

L'héritage de la liberté

Étienne Beaulieu

Number 2, Fall 2003

Jan Patočka

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/2251ac>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Cahiers littéraires Contre-jour

ISSN

1705-0502 (print)

1920-8812 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Beaulieu, É. (2003). L'héritage de la liberté. *Contre-jour*, (2), 93–102.

L'héritage de la liberté

Étienne Beaulieu

Laval, le 5 juin 1971

Amis et ex-collègues,

Le 29 mai 1971, à la Rencontre des écrivains, j'ai ouvertement démissionné du comité de rédaction de Liberté.

J'ai agi de la sorte après avoir longuement délibéré, seul, sur les modalités de mon initiative et sur ses possibles répercussions.

Je sais que je n'ai pas procédé selon les lois non écrites de régie interne de Liberté ; mais j'espère qu'il se trouve un Directeur qui — en son for intérieur — considérera ma démission comme recevable en dépit de son irrégularité procédurière.

J'ai travaillé à la revue Liberté depuis 1962 ; j'ai contribué, du mieux que j'ai pu, à la réussite et à la longévité de Liberté. J'aimerais que cela ne soit pas oublié à la légère ! Qu'il me soit permis, même, d'éprouver la nostalgie des « beaux jours » de cette expérience désormais finie pour moi...

[...]

De plus, je tiens à vous le dire : en démissionnant comme je l'ai fait le 29 mai 1971, j'ai voulu valoriser une littérature un peu agonisante...en lui coupant l'oxygène brutalement ; j'ai voulu, du même coup, transmettre cette induction vitale à ce qui, à mes yeux, mérite de continuer...

Liberté, revue qui se traînait, est morte et enterrée. Mais sa chute finale n'entraînera rien d'autre que la disparition de ce qui devait disparaître : une revue poussièreuse et, peut-être, quelques libertaires déphasés plus préoccupés de la danse du ventre que de la liberté.

Je suis vivant. Je suis libre ; je veux garder ma liberté aussi longtemps que je vivrai !

C'est en ces termes que Hubert Aquin quittait le comité de *Liberté* en 1971. Il ne s'agissait pas de sa première démission, mais de sa énième, selon un rituel de répétition des scènes de départ cher à l'écrivain, qui le mènera jusqu'à son départ final en 1977. L'affection pour les scènes de départ le rapproche d'ailleurs de l'André Gide des *Nourritures terrestres*, qui demandait à son personnage : « Pourquoi aimes-tu tant les départs Ménalque ? — Parce qu'ils sont un avant-goût de la mort ». Ainsi, démissionner de la revue *Liberté* dans l'aspiration à une liberté dépassant toute forme d'institutionnalisation de la liberté implique pour Hubert Aquin une confrontation à la mort et une revitalisation de la vie libre. Jusque dans sa manière irrégulière de démissionner, il quitte *Liberté* parce qu'il est « libre et vivant ». Aquin demeure ainsi fidèle à *Liberté* jusqu'à sa suppression même, jusque dans l'annonce de son enterrement, non pas proche mais *déjà advenu* — le reste n'étant pour lui (selon une vision radicale qui n'engage que lui) que nostalgie et agitations fantomatiques, même s'il se doute bien que *Liberté* a encore plusieurs décennies devant elle. Dans un geste brutal mais salutaire, en « coupant l'oxygène » comme il le dit, Aquin tente de réveiller, en un sursaut vital, « ce qui, à [s]es yeux, mérite de continuer », c'est-à-dire la poursuite de la liberté elle-même. Pour Aquin, on ne peut faire œuvre de liberté qu'en supprimant tout acquis de liberté, on ne peut poursuivre l'idée même de liberté qu'en la niant. C'est dire que pour l'écrivain, il existe au moins deux ententes possibles de la liberté. Il y a d'abord celle qu'ont conquise les acteurs de la libéralisation des mœurs en Occident après la Deuxième Guerre mondiale (liberté sexuelle, liberté de parole, liberté sociale, etc.). D'une certaine façon, cette liberté globale correspond, à tout le moins chronologiquement, à l'avènement de la revue *Liberté* elle-même en tant que symbole d'un certain « avancement » de société qui revendiquait l'opposition à la *doxa* comme une chose juste et souhaitable — jusqu'à ce que cette libre opposition devienne elle-même *doxa* dans notre monde contemporain où la tolérance devrait se mettre aujourd'hui en quête de ses propres limites. Puis, il y a l'autre liberté, celle qui pour Aquin n'est conditionnée par aucun de ses objets, car donner un objet à la liberté revient en quelque sorte à l'abolir. Lorsque je suis libre de quelque chose, ma liberté se trouve limitée à l'espace de cet objet de liberté. Aquin quitte donc *Liberté* parce que sa liberté se veut inconditionnelle, c'est-à-dire non attachée aux objets qu'elle s'est elle-même donnés. Quelques décennies plus tard, la lucidité de l'écrivain perce à jour les mystiques douteuses de la liberté contemporaine, héritières d'une liberté qui, elle, n'avait rien de fantomatique. En plein maquis, René Char déclare (dans une citation célèbre, dont Hannah Arendt a fait résonner

