. L'équilibre qu'au V siècle avant J.-C. le savoir théorique a tenté d'établir avec le projet d'une culture humaniste ébauchée au moment où le mythe

perd sa vigueur sociale, cet équilibre s'est transformé aussitôt en une menace. A son tour, le développement de l'interprétation logiciste du cosmos à la même époque dut être conjuré pour sauvegarder la particularité de la philosophie. Mais, en se renouant, la trajectoire de la théorie obliqua vers un naturalisme pur que, avant l'attaque du pessimisme, se réfugia dans la mystique ou dans le dogmatisme. La conjonction de la liberté et du fondement prend ce dernier pour centre et ne va pas au-delà de la simple aspiration. Pour un Grec, l'identification finale du fondement et de la liberté entraîne la disparition de cette dernière; c'est pourquoi la valeur hypostatique de la personne ne saurait être atteinte.

2) Le deuxième départ de la philosophie doit être rattaché à la révélation chrétienne.

Bien que le christianisme ne soit pas une philosophie, mais le savoir de salut révélé, il possède une efficacité, contrairement à ce que l'on dit parfois, pour ce qui est d'influer, décisivement, par son caractère de nouveau début, sur la philosophie même. Le chrétien occupe au sein de la réalité une position nettement différente de celle du païen, car il est l'homme rédimé, libéré, ce qui lui confère un empire spécial sur le savoir opératif, le rend capable de dégager l'intérêt que présente le salut du savoir théorique et de s'affirmer face au cosmos. C'est précisément pourquoi la pensée chrétienne en arrive à la notion de subsistance personnelle. En ce sens, la coexistence de la philosophie et de la foi en vient à re-poser radicalement le problème du savoir théorique, qui est englobé dans une perspective plus large. Absorbée par le christianisme, la philosophie précédente est profondément remaniée.

La notion de nature avait offert à l'homme antique une certaine sécurité à l'égard du monde. Le savoir théorique, en mettant l'homme en contact avec la vérité de l'univers, permet de dépasser l'immédiat. Le milieu ouvert par la théorie s'étend jusqu'au fondement, auquel le monde est lié sous forme de participation. La notion de participation, dans toutes ses versions, tente de réunir le monde et le fondement, conformément à la sécurité du savoir théorique.

Bien entendu, on ne découvre pas l'intimité avec Dieu en éclaircissant théoriquement la fonction qui consiste à fonder. Cela est parallèle au caractère surnaturel de la révélation de la vie divine personnelle. Dans le plan de la philosophie médiévale, cependant, la distance entre Dieu et le monde est franchie, en utilisant les trouvailles grecques, grâce à l'idée d'analogie et à sa correspondance ontologique, qui est la participation. Or, dans la vision chrétienne radicale, le thème de la participation est un expédient provisoire, étant donné que le cosmos, dans sa réalité même, est créé et que, par conséquent, à l'état primaire, il n'est rien. L'usage que le christianisme fait de la doctrine de la participation exige une distension beaucoup plus grande que celui qu'en fait le Grec. Encore peut-on douter que, grâce à cette doctrine, on évite les dimensions profondes de la notion de création.

Au Moyen Age, la pensée prend appui sur la foi pour atteindre une vision de l'univers et de la vie. Dans le développement de cette vision, elle fait fond sur la philosophie, ainsi que l'exprime la devise «fides quaerens intellectum». La coexistence des deux modes de savoir provoque certaines extrapolations et presque toujours un renforcement des aspirations grecques à la sécurité par l'ascension chrétienne à l'intimité divine du Logos. D'où une certaine insouciance, un affaiblissement dans la préoccupation que l'on a pour le monde à cette époque. Pour le Moyen Age, la philosophie est pure spéculation, c'est-à-dire un reflet de la stabilité et l'ordonnance éternelle.

A mon avis, le caractère spéculatif est le trait le plus saillant de la philosophie médiévale, trait qui est absent de la philosophie grecque et qui peut expliquer nombre d'aspects de la philosophie moderne.

En un certain sens, la spéculation peut être entendue comme participation: l'intelligence humaine dérive, elle aussi, de l'intelligence divine. Mais la participation intellectuelle, ce n'est pas la même chose que la participation ontologique, et elle pose des problèmes qui lui sont propres. Un être qui participe est délimité, mesuré: il consiste en son degré même de participation. En échange, une intelligence qui reflète ne fait autre chose qu'exprimer, d'une manière déficiente, la vérité fondamentale, qui, par elle-même, n'est pas déficiente. Comme l'intelligence ne peut se passer d'un rapport avec la vérité, il en résulte qu'en tant que spéculative, son essence est déficitaire et se définit comme telle dans l'ordre même de l'intellection. Alors que la participation ontologique est suffisante, la participation cognoscitive est formellement déficitaire: un «étant» ne cesse pas d'être en tant que fini, c'est au contraire ainsi qu'il est justement ce qu'il est; il en va tout autrement de l'intelligence. Mieux encore. Comme le clair-obscur intellectuel est insurmontable dans cette vie, et comme son admission même se fonde sur la perfection très réelle et infinie de l'intelligible divin (qui est le plus obscur «quoad nos»), il en résulte que notre intelligence connaît la vérité fondamentale sans connaître actuellement son existence. En d'autres termes, l'être est capable de connaissance humaine sans savoir qui il est. Et cette connaissance, qui fait abstraction de l'existence (relativement à ce qui est matériel, par abstraction culminante ou du troisième degré, et relativement à Dieu, par impossibilité de conversion actuelle) il y a lieu de l'appeler notion ou concept *formel* de l'être.

