

## EXIL ET MÉMOIRE. EDGAR QUINET

Edgar Quinet arrive à Bruxelles le 10 décembre 1851 après avoir quitté clandestinement Paris. Il rentrera en France le 6 septembre 1870, la République ayant été proclamée le 4.

Ce ne sont pas ces dix-neuf ans pris comme un fait qui nous intéressent ici, mais la manière dont Quinet pense l'exil, le sien autant que celui de tous ceux qui dans l'histoire l'ont précédé. Les éléments de cette pensée se trouvent principalement dans « *Le Livre de l'exilé* », qui sera publié par sa veuve en 1875, et dans « *La Révolution* », parue en 1865.

La pensée de l'exil ne se réduit pas, chez Quinet, à une sorte d'annexe ou d'incise existentielle, elle conduit assez vite au cœur de sa problématique, à ce qui en fait à la fois l'intérêt et la difficulté. Nous serons donc amené à évoquer rapidement ces difficultés.

La préface de Madame Veuve Quinet au volume qui renferme « *Le Livre de l'exilé* » nous apprend que l'ouvrage fut « *écrit à Bruxelles, en 1852, durant les six premiers mois de la proscription*<sup>1</sup> ».

D'emblée s'affirme une liaison entre trois thèmes : le déracinement « *mon esprit se sentit déraciné* », « *la terre manqua sous mes pieds* », le retournement (vers la patrie perdue, de l'autre côté de la frontière) et l'acte d'écrire : « *j'écrivais dans ce livre un mot, un signe, pour me rappeler ce que mon esprit avait vu*<sup>2</sup> ».

Plus de véritable public en vue duquel et pour lequel l'écriture fasse signe : l'auteur semble en un premier temps demeurer à lui-même son seul public, au prix sans doute de dégrader ce

concept en simple synonyme de « spectateur », et la conduite de tout un pays en pur objet de vision, sinon de spectacle. Toutefois, même cette position en extériorité est menacée, puisqu'il s'agit de la maintenir par la mémoire que garde l'écriture.

Les notations ultérieures creusent la distance entre l'objet (qu'il s'agit d'analyser) et le sujet (l'écrivain), au point que le troisième fragment, intitulé « *Je ne suis pour rien dans ce qu'ils font* », détache l'auteur de toute responsabilité à l'égard de ce qui eut lieu. Le voici, dans le quatrième fragment, qui bénit l'exil : « *les hommes, en me confinant hors des relations humaines, m'ont affranchi (...) Ils ont retranché de ma vie tout ce qui était artificiel; ils m'ont rendu à la liberté première<sup>3</sup>* ».

En ce point extrême, le rapport avec ce qui n'était jusque-là qu'objet se renverse. Le sixième fragment a pour titre « *Souvenez-vous!* » et s'adresse aux Français désormais pris eux aussi comme sujets. Pour reconquérir sa « liberté première », l'auteur a dû passer par l'évocation des proscrits grecs et romains; c'est à la Bible qu'il emprunte ici : « *Souvenez-vous que vous avez été esclaves dans la terre d'Égypte<sup>4</sup>* ».

Les figures du passé ont servi au proscrit à penser sa propre situation; il invite ses compatriotes à user du même détour en leur proposant d'autres figures, toutes venues de l'Ancien (l'exil en Égypte) ou du Nouveau Testament (le reniement de Saint-Pierre). Elles ont pour caractéristiques d'inciter leurs destinataires à revenir sur eux-mêmes (sur le passé) et à s'interroger sur ce qu'ils ont fait; de contenir la possibilité d'un retour ou d'une rédemption.

L'image de l'exil égyptien recèle toutefois autre chose. Un peuple entier s'y trouve éloigné de lui-même et privé de son sol. La France s'est trahie, s'est exilée d'elle-même; le proscrit apparaît par contraste comme celui qui a gardé rapport avec le sol et qui de là peut plaindre, fustiger, ou montrer la voie.

Du détour par les Grecs et les Romains, Quinet a retenu qu'existe une grande différence entre ceux qui étaient frappés par un seul homme, un César, et ceux qui l'étaient par tout un peuple. Les seconds firent preuve de plus de force morale, parce qu'ils ne pouvaient trouver refuge que dans leurs propres profondeurs, parce qu'aussi la commisération (pour un peuple) est plus féconde que la colère (contre un despote). Au rebours de Hugo, Quinet n'hésite pas à assimiler son cas à celui des seconds. Il a pris en compte l'écrasante victoire de Louis-Napoléon lors du plébiscite, et il est évident pour lui que c'est tout un peuple qui, renonçant à la liberté, a été la cause directe de son exil.