toute la profondeur) « qu'à tous les repas pris en commun, nous invitons la liberté à s'asseoir. La place demeure vide mais le couvert reste mis¹ ». La liberté est accueillie dans le maquis comme une chose absente mais tellement désirée par les résistants que ceux-ci la rendaient néanmoins présente. Cette chose absente n'est en effet « rien », au sens, sans doute, où la République, la *res publica*, chose publique, donne figure au rien partagé qu'est la vie d'une communauté. Il va sans dire que ce « rien » s'est depuis transformé. Faute de coupure d'oxygène radicale, le « rien » de la chose publique est devenu un authentique fantôme. Quoi de plus fantomatique en effet que la liberté d'un fantôme, qui assiste à tous les événements sans pouvoir même y prendre part, au point où la notion même d'événement lui est incompréhensible (et ce n'est bien entendu pas un hasard si certains philosophes d'aujourd'hui questionnent « l'événementialité » avec une ardeur symptomatique). Aussi, un fantôme peut passer à loisir à travers toutes les cloisons. Pire encore : il ne *peut pas* tenir compte des cloisons réelles, car elles sont pour lui des réalités d'un autre ordre et d'une autre vie. La liberté fantomatique d'aujourd'hui circule donc en ne prenant garde d'aucune séparation, dans une absence de contrainte qui constitue, à n'en pas douter, sa damnation (on sait que la séparation est au cœur de la pensée religieuse, le mot hébreu *kadosh*, par exemple, renvoyant autant à la séparation qu'au sacré, à l'acte de séparation grâce auquel Dieu a créé le monde en s'en séparant). Mais avant même de la considérer sous un angle historique ou social, cette liberté fantomatique pose problème en elle-même, puisqu'elle est la liberté d'un condamné. Elle se feuillette de surcroît d'une épaisseur paradoxale supplémentaire lorsque considérée sous l'angle de ceux qui en héritent, en l'occurrence la génération engendrée par les hommes et les femmes eux-mêmes nés dans l'après-guerre. Hériter d'une liberté si globale, qui se présente comme un état de fait non discuté, comme un véritable dogme implicite, pose une double difficulté que Gregory Bateson appellerait sans doute un *double bind*, une double contrainte. D'une part, répéter la prise de liberté ayant eu lieu après la Deuxième Guerre en Occident reviendrait à niveler sa propre liberté à la libération continue ayant encore cours dans nos sociétés. À n'en pas douter, cette prise de liberté n'en est pas une, ne peut pas en être une, puisqu'elle se confond avec ce dont elle cherche à prendre ses distances. Elle mène directement à la névrose de Hamlet, forcé d'exécuter un testament *déjà* exécuté, chose aussi impossible que de tuer un fantôme, qui par définition doit être déjà mort,

¹ René Char, « Feuillet d'Hypnos », dans *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1983, p. 206.