L'attitude spéculative donne lieu au formalisme. Le formalisme, on peut l'exagérer ou, pour mieux dire, l'appauvrir au point qu'il en prenne des tours vicieux: il est alors logicisme banal. Mais en soi il n'est pas vice, il n'est que la conséquence de la technification instrumentale, ancillaire, de la théorie, de l'effort pour atteindre des cadres généraux, qui permettent d'embrasser mentalement la totalité, sans compromettre la différence entre le révélé et la nature, et conséquence aussi du statut spéculatif de la connaissance de la vérité fondamentale. Tout cela, à son tour, indique l'influence de la liberté libérée. Plus spécialement, la référence spéculative au fondement suggère une réaction contre la confusion qui s'établit entre la vie humaine

et la nature. Il n'y a aucun doute que la spéculation permet et réclame une référence à la subsistance personnelle de l'homme, qui se dégage lorsque la conversion existentielle des idées se relâche. Entendue strictement comme spéculation, la philosophie médiévale est plus proche de la moderne que la grecque. Et, bien entendu, la théorie grecque et la spéculation médiévale chrétienne ne peuvent être confondues.

A la fin du Moyen Age, l'équilibre spéculatif de la pensée chrétienne s'écroule. Dans cet écroulement, interviennent l'influence de la critique exercée à l'égard de la structure ecclésiale et le fait que l'insécurité s'insinue précisément dans le problème intime du destin. Du coup, l'accueil fait par le christianisme à la philosophie grecque, qui repose sur la coordination des notions de personne et de nature, s'en trouve décisivement affecté. L'œuvre d'Occam et, en un sens peut-être plus radical, celle de Nicolas de Cuse reflètent cette nouvelle attitude. Occam et Cuse doutent fortement que leur intelligence les mette en contact avec le tout de la réalité. Mais ce doute provient de ce que la structure unitaire de l'univers, au sommet de laquelle se trouve la cause première, perd de sa consistance essentielle. Ainsi, l'esprit reste isolé. Parallèlement, la vie théorique se transforme en une chose différente de ce qu'elle était jusqu'alors. Le souci méthodique passe au premier plan. Il est évident que la nouvelle attitude est préparée par le retrait spéculatif qui a précédé. Maintenant, l'homme ne doute pas de sa connaissance, mais de la vérité, c'est-à-dire qu'il doute que la constitution de l'univers soit invariable.

En liaison avec cette attitude, surgissent l'interprétation volontariste de la théologie (compatible, bien que cela paraisse étrange à première vue, avec une doctrine spéculative aussi épurée que celle de Scot ou avec une philosophie du «cogito» comme celle de Descartes), le nominalisme et le protestantisme, lequel, dans une de ses dimensions, est un essai de rompre tout lien avec l'hellénisme. La foi luthérienne en appelle à la libre décision de Dieu et se réduit à une interprétation désespérée des problèmes que pose le destin de l'homme. L'excès luthérien, quant à la prédestination, consiste à détruire la liberté humaine, non dans le sens qu'il la réduit au cosmos, mais il la réduit à la volonté de Dieu.

Ne nous hâtons point de conclure et nous comprendrons que cette crise n'atteint pas la spéculation, mais son corrélat ontologique. Nous allons donc assister, dans l'âge moderne, au débordement de la spéculation pure.

3) L'âge moderne chercha à renouer avec la philosophie en plaçant, dans l'intelligence, le critère d'unité fondamentale qui ne se trouve pas dans le cosmos. La raison est maintenant l'intermédiaire entre Dieu et le monde. C'est pourquoi la raison tend à se confondre avec le fondement. La spéculation coïncide avec la vérité «in actu exercitu». L'éternité de la vérité passe au plan des structures rationnelles: c'est l'interprétation principale de la raison, que Kant appellera «apriorité».

