

Enseignement À Distance
de l'Université de Reims Champagne - Ardenne

Année Universitaire 2020-2021

LICENCE DE PHILOSOPHIE
1^{ère} Année

UE 13 EC 1

Roman et idée

Michel TERESTCHENKO

**Année Universitaire
2020-2021**

Roman et idée

Michel TERESTCHENKO

Sommaire

Introduction

- I. Hospitalité et sacrifice dans *Les Misérables* de Victor Hugo
- II. « Commençons par l'immense pitié »
- III. La bonté à l'œuvre

Bibliographie

Travail à rendre

Introduction

Il est des œuvres littéraires si vastes, si écrasantes, si indomptables, qu'on ne sait par quel bout les prendre, tant elles embrassent tout, de Dieu à l'homme. Vertige pour le lecteur, plus encore pour le critique qui prend le risque de s'y aventurer. Rien de ce qui appartient au domaine de l'être, incluant la nature et les grandes énigmes qu'elle pose à l'intelligence humaine, l'histoire avec ses luttes de pouvoir, ses violences terribles et ses lois secrètes à décrypter, la société qu'on explore depuis l'or des palais jusqu'aux tréfonds de l'égout, la vaste encyclopédie des arts et des sciences, le monde hiérarchisé, parfois rebelle, des anges et la divinité suprême, invisible mais archiprésente, rien n'échappe à une sorte de gigantesque assaut et à une recomposition qu'on n'a jamais fini d'explorer. L'humain y est parent du divin et lui adresse tour à tour ses louanges, ses prières et ses colères, le beau y côtoie le laid, le sublime assiste le difforme, la pudeur voisine avec l'obscène dans une permanente fécondation des opposés, et l'auteur use de toutes les ressources d'un style qui invente en permanence son langage, jusqu'à l'ordurier, jusqu'à l'argot. Shakespeare est un poète de cette envergure, Hugo aussi. À peine cherche-t-on à pénétrer dans l'univers qu'ils ont façonné à la manière d'un démiurge - « autour du dieu, tout devient monde », écrit Nietzsche - on sait qu'on aura seulement un accès limité à l'ensemble et qu'aucune approche ne pourra le saisir dans sa totalité puisqu'il ne fait pas système. De là la différence entre l'œuvre de ces poètes et l'architectonique ordonnée des philosophes. Il faut donc faire un choix, prendre un point d'appui. Puisqu'il s'agit pour nous d'aborder le continent Hugo, nous y ferons entrée par la porte des *Misérables*. La raison en est décidée par le thème qui nous dirige.

Dans aucun autre roman, Hugo n'a cherché à donner au bien ou plutôt à la bonté humaine expressions plus exemplaires. La bonté s'y trouve manifestement incarnée dans la charité parfaite de l'évêque Bienvenu ou encore dans la sainteté laïque de l'ancien bagnard, Jean Valjean. Mais aussitôt, et précisément pour cette raison, nous sommes comme arrêté. Ces personnages, certes magnifiques, ont quelque chose d'une « idiotie », d'une simplicité, si typique, si peu complexe, si transparente, qu'on se demande comment les creuser. On peut puiser à pleine main dans ce que Dostoïevski livre à nos réflexions des profondeurs souterraines de la psyché humaine, et c'est une mine, mais chez Hugo ? « Il est bien évident, écrivait Baudelaire dans sa recension du roman, que l'auteur a voulu, dans *Les Misérables*, créer des abstractions vivantes, des figures idéales dont chacune, représentant un des types principaux nécessaires au développement de sa thèse, fût élevée jusqu'à une hauteur épique. C'est un roman construit en manière de poème, et où chaque personnage n'est *exception* que par la manière

hyperbolique dont il représente une *généralité*. »¹ « Ce sont des mannequins, des bonshommes en sucre, à commencer par Mgr Bienvenu » s'indignait, pour sa part, Flaubert, emporté à la lecture des *Misérables* par la colère, malgré son admiration pour le « vieux crocodile »².

La question n'est pas de trancher entre ces évaluations contraires qui ont en commun de souligner le défaut de vérité psychologique des héros du roman. Qu'importe à Hugo ! L'idéalisation épique obéit à d'autres exigences. De fait, Hugo s'est fort peu soucié de donner à Myriel Bienvenu, à Jean Valjean, à Javert, et on pourrait dire le même de presque tous les personnages du roman, l'épaisseur d'une individualité aux passions complexes, en partie insaisissables, obscures à soi-même autant qu'aux autres. Chacun semble se résumer tout entier dans ce qu'il est, et, dans ce qu'il fait, il se montre d'une lisibilité sans faille. En ce sens, tous sont parfaitement *vertueux*, jusqu'à Gavroche, l'inoubliable « gamin fée ». Cela interdit il toute réflexion, toute analyse, tout approfondissement, tout questionnement ? Tel n'était pas l'avis de Baudelaire : « Ce livre est un livre de charité, c'est-à-dire un livre fait pour exciter, pour provoquer l'esprit de charité ; c'est un livre interrogeant, posant des cas de complexité sociale, d'une nature terrible et navrante, disant à la conscience du lecteur : "Eh bien ? Qu'en pensez-vous ? Que concluez-vous ?" » Prenons acte de cette dimension interrogative du roman et voyons ce qu'on peut en penser et qui ne se réduit pas à la question sociale, ni à sa naïveté apparente.

Hugo n'est pas un philosophe, mais, avant tout, un poète. Mais précisément parce qu'il est un poète, doté d'une prodigieuse intelligence émotionnelle – et je ne parle pas du génie inventif de son style – il nous donne le monde à voir et à percevoir avec une richesse qui nous invite à une grande attention. Lire en philosophe, ce n'est pas plaquer des concepts sur l'œuvre, c'est dégager les idées qui la travaillent, la structurent, lui donnent sens. C'est en faire, réflexivement, l'expérience.

1 Publié dans *Le Boulevard*, 1862. Ajoutons, cependant, que Baudelaire jugera, dans une lettre à sa mère du 10 août 1862, le livre « immonde et inepte ».

2 Lettre à Edma Roger des Genettes, juillet 1862, in *Correspondance*, choix et présentation de Bernard Masson, Folio classiques, Gallimard, Paris, 1998, p. 418.

I

Hospitalité et sacrifice

dans *Les Misérables* de Victor Hugo

Puisque nous sommes partis de Baudelaire, suivons ce qu'il dit de l'évêque dont le portrait ouvre le roman. Nous compléterons le tableau. « Donc Monseigneur Bienvenu, c'est la charité hyperbolique, c'est la foi perpétuelle dans le sacrifice de soi-même, c'est la confiance absolue dans la Charité prise comme le plus parfait moyen d'enseignement. Il y a dans la peinture de ce type des notes et des touches d'une délicatesse admirable. On voit que l'auteur s'est complu dans le parachèvement de ce modèle angélique. Monseigneur Bienvenu donne tout, n'a rien à lui, et ne connaît pas d'autre plaisir que de se sacrifier lui-même, toujours, sans repos, sans regret, aux pauvres, aux faibles et même aux coupables. Courbé humblement devant le dogme, mais ne s'exerçant pas à le pénétrer, il s'est voué spécialement à la pratique de l'Évangile. "Plutôt gallican qu'ultramontain", d'ailleurs homme de beau monde, et doué comme Socrate de la puissance de l'ironie et du bon mot. » « Oui, toute la biographie, écrit de son côté Lamartine, quelquefois un peu puérile, un peu niaise même, de l'évêque Myriel, de sa sœur, de sa dame de compagnie, la description de sa pauvreté volontaire, de son dévouement à Dieu et aux pauvres, ces privilégiés de la miséricorde, de son hôpital, de ses meubles, de son jardinet, de sa messe sur l'autel de bois, de ses visites pastorales parmi les pasteurs des Hautes-Alpes, tout cela a un charme, une vérité un peu exagérée, un peu ostentatoire, un peu déclamée, mais en réalité très touchante et fidèlement peinte par un peintre de premier ordre ».

OU L'ON DEVINE QUE HUGO SONGE A CHATEAUBRIAND

S'en tenir à ces jugements nous fait pourtant passer à côté du sens de cette « bénignité » qui a moins de fadeur que Lamartine ne le laisse entendre. La trompeuse candeur du premier livre donne au roman l'allure désarmante d'une hagiographie. On ne saurait pourtant s'en tenir à cette impression inévitable.

L'origine de Myriel Bienvenu ? La noblesse de robe. De son passé, on sait seulement qu'il fut marié et qu'après la révolution de 1789, il immigra en Italie où sa femme mourut. Il revient en France, ordonné prêtre pour devenir curé de Brignolles – on ignore durant combien d'années – et être élevé à l'épiscopat par Napoléon en récompense d'un mot bien placé. Il a alors 68 ans. On le retrouve sept ans plus tard à Digne. Il a soixante-quinze ans. Un vieillard déjà.

La première partie de sa vie ? « Donnée au monde et aux galanteries ». C'est bien peu d'informations pour un homme de cet âge. Qu'importe le défaut de précision, l'essentiel est dans l'allusion. On songe, mais tout d'abord comme en passant, comme une association d'idées sans portée significative, à la *Vie*

Toute reproduction interdite-Michel TERESTCHENKO– URCA-2020-2021

de Rancé de Chateaubriand, cette biographie d'une des plus illustres figures spirituelles du XVII^e siècle. A cette différence que l'évêque Bienvenu ne tournera pas en pénitences et expiations extrêmes comme l'abbé de la Trappe une vie autrefois consacrée aux plaisirs : il n'a pas cet orgueil. Le peu dont il fait preuve se rencontre lorsque l'ancien Conventionnel auquel Bienvenu rend visite au scandale de tous – n'a-t-il pas voté l'abolition de la royauté en 1792 et la mort du roi ? – et qu'il découvre sur le point de mourir, ne l'appelle pas par son titre. Ses faiblesses se résument à ce mouvement d'humeur. Plus loin, Hugo ajoutera ses idées politiques réactionnaires et son anti bonapartisme : « Monseigneur Bienvenu eut donc, aussi lui, son heure de parti, son heure d'amertume, son nuage. L'ombre des passions du moment traversa ce doux et grand esprit occupé des choses éternelles ». Ce conformisme politique, qui atteste un reste de réaction de classe, sera bientôt surmonté.

La comparaison entre Rancé et Bienvenu va pourtant bien au-delà de leur premier passé mondain et, la différence d'orgueil mise à part, il y a dans ce rapprochement bien plus à tirer que le plaisir d'un aventureux jeu de l'esprit. Il constitue une clé pour comprendre ce qui différencie le christianisme de ces deux grands renonçants. Hugo, pensons-nous, a semé dans son portrait de l'évêque de Digne assez d'indices pour donner crédit à l'hypothèse qu'en décrivant cette figure il vise en contrepoint l'abbé de la Trappe, tel que Chateaubriand la décrit. Aussi est-ce comme un dialogue secret que Hugo noue avec celui qu'il voulait, dès l'âge de quatorze ans, égaler : « Je veux être Chateaubriand ou rien ! »³. Le mot est célèbre. Le premier livre des *Misérables* pourrait donc bel et bien être lu comme un hommage et un adieu à la figure du Maître où se trouvent confrontés – voilà ce qui est proprement essentiel – les deux visages, humaniste et antihumaniste, du christianisme ; le premier auquel Hugo adhère, le second qu'il repousse. On le verra à d'autres raisons.

UNE SERIE D'INDICES

Bienvenu partage avec Rancé bien des points communs, mais qui sont d'une intensité autrement excessive chez le second. L'origine aristocratique, tout d'abord, mais Rancé fut un bien plus grand seigneur ; une première partie de vie consacrée au monde et à ses plaisirs, mais portés chez Rancé à une passion dévorante pour l'une des plus belles femmes de son temps, Marie de Montbazou dont, tout prêtre qu'il fût, il devint l'amant. Sa mort en 1657 le porta au désespoir et, propriétaire désormais de la relique de sa tête, à l'une des conversions les plus radicales dans toute l'histoire de la spiritualité chrétienne, comparables à celle de saint Augustin et, plus encore, à celle de Marie l'Égyptienne, l'ancienne courtisane, recluse sa vie durant au désert. Rancé lui dédia l'une des chapelles du

3 Au lendemain de la première d'*Hernani*, Chateaubriand lui envoie ce mot, teinté de mélancolie : « Je m'en vais, Monsieur, et vous venez. Je me recommande au souvenir de votre muse. » (28 février 1830) ; cité par Claude Gély, *Victor Hugo, Les luttes et les rêves*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve, 2012, p. 36.

monastère, l'autre à saint Jean Climaque.

À la Trappe, comme à Port-Royal, il s'agissait de construire les fondements d'une nouvelle Thébàide, une « Sparte chrétienne », dit Chateaubriand, et c'étaient aux anachorètes du désert qu'on se rapportait – les Solitaires, Arnaud d'Andilly en particulier, en furent les admirables traducteurs – bien plus qu'aux scolastes du Moyen-Age. Rien de tout cela ne se retrouve tout à fait chez Bienvenu. De ce-dernier, on apprend, cependant, qu'il fût assez lettré et érudit pour entreprendre cinq ou six dissertations théologiques et qu'il répugnait à tuer les insectes, à l'instar – complétons le signe - des moines du désert : « Un jour il se donna une entorse pour n'avoir pas voulu écraser une fourmi. ». Mais la tradition dont il tire cette mansuétude universelle ne remonte pas aux Pères du désert, elle se nourrit tout uniment de François d'Assise et de Marc-Aurèle. Pareil œcuménisme eut paru constituer aux yeux des Solitaires de Port-Royal, tout comme pour le prieur de la Trappe, le comble de l'hérésie. Jamais ils n'eurent accordé qu'en dehors de la grâce, il puisse y avoir une vertu des païens.

