



This is a repository copy of *Fonctions de la lutte des classes dans Les Misérables*.

White Rose Research Online URL for this paper:  
<http://eprints.whiterose.ac.uk/105914/>

Version: Accepted Version

---

**Article:**

Goergen, M. [orcid.org/0000-0002-2427-372X](http://orcid.org/0000-0002-2427-372X) (2016) *Fonctions de la lutte des classes dans Les Misérables*. *Nineteenth-Century French Studies*, 45 (1-2). pp. 33-48. ISSN 0146-7891

<https://doi.org/10.1353/ncf.2016.0015>

---

© 2016 University of Nebraska Press. This an author-produced version of the article which has been published in *Nineteenth-Century French Studies* (<http://www.ncfs-journal.org/>) and can be found in final form at <http://dx.doi.org/10.1353/ncf.2016.0015>.

**Reuse**

Items deposited in White Rose Research Online are protected by copyright, with all rights reserved unless indicated otherwise. They may be downloaded and/or printed for private study, or other acts as permitted by national copyright laws. The publisher or other rights holders may allow further reproduction and re-use of the full text version. This is indicated by the licence information on the White Rose Research Online record for the item.

**Takedown**

If you consider content in White Rose Research Online to be in breach of UK law, please notify us by emailing [eprints@whiterose.ac.uk](mailto:eprints@whiterose.ac.uk) including the URL of the record and the reason for the withdrawal request.



[eprints@whiterose.ac.uk](mailto:eprints@whiterose.ac.uk)  
<https://eprints.whiterose.ac.uk/>

# Fonctions de la lutte des classes dans *Les Misérables*

Maxime Goergen

Victor Hugo's socialism is characterized, from the 1830s onwards, by a holistic vision of the people. It comes as no surprise, then, that the concept of class struggle is not one he relies on to define his vision of social progress. In *Les Misérables*, however, Hugo shows an acute awareness of the conflicts permeating French society, especially since 1848; he engages with the concept of class, notably in his description of the barricades, and in so doing enters into dialogue with Marx's own interpretation of class struggles in France. This paper analyses to what extent Hugo incorporates social conflicts in his own social messianism; it also demonstrates that class struggle acts as an important fictional catalyst, contributing to the narrative construction of the elusive figure of the *misérable*. (In French)

Hugo, qui se définit comme socialiste depuis 1838 (Journet et Robert 7), n'a jamais donné à ce terme qu'un sens très vague, mélange de préoccupation pour les plus faibles et d'apostolisme démocratique.<sup>1</sup> Si sa préoccupation sociale est bien réelle, elle a toujours été accompagnée d'un souci de l'ordre et d'une méfiance profonde envers l'émeute et les soubresauts violents de l'histoire, en particulier lorsque ceux-ci engagent l'affrontement de catégories sociales que leurs intérêts matériels divisent, mais que leur devenir moral et spirituel doit, selon lui, finalement rassembler. La dialectique marxiste de la lutte des classes<sup>2</sup> semble donc inopérante ou tout au moins insuffisante, au premier abord, à qui cherche à comprendre la perspective de l'auteur des *Misérables* sur la complexité de la "question sociale." Formaliser l'appartenance d'une fraction du peuple à une classe sociale, déterminée et comme naturalisée dans son opposition binaire à une autre, est, en effet, une démarche très profondément étrangère à la vision hugolienne du