comme l'est le père de Hamlet. D'autre part, la réaction inverse revient aussi à annuler toute liberté : face à la liberté excessive de nos sociétés, la génération montante subit aujourd'hui la tentation de corriger les excès de la génération précédente en faisant appel à un autoritarisme dépassant toute prise de liberté individuelle. Cette tentation a déjà pris plusieurs formes que je ne m'attarderai pas à énumérer ici. Qu'il me suffise de mentionner la montée des droites dans plusieurs nations pour suggérer l'ampleur de cette tentation. Se laisser prendre au jeu de cette double contrainte implique en ce sens le risque d'un glissement progressif vers des catastrophes qu'il est déjà possible d'appréhender. Se permettre de laisser libre cours au balancier de l'histoire, qui penche maintenant en sens inverse de la libération d'après-guerre, serait à mon avis une erreur historique dont la génération montante pourrait longtemps porter le poids et les regrets. Pour désamorcer cette double contrainte, il faudrait peut-être rejeter la tentation de l'autoritarisme et se mettre en quête d'une tout autre autorité, impliquant à son tour une tout autre liberté. Je dirais simplement : il s'agirait de la liberté inconditionnelle que Hubert Aquin a désirée jusque dans la confrontation avec une mort non métaphorique. C'est cette liberté que Jan Patočka nomme « la liberté des intrépides », qui s'oppose à toute forme de liberté acquise puisqu'elle exige « une vigilance de tous les instants, mais en même temps un non-enracinement permanent ». Autrement dit, le non-enracinement de la liberté des intrépides exclut toute dégénérescence de la liberté en acquis. Pour Patočka, la vie véritablement libre implique une confrontation directe, comme chez Aquin, avec « l'obscurité, c'est-à-dire la finitude », car « le péril auquel la liberté est constamment exposée est toujours *devant elle*, à affronter ² ». La vie vécue selon cette liberté, Patočka la nomme « la vie à découvert », qu'il oppose à « la vie acceptée » :

La vie à découvert, la vie de l'essor et de l'initiative, qui ne connaît ni répit ni allègement, n'est pas seulement une vie dont les buts, le contenu et la structure ne sont plus ceux de la vie acceptée. C'est toute sa manière d'être qui est différente, en ce sens que c'est elle-même qui s'est ouvert la possibilité pour laquelle elle s'expose ; en même temps, elle voit cette libération qui est la sienne, elle voit la dépendance de la vie acceptée et sa propre supériorité libre, elle voit ce qu'est et peut être la vie. Sans s'élever jusqu'au surhumain, elle devient librement humaine. Or, cela signifie :

² Jan Patočka, *Essais hérétiques sur la philosophie de l'histoire*, trad. Érika Abrams, Lagrasse, Verdier, 1999, p. 61. C'est l'auteur qui souligne.

vivre à la frontière qui fait de la vie une rencontre avec l'étant [...]. Sans se délivrer de sa contingence, une telle vie ne s'y soumet plus passivement. Avec la possibilité d'une existence authentique, avec le tout de l'existence qui lui apparaît, c'est aussi le monde qui s'ouvre à elle pour la première fois³.

« Vivre à la frontière qui fait de la vie une rencontre avec l'étant » : la beauté et la simplicité de la formule ont quelque chose d'incantatoire. Mais il faut se dégager quelque peu de la fascination exercée par ces mots pour bien apercevoir qu'il ne s'agit pas que d'une formule. Au contraire, ces mots indiquent très clairement la teneur de la liberté à laquelle Patočka fait appel : la liberté des intrépides ne peut aller sans un choc extrême, qui ne cesse de résonner dans la pensée lorsque éprouvé et qui pourrait bien être la pensée elle-même. Ce choc survient lorsque le tissu mythologique se déchire et que s'entrevoit le monde en tant que tel, dans une apparition formant une énigme prenante et pour cela sans cesse questionnée. Il y va de cette expérience comme de la matière même de toute pensée : en elle se nouent des liens rigoureusement intriqués entre la philosophie, l'histoire, le politique et l'art. Pour Patočka cette expérience est historique au plein sens du mot, car non seulement elle jette l'homme dans un monde historique, mais au surplus elle *fonde* l'histoire elle-même. En déchirant le tissu d'explication mythologique du monde des sociétés « pré-historiques », l'homme invente et découvre à la fois sa dimension historique, c'est-à-dire l'histoire en tant que monde vécu comme n'allant pas de soi, comme n'étant pas voilé par un corset symbolique le recouvrant au point de le rendre inapparent. Ce dévoilement, cette mise à nu de la vie devenue « vie à découvert », a lieu pour Patočka à l'aube de notre civilisation, lorsque les Grecs posent les bases de la Cité et inventent le politique à même le monde vécu comme problématique. L'avènement de la Cité sépare le monde pré-historique de l'historique, car « les peuples [pré-historiques] acceptent là où nous demeurons incertains⁴ ». Bien entendu, ce dévoilement peut à tout moment être recouvert à travers les aléas de l'histoire et c'est là le caractère proprement politique du monde problématique, qui n'existe jamais d'emblée mais doit être chaque fois redécouvert par l'intrépidité de la liberté. Avant d'advenir à elle-même, la liberté se bute en effet à plusieurs résistances. La vie humaine se découpe pour Patočka en trois mouvements : acceptation, défense et mouvement de vérité. « Le mouvement d'acceptation tient à la nécessité pour l'homme d'être introduit et reçu dans le monde », besoin qui trouve sa satisfaction

³ *Ibid.*, p. 62.