Le rapport au peuple a beau de la sorte servir de médiation entre les figures grecques ou romaines et les figures bibliques, une dissymétrie, sinon une disproportion, n'en existe pas moins entre les deux séries. D'un côté, il s'agit de politique; de l'autre, il s'agit de religion. Que d'un côté se rencontrent les noms de Thucydide, Brutus ou Caton, alors que de l'autre émergent, quoiqu'innommées, les silhouettes de Moïse ou de Jésus, dit peut-être quelque chose à propos de cette dissymétrie qui demeure non thématifiée : il est possible pour Quinet de réincarner, *mutatis mutandis*, les premières figures, il serait plus délicat pour lui de prétendre au rôle des secondes.

« *Vous le serez (libérés) par ceux dont les cœurs survivent<sup>5</sup>* » : l'exilé devient l'agent de la délivrance promise, ou du moins fera-t-il partie de ces agents. « *Il faut souhaiter à un parti vaincu d'avoir des exilés. C'est par eux que se maintient dans son intégrité le principe même qui fait la force de ce parti* », écrira Quinet en 1865 dans un chapitre de « La Révolution » ayant pour titre : « *Comment le droit politique a péri dans l'Antiquité<sup>6</sup>* ». L'exil préserve l'étendard d'une cause, il garde mémoire d'un langage et d'une tradition. Quinet dit plus loin des exilés : « *c'est au prix de leur expatriation que l'horizon d'une nation s'agrandit et que les aveugles revoient la lumière<sup>7</sup>* », ce qui laisse entrevoir davantage qu'un simple maintien ou qu'une préservation. Nous lisons dans le chapitre consacré aux conventionnels régicides bannis en 1815 que ce fut leur exil « *qui les réveilla, les rendit à eux-mêmes et montra encore l'étincelle sous la cendre<sup>8</sup>* ». Si l'on garde en tête que la Révolution de 1789 est pour Quinet une révolution ratée<sup>9</sup>, il devient clair que « l'étincelle » ne saurait provenir exactement de ce qui a eu lieu, mais de cet *esprit* de la Révolution que les révolutionnaires n'ont su ni capter ni retenir en créant à partir de lui et pour lui la religion nouvelle qui aurait fondé une fois pour toutes la liberté politique.

L'exilé, certes, est avant tout attaché à une date, à un événement précis ; mais, plus profondément, il conserve en lui ce qui fut l'espérance d'un peuple entier, espérance que seule une nouvelle religion aurait pu réaliser ou du moins fonder. L'exilé ne se donne pas pour un nouveau Moïse, il est celui qui, remontant à la « Liberté première », se replace au point précis où une possibilité essentielle à la fois s'est offerte et a été manquée. Peut-être sa seule tâche consiste-t-elle à tenter de ramener son peuple à ce point crucial, qui est politique avant d'être religieux, mais où « politique » doit s'entendre en un sens précis : il s'agit du point où le politique en appelle à sa propre fondation. L'exilé ne semble pouvoir faire davantage que reconduire à cet appel, ou, si l'on préfère, il ne lui revient pas d'assumer le rôle d'un Moïse. Quinet, contrairement à nombre de ses contemporains, et en dépit de sa véhémence de prophète juif, ne se fera ni le messie ni l'apôtre d'une religion nouvelle.

Un triple danger apparaît au regard de l'exilé quand ce regard se tourne vers le pays qu'il a quitté.

Le premier danger consiste, pour ses compatriotes, à ne même plus être conscients de leur servitude. Le premier ouvrage que publie Quinet à Bruxelles est le poème dramatique « *Les Esclaves* », qui met en scène la révolte des gladiateurs. La préface énonce l'idée centrale : « *j'appelle révolution servile toute révolution qui se propose un but matériel, indépendamment de tout progrès moral, de toute émancipation spirituelle ou religieuse ; et je m'explique ainsi le sort commun de ces entreprises, qui répétées à des époques si différentes, d'Oenus à Athénion, d'Athénion à Spartacus, semblent toujours la même, tant elles sont uniformes par le dénoûment. Comme la pensée n'y joue qu'un faible rôle, l'audace n'y est qu'apparente. Bien qu'elles commencent par effrayer le monde, elles sont encore plus épouvantées d'elles-mêmes ; car elles ont peur des conquêtes de l'esprit ; et par là les plus fières, se mettent aussitôt dans l'incapacité de déplacer une motte de terre<sup>10</sup>* ».