peuple. La caractéristique de ce dernier, chez Hugo, est précisément qu’il résiste à toute tentative de stabilisation sémantique. Selon Franck Laurent, il semble ainsi que “la tendance profonde de son ‘appréhension’ du peuple soit de donner figure et voix à un peuple profondément inapte à toute territorialisation stable, un peuple fluide en quelque sorte et toujours plus ou moins erratique” (144). Hugo témoigne de la polyvalence et du flottement sémantique de ce que les discours de son temps nomment, selon les cas, “peuple” ou “populace,” “canaille,” “masses,” “prolétariat,” ou encore, bien sûr, “misérables.” “Si l’on n’a jamais autant parlé du peuple qu’en ces premières décennies du XIX<sup>e</sup> siècle,” ajoute Franck Laurent, “c’est peut-être qu’on n’a jamais moins su ce qu’on entendait par là” (142). Dans cette incertitude terminologique, le parti pris de Hugo reste cependant cohérent: il consiste en un “refus obstiné de figer la question, de réifier les termes de l’alternative” (Laurent 147), en particulier lorsque celle-ci consisterait à opposer de manière irrémédiable un bon peuple à un mauvais peuple, déterminés de manière univoque par leur position dans le mode de production capitaliste—en d’autres termes donc la bourgeoisie au prolétariat. Le peuple, pour Hugo, comme d’ailleurs pour l’autre grand prophète du romantisme social qu’est Michelet, est vécu comme une réalité unitaire, toute difficile qu’elle soit à saisir. En particulier, il est hors de question pour Hugo de laisser un discours matérialiste—l’infrastructure marxiste—servir d’espace de référence unique à sa définition. Autant qu’un fait matériel, le peuple est à ses yeux un horizon historique, un idéal et une espérance. C’est pour cette raison que, contre la logique oppositionnelle de la lutte des classes, Hugo défend dans *Les Misérables* “le progrès en pente douce”<sup>3</sup>: à savoir un avenir fondé sur un progrès moral autant que matériel, notamment et en premier lieu par l’éducation des masses, et aspirant au dépassement le plus pacifique possible des antagonismes de classes.

Les profondes réserves de Hugo quant à l’idée de lutte des classes ne signifient par pour

autant qu'il néglige les divisions qui menacent, sans cesse, une appréhension unitaire du peuple. Le peuple est aussi un réservoir potentiel de violence, de conflit et d'irrationalité, comme s'en fait le témoin une grande partie de la littérature réaliste de l'époque, sensible à l'émergence des "classes dangereuses" analysées par Louis Chevalier. La vision hugolienne du progrès n'est ainsi irénique et linéaire qu'en apparence: comme l'a montré Myriam Roman, le progrès pour Hugo est un mouvement sans cesse menacé par la violence de l'histoire ("Ce cri" 83). Le peuple étant une réalité en permanent déplacement—"le peuple [. . .] c'est le mouvement—l'émeute et l'émotion" (Laurent 142)—il est aussi toujours susceptible de se fractionner, de se déliter, d'éclater enfin. A ses heures les plus sombres, il se dégrade en populace. Or, précise Hugo, "la populace ne fait que des émeutes. Pour faire une révolution il faut le peuple" (*Choses vues* 838). La menace du conflit de classe est donc chez Hugo un caractère implicite des rapports sociaux, mais jamais elle n'est perçue comme une fatalité de l'histoire, encore moins comme son ressort fondamental: elle est, au contraire, rupture accidentelle, appelée à être dépassée. Entre les deux termes de peuple et populace, il y a ainsi pour Hugo solution de continuité dans le large mouvement du progrès, plutôt que rupture du point de vue d'une téléologie historique. Ainsi, dans la fluidité libératrice des concepts hugoliens, celui de lutte des classes perd sa puissance opératoire.

Il serait anachronique de faire du marxisme l'horizon idéologique de Hugo, lui dont la pensée s'inscrit bien plutôt dans un dialogue avec les socialismes utopiques du début du siècle. La lutte des classes et l'intuition de la construction théorique qu'en fera le marxisme n'en sont pourtant pas moins présentes dans la fiction hugolienne, ne serait-ce que comme menace implicite de rupture du lien social, comme potentialité négative de l'histoire. Dans sa tentative de déterritorialisation et de dépassement de la notion de classe, Hugo entre donc en dialogue

critique avec Marx:<sup>4</sup> ce dialogue témoigne en grande partie de deux conceptions du rôle historique du peuple, celle du romantisme social et celle du socialisme “scientifique” naissant.