Il y a bien de la provocation théologique, mais cachée, lorsque Hugo cite aux côtés d'un des saints les plus vénérés de la tradition chrétienne, l'empereur stoïcien. On ne perçoit plus aujourd'hui cette provocation, pas plus qu'on ne la perçoit lorsque, au chapitre VI du *Prince*, Machiavel cite Moïse au nombre des fondateurs d'empire, avec Romulus, Cyrus et Thésée. Dès lors, il convient de ne pas laisser abuser lorsque, faussement candide, le romancier ne rechigne pas à évoquer les « enfantillages presque divins de la bonté », les « puérilités sublimes » de l'évêque Bienvenu. Les enjeux sous-jacents n'ont rien de puéril ni de niais. Dans le portrait faussement naïf que Hugo dresse de Bienvenu, il y a bien des choses qui échappent à la sagacité du lecteur moderne, et qu'il nous faut rétablir.

Avec les pères du désert, et avec Rancé, Bienvenu affiche, en outre, sinon le mépris du moins une indifférence à l'endroit des sciences : « Du reste, aucune prétention à la botanique [...] Il n'étudiait pas les plantes ; il aimait les fleurs. ». Le réformateur de la Trappe avait banni des activités monastiques l'étude et la science, réservant tout au travail, à la prière et à la lecture des pères fondateurs du monachisme : *L'échelle sainte* de Jean Climaque, les discours ascétiques de saint Basile et les *Conférences* de Jean Cassien.

Autre trait commun, plus significatif encore : le renoncement à la richesse, la vie dans la pauvreté et l'humilité, le don aux pauvres. Rancé, une fois lancé sur le chemin du repentir, vend tous ses biens qui sont immenses. Il se rend à une réunion à laquelle il est appelé à Paris en charrette : « affectation dont il ne put débarrasser sa vie », note Chateaubriand. Bienvenu, quant à lui, arrive un jour dans l'une des villes de son diocèse monté sur un âne. L'allusion christique est si manifeste qu'il se défend d'avoir voulu se comparer : « Vous trouvez que c'est bien de l'orgueil à un pauvre prêtre de monter une monture qui était celle de Jésus-Christ. Je l'ai fait par nécessité, je vous assure, non par vanité. ». Et il donne quatre-vingt-dix pour cent de ses revenus ecclésiastiques dès son arrivée au palais épiscopal de

Digne qu'il transforme aussitôt en hôpital, se réservant les anciens locaux, de dimension modeste, où avaient lieu jusqu'alors le soin des indigents : « Vous avez mon logis, et j'ai le vôtre. Rendez-moi ma maison. C'est ici chez vous. Le lendemain, les vingt-six pauvres malades étaient installés dans le palais de l'évêque, et l'évêque était à l'hôpital ». La décision prise sur l'instant a quelque chose de si radical qu'elle évoque le dépouillement volontaire de Rancé, ce « gigantesque Pénitent », ainsi que le nomme Chateaubriand : « Les cent mille écus que Rancé reçut de la vente [de la terre de Veretz] furent à l'instant portés aux administrations des hôpitaux. ». Dans les deux cas, une même destination aux dons : l'hôpital. Peut-on croire que ce soit là pure coïncidence ?

Ajoutons aux traits communs, cette dernière touche. L'hospitalité inconditionnelle est pour les deux religieux une exigence chrétienne qui résiste à tout calcul, à toute réflexion, à toute prudence. À la Trappe : « L'hospitalité changea de nature ; elle devint purement évangélique : on ne demanda plus aux étrangers qui ils étaient ni d'où ils venaient ; ils entraient inconnus à l'hospice et en sortaient inconnus, il leur suffisait d'être hommes ; l'égalité primitive était remise en honneur ». De cet accueil de l'étranger, la réception de Jean Valjean par Bienvenu sera une admirable illustration. L'ancien forçat, nouvellement libéré, vient d'être rejeté par les aubergistes de la ville ; les chiens même l'ont chassé du chenil où il a trouvé refuge. Sur les conseils d'un passant, il frappe à la porte de l'évêque, auquel il déclare avec un ton presque de défi : « Voici. Je m'appelle Jean Valjean. Je suis un galérien. J'ai passé dix-neuf ans au bagne ». Après le récit de son histoire, des rejets qu'il vient de subir, après la demande qu'il formule : « Voulez-vous que je reste ? » vient cette réponse, sublime de simplicité : « Madame Magloire, dit l'évêque, vous mettrez un couvert de plus. » Stupéfait, Valjean croit à un malentendu : « L'homme fit trois pas et s'approcha de la lampe qui était sur la table – Tenez, reprit-il, comme s'il n'avait pas bien compris, ce n'est pas ça. Avez-vous entendu ? Je suis un galérien ? Un forçat. Je viens des galères [...] Voilà ! Tout le monde m'a jeté dehors. Voulez-vous me recevoir vous ? Est-ce une auberge ? Voulez-vous me donner à manger et à coucher ? Avez-vous une écurie ? » Et de nouveau, comme dans un surenchérissement : « Madame Magloire, dit l'évêque, vous mettrez des draps blancs au lit de l'alcôve. »

C'était là, le luxe en moins, l'esprit de la Trappe. Hugo y songeait-il en écrivant ces lignes ? On peut le supposer, tant les indices d'une mise en miroir sont nombreux. Il y a pourtant bien des différences théologiques entre eux et qui sont essentielles. La méchanceté de Valjean ne sera pas mise au compte d'une nature humaine aussi parfaitement déchue qu'en bon augustinien Jansénius, et avec lui, Rancé, l'entendait.

LES DEUX VISAGES DU CHRISTIANISME

Aux austérités extrêmes de Rancé, Bienvenu substitue la douceur et la compassion, fondées sur une interprétation bénigne des conséquences du péché originel. De toute évidence, il n'est ni augustinien, ni

janséniste : « Il ne condamnait rien hâtivement, et sans tenir compte des circonstances. Il disait : voyons le chemin par où la faute a passé. ». Nulle idée en lui d'une humanité corrompue, courbée vers le mal en conséquence d'une culpabilité héréditaire, tirée de la faute d'Adam. S'il est un premier coupable à désigner, c'est pour Bienvenu – et pour Hugo, nous y reviendrons – du côté de la société qu'il faut se tourner : « Il était indulgent pour les femmes et les pauvres sur qui pèse le joug de la société humaine. Il disait : - Les fautes des femmes, des enfants, des serviteurs, des faibles, des indigents et des ignorants sont la faute des maris, des pères, des maîtres, des forts, des riches et des savants. ». Cette incrimination sociale, Bienvenu l'aurait tirée de l'Évangile, note le romancier, mais, ajoutons, de l'Évangile relu par Jean-Jacques Rousseau. Le rousseauisme de l'évêque révèle, en creux, sa farouche opposition à la grande égalisation du péché originel qui met tous les hommes sur le même plan et tient lieu d'explication ultime à leurs désordres. Rancé était de tendance janséniste⁴ au moins pour cette raison, toute pascalienne, qu'il n'était pas, à ses yeux, de solution politique et sociale à l'injustice de l'homme. S'étant fait « centre du tout », celui-ci doit s'humilier jusqu'à l'absolu mépris et anéantissement de soi. Telle était la voie de « stricte observance » suivie à la Trappe. Rancé eut bien du mal à convaincre les autorités supérieures et le pape lui-même d'en faire la règle commune du monastère : « Vivre comme un mendiant déplaisait à la pourpre romaine ». Si les réformateurs spirituels étaient regardés avec inquiétude comme des hommes « voisins du schisme », c'est que la radicalité de leur engagement spirituel portait, au moins en creux, une critique des mœurs ecclésiastiques. La chose n'était pas nouvelle dans l'histoire de l'Église, et ces réserves, ces hostilités, se répétaient. L'intransigeance propre au nouveau pénitent, augmentée par les élans d'une âme impétueuse, avait fait de Rancé, en matière de vie ascétique, un radical absolu : « Rentré dans ce monde des expiations, Rancé dressa des constitutions pour ce monde, convenables à ceux qui pleuraient ».

À sa manière, Bienvenu agit avec une liberté tout aussi radicale, tout aussi peu respectueuse des conventions de son temps lorsqu'il rend visite à l'ancien conventionnel et, recevant son credo au seuil de la mort, s'agenouille pour lui demander sa bénédiction. Le chapitre, intitulé « L'évêque en présence d'une lumière inconnue », fit scandale. Toute la chapelle catholique réactionnaire s'étrangla. C'était, sous la plume de Hugo, la réconciliation entre les préceptes de l'Évangile et les principes des droits de l'homme – réconciliation d'autant plus aisée que Hugo avait depuis longtemps « décloué le Christ du christianisme »⁵. Que la lumière de l'Esprit ait pu jaillir de la révolution de 1789 et travailler la grande marche progressiste de l'histoire humaine, enjambant les violences de la Terreur, voilà ce que Hugo répondait aux défenseurs de l'ordre ancien et de la réaction. « Oui, les brutalités du progrès s'appellent révolutions. Quand elles sont finies, on reconnaît ceci : que le genre humain a été rudoyé, mais qu'il a

4 Sur les rapports de Rancé avec le jansénisme, voir la préface d'André Berne-Joffroy, *Vie de Rancé*, *op. cit.*, p. 24-25.

5 La formule est citée par Claude Gély, *op. cit.*, p. 122.

marché ». Les mots sont dans la bouche du conventionnel, mais c'est Hugo qui parle. Le sujet, cependant, est trop vaste, trop présent dans l'ensemble de son œuvre, surtout poétique, pour qu'on puisse s'y attarder. On se contentera de souligner ce qui ici nous intéresse : l'expression d'une liberté sans contrainte chez ces deux grands renonçants qui, l'un et l'autre, s'étaient donnés pour but de suivre jusqu'à la perfection l'exigence évangélique.

Au terme de cette lecture, on voit ainsi ce qui lie Bienvenu à Rancé et ce qui les différencie, quoique le premier soit une invention tirée de l'imagination de l'écrivain et le second un personnage historique, mais présent ici par le prisme de la biographie, et donc de la littérature. Dans ce miroir placé secrètement par Hugo entre ces deux personnages, dont l'un est visible et l'autre invisible, et qui se comprennent l'un par l'autre, se révèle la profondeur du christianisme humaniste, aux frontières presque de l'hérésie, de monseigneur Bienvenu et la portée sociale et politique potentiellement subversive de ses convictions.

Mais pour mieux saisir la signification de ce que Hugo donne à entendre, il nous faut maintenant en revenir à la figure centrale, déjà évoquée, dans la grande controverse philosophique sur les raisons du mal et les moyens de le combattre : Jean-Jacques Rousseau.

II

« COMMENÇONS PAR L'IMMENSE PITIE »

Nul romancier n'aura donné autant de force que Victor Hugo à la révélation quasi prophétique qui illumina Jean-Jacques Rousseau sur le chemin de la prison de Vincennes où Diderot se trouvait enfermé. On en connaît la formule toute simple, dont les conséquences, autant que les présupposés, sont immenses : la société étant la première cause des maux humains, c'est à la réforme des institutions sociales et politiques, non à la rédemption d'une nature spirituellement viciée, qu'il convient au premier chef de s'atteler. Mais nul plus que Hugo n'a donné, dans l'histoire de la littérature, une dimension aussi puissamment *cognitive* et pas seulement émotionnelle ou morale au sentiment de pitié.

« Commençons par l'immense pitié », déclare-t-il dans « Les Fleurs », un texte détaché des *Misérables*, qui sera publié dans les *Proses Philosophiques*. La pitié, cependant - et il faut commencer par dissiper ce malentendu - n'a rien des pleurs versés dans une déploration sentimentale qui se contenterait de jouir de soi-même et qui placerait son espoir de réforme « dans la glande lacrymale des crocodiles » (*William Shakespeare*). Il s'agit bien plutôt d'un *principe de méthode*, tout à la fois source de *connaissance* et commandement à *l'action*. De fait, la pitié est, pour Hugo, la condition de possibilité de la compréhension des causes humaines du mal. Pourquoi donc ? C'est que les crimes et la dépravation morale sont avant tout une conséquence des souffrances et de la misère des hommes. Exemple : Fantine, injustement chassée de l'atelier et réduite à la prostitution pour payer aux Thénardier les frais du placement de sa fille : « Moi, j'avais ma petite Cosette, j'ai bien été forcée de devenir une mauvaise fille. » [1, 5, 13, p. 284]. Ce sont là des malheurs auxquels il faut d'abord *s'intéresser*. La pitié est, par nature, un intérêt de cette sorte, après quoi ce sont les causes sociales qu'il s'agit de mettre en évidence et, les ayant exposées, de dénoncer en vue d'y porter remède. « Sont-ce seulement des crimes, des débauches, des vices, des attentats, des sacrilèges, des guet-apens, des vols, des meurtres, des perversités ? Non. Ce sont des souffrances. [...] Ces hommes sont des malheureux, ces femmes sont des désespérées, leur joie est la face hideuse de la désolation, ces monstres sont des malades. Et tant qu'il y aura de ces malades-là dans la civilisation, la civilisation sera triste. » Il y a là bien plus qu'un ensemble de faits qu'il s'agirait seulement de constater.

L'analyse sociologique, *dans son objectivité même*, entraîne une évaluation normative qui est aussitôt invitation à l'engagement. Voilà ce qui interdit à la science de se tenir à l'écart des jugements moraux et de pratiquer une neutralité – ce grand principe de l'esprit scientifique moderne, formulé par Max Weber – qui laisserait à d'autres le soin d'en tirer les conséquences. « Il est temps de prendre un parti. Voulons-nous nous guérir de cela, oui ou non ? » La volonté réformatrice se place au terme d'une séquence ouverte par la pitié où se trouvent liés ces différents moments que sont l'attention miséricordieuse, la

connaissance objective et l'engagement politique. « Aucune étude, répétons-le, n'égale en grandeur la contemplation des dangereux précipices ouverts par le mal dans le genre humain. Qui rêve de les fermer doit oser les sonder. [...] Ces escarpements de l'abîme attirent le penseur [...] Ils attirent quiconque a de la pitié. Etes-vous miséricordieux ? Venez, et regardez. » *Les Misérables* diront plus clairement encore : « Là où est le mal, nous sondons ; et, une fois la souffrance constatée, l'étude de la cause mène à la découverte du remède. » [IV, 7, 4, p. 1353]. Sans pitié, pas de constatation de la souffrance – ou seulement le constat d'une réalité purement factuelle qu'on s'interdira de nommer pour ce qu'elle est.