Hugo fustige d'abord « Napoléon le petit », et cherche par l'ironie la complicité d'un public qu'il suppose se languir de la liberté. Quinet adresse à ce même public une image peu gratifiante, mais nécessaire, car il faut éviter à tout prix que le pays aille jusqu'à oublier sa soumission : moins celle qui pèse sur lui depuis le centre du pouvoir, que celle qu'il porte en lui et qui a voué 1848 à la catastrophe. L'esclavage, la servitude, sont d'abord intérieurs ; tant que conscience n'en est pas prise, les hommes sont voués à répéter les mêmes « contorsions aussi tragiques qu'inutiles » qui de la révolte ramèneront à la domesticité.

Une figure plus positive, celle de la « grande âme » de Spartacus, est toutefois proposée. Ses compagnons ne comprennent même pas cet homme qui a brisé en lui les chaînes morales. Le personnage est destiné à replacer le public « dans sa grandeur native », à accroître son être « de la possibilité d'existence » qu'il découvrira de la sorte en lui<sup>11</sup>.

Diagnostic et remède sont ici délivrés simultanément, et Quinet paraît présupposer que sous les mécanismes de la servitude intérieure subsiste un « fond de tristesse héroïque » qui permet aux enchaînés au moins de reconnaître le héros émancipateur.

Une deuxième menace, plus insidieuse, se fait jour dès « *Le Livre de l'exilé* ». « *Chaque jour je suis plus frappé de la difficulté d'écrire avec vérité dans une langue trop de fois déshonorée par le mensonge public et officiel*<sup>12</sup> ». Les mots perdent leur signification, leur résonance. Evoquant en 1858, dans l'« *Histoire de mes idées* », l'époque de l'Empire et de la Restauration, Quinet montre qu'on en était venu alors à s'exprimer par expressions toutes faites et lieux communs : « *La trace des idées vivantes, la langue même en était oubliée* ». Dès qu'en émerge la trace, un invariable « *je ne comprends pas* » protectif est dressé, qui peut aller jusqu'à la haine de la pensée. On se venge de n'avoir plus d'âme par le ricanement ou le sarcasme. « *C'était l'arme de presque tout le monde contre toute idée nouvelle, tout sentiment ingénu, contre tout l'univers moral, condamné sous le nom d'idéologie*<sup>13</sup> ». Le risque est tel, qu'il peut réduire à néant toute tentative de catharsis, et rendre vains les efforts de l'exilé, dont la langue même ne sera plus comprise.

Se profile enfin le spectre d'un oubli total de la liberté, qui enfermerait les hommes dans un éternel présent. Le passé perdrait sa voix, c'en serait fini de l'histoire humaine, c'est-à-dire politique. Quinet s'exprime ainsi dans le dernier livre de « *La Révolution* » : « *Vers quelle société marchons-nous ? Il y a plusieurs issues. Mais si l'on tenait pour nulle la protestation de quelques âmes isolées, on pourrait se représenter comme il suit les traits principaux des formes sociales dans lesquelles nous entrons en Europe : des mœurs incultes, sans vie publique ; la rudesse de l'état populaire, sans peuple ; la démocratie, sans démos ; le silence sans repos ; la grossièreté sans liberté ; la Béotie dans Byzance.*

(...) *Les hommes deviendraient de plus en plus des spécialités. Ce seraient des professions plutôt que des hommes. Les idées générales disparaîtraient ; dès lors, plus de lien véritable entre eux ; chacun aurait les idées, les goûts, les vues de son métier ; hors de là, néant !*

*A mesure que les sentiments généraux s'éteindraient, les hommes et les femmes vivraient de plus en plus séparés. Ils n'auraient rien à se dire mutuellement en dehors des intérêts particuliers. Ce serait le plus grand coup porté à la sociabilité.*

*On verrait d'immenses et de rares fortunes sur un fonds de gêne universelle.  
On serait réduit à appeler égalité l'espérance vague d'opprimer à son tour par la faveur d'un maître ou la vertu du hasard<sup>14</sup> ».*

L'avènement de « la Béotie dans Byzance » serait la fin d'une mémoire vivante. L'exil cesserait de pouvoir prendre et faire sens, dans la mesure où la protestation de l'exilé, si tant est qu'elle soit encore possible, demeurerait sans écho. Ne subsisterait plus qu'un exil de tous loins d'eux-mêmes, mais un exil qui ne se saurait plus exil, ayant perdu toute conscience de lui-même.