⁴ *Ibid.*, p. 32.

dans « la sollicitude des plus proches qui viennent au-devant de lui et l'acceptent, avant même qu'il ne soit là au plein sens du terme, par le simple fait d'exister ensemble et de créer ainsi un espace potentiellement couvert à l'intérieur duquel le nouvel être pourra être introduit⁵ ». Le mouvement d'acceptation fonde ainsi le lien communautaire, préexistant au politique lui-même. La conservation de ce monde couvert impose le mouvement de défense par lequel la liberté se trouve enchaînée à son corollaire, le travail, correspondant lui-même, à plusieurs égards, à la vie acceptée des civilisations pré-historiques :

Paradoxalement, le travail nous fait éprouver notre liberté; sa pesanteur dérive de la charge comme trait plus fondamental encore, lié à la vie humaine en général, elle tient au fait que nous ne pouvons pas prendre la vie simplement comme quelque chose d'indifférent, mais qu'il nous faut toujours la « porter », la « mener » — nous en porter garant, en répondre. Le travail [...] est toujours d'abord un travail pour la consommation, n'est donc possible que sur le fondement du libre être-au-monde. En même temps cependant, il est à même de freiner, de refouler le déploiement de cette liberté et de toute problématique qui s'y rattache. Le monde où la vie est enchaînée à elle-même sur le fondement d'une liberté qui demeure en retrait, c'est le monde du travail dont la cellule mère, le modèle est la maisonnée, la communauté de ceux qui travaillent pour assurer leur subsistance [...]⁶.

Si l'acceptation fonde le communautaire, le mouvement de défense, proprement politique, en assure la pérennité grâce au travail. Mais la survie de ces mouvements entièrement voués eux-mêmes à la survivance ne pourrait tenir sans le troisième mouvement, qui est le mouvement de vérité (ou de « percée », selon les traductions). La vie communautaire et la vie laborieuse assurent la survie, mais, paradoxalement, elles ne pourraient elles-mêmes survivre sans ce qui les dépasse : l'aspiration à la plus grande authenticité qui soit dans le face-à-face avec la finitude, qui par définition abolit toute forme de pérennité. Bien entendu, le mouvement de percée n'est possible que sur le fond de la survie des deux premiers mouvements. La soif d'une vie en vérité implique cependant un regard vers ce qui dépasse la mesure du quotidien et du labeur. Toutefois, ce n'est pas tout ce qui dépasse le quotidien qui ouvre à la vie en vérité : Patočka insiste en effet sur la part nocturne de l'homme qui

⁵ *Ibid.*, p. 51-52.

⁶ *Ibid.*, p. 35.

est réappropriée par les philosophies du jour et même par l'État. Pour Patočka, il ne fait en ce sens aucun doute que la dimension « orgiaque » des civilisations trop centrées sur le quotidien ne fasse que confirmer la stabilité du monde de la survie. Le philosophe donne ainsi la formule de notre époque quand il affirme que « la quotidienneté et l'orgie sont organisées d'une seule et même main⁷ ». Aussi bien dire que l'ébranlement du sens accepté qui caractérise le mouvement vers la vie en vérité n'a rien à voir avec la culture de l'orgiaque ayant cours par exemple dans le monde publicitaire, télévisuel et souvent pornographique de notre contemporanéité entièrement dévouée aux puissances du jour. Trop souvent, la culture de l'orgiaque déborde d'ailleurs sur le domaine de l'art (principalement dans la poésie « contre-culturelle » d'aujourd'hui, dans un très large champ du roman, pas seulement populaire, dans la presque totalité des arts visuels, et bien entendu dans la culture musicale populaire) qui accepte couramment de s'en faire le médium docile, sans se rendre compte qu'il ruine ainsi toute valeur supérieure de l'art. La solidarité des ébranlés de Patočka se fonde sur un retournement de ce sens accepté. La « conversion » à laquelle invite Patočka consiste à quitter le point de vue du jour pour ne pas nier les puissances nocturnes du *polemos*, du débat essentiel que l'homme entretient avec lui-même et avec ses semblables dans l'absence de sens auquel il fait face lorsqu'il accepte de vivre en vérité. Patočka n'hésite pas à affirmer que les grandes guerres mondiales seraient survenues des suites d'un manque d'attention aux puissances de la nuit, qui se seraient en quelque sorte « vengées » d'une civilisation trop récupératrice des forces obscures. À n'en pas douter, la négligence du *polemos* se manifestant aujourd'hui dans la presque impossibilité de débattre véritablement d'une question de fond dans l'espace public laisse envisager, selon le diagnostic de Patočka, les hécatombes les plus prévisibles. Si l'ébranlement du sens ouvre au politique par l'absence de fondement du sens accepté, il permet du même mouvement l'éclosion de l'art : « le mouvement de vérité est aussi à la racine de l'art où c'est surtout son caractère ouvert, d'avenir et d'*avènement*, qui se porte à la parole⁸ ». Et j'aimerais rappeler ici que l'ébranlement auquel fait appel Patočka ne saurait être perçu comme une finalité : la solidarité des ébranlés ne cherche aucunement l'ébranlement pour lui-même, mais se met au contraire en branle afin de dépasser le déjà donné vers une transcendance qui peut prendre plusieurs formes, notamment ce que le philosophe nomme « le sol inébranlable de l'art⁹ ». Cet