Ce dialogue est particulièrement fécond à reconstituer dans *Les Misérables*, que l’idée de lutte des classes traverse sur deux plans complémentaires. Sur le plan philosophique d’abord, elle représente le déchaînement menaçant d’une violence viscérale et irrationnelle de l’histoire, qu’il s’agit de transformer dans le sens du “progrès de l’homme par l’avancement des esprits” (William Shakespeare 395), progrès qui garantira la paix civile et permettra à l’histoire de suivre son cours désiré et désirable vers un avenir fraternel. Sur le plan narratif ensuite, elle constitue pour Hugo une véritable aporie: la lutte des classes implique en effet une téléologie, l’existence d’un sujet collectif de l’histoire, constitué d’agents désindividualisés, définis en premier lieu par les rapports qu’ils entretiennent dans le monde matériel, et agissant consciemment au sein d’un rapport de force. On exagère à peine en disant que c’est là l’exact contraire du romanesque hugolien, régi par l’intervention providentielle mais hasardeuse du “quid obscurum” divin d’une part, et par la dramatisation psychologique des réactions des personnages aux manifestations de l’anankè (les “tempêtes sous un crâne”) d’autre part. La lutte des classes chez Hugo n’est donc pas plus désirable qu’elle n’est véritablement représentable.

C’est en grande partie pour son déni des conflits de classe que Hugo et son œuvre ont été considérés par les critiques marxistes—à commencer par le genre de Marx, Paul Lafargue—comme l’”une des plus parfaites et des plus brillantes personnifications de[s] instincts, de[s] passions et de[s] pensées” de la bourgeoisie (Lafargue 20). A un siècle de distance, Pierre Barbéris ne dit pas le contraire: “l’idéologie de Hugo est fondamentalement une idéologie bourgeoise [. . .] une idéologie de la vision bourgeoise du monde, une idéologie de justification de l’ordre bourgeois, qu’il s’agit seulement de rendre un peu propre” (98). Plutôt que de se situer

sur le plan de la critique de l'idéologie hugolienne, notre propos cherchera à comprendre ce que la nécessité de sublimer le conflit de classe peut avoir de productif pour le romanesque hugolien: la lutte des classes fait partie du dispositif romanesque des *Misérables*, et la volonté hugolienne de la dépasser est le moteur de transformations et de déplacements dont la nature est avant tout littéraire. Ce n'est que par ce détour, et selon ses modalités propres, que le texte s'inscrit dans la production et l'interprétation d'une idéologie.<sup>5</sup>

## Juin 1848 / décembre 1851: tout est clair!

Un détour par un épisode de la vie de l'auteur nous permettra de saisir ce qui chez Hugo structure la perception des rapports de classe—et d'entrevoir le mécanisme qui permet pour lui de les dépasser. On sait qu'en juin 1848, devant la confrontation entre le prolétariat parisien et les défenseurs de la République bourgeoise—"première grande bataille entre les deux classes qui divisent la société moderne" selon Marx (107)—Hugo se voit incapable de prendre parti entre ce qu'il perçoit comme deux composantes inséparables d'un même peuple, et refuse donc d'interpréter l'émeute comme l'expression d'un conflit entre deux classes antagonistes. Il ne peut ainsi décrire les journées de juin que comme une impossible alternative: ce sont à ses yeux les "fils de la même France et du même Paris" qui "s'égorgent" (*Les Châtiments* 90).

Ce n'est qu'à l'occasion d'une autre date fatidique, celle du 2 décembre 1851, que la lecture hugolienne des journées de 1848 trouve son expression définitive, et que cette contradiction semble pour Hugo enfin interprétable et dépassable. C'est en effet en ce jour de coup d'État, si l'on en croit l'auteur d'*Histoire d'un crime*, qu'il adresse les mots suivants au marchand de vin Auguste, à qui, justement, il avait sauvé la vie en juin 1848:

Les faubourgs de Paris, pour un malentendu, pour une question de salaire mal comprise, pour une définition mal faite du socialisme, se sont levés en juin 1848 contre l'assemblée issue d'eux-mêmes, contre le suffrage universel, contre leur propre vote, et il ne se lèveront pas en décembre

1851 pour le droit, pour la loi, pour le peuple, pour la liberté, pour la république! Vous dites que c'est trouble et que vous ne comprenez pas: mais, bien au contraire, c'est en juin que tout était obscur, et c'est aujourd'hui que tout est clair! (237)