La neutralité qui s'en tient aux faits et s'interdit de formuler à leur endroit quelque évaluation morale, s'indignant par exemple des conditions de vie indécentes, n'est pas de l'indifférence certes, mais pareille mise à distance scientifique ne conduit-elle pas à la même *inaction* que le jugement de dégoût que l'égoïste porte sur les misérables ?⁶ « Or il y a un égoïsme qui voit dans les martyrs des insensés. Gare ! Ils se dévouent [...] Un autre égoïsme regarde les pauvres et dit : Écartons-nous. Ces êtres ont la peste. On devrait mettre un drapeau noir sur une famille qui a faim. Cela mord. Tous les vices leur font une lèpre à la face. Gare ! Ce sont des gueux. Et là où l'on devrait adhérer on déserte. Là où on devrait secourir on accable. »⁷ Traduit en termes politiques, tel égoïsme de caste donne ceci : « Le milliard dépensé à Versailles a fait manger de l'herbe dans les champs et ronger des os dans les cimetières, aux petits enfants. »

METTONS LE CADAVRE SUR LA TABLE

La pitié, en quiconque l'éprouve avec assez d'intensité et de sérieux – et c'est bien le cas de parler chez Hugo d'un *sérieux* de la pitié – donne à *voir*. Aussi est-elle douée d'une puissance d'éclaircissement et d'ouverture au réel que la raison ne peut à soi seule produire mais qui ouvre, sans contradiction, à l'analyse rationnelle avec ce qu'elle a de plus froid, de plus objectif, de proprement chirurgical : « Dans les choses sociales, là où tout est maladie et demande remède, la peinture, pour être efficace, doit parfois être un écorché. [...] Mettons donc le cadavre sur la table [...] Faisons l'histoire du dedans. Ouvrons toutes ces questions redoutables : le voleur, l'assassin, la prostituée ». Devrait-on aussi ajouter aujourd'hui : le terroriste ? Ce monstre contemporain qui sème la mort où qu'il passe est-il aussi un malade et le terrorisme l'expression d'une pathologie qui serait d'abord sociale ? Voudrait-on dire

6 Stefan Zweig refusera également cette idée que l'objectivité implique l'insensibilité. « Je HAIS des hommes capables d'une telle objectivité dans l'observation », écrit-il dans une lettre, rédigée en allemand le 10 mai 1915, à Romain Rolland. Cité par Robert Dumont, *Stefan Zweig et la France*, éd. Didier, Paris, 1967, p. 197.

7 V. Hugo, *Les Fleurs*, cité par Claude Millet, in « Commençons donc par l'immense pitié (Victor Hugo) » *Romantisme*, 4/208 (n°142), p. 9-23 : <https://www.cairn.info/revue-romantisme-2008-4-page-9.htm>

que le terrorisme, pour être compris, exige de revenir aux individualités qui s'y abandonnent ? Qu'il convient, par conséquent, d'aborder celles-ci avec *pitié*, sans que cette approche miséricordieuse conduise le moins du monde à une diminution du crime et de la sanction qui doit en accompagner la commission ? Il faudrait bien du courage et de la liberté de pensée, dans le contexte actuel, pour suivre cette interprétation, et pourtant... « Le fond du monstre, c'est la colère. L'envie est lave et bouillonne. Cette souffrance-là menace. Ce qui ronge le dedans brûle le dehors [...] Une misère est une difformité ; une difformité est un volcan. Toute bosse fait irruption. Prenez garde aux Vésuves latents. Il y a là un danger profond. Un voleur, une fille publique, ce sont des infirmes. L'un boîte de la probité, l'autre de la pudeur. Ouvrez des hospices moraux, c'est-à-dire des écoles. Traitez ces maladies. Cautériser par la lumière, quelle admirable cure ! »

On l'aura compris : le mal n'est pas « naturel » ; il n'est pas le fruit héréditairement transmis d'une nature corrompue, ainsi qu'avait pu l'enseigner toute une tradition théologique issue saint Augustin. Pas plus que Rousseau, Hugo ne croit à l'idée d'une humanité inexorablement courbée vers le mal en conséquence du péché originel qui ne trouverait son salut que dans le don réservé de la grâce. Cela a des conséquences majeures, en particulier dans l'appel à une utopie concrète chez cet homme qui, en politique, se présentait comme un « réformateur ardent du relatif et du contingent » : « Vouloir la fin d'un certain ordre de calamités, est-ce donc une démence ? Nullement. Voir les misères tout ensemble avec un regard de soulagement et de destruction ; en panser le cancer dans l'individu, en extirper le virus dans la société, telle est l'utopie acceptable. Nous défions qui que ce soit de dire non ; nous en défions même ces grands fous sérieux qu'on appelle complaisamment les sages. »

Définition à retenir si l'on veut échapper aux pièges que tendent à nos espérances les adeptes du réalisme qui dénoncent dans les utopies les idéalizations dangereuses d'une raison qui s'égare. Hugo l'aura ramené à sa source : la pitié, la disposition miséricordieuse à être touché, blessé, affecté par la souffrance humaine et à agir rationnellement afin de la réduire, voire de l'extirper, dans les limites du possible. « Mettez le juste dans vos lois, le bon dans vos mœurs, le vrai dans vos croyances, le beau dans vos arts. Que les grands exemples viennent d'en haut. » En cela, et surtout par l'espoir qu'il place dans l'éducation – grand principe : supprimer l'ignorance par l'enseignement gratuite et obligatoire - Hugo est un homme des Lumières : « L'obscurité se dissipant, la noirceur s'effacera. »

VAINCRE LA MISERE, ACCEPTER LA DOULEUR

Pensée de la limite, cependant : rien dans cette œuvre ne vise à réaliser le bonheur de chacun qui est d'un autre ordre ni à éliminer la douleur, ce qui ne peut ni ne doit se faire. « Il [l'homme] trouve le bonheur, il ne le fabrique pas. [...] Aucune institution sociale, aucun code, aucune bible, aucune construction politique ne fera qu'une femme, avec une lueur céleste dans les yeux, me dise : je t'aime.

C'est là l'or ; c'est là le bonheur ». Il y a ce qui dépend de l'homme et ce qui n'en dépend pas : « La quantité de fatalité qui dépend de l'homme s'appelle Misère et peut être abolie ; la quantité de fatalité qui dépend de l'inconnu s'appelle Douleur et doit être contemplée et sondée avec tremblement. Améliorons tout ce qui peut être amélioré, acceptons le reste. » La douleur n'est pas politique ; métaphysique, elle est une détermination de l'existence humaine et de la nature, telles qu'elles ont été créées par Dieu, sur laquelle nous n'avons pas de prise et qui échappe à notre responsabilité. « Distinguons seulement : il y a souffrance et souffrance. La fatalité se bifurque ; Misère et Douleur sont deux. La douleur est providentielle ; la misère est sociale. Subissons l'une ; rejetons l'autre. Le joug de Dieu, soit. Le joug de l'homme, non. » C'était ici, repris par Hugo, le grand thème doloriste de la valeur expiatrice de la souffrance qui tourne l'homme vers Dieu :

Ô douleur ! Clé des cieux !

L'expiation rouvre une porte fermée

Les souffrances sont des faveurs⁸

8 *Contemplations*, livre sixième, pièce XVIII (Dolor) ; cité par Jacques Roos, « Le thème de la régénération dans “ *Les Misérables* ” in *Centenaire des Misérables 1862-1962, Hommage à Victor Hugo*, Strasbourg, 1962, p. 199.

III

La bonté à l'œuvre

Il y a, ainsi, des souffrances qui élèvent et des souffrances qui dégradent. *Les Misérables* montreront l'obscurcissement du cœur humain que produisent les institutions humaines, carcérales particulièrement, lorsqu'elles écrasent la vie d'un innocent et le tournent à la haine et à la férocité. Ne concluons pas hâtivement que tout dans le mal chez Hugo se résume à l'explication sociale : la cruauté de Tholomyès et de ses compères lorsqu'il séduit Fantine et l'abandonne avec ses amies, après un joyeux repas de fête, a quelque chose de gratuit et d'atroce : « Messieurs, l'heure de surprendre ces dames est arrivé. Mesdames, attendez-nous un moment ». Ils ne reviendront pas. Après quoi commence la lente descente aux enfers de Fantine et de l'enfant né de ce premier amour : Cosette. La suite pathétique est connue de tous : la progressive déchéance dans la misère de Fantine qui se terminera à la mort, le placement de Cosette chez les Thénardier et ce qu'elle y subit, tout cela est d'une noirceur qui échappe en partie à l'explication sociale. Et puis il y a ailleurs chez Hugo – ainsi dans le poème des *Contemplations* « Ce que dit la bouche d'ombre » - une métaphysique néo-platonicienne qui explique le mal par l'imperfection du « monstre matière » dont la création est faite, lorsqu'il n'en vient pas, ce qui est rare, à interroger Dieu lui-même sur les raisons du mal : « Dieu a ses instruments. Il se sert de l'outil qu'il veut. Il n'est pas responsable devant l'homme. Savons-nous comment Dieu s'y prend ? » [V, 7, 2, p. 1880]. Autre façon d'affirmer que le mal peut être le moyen providentiel du bien : « Est-ce la première fois que le fumier aide le printemps à faire la rose ? » [*Id.*].

Cette dialectique qui tourne le mal en véhicule du bien s'applique-t-elle à Jean Valjean ? Il faut maintenant y regarder de plus, aborder le cas Jean Valjean à partir des principaux moments que sont sa condition au bagne ; sa rencontre, une fois libéré des galères, avec l'évêque de Digne qui déterminera, de façon décisive, l'orientation nouvelle de sa vie vers le bien ; enfin les grandes heures d'épreuves spirituelles qui jalonnent son existence, lorsqu'il s'agira pour lui de se dénoncer pour éviter qu'un innocent soit renvoyé aux galères à sa place ou encore de donner Cosette à Marius et de se dépouiller du seul être qui donnait un sens à sa vie pour entrer dans la voie transfiguratrice de l'anéantissement sur laquelle se clôt le roman.

ÉVEIL DE LA CONSCIENCE

« Jean Valjean était entré au bagne sanglotant et frémissant ; il en sortit impassible. Il y était entré désespéré ; il en sortit sombre. Que s'était-il passé dans cette âme ? Essayons de le dire. Il faut bien que la société regarde ces choses puisque c'est elle qui les fait. » Nous avons vu cela. N'y revenons pas. Il est une autre indication, cependant, qui mérite d'être soulignée et qui tient du paradoxe : « La lumière
Toute reproduction interdite-Michel TERESTCHENKO- URCA-2020-2021

naturelle était allumée en lui. Le malheur, qui a aussi sa clarté, augmenta le peu de jour qu'il y avait dans cet esprit. Sous le bâton, sous la chaîne du cachot, à la fatigue, sous l'ardent soleil du bagne, sur le lit de planche des forçats, il se replia en sa conscience et réfléchit. » L'injustice grossière, l'humiliation permanente, comme facteurs d'un éclaircissement intérieur, d'un développement de la conscience et de la réflexion, voilà qui a de quoi surprendre et qui va à l'encontre du processus d'abaissement, de dégradation, de veulerie généralisée, qu'ont souligné les détenus des camps de travail ou encore des bagnes de tous les temps. Ce mouvement d'émancipation intellectuelle est, pourtant, nécessaire puisqu'il prélude, malgré les entraves innombrables qui fixent et choisissent le forçat dans sa condition, à cette singulière phénoménologie de l'esprit qu'est le destin de Jean Valjean.

Songons, par contraste, à ce que décrit Dostoïevski dans les *Carnets de la maison morte*, parus la même année que *Les Misérables*. Dans le pénitencier russe, nous explique le narrateur au chapitre VII, il y avait les désespérés, rarement rencontrés, les gentils, simples paisibles, en petit nombre, et les taciturnes et les méchants qui étaient en majorité, mais, où que se portassent leurs rêves et leurs espérances, nul ne changeait le caractère qui était le sien. Chez Hugo, au contraire, à mesure que le moi se rétrécit, jusqu'à être anéanti, serait-ce par l'oppression brutale, l'âme se libère – grande loi de toutes les mystiques – et voici que surgissent, chez Jean Valjean, les premières délibérations morales :

Il se constitua tribunal. Il commença par se juger lui-même. Il reconnut qu'il n'était pas un innocent injustement puni. Il s'avoua qu'il avait commis une action extrême et blâmable ; qu'on ne lui eût peut-être pas refusé ce pain qu'il avait demandé [...] ; que c'était un acte de folie, à lui, malheureux homme chétif, de prendre violemment au collet la société tout entière et de se figurer qu'on sort de la misère par le vol ; que c'était dans tous les cas une mauvaise porte pour sortir de la misère que celle par où l'on entre dans l'infamie ; enfin qu'il avait eu tort.

LE « DIVIN STENOGRAPHE »

S'extrayant de son état de forçat, Jean Valjean s'éveille à un premier mouvement d'objectivation, et dans cette progressive mise à distance de soi – ce n'est encore que le début d'un très long travail qui le conduira, à la fin de sa vie, à la néantisation de soi - il s'envisage tout d'abord du point de vue de la société qui l'aura aliéné au point d'accepter le verdict prononcé à son encontre. Mais conscience balbutiante, obscure à elle-même, qui se clarifie seulement dans la vision d'un regard extérieur : « Avait-il bien conscience de tout ce qui s'était passé en lui et de tout ce qui s'y remuait ? C'est ce que nous n'oserions dire ; c'est même ce que nous ne croyons pas. » On se demande aussitôt : qui parle ici ? Qui voit et dévoile au lecteur ce qui est encore caché au sujet lui-même lequel ne pouvait s'interroger avec

pareille clarté, puisque, dénué d'éducation, lui manquaient l'exactitude des idées et le langage pour les formuler ? Le narrateur omniscient, « monarque absolu de la connaissance », le « divin sténographe », qui ne cesse de faire irruption dans le roman ?⁹ Force est, en effet, d'introduire ce nouveau sujet. Le narrateur est celui qui prête ses mots et clarifie, à nous lecteur, des états de conscience encore inchoatifs en celui qui les éprouve, mais que nul ne pouvait voir et moins encore comprendre, *pas même lui-même*. Mais qui est-il ce narrateur qui dit « nous » ? L'auteur en personne s'énonçant dans un pluriel de majesté ? Le chapitre « Nuit blanche » donnera la réponse, puisque la question s'y trouve ouvertement posée, la seule et unique fois dans l'immensité proluxe du roman, et que la réponse y est donnée :

Sa rêverie vertigineuse dura toute la nuit.

