

Hannah Arendt

# La crise de la culture

Huit exercices  
de pensée politique

*Traduit de l'anglais  
sous la direction  
de Patrick Lévy*

Gallimard

de la culture  
la crise

Hannah Arendt (1906-1975) a été l'élève de Jaspers et a passé son doctorat à Heidelberg. Elle a quitté l'Allemagne après l'arrivée des nazis et a enseigné aux États-Unis. Elle est une des figures les plus importantes de la pensée politique contemporaine, notamment grâce à son ouvrage fondamental *Les Origines du totalitarisme*. Elle est également l'auteur de *Essai sur la Révolution*, *Eichmann à Jérusalem*, *Condition de l'homme moderne* et *La Vie de l'esprit*.

*Titre original :*

BETWEEN PAST AND FUTURE

© Hannah Arendt, 1954, 1956, 1957, 1958, 1960, 1961, 1963,  
1967, 1968.

© Éditions Gallimard, 1972, pour la traduction française.

#### NOTE

Furent présents en cette traduction : Jacques Bontemps, Jean-Loup Bourget, Stanislas Breton, Marie-Claude Brossollet, Barbara Cassin, Robert Davreu, Michel Deguy, Claude Dupont, François Fédiér, Agnès Faure, Dominique Fourcade, Jean-François Grivaz, Alain Huraut, Josée Lapeyrère, Muriel Lévy, Patrick Lévy, Simone Lévy, Jorge Perez-Roman, Hélène Pons, Chantal Vezin, François Vezin, Jean-Marie Vezin. Qui la dédie à Godofredo T. Iommi, fondateur, au Chili, de la Ville Libre.

#### Préface

### LA BRÈCHE ENTRE LE PASSÉ ET LE FUTUR\*

« Notre héritage n'est précédé d'aucun testament. » Voilà peut-être le plus étrange des aphorismes étrangement abrupts dans lesquels le poète René Char condensa l'essence de ce que quatre années dans la Résistance en étaient venues à signifier pour toute une génération d'écrivains et d'hommes de lettres européens<sup>1</sup>. L'effondrement de la France, événement pour eux totalement inattendu, avait vidé, du jour au lendemain, la scène politique de leur pays, l'abandonnant à un guignol de coquins ou d'imbéciles, et eux qui, comme de juste, n'avaient jamais participé aux affaires officielles de la III<sup>e</sup> République furent aspirés par la politique comme par la force du vide. Ainsi, sans pressentiment et probablement à l'encontre de leurs inclinations conscientes, ils en étaient venus à constituer bon gré mal gré un domaine public où — sans l'appareil officiel, et dérobés aux regards amis et hostiles — tout le travail qui comptait dans les affaires du pays était effectué en acte et en parole.

Cela ne dura pas longtemps. Après quelques courtes années ils furent libérés de ce qu'ils avaient pensé à l'origine être un « fardeau » et rejetés dans ce qu'ils savaient maintenant être l'idiotie sans poids de leurs affaires personnelles, une fois de plus séparés du « monde de la réa-

\* Traduction de Jacques Bontemps et Patrick Lévy.



lité» par une épaisseur triste\*, l'« épaisseur triste » d'une vie privée axée sur rien sinon sur elle-même. Et s'ils refusaient « de [se] reconduire jusqu'au principe [de leur] comportement le plus indigent », ils ne pouvaient que retourner au vieil affrontement vide des idéologies antagonistes qui, après la défaite de l'ennemi commun, occupaient une fois de plus l'arène politique et divisaient les anciens compagnons d'armes en d'innombrables cliques qui n'étaient même pas des factions et les engageaient dans les polémiques et les intrigues sans fin d'une guerre sur le papier. Ce que Char avait prévu, clairement anticipé, tandis que le combat réel durait encore — « Si j'en réchappe, je sais que je devrai rompre avec l'arôme de ces années essentielles, rejeter (non refouler) silencieusement loin de moi mon trésor » — était arrivé. Ils avaient perdu leur trésor.