⁷ *Ibid.*, p. 146.

⁸ *Ibid.*, p. 55.

⁹ Jan Patočka, *L'art et le temps*, Paris, P.O.L., 1990, p. 368.

avènement importe au plus haut point à Patočka, qui y voit la possibilité d'une «donation globale de sens¹⁰», surtout dans l'écriture où se crée, du fait du langage, «quelque chose qui n'est pas seulement une chose dans le monde, quelque chose qui est en même temps capable de "contenir" le monde, d'en être l'expression, qui nous permet de le placer là-devant nous [...]. L'objectivation du langage est ainsi un exemple particulièrement éloquent de la *transcendance de l'homme*, du fait que l'homme, dans chaque phase de sa vie, a toujours déjà dépassé effectivement tout ce qui n'est qu'un ensemble de choses singulières¹¹». La globalité de sens permise par l'écriture demeure pour Patočka bien souvent inaccessible à la spécialisation scientifique et même à la philosophie :

Tandis que les autres activités de l'esprit succombent de plus en plus à la loi de la spécialisation, subissant une fragmentation individuelle à laquelle on ne peut que parer que par la division collective du travail et l'organisation d'une coopération spécialisée, l'écriture demeure la garante de la totalité individuelle, du sens non fragmenté, personnellement réalisable d'une vie, et elle représente par conséquent une instance spirituelle non négligeable qui atteste l'individualité de l'existence spirituelle de l'homme [...]. Aujourd'hui, la philosophie elle-même qui, dans la sphère du savoir conceptuel, a longtemps représenté, face aux sciences spécialisées, l'unité du regard spirituel sur la totalité, ne peut plus de facto maintenir cette prétention que de façon purement formelle. L'art seul représente désormais l'exigence à la fois de l'individualité et de l'unité de la vie, l'art et en premier lieu l'écriture, car toute œuvre d'art crée des objets qui sont nécessairement soumis à une interprétation verbale, alors que l'expression verbale est l'élément où l'œuvre de l'écrivain vit directement¹².

Cette vie vécue dans le noyau du langage fait de l'écrivain un «révéléateur du sens de la vie», qui œuvre à la «mise à découvert et au dévoilement des choses», mais aussi à leur réinsertion dans la «totalité des choses¹³». L'écrivain participe donc de plein-pied au projet de restauration de l'unité de la vie que Patočka assigne à l'art. Si «l'objet» de l'écrivain est bien, comme le suppose Patočka, «le monde de la vie», la vie en question comporte deux mouvements qu'il importe de ne jamais dissocier.

¹⁰ Jan Patočka, *L'écrivain, son «objet»*, Paris, P.O.L., 1990, p. 98

¹¹ *Ibid.*, p. 88.

¹² *Ibid.*, p. 99.

¹³ *Ibid.*, p. 98.