Il reste là jusqu'au jour, dans la même attitude... Il était immobile comme un cadavre, pendant que sa pensée roulait à terre et s'envolait... À le voir ainsi sans mouvement, on eût dit un mort : tout à coup il tressaillit convulsivement et sa bouche collée aux vêtements de Cosette, les baisait ; alors on voyait qu'il vivait.

Qui ? on ? Puisque Jean Valjean était seul et qu'il n'y avait personne là.

Le On qui est dans les ténèbres.

Voilà le véritable auteur des *Misérables* : non pas les hommes eux-mêmes, ni l'écrivain, apportant son regard ou son point de vue, mais Dieu Lui-même, cette transcendance cachée¹⁰ qui ordonne providentiellement les événements historiques contingents et leur donne sens et direction¹¹. On

9 L'expression est de Mario Vargas Llosa, *La tentation de l'impossible, Victor Hugo et Les Misérables*, chap. 1 « Le divin sténographe », Arcades, Gallimard, Paris, 2008, p. 29.

10 Sur ce point, voir : Paul Bénichou, « Victor Hugo et le Dieu caché », in *Hugo, le fabuleux*, Colloque de Cerisy, Seghers, Paris, 1985, p. 143-164.

11 « Voici par conséquent notre hypothèse de lecture, écrit Charles Ramond dans sa conférence du Colloque de Cerisy : dans ses romans, Hugo ne décrit pas la réalité, mais il la construit. Cette construction romanesque se donne cependant pour le fidèle compte rendu de la réalité. Et cela est possible, car la réalité elle-même est construite, structurée selon des lois. Hugo ne se met pas à l'écoute des créatures, mais imite le geste du Créateur. Autrement dit, il adopte vis-à-vis de la réalité une attitude *a priori* qui est celle du créateur, et non pas celle du chroniqueur qu'il prétend être, et qui parle nécessairement *a posteriori*. », « Hugo more geometrico », in *Hugo, le fabuleux*, *op. cit.*, p. 129. Sur cette présence du narrateur, voir également : Claude Gély, *Les Misérables de Hugo*, Poche critique, Hachette, 1975, p. 27-39. C'est là ce qui différencie la position du narrateur chez Hugo de celle, invisible, impersonnelle, que lui accorde Flaubert dans *Madame Bovary*, publié en 1856, six ans avant *Les Misérables* [cf. Vargas, *op. cit.*, p. 47-48]. L'auteur doit être « présent partout et visible nulle part » écrit-il dans sa *Correspondance* où l'idéal revient, en permanence, d'un art *impersonnel* [lettre à Louise Collet, 18 avril 1854, in *Correspondance*, Folio classique, Gallimard, Paris, 1998, p. 294]. Un an auparavant il lui écrivait : « C'est une délicieuse chose que d'écrire ! que de ne plus être soi, mais de circuler dans toute la création dont on parle. » On ne saurait être plus éloigné de l'auteur-créditeur : *Ego* Hugo. Et Flaubert d'ajouter, alors qu'il venait d'achever une scène de *Madame Bovary* : « Aujourd'hui par exemple, homme et femme tout ensemble, amant et maîtresse à la fois, je me suis promené à cheval dans une

comprend dès lors pourquoi Hugo voulait, dans son introduction « Philosophie – commencement d'un livre », écarté par la suite, que l'on considère son roman comme un « livre religieux ».

Force, cependant, est de reconnaître que ce Dieu est loin d'être aussi impassible qu'on serait en droit de l'attendre. Mario Vargas Llosa s'interroge : « A quoi ressemble ce narrateur ? » et d'en noter les traits les plus saillants : « L'omniscience, la toute-puissance, la visibilité, l'égolâtrie [...] Il sait tout et a un besoin compulsif de le faire savoir [...] Omniscient et exubérant, le narrateur est aussi un narcissiste, un exhibitionniste-né. Il ne peut s'empêcher de se nommer, de se citer, de nous rappeler qu'il est là et que c'est lui qui décide de tout ce qui se raconte et de la façon de le raconter. »¹² Le moins que l'on puisse faire est de ne pas se laisser abuser par l'objectivité supposée du « divin sténographe », par sa prétention à nous introduire dans la réalité elle-même et à disparaître derrière elle. Aussi est-ce avec circonspection qu'il faut accueillir la définition, tout de même un peu emphatique, que ce marionnettiste donne au roman-poème qu'il construit.

Le livre que le lecteur a sous les yeux en ce moment, c'est, d'un bout à l'autre, dans son ensemble et dans ses détails, quelles que soient les intermittences, les exceptions ou les défaillances, la marche du mal au bien, de l'injuste au juste, du faux au vrai, de la nuit au jour, de l'appétit à la conscience, de la pourriture à la vie ; de la bestialité au devoir, de l'enfer au ciel, du néant à Dieu. Point de départ : la matière, point d'arrivée, l'âme. L'hydre au commencement, l'ange à la fin [V, I, XX].

Ce progrès moral, loin d'être la loi universelle qui commanderait le destin des individus et des peuples, ne s'accomplit, en réalité, que dans le cas de Jean Valjean. Ainsi que le note Vargas Llosa : « Il est d'autres êtres, douteux ou nuls, et rien n'assure que le gros de la collectivité soit l'objet d'une telle conversion, ni qu'elle évolue dans son ensemble, comme l'ex-forçat, vers le dépassement moral. L'optimisme débordant dont fait ici preuve le narrateur des *Misérables* est considérablement atténué, et parfois démenti, par les faits du roman. »¹³

forêt, par un après-midi d'automne, sous des feuilles jaunes, et j'étais les chevaux, les feuilles, le vent, les paroles qu'ils se disaient et le soleil rouge qui faisait s'entre-fermer leurs paupières noyées d'amour. », [23 décembre 1853, *id.*, p. 271]. On comprend mieux l'indignation de Flaubert à la lecture des *Misérables* : « Où y a-t-il des prostituées comme Fantine, des forçats comme Valjean et des hommes politiques comme les stupides cocos de l'A.B.C ? Pas une fois on ne les voit *souffrir* dans le fond de leur âme » [Lettre à Edma Roger des Genettes, juillet ? 1862, *id.*, p. 418]. Quant à la question de savoir si Flaubert a réussi la gageure de s'effacer du récit, voir l'article de C. Gothot-Mersch, « Le point de vue dans « Madame Bovary », Cahiers de l'association internationale des études françaises, 1971, n°23, p. 243-259 [en ligne : http://www.persee.fr/doc/caief_0571-5865_1971_num_23_1_986]

¹² *Op. cit.*, p. 26, 28.

¹³ *Id.*, p. 53.

La chose étant dite, revenons-en à Jean Valjean, là où nous l'avons laissé. À ces premiers moments où sa conscience émerge, conscience purement réflexive et incriminatrice, encore éloignée de l'illumination qui l'attend.

D'abord retournée contre elle-même, elle s'ouvre maintenant et se fait accusatrice :

Puis il se demanda : S'il était le seul qui avait eu tort dans sa fatale histoire ? [...] S'il n'y avait pas eu plus d'abus de la part de la loi dans la peine qu'il n'y avait eu d'abus de la part du coupable dans la faute [...] Si cette peine, compliquée des aggravations successives pour les tentatives d'évasion, ne finissait pas par être une sorte d'attentat du plus fort sur le plus faible, un crime de la société sur l'individu, un crime qui recommençait tous les jours, un crime qui durait dix-neuf ans.

[...] Ces questions faites et résolues, il jugea la société et la condamna.

Il la condamna à sa haine

[...] Cela est triste à dire, après avoir jugé la société qui avait fait son malheur, il jugea la providence qui avait fait la société et il la condamna aussi.

Ainsi, pendant ces dix-neuf ans de torture et d'esclavage, cette âme monta et tomba en même temps. Il y entra de la lumière d'un côté et des ténèbres de l'autre.

Jean Valjean n'était pas, on l'a vu, d'une nature mauvaise. Il était encore bon lorsqu'il entra au bagne. Il y condamna la société et sentit qu'il devenait méchant ; il y condamna la providence et sentit qu'il devenait impie. [II, 7, p. 138-139].

LA PROGRESSIVE DECHEANCE DE L'HOMME

Être méchant ou plutôt *sentir* qu'on devient méchant, c'est en venir à incriminer, condamner et haïr la société ; être ou se sentir impie, c'est dresser le poing contre Dieu. Ici la perception subjective de soi, *modo negativo*, se mêlent aux raisons objectives, lesquelles conduisent à une première ouverture à l'altérité : Dieu, la société. Mais ce « passage » d'un registre à l'autre ne fait qu'attester ce qui est essentiel dans la condition du misérable : il n'est pas tant doté d'une identité propre qu'il n'est le lieu où se rencontrent *dynamiquement* des sentiments ou des forces opposées qui s'affrontent en lui – dans sa conscience ou son âme. Tous les conflits moraux qu'éprouvera Valjean, et ce sera toujours avec une violence extrême – dans les chapitres « Tempête sous un crâne » ou encore « Immortale jecur » - expriment la « lutte formidable » dont la conscience désubjectivée, l'âme, est le théâtre : « Jacob ne lutta avec l'ange qu'une nuit. Hélas, combien de fois avons-nous vu Jean Valjean saisi corps à corps dans les ténèbres par sa conscience, et luttant éperdument contre elle ! », dira le narrateur vers la fin du roman [Id., p. 1846-1847].

On ne saurait prendre à la légère la dégradation morale que produisent en l'homme certaines institutions sociales, proprement avilissantes et destructrices : « Le propre des peines de cette nature, dans lesquelles domine ce qui est impitoyable, c'est-à-dire ce qui est abrutissant, c'est de transformer peu à peu, par une sorte de transfiguration stupide, un homme en une bête fauve, quelquefois en une fêta féroce. » [*Id.*, p. 141, « Le dedans du désespoir »]. Souvenons-nous de ce qu'écrit Primo Lévi dans *Les naufragés et les rescapés*. Même idée, quoique le contexte soit tout autre : « C'est une naïveté, une absurdité et une erreur historique de penser qu'un système aussi bas que l'était le national-socialisme sanctifie ses victimes : il les dégrade, au contraire, les rend semblables à lui-même, et cela d'autant plus qu'elles sont disponibles, blanches, dépourvues d'une ossature politique ou morale. »¹⁴ Dans le cas de Jean Valjean, c'est bien un homme entièrement forclos dans la haine qui sort du bagne – la haine qui se traduit « par un vague et incessant et brutal désir de nuire, n'importe à qui, à un être vivant quelconque » - et que la rencontre avec Mgr Myriel tournera vers un long et douloureux processus de purification.

Transfiguration stupide opposée à *transfiguration libératrice* - « ce que l'évêque avait voulu faire de lui, il l'exécuta. Ce fut plus qu'une transformation, ce fut une transfiguration » [1, 7, 3, p. 321] - mais qui, dans tous les cas, exerce une sorte de contrainte quasiment invincible, soit pour dégrader la conscience soit pour l'éclairer, mais qui a peu à voir avec le libre arbitre et le choix de la volonté d'un sujet qui se poserait comme sujet autonome et moral. Tel est de propre de Jean Valjean, et, pour Hugo, du misérable en général, d'être, dans son « idiotie », un moi désubstantivé – symboliquement, il perd son nom pour être le numéro de matricule 24601 et ensuite n'être connu que sous des noms d'emprunt (Madeleine, Leblanc, Fauchevient) - sur lequel peuvent s'exercer toutes sortes de forces contraires, le dépouillant de la possibilité d'avoir une identité propre (si tant est que cela soit possible dans l'univers hugolien). À l'appui de cette interprétation, les raisons qui poussent Jean Valjean à multiplier aux galères les tentatives d'évasion : « L'instinct lui disait : sauves-toi ! Le raisonnement lui eût dit : reste ! Mais devant une tentation si violente, le raisonnement avait disparu ; il n'y avait plus que l'instinct. La bête seule agissait. » [p. 141]

Les incriminations de Valjean contre Dieu et la société ne sont vues, nous l'avons dit, que de l'extérieur, la misère s'éprouvant elle-même dans une sorte d'opacité, de vague, d'abrutissement qui défait les contours du réel, les possibilités de la pensée et même la conscience de sa propre existence et de celle des autres. De là, ainsi que le note Guy Rosa, résulte « l'impossibilité d'un roman de la misère – que savoir d'une conscience qui s'ignore elle-même ? - et la nécessité de la fiction et de l'écriture du travail d'une autre conscience qui, reconnaissant en elle des ténèbres comparables – celles de la misère du cœur, l'amour, par exemple car on verra Marius plongé dans les mêmes abîmes – parvient à les éclairer. » [note 4, p. 141]. Raison fondamentale qui justifie l'intervention du narrateur. Hugo décrit

14 Trad. André Maugé, Arcades, Gallimard, Paris, 1989, p. 40.

cette espèce de fantomatisation générale de la vie dans tous ses aspects qui interdit au galérien Jean Valjean de se tenir dans une présence véritable à soi et au monde : « Toutes ces choses, réalités pleines de spectres, fantasmagories pleines de réalités, avaient fini par lui créer une sorte d'état intérieur presque inexprimable. »

« Par moments, au milieu de son travail au bagne, il s'arrêtait. Il se mettait à penser. Sa raison, à la fois plus mûre et plus troublée qu'autrefois, se révoltait. Tout ce qui lui était arrivé lui paraissait absurde ; tout ce qui lui arrivait lui paraissait impossible. Il se disait : c'est un rêve. Il regardait l'argousin debout à quelques pas de lui ; l'argousin lui semblait un fantôme ; tout à coup le fantôme lui donnait un coup de bâton. » [*Id.*, p. 143]. On songe à ce « mannequin » qu'était Eichmann aux yeux d'Hannah Arendt ; à ces officiers du NKVD dans lesquels Nadejda Mandelstam voyait des « poupées de chiffon » : dans tous les cas, des êtres absents à eux-mêmes. À l'absurde érigé en système à Auschwitz : *Hier ist kein warum* et qui avait tant frappé Primo Lévi aux premiers jours de son arrivée au camp. Le bagne, le camp : expériences comparables de la déréalisation du monde et de la dépersonnalisation de soi. Mais, paradoxe essentiel chez Hugo, cette dépersonnalisation de soi est loin d'être seulement négative. Vécue au bagne comme une « transfiguration stupide », elle en prépare une autre qui sera, elle, proprement transfiguratrice. Comment cette transfiguration advient-elle ? Telle est l'œuvre de Mgr Bienvenu lorsqu'il répond au vol des cuillers et des chandeliers en argent par l'excès d'un don insensé et d'une « folle bonté » - empruntons l'expression à Vassili Grossman, on ne saurait en trouver de plus *appropriée*.