Quel était ce trésor ? Tel qu'eux-mêmes le comprenaient, il semble qu'il ait consisté, pour ainsi dire, en deux parts étroitement liées : ils s'étaient aperçus que celui qui « a épousé la Résistance, a découvert sa vérité », qu'il cessait de se chercher « sans jamais accéder à la prouesse, dans une insatisfaction nue », qu'il ne se soupçonnait plus lui-même d'« insincérité », d'être « un acteur de sa vie frondeur et soupçonneux », qu'il pouvait se permettre d'« aller nu ». Dans cette nudité, dépouillés de tous les masques — de ceux que la société fait porter à ses membres aussi bien que de ceux que l'individu fabrique pour lui-même dans ses réactions psychologiques contre la société — ils avaient été visités pour la première fois dans leurs vies par une apparition de la liberté, non, certes, parce qu'ils agissaient contre la tyrannie et contre des choses pires que la tyrannie — cela était vrai pour chaque soldat des armées alliées — mais parce qu'ils étaient devenus des « challen-

\* En français dans le texte (N.d.T.).

gers », qu'ils avaient pris l'initiative en main et par conséquent, sans le savoir ni même le remarquer, avaient commencé à créer cet espace public entre eux où la liberté pouvait apparaître. « À tous les repas pris en commun, nous invitons la liberté à s'asseoir. La place demeure vide mais le couvert reste mis. »

Les hommes de la Résistance européenne n'étaient ni les premiers ni les derniers à perdre leur trésor. L'histoire des révolutions — de l'été 1776 à Philadelphie et de l'été 1789 à Paris à l'automne 1956 à Budapest —, ce qui signifie politiquement l'histoire la plus intime de l'âge moderne, pourrait être racontée sous la forme d'une parabole comme la légende d'un trésor sans âge qui, dans les circonstances les plus diverses, apparaît brusquement, à l'improviste, et disparaît de nouveau dans d'autres conditions mystérieuses, comme s'il était une fée Morgane. Il existe alors, sans doute, beaucoup de bonnes raisons pour croire que le trésor n'a jamais été une réalité mais un mirage, que nous n'avons affaire ici à rien de solide mais à une apparition, et la meilleure de ces raisons est que le trésor est jusqu'ici resté sans nom. Quelque chose existe-t-il, non dans l'extériorité spatiale mais dans le monde et les affaires des hommes sur terre, qui n'a pas même de nom ? Licornes et reines des contes de fées semblent posséder plus de réalité que le trésor perdu des révolutions. Et cependant, si nous tournons les yeux vers les débuts de cette ère, et spécialement vers les décades qui la précèdent, nous pouvons découvrir à notre surprise que le XVIII<sup>e</sup> siècle des deux côtés de l'Atlantique possédait un nom pour ce trésor, un nom depuis longtemps oublié et perdu — on est tenté de le dire — avant même que le trésor lui-même ait disparu. Le nom en Amérique était « bonheur public », et ce nom, avec ses harmoniques de « vertu » et de « gloire » ne nous est guère plus intelligible que son équivalent français



« liberté publique »; la difficulté pour nous est que dans les deux cas l'accent était sur « public ».