L'image byzantine n'évoque pas un effondrement ou une dislocation de la société. Un lien demeure entre les hommes, le lien économique, matériel, doublé par un pouvoir extérieur et figé. Ce qui est tombé dans l'oubli, et comme en désuétude, c'est l'existence d'un *lien* politique entre les hommes. Pour Benjamin Constant, la modernité se caractérise par le fait de permettre à chacun de vaquer à ses affaires, en lui ouvrant la possibilité d'oublier le lien politique. Pour Quinet, la possibilité d'oublier peut engendrer une réalisation effective et complète de l'oubli, où l'homme perdrait jusqu'au souvenir d'une liberté qui ne peut être en son essence que politique. En d'autres termes, la possibilité d'oublier est le signe, non d'un avènement, mais du non avènement, ou de l'avènement partiel, toujours en péril d'évanescence, de la modernité. La possibilité d'oublier, et l'exigence corrélative de recréer sans cesse la mémoire, conduisent, quand on les interroge, à questionner l'absence de fondation qu'a léguée la Révolution. Celle-ci n'a pu, ou su, répondre à la tâche qui lui était assignée.

Il y a bien chez Michelet, l'ami de Quinet, comme une sorte de manque dans la modernité, une insuffisance due à l'oubli de la tradition ou au manquement à soi-même. Mais renouer avec la tradition, c'est pour lui renouer avec la Révolution, se retremper dans le Droit dont elle est le surgissement. La nouvelle religion est apparue en acte dans le mouvement des Fédérations qui, venu d'en bas, a produit la synthèse que l'Assemblée, d'en haut, n'avait plus qu'à analyser et à traduire en lois<sup>15</sup>. Il reste que dès la fin juillet 90, une fissure se crée entre la base et le sommet, entre le peuple et les élites, qui va permettre aux Jacobins de substituer à l'unité organique et vivante leur unité « machinique ». Ce qui a eu lieu de décisif entre juillet 89 et juillet 90 n'a pas été formulé; la nouvelle religion a été vécue, mais pas véritablement exprimée ou pensée. L'historien, dans le temps même où il décrit ce manque, le comble. Il n'a pas à tenir le rôle du Christ, mais seulement celui de rédacteur du nouvel Evangile qu'il déchiffre dans l'histoire.

Quinet ne voit advenir la nouvelle religion dans aucun moment révolutionnaire et n'aperçoit aucun « acte moral collectif » auquel attacher une foi. Son histoire de « *La Révolution* » ne saurait en conséquence ni se donner ni se lire comme un nouvel Evangile. Et cependant il vitupère chez tel Jacobin devenu préfet l'oubli de ce qui s'est passé à l'époque de la Convention<sup>16</sup> : même si les révolutionnaires, et plus particulièrement les Jacobins, ne surent pas se libérer des structures mentales attachées à la vieille religion et donc à la servitude, la violence qui les agitaient et qu'ils retournèrent souvent contre eux-mêmes dénote la présence d'un autre principe et de ses soubresauts désordonnés pour advenir.

Pour Quinet, traducteur et commentateur de Herder en 1827, l'humanité ne s'atteint qu'à travers la nation, elle est d'abord un concert de nations. « *Le Génie des religions* » dira en 1842 qu'il y a au départ une « institution religieuse de la société<sup>17</sup> ». Un peuple est une manière de comprendre la divinité, une manière de poursuivre par cette compréhension (et les structures mentales qu'elle implique) le travail de la Création. Ce faisant, les hommes saisissent quelque chose de plus grand qu'eux. Les manières sont diverses, mais c'est dans ce mouvement que les hommes sont donnés ou se donnent à eux-mêmes comme ce qu'ils sont le plus fondamentalement. Des modalités de la compréhension religieuse découlent les formes politiques.

1789 avait à fonder la liberté politique, comme espace commun de toutes les libertés où chacun aurait pu être soi. La prégnance de l'esprit catholique et de son principe hétéronomique a conduit à l'échec; on n'est pas parvenu à la libération interne, on n'a pas su être soi. Deux principes antinomiques se sont heurtés sans que les révolutionnaires aient su ou pu les discerner.

A partir de ce constat, la problématique s'inverse : il est impossible d'aller de la religion nouvelle à la politique nouvelle, la première n'ayant pas vu le jour. Comme il n'appartient pas à un individu de fonder une religion nouvelle (seul un peuple en est capable), il reste à en appeler à l'esprit du temps qui n'a pas été capté, mais qui n'en demeure pas moins présent à sa manière : il reste à rappeler aux esprits ce qu'ils se doivent.

Un texte aussi clair en lui-même que « *L'enseignement du peuple* » de 1850 devient, à être replacé dans cette perspective, susceptible de diverses interprétations :

1, La laïcité qu'il propose est-elle un moindre mal, une manière simplement politique et tactique de combattre le retour offensif au catholicisme que médite à l'époque la commission Falloux-Thiers? Il s'agirait en ce cas de neutraliser le problème religieux en la figure de la religion ennemie.