UN CORPS EN MOUVEMENT

On se souvient que le forçat, rendu à la liberté après dix-neuf années au bagne, a été chassé par les aubergistes et les habitants de la ville de Digne et accueilli seulement par l'évêque, à la faveur d'une hospitalité qui l'avait proprement stupéfié. Nous retrouvons maintenant Jean Valjean s'éveillant au petit matin, après sa première nuit passée chez Mgr Bienvenu. Les pensées se bousculent en lui, toujours dans une même absence de soi, se heurtant selon leurs forces respectives où le moi et la volonté ont peu de part :

Il était dans un de ces moments où les idées qu'on a dans l'esprit sont troubles. Il avait une sorte de va-et-vient dans le cerveau [...] Beaucoup de pensées lui venaient, mais il y en avait une qui se représentait continuellement et qui chassait toutes les autres. Cette pensée, nous allons la dire tout de suite : - il avait remarqué les six couverts d'argent et la grande cuiller que madame Magloire avait posés sur la table.

Ces six couverts d'argent l'obsédaient. [I, 2, 10, p. 149].

L'analyse psychologique des états d'esprit qui submergent Jean Valjean, en ces instants qui précèdent le vol, évoque une semi conscience, proche du rêve, où les pensées affluent en désordre, animés seulement par leur force incontrôlable : « Son esprit oscilla toute une grande heure dans des fluctuations auxquelles se mêlait bien quelque lutte [*id.*, p. 151] – comme une préfiguration de « Tempête sous un crâne » qui se conclura à l'inverse de ce qui ici l'emporte : la pulsion irrépressible du vol. « Les idées que nous venons d'indiquer remuaient sans relâche son cerveau, sortaient, rentraient faisaient sur lui une sorte de pesée ». Et c'est là l'indication de leur indépendance à l'égard de celui en qui elles défilent, s'enchaînant selon des lois qui annoncent le mécanisme inconscient de l'association auquel Freud accordera tant d'importance : « et puis il songeait, sans savoir pourquoi, et avec cette obstination machinale de la rêverie, à un forçat nommé Brevet qu'il avait connu au bagne et dont le pantalon n'était retenu que par une seule bretelle de coton tricoté. Le dessin en damier de cette bretelle lui revenait sans cesse à l'esprit. » [*Id.*]. Détail admirable dans son irrationalité apparente et qui atteste la manière dont le sujet s'échappe constamment à lui-même.

Face au visage de l'évêque endormi, nimbé d'une clarté calme et paisible, de nouveau Valjean est comme hors de soi : « Jean Valjean, lui, était dans l'ombre, son chandelier de fer à la main, debout, immobile, effaré de ce vieillard lumineux. Jamais il n'avait rien vu de pareil [...] Nul n'eût pu dire ce qui se passait en lui, pas même lui. Pour essayer d'en rendre compte, il faut rêver ce qu'il y a de plus violent en présence de ce qu'il y a de plus doux [...] C'était une sorte d'étonnement hagard. Il regardait cela. » [1, 2, 11, p. 155]. Hugo entretient cette suspension de l'intelligence avec ses lenteurs et ses incompréhensions nécessaires, avant que tout ne s'accélère dans le vol des couverts d'argent : « Tout à coup Jean Valjean remit sa casquette sur son front, puis marcha rapidement, le long du lit, sans regarder l'évêque, droit au placard qu'il entrevoyait près du chevet ; il leva le chandelier de fer comme pour forcer la serrure ; la clef y était ; il l'ouvrit [...] » [*Id.*, p. 156]. L'action précipitée, rendue par le staccato des phrases, ne procède pas tant d'une intention criminelle qu'elle n'est l'occasion pour Valjean de se ressaisir lui-même, de se rassembler, si l'on peut dire, dans son corps en mouvement ; de là la multiplication des verbes d'action : il prit, il saisit, il mit, il jeta, il sauta, etc. Mais moralement, il commet là un acte infâme qui n'est déjà plus lui, et qui se renouvellera une dernière fois envers Petit-Gervais, avant que survienne la transfiguration définitive.

Le voleur que les gendarmes ramènent chez l'évêque a toujours le même air « morne et abattu ». Mais s'enchaîne soudain une série de stupeurs, lorsqu'il apprend que celui dans lequel il voyait un simple curé de paroisse est un prélat de l'Eglise ; surtout lorsque ce-dernier lui fait presque reproche de n'avoir emporté qu'une partie des objets qu'il lui avait donnés : « Ah ! Vous voilà ! Je suis aise de vous voir. Eh bien, mais ! Je vous avais donné les chandeliers aussi [...] Pourquoi ne les avez-vous pas emportés avec vos couverts ? » « Jean Valjean ouvrit les yeux et regarda le vénérable évêque avec une expression

qu'aucune langue humaine ne pourrait rendre. » [1, 2, 12, p. 159]. L'émotion qui saisit l'ex-forçat autant que le lecteur vient du contraste entre le naturel des propos et le caractère insensé du don qui échappe à toute norme et que rien ne prépare. « Jean Valjean était comme un homme qui va s'évanouir » [*Id.*]. Après quoi : le marché anti faustien qui scelle entre Jean Valjean et Bienvenu la vocation qui l'arrache au mal et le tournera bientôt définitivement au bien ; rupture inaugurale qui ouvre au parcours dont *Les Misérables* feront le récit :

- N'oubliez pas, n'oubliez jamais que m'avez promis d'employer cet argent à devenir honnête homme.

Jean Valjean, qui n'avait aucun souvenir d'avoir rien promis, resta interdit. L'évêque avait appuyé sur ces paroles, en les prononçant. Il reprit avec solennité :

- Jean Valjean, mon frère, vous n'appartenez plus au mal, mais au bien. C'est votre âme que je vous achète ; je la retire aux pensées noires et à l'esprit de perdition, et je la donne à Dieu.

[1, 2, 12, p.160]

Paroles sublimes, certes, et qui laissent interdit, mais, à y bien réfléchir, de quel droit un homme, aussi vertueux et saint soit-il, peut-il décider de l'orientation fondamentale qu'un autre homme doit donner à son existence et disposer à sa place de son âme ? Examinons-la, cette étrange transaction.

UNE TRANSACTION BIEN PEU MORALE

Se pourrait-il que l'évêque, dans sa clairvoyance, ait perçu que le vol n'avait rien d'un crime volontaire, que c'était là le résultat ultime de souffrances antérieures et que l'âme de Jean Valjean, endurcie par la haine, était secrètement préparée à d'immenses efforts d'une tout autre nature ? Quoiqu'il en soit, ces paroles de consécration ne peuvent être entendues ni au sens psychologique, ni au sens moral. À la manière d'un baptême, elles tranchent un conflit – titre du chapitre : « L'évêque travaille » - entre, d'une part, les forces d'obscurcissement de l'âme – l'esprit de perdition, le mal – et, d'autre part, le bien, Dieu. Rien en tout cas qui ait à voir avec un contrat qui formaliserait la relation juridique entre deux partenaires liés par des intérêts communs, ni non plus avec la profession de foi du renonçant qui prononce librement ses vœux et s'engage à jamais. Étonnante allusion, au contraire, et mensongère, à une promesse, à une parole qui n'a *jamais été donnée* par Jean Valjean de consacrer les objets volés et son existence tout entière à l'honnêteté et au bien. Il y a là quelque chose de proprement insensé qui saisit Valjean comme une violence paradoxale - « Il sentait indistinctement que le pardon de ce prêtre était le plus grand assaut et la plus formidable attaque dont il eût encore été ébranlé » - que le narrateur résume, plus loin, dans un puissant oxymore : « Au sortir de cette chose difforme et noire, qu'on appelle

le bagne, l'évêque lui avait fait mal à l'âme. » [1, 2, 13, p. 167]. Etrange consécration d'une vie qui se fait sans l'accord ni le consentement de l'être ainsi dédié, et qui, à l'insu de sa volonté propre, l'arrache et le donne. Jean Valjean, quoiqu'il n'ait pas été l'auteur de cette transaction, quoiqu'il ait vécu le don qui la précède et la prépare comme un traumatisme, ne cessera de tirer dans ses actes et ses décisions, tout ce que ce geste et ce rachat impliquaient d'exigence absolue. Tout se passe comme si le don dans son excès avait conféré à l'évêque un droit de propriété sur Jean Valjean. De là vient que se conjuguent ici les obligations d'une nature spirituelle – ce sera jusqu'au sacrifice ultime – et le langage quasi économique de l'achat et de la transaction. Toute autre personne, consciente de ses droits, aurait refusé ce marché comme une atteinte odieuse à sa dignité. S'il en va autrement, c'est que Valjean est et restera à jamais un être arraché, un misérable. « Je suis le malheureux, je suis le dehors », dira-t-il encore lors de la scène de l'aveu de son identité à Marius [V, 7, 1, p. 1862]. Arraché une première fois par la condamnation que lui vaut le vol d'un morceau de pain ; ici de nouveau arraché par la consécration qui le voue au bien. Mais arraché à quoi ? À son ancien moi ?

Pour Hugo, seul compte, non pas l'identité incertaine du moi, généralement ramenée à ses appétits égoïstes, mais la trajectoire de l'âme, soit qu'elle se dégrade soit qu'elle se libère et se purifie, selon les forces qui s'exercent sur elle : « L'homme n'est pas un cercle à un seul centre ; c'est une ellipse à deux foyers. Les faits sont l'un, les idées sont l'autre » [IV, 7, 1, p. 1332]. Cette ubiquité de l'homme est la meilleure définition que l'on puisse donner de la conscience, note Guy Rosa [*Id.*, note 6, p. 1333]. Et quelle obligation était plus puissante que d'être désormais à la hauteur de ce don insensé des chandeliers ? Quel acte était mieux capable de libérer l'âme du moi et de l'égoïsme ?¹⁵ Lorsque viendront ses dernières heures, ils seront encore là sur la cheminée, comme l'éternel rappel d'une obligation non contractée, si absolue qu'il ne sera jamais possible d'y répondre que *par défaut* : « Ils sont en argent ; mais pour moi ils sont en or, ils sont en diamant ; ils changent les chandelles qu'on y met en cierges. Je ne sais pas si celui qui me les a donnés est content de moi. J'ai fait ce que j'ai pu. » [V, 9, 5, p. 1943].

Dans ses actions, dans son existence à venir, Jean Valjean sera à jamais mesuré par un *excès* : l'excès du don et de la bonté. Ce que le don de l'évêque introduit, ce n'est pas la dynamique maussienne d'une obligation de rendre et de rendre toujours plus, mais, consacrée par les paroles qui vouent Jean Valjean au bien, une obligation d'être la hauteur du geste qui inaugure dans sa vie un nouveau commencement, une vocation qui sera toujours et nécessairement *en défaut* de sa tâche. Le schéma d'analyse qu'il convient d'adopter n'est pas psychologique – quelle que soit la place laissée à l'inconscient : autre manière de

15 Inversement, le moi réclame ses droits lorsque, blessé à mort, Jean Valjean découvre l'amour de Cosette pour un autre : « Il sentit jusque dans la racine de ses cheveux l'immense réveil de l'égoïsme, et le moi hurla dans l'abîme de cet homme. » [IV, 15, 1, « Buvard, bavard », p. 1554].

défaire le moi ; il n'entre pas non plus dans les cadres de la morale dont les principes sont ici bafoués (mensonge, mépris des droits de la personne et de sa liberté) : il est proprement spirituel et théologique.

Pour comprendre la rupture qui ici se joue, c'est vers Platon que nous devons, tout d'abord, nous tourner, lorsque celui-ci s'inquiète au livre VI de *La République* du risque que courent les grandes âmes de se corrompre si l'éducation au bien leur fait défaut : « [...] si au contraire ce naturel [philosophe] est semé et pour croître s'enracine dans un milieu qui ne lui convient pas, son développement le conduira à toutes les formes opposées de ces vertus, à moins qu'un des dieux n'intervienne opportunément pour le protéger. » [491e]¹⁶. Nul doute, et le récit le montrera, que Valjean est, non seulement un homme d'une force physique herculéenne, mais une grande âme, une âme forte, sauvée de la perdition morale par l'intervention d'un être quasi divin. L'aspect théologique, et il est proprement chrétien, se voit à ceci que la bonté de l'évêque, qui voue et prédestine Jean Valjean à une vie nouvelle, correspond analogiquement au don premier de l'amour divin que rien en l'homme ne mérite, qu'il devra, une fois baptisé, imiter mais qu'il ne pourra jamais égaler, moins encore surpasser. En sorte qu'il n'est pas de juste qui, au terme de sa vie, puisse dire rien de plus, quelques soient le bien et les sacrifices accomplis et la vertu dont il aura fait preuve : j'ai fait ce que j'ai pu.