Quoi qu'il en soit, c'est à l'absence de nom du trésor perdu que le poète fait allusion quand il dit que notre héritage n'a été précédé d'aucun testament. Le testament, qui dit à l'héritier ce qui sera légitimement sien, assigne un passé à l'avenir. Sans testament ou, pour élucider la métaphore, sans tradition — qui choisit et nomme, qui transmet et conserve, qui indique où les trésors se trouvent et quelle est leur valeur — il semble qu'aucune continuité dans le temps ne soit assignée et qu'il n'y ait, par conséquent, humainement parlant, ni passé ni futur, mais seulement le devenir éternel du monde et en lui le cycle biologique des êtres vivants. Ainsi le trésor n'a pas été perdu à cause des circonstances historiques et de la malchance mais parce qu'aucune tradition n'avait prévu sa venue ou sa réalité, parce qu'aucun testament ne l'avait légué à l'avenir. La perte, en tout cas, peut-être inévitable en termes de réalité politique, fut consommée par l'oubli, par un défaut de mémoire qui atteignit non seulement les héritiers, mais, pour ainsi dire, les acteurs, les témoins, ceux qui, un moment fugitif, avaient tenu le trésor dans leurs mains, bref, ceux qui l'avaient vécu. Car le souvenir, qui n'est qu'une des modalités de la pensée, bien que l'une des plus importantes, est sans ressource hors d'un cadre de référence préétabli, et l'esprit humain n'est qu'en de très rares occasions capable de retenir quelque chose qui n'est lié à rien. Ainsi les premiers à oublier ce qu'était le trésor furent précisément ceux qui l'avaient possédé et l'avaient trouvé si étrange qu'ils n'avaient même pas su quel nom lui donner. Sur le moment, ils n'en furent pas tourmentés; s'ils ne connaissaient pas leur trésor, ils savaient assez bien le sens de ce qu'ils faisaient — qu'il était au-delà de la victoire et de la

défaite : « L'action qui a un sens pour les vivants n'a de valeur que pour les morts, d'achèvement que dans les consciences qui en héritent et la questionnent. » La tragédie ne commença pas quand la libération du pays tout entier anéantit, presque automatiquement, les îlots cachés de liberté qui étaient condamnés de toute façon, mais quand il s'avéra qu'il n'y avait aucune conscience pour hériter et questionner, méditer et se souvenir. Le point central est que l'« achèvement » qu'assurément tout événement accompli doit avoir dans les consciences de ceux à qui il revient alors de raconter l'histoire et de transmettre son sens, leur échappa; et sans cet achèvement de la pensée après l'acte, sans l'articulation accomplie par le souvenir, il ne restait tout simplement aucune histoire qui pût être racontée.

Il n'y a rien dans cette situation qui soit entièrement nouveau. Nous ne sommes que trop familiers des explosions périodiques d'exaspération passionnée contre la raison, la pensée et le discours rationnel qui sont les réactions naturelles des hommes qui savent par leurs propres expériences que la pensée et la réalité ont divorcé, que la réalité est devenue opaque à la lumière de la pensée et que la pensée, n'étant plus liée à l'événement comme le cercle demeure lié à son centre, est astreinte soit à perdre complètement sa signification soit à réchauffer de vieilles vérités qui ont perdu toute pertinence concrète. Même la reconnaissance anticipée de cette impasse est aujourd'hui devenue familière. Lorsque Tocqueville revint du Nouveau Monde, qu'il sut si superbement décrire et analyser que son œuvre est restée un classique et a survécu à plus d'un siècle de changement radical, il savait bien que ce que Char a appelé l'« achèvement » de l'acte et de l'événement lui avait cependant échappé; et le « Notre héritage n'est précédé d'aucun testament » de Char sonne



comme une variation du « *Le passé n'éclairant plus l'avenir, l'esprit marche dans les ténèbres* » de Tocqueville<sup>2</sup>. Cependant la seule description exacte de cette situation sans issue se trouve, pour autant que je sache, dans une de ces paraboles de Franz Kafka qui, peut-être uniques à cet égard dans la littérature, sont de vraies παραβολαί, projetées tout autour de l'événement comme des rayons de lumière qui, toutefois, n'illuminent pas son aspect extérieur mais possèdent le pouvoir des rayons X de mettre à nu sa structure interne qui, dans le cas présent, consiste en processus cachés de l'esprit.