L'idée n'est plus l'adéquation à la réalité extérieure, mais le terme pur de la spontanéité de l'esprit. Cependant, par-là, l'interprétation impersonnelle du

fondement s'introduit dans le sein même de l'esprit, comme on le voit, par exemple, dans l'équivalence de genèse, de système et de réalité que propose Spinoza. La spéculation pure exige une décision intense, car les idées, étant déracinées par rapport au cosmos, l'homme doit se soutenir sans repos face au vide extérieur. Cette nécessité de décision accentue l'état de veille intellectuelle et explique la mutation historique qui s'opère de la spéculation réaliste à la spéculation idéaliste. Malgré tout, cette mutation n'est pas suffisante pour dissiper la confusion établie entre la liberté et le thème du fondement, de sorte que le thème du fondement renaît dans le sein de l'esprit. Autrement dit, la mutation idéaliste de la spéculation produit une interprétation du fondement symétrique à l'interprétation traditionnelle. De là dérive la fausse opinion que réalisme et idéalisme sont opposés et que, pour adopter l'un ou l'autre, il faut opter. Bien entendu, la pérennité de la philosophie est incompatible avec cette option, dont, par ailleurs, on peut faire abstraction, parce qu'elle est uniquement due au fait que la distinction entre liberté et fondement ne trouve pas d'expression nette.

L'interprétation symétrique du fondement ouvre la voie à une façon nouvelle de poser le problème des relations entre le savoir opératif et la théorie, façon à laquelle il faut rapporter l'apparition et le développement de la physique dite mathématique. La physique mathématique est la forme de savoir opératif dans laquelle le rectorat de la raison est le plus intense. Lorsque la mutation spéculative se produit, l'ordre cosmique du paganisme est remplacé par la régularité mathématique. Bien que désorientée, la liberté intérieure, que l'homme a conquise sous l'influence du christianisme, permet cette mutation particulière, en vertu de laquelle la raison dicte ses lois à la nature, qui «eo ipso» cesse d'être nature.

Néanmoins, l'attitude moderne devait, pour finir, déchoir et se transformer en une nouvelle version du pessimisme, jusque dans le milieu où l'idée de progrès, associée au succès de la physique mathématique, trouve son assise propre.

Lorsqu'on s'attache à l'examen de la raison comme fondement, l'insécurité par laquelle s'inaugure l'âge moderne, se résout dans la tendance à contrôler et à régler les possibilités que la pensée suscite. Cette tendance est alimentée par les forces nouvelles, qui font spontanément leur apparition sur la scène. La perte de la réalité du monde ne fait pas obstacle au progrès spéculatif, qui en arrive à postuler sa propre autonomie. Mais, manquant d'entrailles personnelles, cette autonomie met à nu son inanité. Le progrès débouche dans le néant ou dans l'inutilité. L'assomption de la tâche qui consiste à trouver un fondement laisse la liberté devant le vide: non pas précisément devant le vide extérieur, mais devant le vide futur. La compréhension rationaliste du progrès se charge des possibilités culturelles, mais elle est incapable de résoudre les problèmes du destin. La spéculation de la modernité est transvasée au savoir opératif et, hors de lui, elle demeure impuissante. Le progrès est l'affaiblissement d'une idée chrétienne et si l'on en fait un absolu, il constitue une sérieuse difficulté à la pérennité de la philosophie.

Ce n'est pas que nous partagions le diagnostic de Spengler. Il n'y a pas lieu de prévoir une décadence des forces qui ont promu le progrès. Il advient bien plutôt que celui-ci échappe aux mains de l'homme. Il ne s'agit pas d'un sentiment de vieillesse, mais d'une déception. La situation de la liberté versée dans la culture est actuellement perçue dans son insuffisance même. Où allons-nous aboutir? Cette question se pose d'elle-même comme une énigme, dans la mesure où le savoir technique hypertrophié refuse d'être dirigé et dominé. Nous manquons de formes d'action communautaires obéissant à une décision profonde et capable d'imprimer une nouvelle orientation ou, tout au moins, une certaine élasticité à la marche de l'histoire. Les forces déchaînées nous entraînent, elles se sont emparées des possibilités historiques dans une espèce de projection sans fin, qui produit le vertige et la satiété.

J'insiste. Ce n'est pas que s'annonce la fin de notre culture. Les possibilités ouvertes par le savoir opératif moderne ne sont pas épuisées, il s'en faut de beaucoup. Il faut bien plutôt prévoir un développement infini de ces possibilités, développement qui devient inévitable pour toute l'humanité. Notre savoir opératif est le premier qui ait permis une culture à l'échelle planétaire et il a agi comme facteur de premier ordre dans l'exportation du mode de vie occidental. Mais précisément, ce qui inquiète, dans cette progression indéfinie, c'est l'impossibilité d'une inflexion libre dans la marche historique, impossibilité qui appauvrit ou rend banales les possibilités mêmes de notre savoir opératif scientifique. La culture succède à elle-même, mais, dans la même mesure, un nouveau départ libre semble hors de notre portée. Voici, en dernière instance, le point où convergent les problèmes humains et sociaux que posent la technification et la crise actuelle de la philosophie. Mon interprétation personnelle, quant à l'orientation qu'il faut imprimer à la philosophie pour surmonter sa crise, déborde les limites de cette communication.

(Traduit par Paul Werrie)