Cette explication est éclairante en effet, en ce qu'elle montre avec candeur l'usage que Hugo fait du 2 décembre dans sa philosophie du Progrès. Les contradictions soulevées par le conflit de classe fratricide de 1848 sont pour Hugo résolues théoriquement en 1851: la confiscation de la légitimité républicaine par Louis-Napoléon Bonaparte permet de canaliser dans un seul mouvement—celui de l'opposition à l'Empire—les instincts fratricides qui avaient opposé naguère bourgeoisie et prolétariat parisien. L'ennemi commun né du coup d'État rassemble de manière inespérée la grande famille française, et donne enfin son expression juste à ce que 1848 avait pu **faire passer** pour un conflit de classe: celui-ci se métamorphose donc, trois ans plus tard, en lutte contre l'arbitraire personnel et pour le droit.

On retrouve dans le compte-rendu de cette anecdote quatre points qui constituent l'armature de la position de Hugo dans **Les Misérables**:

1. un refus de la lutte des classes comme concept opératoire pour la compréhension de l'histoire—lorsque le roman parle (sommairement) de juin 1848, il décrit l'événement comme “une révolte du peuple contre lui-même” (926), jamais comme un conflit de classe.
2. un rejet d'une lecture uniquement matérialiste du mot socialisme. Dans la “Préface philosophique” qui devait ouvrir **Les Misérables**, Hugo écrit: “Il faut, la misère étant matérialiste, que le livre de la misère soit spiritualiste.”<sup>6</sup> Le socialisme de Hugo se place donc résolument du côté d'une pédagogie et d'une morale collective qui s'apparente à une foi laïque.<sup>7</sup>
3. la substitution de l'oxymore social impliqué dans la lutte des classes par un jeu d'antithèses littéraires, à commencer par l'oxymore hugolien par excellence, celui du clair-obscur, dont la

“suprême ombre, suprême aurore” qui prête son nom au dernier livre des *Misérables* est l’une des plus mémorables illustrations. La logique de l’oxymore accompagne celle de la fictionnalisation du réel, identifiée notamment par Guy Rosa et Mario Vargas Llosa. S’il peut convenir à l’historien et au sociologue d’analyser en termes de lutte des classes le choc d’intérêts matériels contradictoires, la mission du romancier, telle que la conçoit Hugo, est en effet de saisir, derrière ces apparences, la lutte de principes spirituels qui intègrent ces intérêts matériels, les dépassent, et en dernier lieu les abolissent. Ceci explique dans *Les Misérables* le glissement du lexique social et politique vers un lexique spiritualiste abstrait, fait de couples oppositionnels remplaçant l’antithèse bourgeoisie/prolétariat. Il s’agit de métamorphoser l’opposition de classe, vue comme fallacieuse, en pédagogie de la lumière: car “la vraie division humaine est celle-ci: les lumineux et les ténébreux. Diminuer le nombre des ténébreux, augmenter le nombre des lumineux, voilà le but. C’est pourquoi nous crions: enseignement! science!” (780).

4. en dernier lieu, nous y reviendrons, l’évocation du coup d’État du 2 décembre se fait dans la même perspective contrastée d’une opposition entre lumière et pénombre: pénombre politique et sociale de l’Empire qui vient, certes, mais, en même temps, lumière se levant sur la mission personnelle de Hugo, pour qui enfin “tout est clair” . . . Décontenancé par les déchirements des journées de juin, l’écrivain-prophète trouve en effet dans les événements de décembre 1851 la possibilité de s’élever au nom de la République, de la légitimité démocratique, et enfin au nom de la France—et des composantes de son peuple qui se déchiraient trois ans plus tôt—, contre un seul homme devant focaliser le ressentiment de tous. Grâce à l’altitude et au détachement que lui donnent l’exil, la parole hugolienne pourra servir de phare au progrès futur et se faire interprète des intérêts de tous contre un seul. Ce



positionnement stratégique sera celui de l'exil et ne variera pas (Roman, "Rupture et continuité" 9–10).