LA TOMBE DU NOM

Devenu maire de Montreuil-sur-mer sous le nom de M. Madeleine, riche de la réussite de son entreprise de verroterie et de la bienveillance qu'il accorde à tous, Jean Valjean n'est plus animé que par deux pensées « également impérieuses et absorbantes » : « cacher son nom et sanctifier sa vie ; échapper aux hommes et revenir à Dieu » [1, 7, 3, p. 322]. Jusqu'à l'affaire Champmathieu, ces deux fins s'accordent l'une à l'autre, mais voici que face à l'identification erronée qui risque de renvoyer un homme à sa place au bagne, elles entrent dans une lutte furieuse. Le tragique de cette crise résulte, tout d'abord, de la révélation de son nom à laquelle Jean Valjean est contraint et qu'il avait tout fait pour enterrer :

Indépendamment du but sévère et religieux que se proposaient ses actions, tout ce qu'il avait fait jusqu'à ce jour n'était autre chose qu'un trou qu'il creusait pour y enfouir son nom. Ce qu'il avait toujours le plus redouté, dans ses heures de repli sur lui-même, dans ses nuits d'insomnie, c'était d'entendre jamais prononcer son nom ; il se disait que ce serait là pour lui la fin de tout ; que le jour où ce nom reparaitrait, il ferait évanouir autour de lui sa vie nouvelle, et, qui sait même peut-être, sa nouvelle âme. [*Id.*, p. 325]

¹⁶ Trad. Georges Leroux, GF-Flammarion, Flammarion, Paris, 2002, p. 326.

D'une part, donc, la fausse identité de M. Madeleine, d'autre part, la fausse identification de Champmathieu. Le nom enfoui, disparu, « ce hideux mot », réapparaît, attribué à un autre, alors que celui auquel il devrait être réattribué n'est plus le même qu'il était. *À nouvelle âme, nouveau nom.*

Après des années « de repentir et d'abnégation », Valjean est devenu pleinement le double de Mgr Bienvenu. Ignorant les crachats que Fantine lui jette au visage – allusion christique – alors qu'elle le tient pour responsable de l'avoir chassée de sa fabrique, il la délivre des griffes du policier Javert, venue l'arrêter pour agression, et provoque en elle une stupeur identique à celle que lui-même avait connue face à un geste de bonté insensée : « Elle écoutait éperdue, elle regardait effarée, et à chaque parole que disait M. Madeleine, elle sentait fondre et s'écrouler en elle les affreuses ténèbres de la haine et naître dans son cœur je ne sais quoi de réchauffant et d'ineffable qui était de la joie, de la confiance et de l'amour. » [1, 5, 13, p. 289]. Et comme il l'avait fait lui-même devant la porte de l'évêque, hébété à l'annonce que celui qu'elle accusait à tort d'être la cause de tous ses malheurs allait désormais prendre soin d'elle et, ô bonheur impossible ! lui ramener Cosette : « Ses jarrets plièrent, elle se mit à genoux devant M. Madeleine » [1, 5, 13, p. 299]. Une identique prosternation avait inauguré la progressive transfiguration de Jean Valjean en Bienvenu au sortir de l'épisode Petit-Gervais, cette dernière « mauvaise action », la pièce de quarante sous qu'il avait refusé de rendre à l'enfant, dont « il n'était déjà plus capable » :

Il se contempla donc, pour ainsi dire, face à face, et en même temps, à travers cette hallucination, il voyait dans une profondeur mystérieuse une sorte de lumière qu'il prit d'abord pour un flambeau. En regardant avec plus d'attention cette lumière qui apparaissait à sa conscience, il reconnut qu'elle avait forme humaine, et que ce flambeau était l'évêque.

Sa conscience considéra tout à tour ces hommes ainsi placés devant elle, l'évêque et Jean Valjean [...] À un certain moment il ne fut plus qu'une ombre. Tout à coup il disparut. L'évêque seul était resté [1, 2, 13, p. 169].

Scène inouïe d'une sorte de dédoublement, déjà de réincarnation presque, où l'être quitte son ancien moi ténébreux pour accueillir en son sein l'âme de l'évêque pleine de lumière et de bonté, le jetant à genoux au seuil de sa maison, dans un geste d'effondrement et de régénération. Dès lors, comment l'être transfiguré pourrait-il retourner dans la tombe où son nom a été enfoui, avec ce que le retour au bain impliquerait d'enfouissement – grande angoisse hugolienne – et d'identification avec celui qui désigne et définit l'être qu'il n'est plus ?

Cette identification – l'aveu moralement forcé du nom – sera pourtant l'attestation de la différence entre le vieil homme et l'homme nouveau. Jean Valjean n'est plus le « hideux galérien », mais l'homme

« admirable et pur », connu sous le nom de Monsieur Madeleine : « Il fallait donc aller à Arras, délivrer le faux Jean Valjean, dénoncer le véritable ! Hélas, c'était là le plus grand des sacrifices, la plus poignante des victoires. Douleur destinée ! il n'entrerait dans la sainteté aux yeux de Dieu que s'il rentrait dans l'infamie aux yeux des hommes [*Id.*, p. 330].

Tout se joue ici dans un vertigineux déplacement où chaque nom – Champmathieu, Madeleine, Valjean – dissimule une attribution fautive. Toutes les équivalences qu'on pourrait établir fonctionnent de façon négative : Champmathieu n'est pas Jean Valjean qu'on prétend qu'il est ; Madeleine n'est plus le criminel auquel le nom de Jean Valjean est assigné, de sorte que lorsque Jean Valjean avouera son nom, il se trouvera ramené à une identité dont il s'est d'autant plus délivré qu'il n'en a plus. En Jean Valjean, la fausseté de tous les noms qui, aux yeux des hommes, seront les siens atteste qu'il est sans identité assignable ou, pour le dire autrement, qu'il n'est pas un moi, mais une conscience en acte, vouée au sacrifice de soi, c'est-à-dire, tout d'abord, de son nom, de tout nom. Est-il symbole plus éclairant de cet effacement que la pierre tombale sous laquelle il sera enterré ? « On n'y lit aucun nom. » [V, 9, 6, p. 1946].

La conscience, pour Hugo, ce n'est pas l'ego qui fait retour sur lui-même et qui, en réalité, nous le verrons, se raconte des histoires pour mieux se mettre à l'abri ; c'est l'obligeant regard de Dieu - l'identité est établie par le narrateur lui-même - ou le regard en son for intérieur de l'évêque auquel il ne peut se soustraire : « Il sentait que l'évêque était là, que l'évêque était d'autant plus présent qu'il était mort, que l'évêque le regardait fixement... » [*Id.*]. La conscience ou l'âme, c'est donc la présence à l'intime de soi de l'autre - Dieu, l'évêque – qui parle et qui oblige : « Il n'était plus en son pouvoir de faire que l'évêque ne lui eût pas parlé et ne l'eût pas touché » [1, 2, 13, p. 167]. Il n'est guère étonnant, dans ces conditions, que la voix intérieure de la conscience s'impose au moi comme une *épreuve*.

LE JARDIN DE GETHSEMANE

C'est dans un état intérieur d'hébétéude et de confusion que commence, et cet état durera tout au long, la grande lutte nocturne - se livrer, ne pas se livrer - où la conscience se fit de plus en plus impitoyable et imposa un aveu auquel il était impossible de se dérober, bien qu'à l'inverse de l'attentat contre Petit-Gervais, Jean Valjean n'en fût pas encore tout à fait capable et qu'à aucun moment, il n'ait vraiment *décidé* quoi faire.

De fait, « Tempête sous un crâne » se déroule durant une nuit quasi fantomatique où la réalité se perd dans les « linéaments vagues » du rêve, où Jean Valjean contemple « l'abîme » de sa propre vie, va d'une décision à une autre agité par une parole intérieure dédoublée entre la pensée et la conscience, entre le je-ego et le je-autre (la conscience, Dieu) : « Il est certain qu'on se parle à soi-même [...] On peut

même dire que le verbe n'est jamais un plus magnifique mystère que lorsqu'il va, dans l'intérieur d'un homme, de la pensée à la conscience et qu'il retourne de la conscience à la pensée... » [1, 7, 3, p. 328].

Cette nuit-là, qui sera comparée à l'agonie du Christ au jardin de Gethsémané, l'âme de Jean Valjean n'entra pas en lutte contre elle-même ; elle lutta tout d'abord contre ce qui appelait le moi et la pensée ratiocinante à repousser l'amer calice du sacrifice : la légitime conservation de soi, la poursuite du bien auquel il s'est consacré et dont tant de vies dépendent : « Moi, je reste ici, je continue. Dans dix ans, j'aurai gagné dix millions, je les répands dans le pays [...] Ce n'est pas pour moi ce que je fais. » [*Id.*, p. 334]. Toutes ces justifications rationnelles, ces calculs utilitaristes, qui s'imposent tout d'abord, avec force arguments bien pesés, sont empreints d'une morale stricte du *désintéressement*. Ce à quoi ils mènent, cependant, c'est à un reniement : « Malheur à celui qui est Jean Valjean ! Ce n'est plus moi. Je ne connais pas cet homme... » Jean Valjean, cramponné à son identité nouvelle et reniant l'ancienne, qui est-il ? sinon une figure de l'apôtre, traître au Christ et à la vérité. « Ce n'est plus moi », cela est vrai : Jean Valjean est devenu un autre homme. Aussi est-ce une implication toute opposée que sa régénération impose : non pas la mise à l'abri de soi pour le bien du plus grand nombre, mais la désappropriation sacrificielle de soi qu'ordonne une obligation plus haute : « Il faudrait donc dire adieu à cette existence si bonne, si pure, si radieuse, à ce respect de tous, à la liberté ! »

Ce qui tient lieu de chant du coq, dégrisant le moi de ses égarements, c'est le cri d'une voix intérieure, émanant « du plus obscur de sa conscience » et se faisant progressivement de plus en plus « éclatante et formidable », qui l'appelle - « Jean Valjean ! Jean Valjean ! » - et le rappelle à son impossible devoir. Mais bien que cette voix soit toute intérieure, elle ne saurait être attribuée au sujet lui-même et à son souci de moralité. Nulle autonomie ici de l'être se posant comme sujet moral, mais, au contraire, la présence quasi hallucinatoire d'un Autre : « Il y avait là quelqu'un ; mais celui qui y était n'était pas de ceux que l'œil humain peut voir. » Aussi Jean Valjean, loin d'être, en ces instants, un sujet *qui se ressaisit* est-il, au contraire, débouté de lui-même, de tout lieu, de toute assignation, de toute conscience de soi - « Au bout de quelques instants, il ne savait plus où il en était » - tiraillé, comme Jacob luttant avec l'ange ou plutôt avec Dieu, entre deux résolutions contraires, également funestes et immensément désespérantes : « Et quoiqu'il fit, il retombait toujours sur ce poignant dilemme qui était au fond de sa rêverie : - rester dans le paradis et y devenir démon ! rentrer dans l'enfer et y devenir ange !

Que faire, grand Dieu, que faire ? »

Cette agonie en rappelle une autre, faisant de Jean Valjean une figure ouvertement christique :

Ainsi se débattait sous l'angoisse cette malheureuse âme. Dix-huit cents ans avant cet homme infortuné, l'être mystérieux, en qui se résument toutes les saintetés et toutes les souffrances de l'humanité, avait aussi lui, pendant que les oliviers frémissaient au vent

farouche de l'infini, longtemps écarté de sa main l'effrayant calice qui lui apparaissait ruisselant d'ombre et débordant de ténèbres dans des profondeurs pleines d'étoiles [1, 7, 3, p. 341].

Il fallait tout le génie pictural de Hugo – on oublie trop souvent qu'il fut aussi un des plus grands dessinateurs de son temps – pour faire qu'à cette déréliction succède un assoupissement qui plonge Jean Valjean dans un cauchemar fait de rues et de villes désertes, peuplées seulement d'hommes qui gardent le silence, pour se réveiller ensuite, hagard, perdu, ne comprenant rien des paroles qu'on lui dit : la calèche qu'il a commandée l'attend. Lorsqu'il part enfin pour Arras, ce n'est pas que la décision aurait été prise :

Où allait-il ? Il n'eût pu le dire. Pourquoi se hâtait-il ? Il ne savait. Il allait au hasard. Où ? À Arras sans doute ; mais il allait peut-être ailleurs aussi [...]

Du reste il n'avait rien résolu, rien décidé, rien arrêté, rien fait. Aucun des actes de sa conscience n'avait été définitif. Il était plus que jamais comme au premier moment » [1, 7,5, p. 347].

On ne saurait mieux donner à comprendre que Jean Valjean n'agit pas dans la claire conscience de ce que lui auraient imposé les exigences inconditionnelles, volontairement assumées, d'un devoir moral, rationnellement connu. Il y a bien loin de l'univers de Hugo à celui de Kant. Et ce climat de clair-obscur, où la réalité se distingue à peine du rêve et de ses fantasmagories, où l'être se perd dans un constat écart avec soi, en sorte qu'il ne sait tout à fait ni où il est, et moins encore qui il est, se poursuit tout au long du parcours, puis lors de l'arrivée à Arras et de son entrée dans le tribunal par un cabinet qui l'introduira dans la salle d'audience : « Il regardait la muraille, puis il se regardait lui-même, s'étonnant que ce fût cette chambre et que ce fût lui » [1, 7, 8, p. 374]. Son esprit égaré, conscient de ce qui l'attend, en proie à une vague panique, se fixe sur le bouton de cuivre de la porte « comme une brebis regarderait l'œil du tigre ». Et lorsqu'il entre enfin dans la salle et découvre la pièce obscure, laide et triste, les acteurs du drame qui se joue, le président, l'avocat général, les greffiers, l'accusé, les membres du jury, le public, c'est encore en proie à une « sorte d'hallucination ». Ce n'est que progressivement qu'il « se remet » et « rentra pleinement dans le sentiment du réel », avant de prononcer ces paroles fatidiques qui annuleront le réquisitoire implacable du procureur, les attestations de ses anciens compagnons de bagné et les maladroites dénégations de Champmathieu qui n'y comprend goutte : « Messieurs les jurés, faites relâcher l'accusé. Monsieur le président, faites-moi arrêter. L'homme que vous recherchez, ce n'est pas lui, c'est moi. Je suis Jean Valjean. » Et lorsque, incrédule, l'avocat

général le soupçonne d'avoir perdu la raison, c'est auréolé d'une puissante autorité qu'il s'explique et qu'il apparaît à tous dans son dénuement volontaire avec une splendeur presque surnaturelle qui les laissent interdits et éblouis : « Il avait en ce moment ce je ne sais quoi de divin qui fait que les multitudes reculent et se rangent devant un homme. » L'allusion, à peine voilée, évoque l'aura dont Jésus Christ est revêtu lors de son entrée à Jérusalem et que le peuple, l'acclamant et lui dressant une haie, jette des palmes sur son passage.