La parabole de Kafka dit<sup>3</sup> :

« Il a deux antagonistes : le premier pousse de derrière, depuis l'origine. Le second barre la route devant lui. Il se bat avec les deux. Certes, le premier le soutient dans son combat contre le second car il veut le pousser en avant et de même le second le pousse en arrière. Mais il n'en est ainsi que théoriquement. Car il n'y a pas seulement les deux antagonistes en présence mais aussi, encore lui-même, et qui connaît réellement ses intentions ? Son rêve, cependant, est qu'une fois, dans un moment d'inadvertance — et il y faudrait assurément une nuit plus sombre qu'il n'y en eut jamais — il quitte d'un saut la ligne de combat et soit élevé, à cause de son expérience du combat, à la position d'arbitre sur ses antagonistes dans leur combat l'un contre l'autre. »

*L'histoire que cette parabole raconte et éclaire fait suite, quant à la logique interne, aux événements dont nous avons trouvé la substance dans l'aphorisme de René Char. Elle commence, en fait, au point précis où notre aphorisme d'ouverture laissait la suite des événements suspendus, pour ainsi dire, entre ciel et terre. Le combat de Kafka commence lorsque le cours de l'action a eu lieu et lorsque l'histoire qui en fut l'aboutissement attend d'être*

parachevée « dans les consciences qui en héritent et la questionnent ». La tâche de la conscience est de comprendre ce qui s'est passé, et cette compréhension, selon Hegel, est la manière pour l'homme de se réconcilier avec la réalité ; sa fin réelle est d'être en paix avec le monde. L'ennui est que si la conscience est incapable d'apporter la paix et de produire la réconciliation, elle se trouve immédiatement engagée dans son genre propre de guerre.

Cependant, historiquement parlant, cette étape dans le développement de la conscience moderne a été précédée, du moins au *xx<sup>e</sup>* siècle, par deux — plutôt qu'un — actes préalables. Avant que la génération de René Char, que nous avons choisi ici comme son représentant, se trouvât précipitée des occupations littéraires dans les engagements de l'action, une autre génération, un peu plus vieille seulement, s'était tournée vers la politique pour résoudre des embarras philosophiques et avait tenté de délaissier la pensée pour l'action. Ce furent les hommes de cette génération plus vieille qui devinrent ensuite les porte-parole et créateurs de ce qu'ils appelèrent eux-mêmes l'existentialisme, car l'existentialisme, au moins dans sa version française, est d'abord un abandon des embarras de la philosophie moderne pour l'engagement sans réserve dans l'action. Et puisque, dans les circonstances du *xx<sup>e</sup>* siècle, ceux qu'on appelait les intellectuels — écrivains, penseurs, artistes, hommes de lettres, et assimilés — ne pouvaient trouver accès au domaine public qu'en temps de révolution, la révolution vint à jouer, comme Malraux le remarqua un jour (dans *L'Espoir*), « le rôle que joua jadis la vie éternelle » : elle « sauve ceux qui la font ». L'existentialisme, rébellion du philosophe contre la philosophie, n'apparut pas quand la philosophie se révéla incapable d'appliquer ses propres règles



au domaine des affaires politiques, cette faillite de la philosophie politique telle que Platon l'aurait comprise est presque aussi vieille que l'histoire de la philosophie et de la métaphysique occidentales; et il n'apparut même pas quand il se révéla que la philosophie était également incapable d'accomplir la tâche à elle assignée par Hegel et la philosophie de l'histoire: comprendre et saisir conceptuellement la réalité historique et les événements qui ont fait du monde moderne ce qu'il est. La situation, pourtant, devint désespérée quand fut montré que les vieilles questions métaphysiques étaient dépourvues de sens; c'est-à-dire quand il commença à devenir clair à l'homme moderne qu'il vivait à présent dans un monde où sa conscience et sa tradition de pensée n'étaient même pas capables de poser des questions adéquates, significatives, pour ne pas parler des solutions réclamées à ses propres problèmes. Dans cet embarras l'action, avec ce qu'elle implique et ce à quoi elle oblige, son être-engagée\*, semblait offrir l'espoir, non de résoudre les problèmes, mais de rendre possible de vivre avec eux sans devenir, selon l'expression de Sartre, un salaud\*, un hypocrite.