## L'héroïsme du rôdeur

Ce passage concomitant de la lumière à l'ombre pour la France et de l'ombre à la lumière pour l'écrivain prophète n'a pas qu'un intérêt biographique. Il est en effet largement thématiqué dans un épisode des *Misérables*, dont la critique a amplement reconnu la centralité dans la structuration de l'œuvre: il s'agit de l'épisode de Waterloo, événement dans lequel Hugo reconnaît le "gond du dix-neuvième siècle," et "le changement de perspective" du "genre humain" (269). Cet épisode voit la mise en place par le roman d'"un principe de recyclage républicain des ruines de l'épopée napoléonienne" (Roman, *Victor Hugo* 392). L'épisode de Waterloo suggère bien en effet l'effacement de la figure démiurgique et omnipotente de Napoléon et son remplacement par des héros du commun, issus du peuple—à commencer par Jean Valjean, dont la biographie est par ailleurs intimement liée à celle de l'Empereur. Mais plus profondément, l'épisode voit émerger sur les ruines de la bataille une figure essentielle du roman, qui va elle aussi servir de "gond": celle du passant.<sup>8</sup> Un passant, c'est bien ce qu'est Hugo visitant le champ de bataille; c'est ainsi également que se définit à plusieurs reprises Jean Valjean. Et c'est encore un passant, Thénardier, qui n'a d'aucune manière participé à la bataille, qui sauve le colonel Pontmercy et crée ainsi un lien *in extremis* entre les différentes sphères et les divers personnages du roman. C'est là un premier "recyclage": le vainqueur n'est pas celui qui a vaincu par les armes, mais celui (et Hugo et Thénardier sur ce plan ont essentiellement la même fonction) qui, une fois la violence éteinte, devant la désolation et le silence des lendemains de bataille, parvient à réorienter la narration dans un sens progressiste—même si c'est de manière fortuite et involontaire. Deuxième "recyclage," qui agit de pair avec le premier: la victoire n'est

pas gagnée par les armes, donc dans le réel, mais par le langage, donc dans le domaine du symbolique. Ainsi, ce n'est ni Napoléon ni Blücher, mais Cambronne, autre passant de la dernière heure, qui émerge comme vainqueur symbolique de Waterloo, par le retournement ironique que son retentissant “ Merde! “ (271)—ce “merde” qui pour Hugo est le “**misérable** des mots” (Brombert, **Victor Hugo** 110)—oppose à la grandeur épique des victoires militaires.

Si l'épisode de Waterloo est un “gond” pour le roman comme pour le siècle, c'est donc qu'il illustre de manière exemplaire le dépassement d'une vision binaire des luttes historiques et le dépassement de leur violence par leur intégration rédemptrice dans une “réalité fictive” (Vargas Llosa 124), qui voit systématiquement intervenir, sur les ruines dialectiques des champs de bataille, un **tiers**, être ou événement hasardeux, ce *n'importe qui*, agent souvent de la volonté divine et qui, malgré une position de marginalité ou d'extériorité dans le conflit qui oppose les deux parties antagonistes, affirme en dernier lieu, et par la surprise, qu'il était en fait au centre de tout. “La disparition du grand homme était nécessaire à l'avènement du grand siècle. Quelqu'un à qui on ne réplique pas s'en est chargé. La panique des héros s'explique. Dans la bataille de Waterloo, il y a plus que du nuage, il y a du météore. Dieu a passé” (269–70). Mais Dieu prend à Waterloo la forme anodine et sans grandeur d'un chemin creux.

La disparition du grand homme, consommée à Waterloo dans la défaite de Napoléon, ne se fait donc pas au profit de l'avènement d'un nouveau héros épique portant dans sa geste le devenir d'une communauté entière.<sup>9</sup> Elle signale moins encore le couronnement d'un héros collectif, que celui-ci s'appelle “le peuple,” “le prolétariat” ou “ la bourgeoisie.” Bien au contraire: c'est un héros **rôdeur**, inattendu, un **passant**, donc, qui va assumer la difficile succession de la légende napoléonienne et désamorcer les conflits inhérents aux antagonismes sociaux nés du déclin du héros. Cet être est le misérable.