JEAN VALJEAN, L'HOMME PRECIPICE

On se tromperait, cependant, si l'on devait en tirer la conclusion que Jean Valjean est devenu définitivement un homme nouveau, incapable d'éprouver la moindre pensée mauvaise, désormais immunisé contre toute impulsion au mal. Il restera, jusqu'à la fin, un moi déchiré entre les appels de la conscience et les braises d'une férocité jamais tout à fait éteintes. Celles-ci se réveilleront lorsqu'il découvre, plein de colère, le discret jeu de séduction dans lequel Marius veut attirer Cosette lors de ses promenades au Luxembourg, sans qu'il sache qu'elle y déjà répondu :

[...] Lui qui avait fini par ne plus se croire capable d'un sentiment malveillant, il y avait des instants où, quand Marius était là, il croyait redevenir sauvage et féroce, et il sentait se rouvrir et se soulever contre ce jeune homme ces vieilles profondeurs de son âme où il avait eu jadis tant de colère. [IV, 3, 7, p. 1219].

Et voici les imprécations contre cet ennemi soudain qui se disaient en lui :

Quoi ! Il était là cet être ! Que venait-il faire ? Il venait tourner, flairer, examiner, essayer ! Il venait dire : hein ? Pourquoi pas ? Il venait rôder autour de son bonheur, pour le prendre et l'emporter.

[...] J'aurai été doux quoiqu'on fût dur pour moi et bon quoiqu'on fût méchant, je serai redevenu honnête homme malgré tout, je me serai repenti du mal que j'ai fait et j'aurai pardonné le mal qu'on m'a fait, et au moment où je suis récompensé, au moment où c'est fini, au moment où je touche au but, au moment où j'ai ce que je veux, c'est bon, c'est bien, je l'ai payé, je l'ai gagné, tout cela s'en ira, tout cela s'évanouira et je perdrai Cosette, et je perdrai ma vie, ma joie, mon âme, parce qu'il aura plu à un grand niais de flâner au Luxembourg.

Alors ses prunelles s'emplissaient d'une clarté lugubre et extraordinaire, ce n'était pas un ennemi qui regarde un ennemi. C'était un dogue qui regarde son voleur [*Id.*, p. 1220].

La colère féroce se mue en haine et désespoir lorsque Jean Valjean découvre, au chapitre « Buvard, bavard », que Marius n'est pas seulement un beau jeune homme séduisant qui courtise de loin Cosette, mais que Cosette l'aime, que lui sera peut-être arraché l'enfant, la jeune fille, qui est sa seule joie, son unique bonheur. C'est alors l'immense protestation du moi qui, dans sa douleur, se dresse, se rebelle et dit Non ! « C'est que de toutes les tortures qu'il avait subies dans cette longue question que lui donnait la destinée, celle-ci était la plus redoutable [...] Hélas, l'épreuve suprême, disons mieux l'épreuve unique, c'est la perte de l'être aimé [IV, 15, 1, p. 1553]. Et dans la « viduité » de sa vie, le narrateur révèle, pour la première fois, la nature ambiguë des sentiments que Jean Valjean éprouve pour sa fille adoptive : tout à la fois fille, sœur et mère, et se mêlant obscurément à une « tendresse énorme », un désir de la femme chez cet homme resté vierge. Le seul être qu'il eût aimé, voici qu'il hurle face au dilemme d'avoir ou bien à la garder pour lui et de la priver de bonheur ou bien de devoir la donner à un autre et de la perdre :

[...] lui, Jean Valjean, l'homme régénéré, l'homme qui avait tant travaillé à son âme, l'homme qui avait fait tant d'efforts pour résoudre toute la vie, toute la misère et tout le malheur en amour : il regarda en lui-même et il y vit un spectre, la Haine.

[...] Il sentit jusque dans la racine de ses cheveux l'immense réveil de l'égoïsme, et le moi hurla dans l'abîme de cet homme. [*Id.*, p. 1554].

En apprenant que Marius est allé rejoindre les insurgés qui se battent dans les rues de Paris et que sa mort est probable : « Il n'y a qu'à laisser les choses s'accomplir. Cet homme ne peut échapper. S'il n'est pas mort encore, il est sûr qu'il a mourir. Quel bonheur !

Tout cela dit en lui-même, il devint sombre. »

Alternance de joies mauvaises et de résolutions désespérantes qui rappelle celles éprouvées la nuit précédant l'aveu et qui se perpétuent sur le chemin d'Arras – la roue de la calèche se casse l'empêchant peut-être d'arriver à temps - et qui prépare ici un nouveau sacrifice. Jean Valjean ira, au péril de sa vie, chercher Marius sur les barricades ; il le portera, blessé, à demi mort, dans une scène mémorable, à travers les égouts de Paris comme le Christ porte sa croix – titre du chapitre - pour l'offrir, une fois rétabli, en mariage à Cosette et rentrer chez lui, le jour des noces, effondré, brisé, déchiré par une crise ultime.

Nous ne résumons pas une histoire. Nous dégageons une structure qui se répète d'un bout à l'autre du roman, « le suprême croisement du bien et du mal » qui, pour Hugo, toujours est « une ténébreuse intersection ». Il faut lire les pages poignantes du chapitre « Immortale jecur » qui décrivent l'« impitoyable problème » qui terrasse Jean Valjean :

De quelle façon Jean Valjean allait-il se comporter avec le bonheur de Cosette et de Marius ?
Ce bonheur, c'était lui qui l'avait voulu, c'était lui qu'il l'avait fait.

[...] Mais ce bonheur, maintenant qu'il existait, maintenant qu'il était là, qu'allait-il en faire, lui Jean Valjean ? S'imposerait-il à ce bonheur ? Le traiterait-il comme lui appartenant ? » [V, 6, 4, p. 1848]

Ce dilemme, « ce pugilat à outrance entre notre égoïsme et notre devoir », le moi cherche une issue pour en sortir, le trouve un instant pour en saisir aussitôt la fausseté et retombe dans l'obligation tragique d'y répondre, alors que la réponse est en réalité déjà connue et donnée d'avance. « La délibération volontaire est toujours truquée [...] Quand je délibère, les jeux sont faits », écrit Sartre dans *L'être et le néant*¹⁷. Tel est le cas pour Jean Valjean : faire le bien s'impose à lui, alors qu'il n'en est pas encore capable et que son moi lutte à l'encontre. Cela va pourtant bien au-delà de tout impératif moral : « Avec la conscience, on n'en a jamais fini [...] Elle est sans fond, étant Dieu ». L'angoisse indicible de la perte inévitable, du sacrifice à consentir, du vide à affronter, ces sentiments qui avaient traversé Jean Valjean la nuit d'avant l'aveu de son nom au tribunal d'Arras se répètent ici, mais démultipliés à l'infini : « Qu'était-ce que l'affaire Champmathieu à côté du mariage de Cosette et de ce qu'il entraînait ? Qu'est-ce que ceci : rentrer dans le bagne, à côté de ceci : entrer dans le néant » [V, 6, 4, p. 1850].

Et c'est de nouveau une affaire de nom et d'identité à divulguer, puisque : « Un nom, c'est un moi » [V, 7, 1, p. 1860]. Au lendemain des noces de Marius et de Cosette, Jean Valjean révèle sans précaution, brutalement, son passé et son identité véritable à Marius :

- Monsieur, dit Jean Valjean, j'ai une chose à vous dire. Je suis un ancien forçat. [...]
- Monsieur Pontmercy, dit Jean Valjean, j'ai été dix-neuf ans aux galères. Pour vol. Puis j'ai été condamné à perpétuité. Pour vol. Pour récidive. À l'heure qu'il est, je suis en rupture de ban. [...]
- Je ne m'appelle pas Fauchelevent, je m'appelle Jean Valjean. Je ne suis rien à Cosette. Rassurez-vous. » [*Id.*]

Pas plus qu'à Arras, c'est une identité qu'il s'agit d'assumer. Dire son nom – refuser d'être un « faux signataire » - n'est pas une revendication du moi qui s'approprierait ce qui lui appartient, mais une exigence de la conscience qui déjoue toutes les rationalités de l'ego : « Mais enfin, s'écria-t-il [Marius], pourquoi me dites-vous tout cela ? Qu'est-ce qui vous y force ? » Dans sa candeur, mêlée à une sorte

¹⁷ Tel, Gallimard, Paris, p. 505.

d'effroi, la question est parfaitement formulée, car c'est bel et bien *une force* qui donne son impulsion à cet ultime aveu, non un choix et moins encore un intérêt égoïste : « Eh bien oui ! le motif est étrange. C'est par honnêteté [...] Vous me demandez ce qui me force à parler ? une drôle de chose, ma conscience. »

De fait, la conscience est une « drôle de chose », puisqu'elle est en lui ce « quelqu'un qui me parle quand je suis seul » et qu'il ne peut « faire taire » : présence d'une parole impérieuse, celle du je-autre – de Dieu, de l'évêque – logée au plus intime de soi et extérieure au moi – en un mot : transcendante.

Tout le drame du destin de Jean Valjean, cet « homme précipice » – ainsi le nomme le narrateur – tient à ceci que sa régénération passe par l'épreuve forcée du sacrifice de tout ce qui tient aux intérêts de l'ego, jusqu'à la reconnaissance des autres.

J'ai cette fatalité sur moi que, ne pouvoir avoir que de la considération volée, cette considération m'humilie et m'accable intérieurement, et que, pour que je me respecte, il faut qu'on me méprise. Alors je me redresse. Je suis un galérien qui obéit à sa conscience [V, 7, 1, p. 1865].

Remplacez la conscience par Dieu et vous avez là, en substance, la conception sacrificielle de l'amour pur de Dieu, telle qu'elle avait été théorisée au XVII^e siècle, en particulier par Fénelon.

LA MYSTIQUE DE LA DESAPPROPRIATION DE SOI

Une des idées principales de cette doctrine, qui suscita tant de controverses au sein de l'Eglise catholique à travers tout le Grand Siècle, est qu'il n'est d'amour et finalement de vertu authentique que si le moi va jusqu'à renoncer à tout espoir de bonheur et de salut, que s'il accepte volontairement sa propre perte. La nature désintéressée de l'amour – transcendant tout désir de récompense, tout amour « mercenaire » – est attestée par l'acceptation de la volonté de Dieu, quand même celle-ci agirait « à nos dépens » et nous plongerait dans l'enfer éternel. C'est cette même structure sacrificielle que nous trouvons dans les grandes épreuves nocturnes que traversa Jean Valjean, aux heures les plus décisives de sa vie. Obéir à la conscience, à Dieu, tout comme l'aimer pour lui-même, exige le renoncement au bonheur, à toute espérance, l'acceptation d'une perte irrémissible. De là vient que cette obéissance passive vienne au terme d'heures de luttes terribles, d'angoisse et désespoir absolu que le langage de la mystique nommait les « dernières épreuves », comparables à l'agonie du Fils de Dieu au jardin des oliviers : « Il s'est sacrifié. Voilà l'homme », s'exclamera Marius, lorsqu'il apprendra quel est celui qui l'avait porté à travers les égouts. Au reste, s'il était nécessaire de dire plus clairement ce qui était compris

de tout lecteur de l'époque, Jean Valjean, qui s'était dénoncé à lui comme un forçat, lui apparaît alors dans sa vraie lumière :

Marius était éperdu. Il commençait à entrevoir dans ce Jean Valjean on ne sait quelle haute et sombre figure. Une vertu inouïe lui apparaissait, suprême et douce, humble dans son immensité. Le forçat se transformait en Christ. [V, 9, 4, p. 1933]

L'attestation de l'amour pur est assurée par le consentement sacrificiel du moi qui, dans ce geste, se désapproprie lui-même. Il est de même de la bonté de Jean Valjean : « À dire vrai, explique Guy Rosa, toutes les actions mauvaises relèvent de la phrase par laquelle Hugo qualifie l'attentat sur Petit-Gervais : "Il avait fait une chose dont il n'était déjà plus capable." Et les bonnes actions aussi. Nous les faisons lorsque nous n'en sommes déjà plus – ou pas encore – capables. Le moi propre est de quelque façon toujours faux. S'en défaire est nécessaire. C'est ce que Hugo appelle "passer par les abîmes". Car ces crises où le moi ne peut plus s'accomplir en sujet, ni le *je* se soutenir d'aucun moi, sont celles de la plus grande souffrance - "effondrement intérieur" de qui est mort vivant, comme Jean Valjean dans son rêve. »¹⁸ Tout lecteur des spirituels du XVII^e ne peut manquer d'être sensible à l'air de familiarité qui se trouve entre les tempêtes intérieures vécues par Jean Valjean et les expériences crucifiantes d'union à la volonté de Dieu, telle que ces mystiques de la néantisation les avaient décrites et eux-mêmes traversées.

Voilà qui, étonnamment, nous ramène dans le sillage des courants les plus extrêmes de la spiritualité du Grand Siècle que la bénignité de Mgr Bienvenu nous invitait, pensions-nous, à laisser définitivement derrière nous. Si l'évêque Myriel peut être compris comme une sorte d'anti Rancé, tel n'est pas le cas de Jean Valjean dont les expériences déchirantes et les derniers sacrifices s'éclairent à la lumière de cette tradition mystique de l'obéissance inconditionnelle à la volonté divine, du sacrifice et de la désappropriation de soi et qui mènent à Dieu. Alors qu'aux derniers jours de sa vie, il se retire, s'efface, se prépare à la grande épreuve solitaire de la mort vient la consolation ultime, tel un nouveau Job qui se voit rendu le double des biens perdus. Il meurt entouré de la présence de Marius et de Cosette, tombés à genoux, « éperdus, étouffés de larmes », alors que son visage est éclairé par la lumière des chandeliers de l'évêque qui, « il est probable », avait assisté à cette agonie. « Si cette fin n'émeut pas, je renonce à écrire à jamais » avait écrit Hugo dans sa lettre à l'éditeur accompagnant l'envoi de la fin du manuscrit.