La découverte que l'esprit humain avait cessé, pour des raisons mystérieuses, de remplir sa fonction propre, constitue, pour ainsi dire, le premier acte de l'histoire qui nous occupe ici. J'en ai fait mention ici, bien que brièvement, parce que sans cela l'ironie singulière de ce qui allait suivre nous échapperait. René Char, écrivant pendant les derniers mois de la Résistance, alors que la Libération — qui dans notre contexte signifiait le fait d'être libéré de l'action — paraissait imminente, conclut ses réflexions en lançant à ceux qui survivraient un appel à

\* En français dans le texte (N.d.T.).

la pensée non moins urgent et non moins passionné que l'appel à l'action de ceux qui l'avaient précédé. Si l'on devait écrire l'histoire intellectuelle de notre siècle, non comme celle de générations successives où l'historien doit respecter à la lettre l'enchaînement des théories et des attitudes, mais comme la biographie d'une personne singulière, en ne visant à rien de plus qu'une approximation métaphorique de ce qui s'était effectivement produit dans les esprits, l'esprit de cette personne se révélerait comme ayant été contraint de décrire un cercle entier non une fois mais deux, la première quand il s'est échappé de la pensée en se jetant dans l'action, et la seconde quand l'action, ou plutôt le fait d'avoir agi, le rejeta dans la pensée. Alors il conviendrait sans doute de remarquer que l'appel à la pensée se fait entendre dans l'étrange entre-deux qui s'insère parfois dans le temps historique où non seulement les historiens mais les acteurs et les témoins, les vivants eux-mêmes, prennent conscience d'un intervalle dans le temps qui est entièrement déterminé par des choses qui ne sont plus et par des choses qui ne sont pas encore. Dans l'histoire, ces intervalles ont montré plus d'une fois qu'ils peuvent receler le moment de la vérité.

Nous pouvons maintenant retourner à Kafka qui, quant à ces questions, logiquement sinon chronologiquement, occupe la position ultime et, pour ainsi dire, la plus avancée. (L'énigme de Kafka qui, en plus de trente-cinq ans de gloire posthume croissante, s'est imposé comme l'un des plus grands parmi les grands écrivains, est toujours non résolue; elle consiste essentiellement en une sorte de renversement stupéfiant du rapport habituel entre l'expérience et la pensée. Alors qu'il nous paraît aller de soi qu'on associe la richesse du détail concret et de l'action dramatique à l'expérience d'une réalité don-

née et qu'on attribue aux processus mentaux une pâleur abstraite comme le prix à payer pour leur ordre et leur précision, Kafka, par la seule force de son intelligence et de son imagination spirituelle a créé à partir seulement d'un minimum « abstrait » d'expérience une sorte de paysage de pensée qui, sans rien perdre en précision, contient toutes les richesses, les variétés et les éléments dramatiques caractéristiques de la vie « réelle ». Parce que la pensée était pour lui la part la plus vitale et la plus vivante de la réalité, il développa ce don étrange d'anticipation qui aujourd'hui encore, après presque quarante années pleines d'événements imprévisibles et sans précédent, ne cesse pas de nous stupéfier.) L'histoire dans son absolue simplicité et brièveté rapporte un phénomène mental, quelque chose comme un événement-de-pensée. La scène est un champ de bataille où les forces du passé et du futur s'entrechoquent; entre elles nous trouvons l'homme que Kafka appelle « il », qui, s'il veut seulement tenir, doit livrer bataille aux deux forces. Par conséquent, il y a deux ou même trois combats qui se déroulent simultanément : le combat entre « ses » antagonistes et le combat de l'homme qui se trouve entre eux avec chacun d'eux. Cependant, le fait qu'il y a un combat semble dû exclusivement à la présence de l'homme sans qui les forces du passé et du futur, on peut le penser, se seraient neutralisées ou détruites l'une l'autre il y a longtemps.