Epuiser le potentiel sémantique du mot “misérable” chez Hugo nécessiterait de longs développements,<sup>10</sup> impossibles ici. On en retiendra cependant une idée forte: celle que le misérable est celui qui échappe à la description—selon Rosa “la question des *Misérables* [. . .] est donc bien de dire ce qui ne peut être dit et de nommer une chose sans nom” (“Histoire sociale” 11)—et en particulier à la description en termes de classes. Le misérable n’est ni résolument d’un côté de la barricade ni de l’autre; c’est un être qui se faufile dans les marges du conflit, qui fréquente ses lisières, comme il se situe résolument dans celles de la représentation et du langage (Vernier 6–8). Nous avons utilisé plus haut le terme de tiers, car c’est bien de cela qu’il s’agit: le misérable n’est pas un acteur de plein droit, participant actif et volontaire aux mouvements de l’histoire, en particulier sous la forme agonistique que suppose la dialectique des classes. On n’est pas misérable par élection. Le mot “misérable” n’est porteur d’aucun destin historique, n’engage aucune solidarité avec un groupe, une famille ou classe. Au contraire: il sépare et fait de l’être qui en est affublé un surplus, un rejet, le place en-dehors du social—même si en fin de compte c’est justement ce surplus qui devient central dans la “réalité fictive” de l’œuvre, jusqu’à prêter son nom au roman.

## Misérables et Lumpenproletariat

Hugo se trouve, face à 1848 et à la question de la lutte des classes, dans la position du rôleur héroïque, dans celle du misérable. Il se trouve séparé malgré lui, par le coup d’État du 2 décembre, de la France et d’une libre définition de son destin: “cette trilogie, *Avant l’Exil*, *Pendant l’Exil*, *Depuis l’Exil*, n’est pas de moi; elle est de l’empereur Napoléon III. C’est lui qui a séparé ma vie de cette façon”, précise-t-il dans *Actes et paroles* (699). Hugo, observateur lointain, précisément parce qu’il est *en-dehors*, peut—doit—être celui qui propose des apparentes contradictions du réel une synthèse nouvelle, et réintègre les conflits de classe dans la

perspective d'un "progrès en pente douce." La posture<sup>11</sup> de l'écrivain prophète structure ainsi le travail idéologique des *Misérables*: la problématique de 1848, celle de l'opposition front à front des deux classes que seraient la bourgeoisie et le prolétariat, peut et doit être dépassée par l'intervention d'un troisième terme, à la fois extérieur et en quelque sorte parasitaire, mais rédempteur.

C'est sur ce point qu'un rapprochement doit être fait entre la fictionnalisation de l'histoire que portent *Les Misérables* et l'interprétation marxienne de la révolution de 1848 et de ses lendemains. Pour Marx,<sup>12</sup> le caractère essentiel et nouveau du bonapartisme est qu'il fait intervenir, au-dessus et en-dehors de la lutte entre bourgeoisie et prolétariat, un État qui cesse de participer aux conflits de classe, notamment par l'appel au plébiscite, et un système qui voit se ranger derrière la figure de l'Empereur ce que Marx appelle le *Lumpenproletariat*, soit ces limbes de la société qui n'ont pas conscience—et ne *peuvent pas* prendre conscience—de leurs intérêts de classe. Le *Lumpenproletariat* est "une masse tellement distincte du prolétariat industriel, un lieu de recrutement pour voleurs et criminels de toute espèce, vivant des déchets de la société, individus sans métier avoué, rôdeurs, gens sans feu et sans aveu" (Marx 100), masse dans laquelle on retrouve la figure du rôdeur hugolien, de Thénardier au groupe de Patron-Minette. Le bonapartisme est ainsi théorisé par Marx comme la sédimentation au pouvoir d'un surplus, ou plutôt d'un rebut de la lutte des classes: le conflit bourgeoisie-classe ouvrière se voit en effet enrayé par la victoire improbable sur le plan social de ces êtres de l'ombre et de la misère, qui ne participent pas de la lutte des classes.