D'une part, il y a le dévoilement des choses, c'est-à-dire le fait de les montrer, de les donner à voir comme ce qu'elles sont en réalité, représentées là-devant nous. Ce dévoilement implique pour Patočka une sortie du monde mythique et consécutivement une appréhension des choses pour elles-mêmes et non pour un sens les dépassant. Ce mouvement a eu plusieurs métamorphoses depuis l'Antiquité, mais correspond, dans le monde littéraire moderne, à la « crise aiguë du genre épique¹⁴ ». C'est dire que cette œuvre de dévoilement a été accomplie principalement par le roman moderne, qui « œuvre » dans le sens d'un dévoilement des illusions tout à fait complice du mouvement de *sécularisation de l'esprit* — que Patočka dénonce en y voyant les prémices dès la Renaissance — où le souci de l'âme, de l'être, a été remplacé par celui de l'avoir et de l'annexion scientifique des étants. C'est dire que pour Patočka, le dévoilement ne se suffit pas à lui-même, sans quoi la globalité du sens donné « s'éparpille dans une pluralité de perspectives » dans laquelle se « ressent de plus en plus vivement le manque d'un monde éthique¹⁵ ». Or, la seule possibilité de donner au monde dévoilé une totalité éthique consiste à « saisir le monde dans sa figure vivante » afin de rassembler les choses dévoilées dans une totalité les embrassant :

Le monde dans sa figure vécue est un tout. Il est une totalité, c'est-à-dire qu'il est toujours antérieurement aux choses singulières qu'il dépasse et englobe de telle sorte que, bien qu'il soit dans chacune co-visé en son entier, il n'est pourtant pas là comme quelque chose d'achevé. Le monde est présent comme le cadre des possibilités d'un être libre qui ne cesse à tout instant d'en biffer certaines pour s'en approprier et en projeter d'autres, qui se saisit de certaines possibilités et en rejette d'autres jusqu'à ce qu'il se réalise en elles de sa manière propre : cet être est alors un être « de » ce monde, et ce monde en son entier¹⁶.

L'écrivain authentique (qu'il soit romancier ou poète) doit tenir ces deux mouvements ensemble, dévoilement et donation globale de sens, sous peine de participer à son insu à la fragmentation moderne du monde. L'écrivain est donc pour Patočka un gardien de la totalité, un veilleur du visage éthique du monde. S'il oriente nécessairement son œuvre vers une forme de transcendance, au moins linguistique, il n'en

¹⁴ *Ibid.*, p. 75.

¹⁵ *Ibid.*, p. 73.

¹⁶ *Ibid.*, p. 98.

demeure pas moins un habitant de ce monde, dont l'exercice de sa liberté assure la possibilité de le représenter comme une totalité éthique douée d'âme. Une question demeure en suspens cependant : la liberté inconditionnelle à laquelle accède l'écrivain en tant que pourvoyeur de la globalité du sens n'est-elle pas une fausse liberté ? C'est du moins l'opinion radicale de Maurice Blanchot :

Pour autant qu'il se donne immédiatement la liberté qu'il n'a pas, [l'écrivain] néglige les conditions vraies de son affranchissement, il néglige ce qui doit être fait de réel pour que l'idée abstraite de liberté se réalise. Sa négation à lui est globale. Elle ne nie pas seulement sa situation d'homme muré, mais elle passe par-dessus le temps qui dans ce mur doit ouvrir les brèches, elle nie la négation du temps, elle nie la négation des limites. C'est pourquoi, en fin de compte, elle ne nie rien et l'œuvre où elle se réalise n'est pas elle-même une action réellement négative, destructrice et transformatrice, mais réalise plutôt l'impuissance à nier, le refus d'intervenir dans le monde et transforme la liberté qu'il faudrait incarner dans les choses selon les voies du temps en un idéal au-dessus du temps, vide et inaccessible¹⁷.

Aussi bien dire que le privilège de l'écrivain est aussi une damnation. Que son devoir de liberté inconditionnelle lui empêche toute liberté réelle et découvre bientôt le sceau de la suprême autorité, celle du voile de l'art recouvrant la mort, aperçue dans un face-à-face où rien de métaphorique ne peut subsister. C'est là le drame de la vie en vérité assignée par Patočka à l'écrivain. Et c'est aussi exactement le drame vécu par Hubert Aquin, dont les romans sont autant de tentatives de sortir de cette liberté sans objet qu'est l'écriture, tentatives auxquelles seule la confrontation à une mort non métaphorique a pu mettre fin :

Rien n'est libre ici : ni mon coup d'âme, ni la traction adipeuse de l'encre sur l'imaginaire, ni les mouvements pressentis de H. de Heutz, ni la liberté qui m'est dévolue de le tuer au bon moment. Rien n'est libre ici, rien : même cette évasion fougueuse que je téléguide du bout des doigts et que je crois conduire quand elle m'efface. Rien !¹⁸

¹⁷ Maurice Blanchot, *La part du feu*, Paris, Gallimard, 1949, p. 306.

¹⁸ Hubert Aquin, *Prochain épisode*, Montréal, Cercle du livre de France, 1965, p. 89.