La première chose à remarquer est que non seulement le futur — « la vague du futur » — mais également le passé est vu comme une force, et non, comme dans presque toutes nos métaphores, comme un fardeau que l'homme doit porter sur ses épaules — poids mort dont les vivants peuvent ou même doivent se débarrasser dans leur marche vers le futur. Dans les mots de Faulkner, « le passé n'est jamais mort, il n'est même pas passé ». Ce passé, en

outre, dont la portée s'étend jusqu'à l'origine, ne tire pas en arrière mais pousse en avant, et c'est contrairement à ce que l'on attendrait, le futur qui nous repousse dans le passé. Du point de vue de l'homme, qui vit toujours dans l'intervalle entre le passé et le futur, le temps n'est pas un continuum, un flux ininterrompu; il est brisé au milieu, au pont où « il » se tient; et « son » lieu n'est pas le présent tel que nous le comprenons habituellement mais plutôt une brèche dans le temps que « son » constant combat, « sa » résistance au passé et au futur fait exister. C'est seulement parce que l'homme est inséré dans le temps et seulement dans la mesure où il tient bon que le flux du temps indifférent se divise en temps adverses; c'est cette insertion — le commencement d'un commencement, pour le dire en termes augustiniens — qui fractionne le continuum du temps en forces qui, parce qu'elles convergent sur la substance singulière qui leur donne leur direction, commencent alors à se combattre les unes les autres et à agir sur l'homme de la manière que Kafka décrit.

Sans dénaturer la pensée de Kafka, je pense qu'il est possible de faire un pas de plus. Kafka décrit comment cette insertion de l'homme introduit une rupture dans le flux continu du temps mais, assez étrangement, il ne change pas l'image traditionnelle selon laquelle nous pensons le temps comme se mouvant en ligne droite. Puisque Kafka conserve la métaphore traditionnelle d'un mouvement temporel rectiligne, « il » a tout juste assez de place pour tenir et chaque fois qu'« il » pense s'en sortir par « ses » propres moyens « il » se prend à rêver d'une région qui surplomberait la ligne de combat — et que sont donc ce rêve et cette région sinon le vieux rêve rêvé par la Métaphysique occidentale de Parménide à Hegel d'un lieu suprasensible sans espace et sans temps, région propre de la pensée? Manifestement ce qui manque à la



description par Kafka d'un événement de la pensée est une dimension spatiale où la pensée pourrait s'exercer sans être du tout forcée de sauter au-delà du temps humain. Ce qui ne va pas dans l'histoire de Kafka, si magnifique soit-elle, est qu'il n'est guère possible de conserver la notion d'un mouvement temporel rectiligne si son flux continu se trouve brisé en forces antagonistes qui sont dirigées contre l'homme et agissent sur lui. L'insertion de l'homme qui brise le continuum ne peut que faire dévier les forces, bien que légèrement, de leur direction initiale, et si tel était le cas, elles ne se heurteraient plus de front mais se rejoindraient en biais. En d'autres termes, la brèche où « il » se tient n'est, du moins virtuellement, pas un simple intervalle, mais ressemble à ce que les physiciens appellent un parallélogramme de forces.

Théoriquement, l'action des deux forces qui constituent le parallélogramme de forces où le « il » de Kafka a trouvé son champ de bataille devrait aboutir à une troisième force, la résultante dont l'origine serait le point où les forces se heurtent et sur lequel elles agissent. Cette force diagonale serait, sous un certain rapport, différente des deux forces dont elle résulte. Les deux forces antagonistes sont toutes deux illimitées quant à leur origine, l'une venant d'un passé infini et l'autre d'un futur infini; mais, bien qu'elles n'aient pas de commencement connu, elles ont un point d'aboutissement, celui où elles se heurtent. La force diagonale, au contraire, serait limitée quant à son origine, ayant son point de départ là où se heurtent les forces antagonistes, mais elle serait infinie en ce qui concerne sa fin — étant le résultat de l'action concertée de deux forces dont l'origine est l'infini. Cette force diagonale, dont l'origine est connue, dont la direction est déterminée par le passé et le futur, mais dont la fin dernière se trouve à l'infini, est la métaphore parfaite