2, Une deuxième hypothèse, qui n'est pas contradictoire avec la première, apercevrait dans la laïcité le terrain à partir duquel pourra naître la religion nouvelle.

3, La troisième hypothèse verrait dans la laïcité la nouvelle religion elle-même (Ferdinand Buisson, disciple affirmé de Quinet, ne donnera-t-il pas le titre de « *La Foi laïque* » à un de ses recueils d'articles?)

Déjà dans « *Le Christianisme et la Révolution française* », Quinet invitait ses auditeurs à retrouver en eux « *la trace des pas du Dieu perdu*<sup>18</sup> ». La trace, non la présence effective. Les traces peuvent se perdre aussi, mais pour se retrouver ici ou ailleurs. Elles ne sont visibles et déchiffrables qu'à celui qui a retrouvé sa « liberté première », son « ingénuité », qu'en retour elles alimentent (le cercle n'a rien pour étonner, puisqu'oublier, c'est tomber hors de lui, être privé à la fois de passé et d'ingénuité). Quinet, contre l'histoire des vainqueurs, relèvera inlassablement les traces d'une aspiration à autre chose, rouvrant les sépulcres, faisant revivre tous ceux qui, même vaincus, ont mené, avec mille ruses et sous mille masques, le combat de la liberté. Faute de pouvoir fonder une communauté d'hommes libres, l'exilé œuvre pour que l'exigence même n'en soit pas définitivement ensevelie.

L'exil définitif, l'exil complet, serait sans mémoire; il serait oublié de soi, oublié de

l'exigence de soi. Dans la douleur née de l'exil se refait vive l'exigence, parce que la douleur est déjà une conscience. Il y a de la sorte un exil de Quinet bien plus fondamental qu'un exil géographique, puisque, si la douleur ramène à l'exigence, l'exigence ne suffit pas à conduire à ce dont elle est l'exigence : il y faudrait la médiation de tout un peuple. Se pose alors la question de notre rapport à Quinet. Le long oubli dans lequel il a été tenu jusqu'à une période récente<sup>19</sup> signifie-t-il le scellement définitif de son tombeau, donc la désuétude de sa problématique ? Ou bien la continuation de son exil, et la clôture du nôtre ? Ou bien encore faut-il comprendre que la modernité ne peut plus avoir affaire qu'à l'exigence, et jamais vraiment à son objet ?

Georges NAVET

NOTES

1. *Le Livre de l'exilé*, Paris, 1875, page V. Quinet mourut le 27 mars 1875 ; la préface de Madame Veuve Quinet est datée du 27 octobre de la même année.
2. *id.* p. 3.
3. *id.* p. 15.
4. *id.* p. 19.
5. *id.*
6. *La Révolution*, Livre 23<sup>e</sup>, chap. VII (6<sup>e</sup> éd., 1869, t. 2, p. 547).
7. *id.* Livre 24<sup>e</sup>, chap. V (éd. cit. p. 568).
8. *id.* Liv. 24<sup>e</sup>, chap. VI (éd. cit. p. 573).
9. Voir Claude Lefort, « La révolution manquée », *Passé/Présent* n° 2, 1983. Repris dans « Essais sur le politique », *Esprit/Seuil*, 1986, p. 140 et sq.
10. Préface des Esclaves, *Œuvres Complètes* (1857), t. VIII, p. 332.
11. *id.* p. 338.
12. *Le Livre de l'exilé*, p. 44.
13. Histoire de mes idées, XIII (O.C., éd. cit. t. X, p. 182, p. 181 et p. 183).
14. *La Révolution*, Livre 24<sup>e</sup>, XVI (éd. cit. p. 625).
15. Voir notamment le Livre III de l'« Histoire de la Révolution française ».
16. Voir par exemple Livre 23<sup>e</sup>, chap. II.
17. *Le Génie des religions*, Livre I, chap. IV (titre du chapitre).

## Georges Navet

18. 4<sup>e</sup> leçon : « *rentrons en nous-mêmes, avec sincérité. L'homme retrouvera encore une fois, dans ces sables vivants, la trace des pas du Dieu perdu* » (O.C. éd. cit. t. III, p. 74).
19. Nous pensons ici aux articles de Claude Lefort (cf. note 9), de François Furet, à la réédition par le premier de « *La Révolution* » et par le « *Corpus des œuvres de philosophie en langue française* » de « *Le christianisme et la Révolution* » (texte revu par Patrice Vermeren, auteur d'un article sur « *Edgard Quinet et Victor Cousin* », dans le n° 1 de la revue *Corpus*, mai 1985)...