De cette « histoire mélancolique », pour reprendre l'expression de Guy Rosa, ne restera bientôt que quelques vers, quasi illisibles, sur une tombe anonyme, comparable à la tombe des moines, attestant,

18 « Du *Moi-Je* au mage : individu et sujet dans le romantisme et chez Victor Hugo », in *Hugo le fabuleux*, Colloque de Cerisy, Seghers, Paris, 1985, p. 275.

dans son silence, ce que fut cette vie consacrée à cheminer vers la bonté, désireuse, non plus de se cacher, mais d'effacer à jamais toute trace de son nom.

Peut-être devrait-on s'arrêter ici, clore sur cette fin poignante notre lecture des *Misérables*. Il est, pourtant, une autre figure qui, à sa manière, incarne sinon la bonté, du moins la fidélité inconditionnelle au bien : Javert.

CE QU'IL ADVIENT CHEZ JAVERT DE CE BIEN QUI FAIT DU MAL A L'AME

Qu'était-ce ce policier qui ne cessera de poursuivre l'ancien galérien, le forçant à se cacher tout au long et qui sera ultimement vaincu et détruit par le mal que lui aura fait le bien, la bonté incompréhensible à ses yeux et pour lui insupportable de Jean Valjean qui l'épargne et le sauve, alors qu'il le tient enfin sous sa main et qu'il sauvera à son tour ? C'est bien le lieu, dans son cas, de faire la distinction, proposée par Vassili Grossman, entre la bonté et le bien, ou plutôt ce qui se fait « au nom du bien ». Ce que Javert personnifie, le roman le dit dès sa première confrontation avec Jean Valjean : « L'ordre, la loi, la morale, le gouvernement, la société tout entière » [1, 5, 13, p. 287]. Mais d'où vient-il ?

Javert était né dans une prison d'une tireuse de cartes dont le mari était aux galères. En grandissant, il pensa qu'il était en-dehors de la société et désespéra d'y entrer jamais. Il remarqua que la société maintient irrémissiblement deux classes d'hommes, ceux qui l'attaquent et ceux qui la gardent ; il n'avait le choix qu'entre ces deux classes ; en même temps il se sentait je ne sais quel fond de rigidité, de régularité et de probité, compliqué d'une inexprimable haine pour cette race de bohèmes dont il était. Il entra dans la police. Il y réussit. À quarante ans il était inspecteur.

Il avait dans sa jeunesse été employé dans les chiourmes du midi. [1, 5, 5, p. 253].

Tout comme Jean Valjean, Javert est un homme « du dehors », un misérable donc, sauf qu'en son cas, la transcendance à laquelle il obéit et qui le constitue, ce n'est pas la loi supérieure de l'amour et de la bonté, mais la loi humaine dans ce qu'elle a d'implacable. Il est loin pourtant d'être un homme méchant, même s'il est travaillé par le secret sentiment de haine pour la condition dont il vient, et donc par la haine de soi :

Cet homme était composé de deux sentiments très simples et relativement très bons, mais qu'il faisait presque mauvais à force de les exagérer, le respect de l'autorité, la haine de la rébellion [...] Il enveloppait dans une sorte de foi aveugle et profonde tout ce qui a fonction dans l'état depuis le premier ministre jusqu'au garde champêtre [Id].

Il y a dans ce fanatique absolu qui « n'admettait pas d'exceptions » ce que dira Hannah Arendt à propos d'Eichmann : une « obéissance de cadavre »¹⁹, un homme pour qui toute atteinte aux autorités, à la loi et à l'ordre social est une offense, jaillirait-elle de la bonté humaine, c'est-à-dire d'une loi qui est au-dessus de la loi. Tel un nouveau Pavlik Morozov, ce faux Gavroche qui dénonça à quatorze ans en 1931 son père aux autorités soviétiques, Javert « eût arrêté son père s'évadant du bagne et dénoncé sa mère en rupture de ban. Et il l'eût fait avec une sorte de satisfaction intérieure que donne la vertu » [*Id.*, p. 254]. On eût pu dire de lui, ce que Hugo dit du révolutionnaire Cimourdain dans *Quatrevingt-Treize* : « Cimourdain était une conscience pure, mais sombre. Il y avait en lui de l'absolu ». Tous deux incarnent, dans leur « vertu inaccessible et glaciale », des *inexorables* (titre que Hugo avait songé à donner à ce dernier roman). Dans son intégrité, il ira jusqu'à exiger de M. Madeleine qu'il le démette de ses fonctions puisqu'il le prenait pour ce Jean Valjean qui a été arrêté à Arras : « Je demande simplement la destitution de l'inspecteur Javert ». Et lorsque celui-ci refusera - « Javert, vous êtes un homme d'honneur, et je vous estime. Vous vous exagérez votre faute » - il s'indignera :

Monsieur le maire, je ne souhaite pas que vous me traitiez avec bonté, votre bonté m'a fait assez faire de mauvais sang quand elle était pour les autres, je n'en veux pas pour moi. La bonté qui consiste à donner raison à la fille publique contre le bourgeois, à l'agent de police contre le maire, à celui est en bas contre celui qui est en haut, c'est ce que j'appelle de la mauvaise bonté. C'est avec cette bonté-là que la société se désorganise. Mon Dieu ! c'est bien facile d'être bon, le malaisé, c'est d'être juste. [I, 6, 2, p. 306]

La bonté qui « désorganise » l'ordre social, la bonté opposée à la justice qui est application de la loi et qui ne fait acception de personne, pas même de soi, la bonté folle qui dans son excès est au-dessus de toute morale, Javert l'éprouvera dans ce qu'elle a de proprement destructeur – on songe à l'instinct de mort chez Freud - lorsque Jean Valjean le sauvera de l'exécution, après qu'il a été capturé par les insurgés, refusant de « prendre sa revanche », ainsi que l'invite Javert : « Vous m'ennuyez. Tuez-moi plutôt [...] Allez-vous en, dit Jean Valjean » [V, 1, 19, p. 1653]. Jean Valjean déchargera les pistolets en l'air - titre du chapitre : « Jean Valjean se venge » - et Javert, chose plus insensée encore, le laissera partir alors qu'il est prêt à se livrer et qu'il tient enfin celui dont la capture imminente l'avait, en une autre circonstance, conduit au point de la jouissance et, si l'on entend l'allusion, de l'orgasme²⁰. Voici qu'il se trouve confronté à une crise intérieure où la parfaite identité à soi qu'il avait toujours connue et qui

¹⁹ *Eichmann à Jérusalem, Rapport sur la banalité du mal*, trad. Anne Guérin, Folio histoire, Gallimard, Paris, 1991, 2002, p. 256.

²⁰ II, 5, 10, p. 657.

l'avait tenu à l'abri de toute interrogation, de tout conflit de conscience, se défait : « Depuis quelques heures Javert avait cessé d'être simple » [V, 4, 1, « Javert déraillé », p. 1762]. En libérant Jean Valjean, il avait, à son insu presque, du moins à l'encontre de tous ses principes, répondu à une dette :

Sa situation était inexprimable.

Devoir la vie à un malfaiteur, accepter cette dette et la rembourser, être, en dépit de soi-même, de plain-pied avec un repris de justice, et lui payer un service avec un autre service ; se laisser dire : Va-t'en, et lui dire à son tour : Sois libre ; sacrifier à des motifs personnels le devoir, cette obligation générale, et sentir dans ces motifs personnels quelque chose de général aussi, et de supérieur peut-être ; trahir la société pour rester fidèle à sa conscience ; que toutes ces absurdités se réalisassent et qu'elles vinssent s'accumuler sur lui-même, c'est ce dont il était atterré.

Une chose l'avait étonné, c'était que Jean Valjean lui eût fait grâce, et une chose l'avait pétrifié, c'était que, lui Javert, il eût fait grâce à Jean Valjean.

Où en était-il ? Il se cherchait et ne se trouvait plus. [V, 4, 1, p. 1763]

C'est toute l'économie du don et du contre-don - grâce pour grâce - qui ici impose sa force subversive, créant entre les partenaires, l'ancien forçat et le policier, une loi de l'échange réciproque là où, jusqu'à présent, il n'y avait ni égalité, ni « bienfait rendu et accepté », ni miséricorde, ni dévouement, ni indulgence, ni émotion, seulement l'affirmation aveugle de la loi. Si cette économie circulaire est insupportable, ce n'est pas parce qu'elle est un « fait social total », comme dans les sociétés qu'étudie Marcel Mauss, mais parce qu'elle remet en cause, ébranle, attaque l'ordre social et ses normes géométriques, tels que Javert les connaît et les épouse. Et d'où vient la dette subrepticement contractée ? De la bonté initiale de Jean Valjean qui s'impose à Javert avec toute la pesanteur d'une obligation qui, dans son excès, réduit en poussière ses principes et son sens du devoir, car, de fait, ce qu'il découvre, perdu, anéanti, c'est que « il y a donc quelque chose de plus que le devoir » :

Jean Valjean, c'était là le poids qu'il avait sur l'esprit.

Jean Valjean le déconcertait. Tous les axiomes qui avaient été les points d'appui de toute sa vie s'écroulaient devant cet homme. La générosité de Jean Valjean envers Javert l'accablait. [*Id.*, p. 1764].

La bonté folle de l'évêque avait illuminé l'âme de Jean Valjean ; la bonté de Jean Valjean accable l'âme de Javert. Double énergie de la bonté, comme de l'amour, qui conduit l'un à la régénération, l'autre à un sentiment de négation, de totale dégradation de soi :

Il était forcé de reconnaître que la bonté existait. Ce forçat avait été bon. Et lui-même, chose inouïe, il venait d'être bon. Donc il se dépravait. [*Id.*]

Métaphysiquement, c'est là la corruption monstrueuse du monde dans lequel il avait toujours vécu, celui des tribunaux, des « sentences exécutoires », de la police et de l'autorité, le monde des choses et des places établies : « défini, coordonné, enchaîné, précis, circonscrit, limité, fermé » où « tout est prévu » et au profit de quoi ? de l'irrégulier, de l'inattendu, de « l'ouverture désordonnée du chaos », de ces « régions inférieures » qui sont le fait « des rebelles, des mauvais et des misérables » et que la bonté difforme, celle de Jean Valjean puis la sienne, l'appelle à rejoindre.

Que reste-t-il ? Une « immense difficulté d'être », une contradiction insoluble que Javert résoudra par le suicide, la noyade dans le gouffre du fleuve, où son corps est emporté, sans laisser trace de convulsions, rejoignant à son tour « la foule invisible des misérables », note Guy Rosa,²¹ cette « race des bohèmes dont il était ». La bonté l'aura vaincu, non pour le sauver, mais pour le tuer. Titre du chapitre : « Javert déraillé ». La bonté fut pour l'un source de vie et de résurrection, pour l'autre, force de désorganisation et de destruction et qui mène à la mort. Que conclure de ces dynamiques contraires ?

CONCLUONS AVEC GAVROCHE

Sont-ce là, Bienvenu, Jean Valjean, Javert, seulement des « abstractions vivantes », des « figures idéales ». A-t-on affaire chez les deux premiers à des puérilités naïves, qui désarment et qui touchent, certes, mais avec un je ne sais quoi d'agaçant ? Hugo était parfaitement conscient du caractère mélodramatique de son roman-poème et certainement en a-t-il joué avec un art consommé dans ses descriptions poignantes de la déchéance de Fantine ou la mort de Jean Valjean. Mais à y regarder de plus près, cependant, le bien se manifeste dans son excès comme bonté, bonté folle, bonté insensée, sur fond d'oppressions cruelles et de misères, de luttes déchirantes contre la haine et l'égoïsme, avec une violence paradoxale qui place les êtres au seuil de l'abîme, les ouvrant à une expérience néantisante où le moi abandonne, avec effroi, toute identité propre ou bien pour sa rédemption ou bien pour sa perte. Seul Gavroche, l'inoubliable « gamin fée », traverse le mal dont la société est faite avec une insolente liberté, indignant les bourgeois avec ses pieds de nez à l'ordre établi, pour offrir, lorsque la mort le cueille sur les barricades, une ultime attestation de son insouciance : il se met à chanter. Lorsque la

²¹ Note 6, p. 1775.

seconde balle interrompt ses vers et l'achève : « Cette fois il s'abattit la face contre le pavé et ne remua plus. Cette petite grande âme venait de s'envoler » [V, 1, 16, p. 1634]. Jean Valjean, Javert à sa manière, ont mesuré en eux la pesée du bien, avec ses contraintes et ses obligations impossibles ; seul Gavroche en aura fait, avec sa gouaille, son esprit frondeur et sa pureté intacte, un fracassant projectile.

Rien de tout cela ne peut compris comme « enfantillages presque divins » ou « puérilités sublimes ». *Les Misérables* nous déniaient, en réalité, des fausses candeurs de la bonté, dès lors que le bien qui se montre en elle fait mal à l'âme. De là, l'infini sérieux de la bonté. Nul ne peut échapper à la blessure qu'elle produit, ni à la nécessité d'y répondre, et qui est plus impérieuse que toute morale.

Bibliographie

Chateaubriand, *Vie de Rancé*, Folio, Gallimard, 1986

Hugo Victor, *Les Misérables*, 2 tomes, Le Livre de Poche, 1988.

Analyses :

Centenaire des Misérables 1862-1962, Hommage à Victor Hugo, Strasbourg, 1962,

Hugo le fabuleux, Colloque de Cerisy, Seghers, Paris, 1985

Gély Claude, *Victor Hugo, Les luttes et les rêves*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Jean Maisonneuve, 2012,

Mario Vargas Llosa, *La tentation de l'impossible, Victor Hugo et Les Misérables*, chap. 1 « Le divin sténographe », Arcades, Gallimard, Paris, 2008,

Renouvier Charles, *Victor Hugo, le philosophe*, Maisonneuve & Larose, 2002

Rosa Guy, *Hugo, Les Misérables*, Klincksieck, 1995

Travail à rendre

Dissertation à rendre entre fin février et mi-mars

L'expérience du Bien dans *Les Misérables* de Victor Hugo