pour l'activité de la pensée. Si le « il » de Kafka était capable d'exercer ses forces le long de cette diagonale, à distance parfaitement égale du passé et du futur, suivant cette ligne diagonale, pour ainsi dire en avant et en arrière, avec les mouvements lents, ordonnés qui sont la marche propre pour le cours des pensées, il n'aurait pas sauté au-delà de la ligne de combat et ne serait pas au-dessus de la mêlée comme le demande la parabole, car cette diagonale, quoiqu'elle s'oriente vers l'infini, demeure liée dans le présent et se trouve enracinée en nous; mais il aurait découvert — pressé comme il l'était par ses antagonistes dans la seule direction depuis laquelle il pouvait proprement voir et dominer du regard ce qui lui appartenait le plus en propre, ce qui était apparu seulement avec sa propre apparition s'insérant elle-même — l'espace-temps énorme, en perpétuel changement, qui est créé et limité par les forces du passé et du futur; il aurait trouvé le lieu dans le temps qui est suffisamment éloigné du passé et du futur pour offrir à l'« arbitre » une position à partir de laquelle juger les forces en lutte d'un œil impartial.

Mais, est-on tenté d'ajouter, il n'en va « que théoriquement ainsi ». Ce qui se produira beaucoup plus vraisemblablement — et que Kafka a souvent décrit dans d'autres histoires et paraboles — est que le « il », incapable de trouver la résultante qui le conduirait hors de la ligne de combat et dans l'espace idéalement constitué par le parallélogramme de forces, « mourra d'épuisement », exténué sous la pression du combat constant, oublieux de ses intentions initiales et conscient seulement de l'existence de cette brèche dans le temps qui, aussi longtemps qu'il vit, est le sol sur lequel il doit se tenir, bien qu'il semble être un champ de bataille et non un foyer.

Pour éviter les malentendus : les images que je risque



ici pour indiquer métaphoriquement les conditions contemporaines de la pensée ne peuvent valoir qu'à l'intérieur du domaine des phénomènes mentaux. Appliquées aux temps historique ou biographique, aucune de ces métaphores ne peut avoir de sens parce que des brèches dans le temps ne se produisent pas là. Ce n'est que dans la mesure où il pense, et cela veut dire dans la mesure où il est sans âge — un « il » comme Kafka l'appelle si justement, et non un « quelqu'un » — que l'homme dans la pleine réalité de son être concret vit dans cette brèche du temps entre le passé et le futur. Cette brèche, je présume, n'est pas un phénomène moderne, elle n'est peut-être même pas une donnée historique mais va de pair avec l'existence de l'homme sur la terre. Il se peut bien qu'elle soit la région de l'esprit ou, plutôt, le chemin frayé par la pensée, ce petit tracé de non-temps que l'activité de la pensée inscrit à l'intérieur de l'espace-temps des mortels et dans lequel le cours des pensées, du souvenir et de l'attente sauve tout ce qu'il touche de la ruine du temps historique et biographique. Ce petit non-espace-temps au cœur même du temps, contrairement au monde et à la culture où nous naissons, peut seulement être indiqué, mais ne peut être transmis ou hérité du passé; chaque génération nouvelle et même tout être humain nouveau en tant qu'il s'insère lui-même entre un passé infini et un futur infini, doit le découvrir et le frayer laborieusement à nouveau.

Mais l'ennuyeux est que nous ne semblons ni équipés ni préparés pour cette activité de pensée, d'installation dans la brèche entre le passé et le futur. Pendant de très longues époques de notre histoire, en fait à travers les millénaires qui ont suivi la fondation de Rome et furent déterminés par des concepts romains, cette brèche fut comblée par ce que, depuis les Romains, nous avons

appelé la tradition. Que cette tradition se soit usée avec l'avance de l'âge moderne n'est un secret pour personne. Lorsque le fil de la tradition se rompit finalement, la brèche entre le passé et le futur cessa d'être une condition particulière à la seule activité de la pensée et une expérience réservée au petit nombre de ceux qui faisaient de la pensée leur affaire essentielle. Elle devint une réalité tangible et un problème pour tous; ce qui veut dire qu'elle devint un fait qui relevait du politique.

Kafka fait référence à l'expérience, l'expérience du combat acquise par « lui » qui tient ferme entre l'affrontement des vagues du passé et du futur. Cette expérience est une expérience de pensée — puisque, comme nous l'avons vu, toute la parabole a trait à un phénomène mental — et elle ne peut être acquise, comme toute expérience, que par la pratique, par des exercices. (En cela, comme à d'autres égards, ce genre de pensée est différent de processus mentaux comme la déduction, l'induction et le fait de tirer des conclusions, dont les règles logiques de non-contradiction et de cohérence interne peuvent être apprises une fois pour toutes et n'ont besoin ensuite que d'être mises en application.) Les huit essais suivants sont de tels exercices, et leur seul but est d'acquérir de l'expérience en : comment penser; ils ne contiennent pas de prescription quant à ce qu'il faut penser ou aux vérités qu'il convient d'affirmer. Il ne s'agit surtout pas pour eux de renouer le fil rompu de la tradition ou d'inventer quelque succédané ultramoderne destiné à combler la brèche entre le passé et le futur. Tout au long de ces exercices le problème de la vérité est laissé en suspens; on se préoccupe seulement de savoir comment se mouvoir dans cette brèche — la seule région peut-être où la vérité pourra apparaître un jour.

Plus spécifiquement, ce sont des exercices de pensée



politique telle qu'elle naît de la réalité d'événements politiques (quoique ces événements ne soient qu'occasionnellement mentionnés), et ma conviction est que la pensée elle-même naît d'événements de l'expérience vécue et doit leur demeurer liée comme aux seuls guides propres à l'orienter. Puisque ces exercices se meuvent entre le passé et le futur, ils contiennent une part de critique comme une part d'expérimentation, mais les expériences ne visent pas à dessiner une sorte de futur utopique, et la critique du passé, des concepts traditionnels, ne cherche pas à « déboulonner ». En outre, les parts critiques et expérimentales des essais suivants ne sont pas séparées d'une façon tranchée, bien que, en gros, les trois premiers chapitres soient plus critiques qu'expérimentaux et les cinq derniers plus expérimentaux que critiques. Ce déplacement d'accent graduel n'est pas arbitraire, parce qu'il y a un élément d'expérimentation dans l'interprétation critique du passé, interprétation dont le but principal est de découvrir les origines réelles des concepts traditionnels afin d'en extraire à nouveau l'esprit originel qui s'est si tristement évaporé des mots clefs mêmes de la langue politique — tels que liberté et justice, autorité et raison, responsabilité et vertu, pouvoir et gloire — laissant derrière des coquilles vides propres à régler presque tous les comptes, indépendamment de leur réalité phénoménale sous-jacente.

Il me semble, et j'espère que le lecteur en conviendra, que l'essai comme forme littéraire a une affinité naturelle avec les exercices auxquels je pense. Comme tous les recueils d'essais, ce livre d'exercices pourrait manifestement contenir un plus ou moins grand nombre de chapitres sans pour cette raison changer de caractère. Leur unité — qui est pour moi la justification de leur publication sous la forme d'un livre — n'est pas l'unité d'un

tout, mais celle d'une succession de mouvements qui, comme dans une suite musicale, sont écrits dans le même ton ou dans des tons relatifs. La succession elle-même est déterminée par le contenu. À cet égard, le livre est divisé en trois parties. La première partie traite de la rupture moderne dans la tradition et du concept d'histoire par lequel l'âge moderne a espéré remplacer les concepts de la métaphysique traditionnelle. La seconde partie discute deux concepts politiques centraux et liés, l'autorité et la liberté; elle présuppose la discussion de la première partie en ce sens que des questions aussi élémentaires et directes que : qu'est-ce que l'autorité? qu'est-ce que la liberté? peuvent surgir seulement si aucune des réponses fournies par la tradition ne sont plus bonnes ni utilisables. Les quatre essais de la dernière partie, enfin, sont de franches tentatives pour appliquer le mode de pensée mis à l'épreuve dans les deux premières parties du livre aux problèmes actuels immédiats auxquels nous sommes quotidiennement confrontés, non, certes, pour trouver des solutions déterminées mais dans l'espoir de clarifier les problèmes et d'acquérir quelque assurance dans la confrontation de questions spécifiques.