Or, tout comme le bonapartisme selon Marx permet un court-circuitage politique de la lutte des classes, l'appel aux misérables permet de définir les acteurs de l'histoire comme des êtres sans identité fixe au sein d'un rapport de classe. Le nom de misérables, on l'a vu plus haut,

bloque toute possibilité de rattachement à un groupe, quel qu'il soit.<sup>13</sup> Le misérable, notion trouble, est en effet celui qui est défini comme l'autre du lecteur; socialement, parce qu'il se situe dans une zone liminale, à mi-chemin entre l'humain et le sauvage, et linguistiquement, comme celui qui n'a pas droit à l'inscription de son identité dans une onomastique fixe. Ainsi Fantine: "Point de nom de famille, elle n'avait pas de famille; point de nom de baptême, l'église n'était plus là. Elle s'appela comme il plut au premier passant qui la rencontra toute petite, allant pieds nus dans la rue. Elle reçut un nom comme elle recevait l'eau des nuées sur son front quand il pleuvait. On l'appela la petite Fantine. Personne n'en savait davantage" (98–99).

La même instabilité patronymique poursuit Jean Valjean. Lorsque celui-ci dévoile son passé à Marius, c'est pour se définir comme un être rigoureusement inassimilable: "Je ne suis d'aucune famille, moi. Je ne suis pas de la vôtre. Je ne suis pas de celle des hommes. Les maisons où l'on est entre soi, j'y suis de trop. Il y a des familles, mais ce n'est pas pour moi. Je suis le malheureux, je suis dehors" (1097). C'est cette marginalité, seule vérité intimement vécue par Valjean, qui le pousse à deux reprises à abjurer le confort des identités usurpées que sont celles de monsieur Madeleine ou d'Ultime Fauchelevant.

Cette impossibilité à fixer son identité, linguistique ou sociale, dans autre chose que la fatalité d'un permanent déplacement tient à ce que le misérable, s'il n'a pas de famille, n'a pas non plus de classe d'appartenance. De par sa position d'extrême dénuement matériel comme moral il est, en termes marxistes, un *rejet*, un *reste* (*Abfall*). C'est précisément pour cette raison, paradoxalement, qu'il peut servir à Hugo de limon démocratique, et que ce qui est marqué négativement chez Marx peut l'être ici positivement. "Tout était obscur, et c'est aujourd'hui que tout est clair," disait Hugo en décembre 1851. Le misérable, homme de l'obscur et de l'indéfini, *n'appartient* pas: il permet la transformation d'un discours de l'opposition et du conflit en un

discours de la transmutation et du rachat. Être proliférant et fortuit, en perpétuel mouvement, démocratique donc par excellence, il échappe au réductionnisme et à l'implacabilité d'une Histoire vue comme confrontation binaire et d'un peuple vu comme masse indistincte: il est, essentiellement, être pluriel, surprise et insurrection de la pensée.<sup>14</sup> Au postulat, inconcevable pour Hugo, d'une lutte matérielle entre deux catégories sociales ennemies, le misérable substitue la dialectique progressiste du passage de l'ombre à la lumière.

## Lutte des classes et voix du prophète

Cette identité errante de l'homme sans feu ni lieu ne peut prendre toute sa dimension morale et religieuse que si elle s'accompagne sur le plan narratif d'un processus répété de démarquage du vocabulaire de la lutte des classes. Le mot classe lui-même, dans *Les Misérables*, fait ainsi l'objet d'une distribution significative en deux catégories. La première est celle de la **négation**, comme lorsque Hugo dit de la bourgeoisie qu'elle n'est **pas** une classe, mais "simplement la portion contentée du peuple," et ajoute qu'"on n'est pas une classe parce qu'on a fait une faute": "l'égoïsme," en effet, n'est pas une des divisions de l'ordre social" (656). La seconde est celle de la **citation**, marquant une mise à distance du discours: ainsi des Thénardier, qui représentent "cette classe bâtarde [. . .] qui est entre la classe **dite** moyenne et la classe **dite** inférieure" (123; nous soulignons), ou même de Louis-Philippe, "admirable représentant de la 'classe moyenne'" (658), expression soigneusement encadrée de guillemets. On le voit, tout se passe comme si le narrateur voulait tenir à distance le vocabulaire même qui désignerait la réalité d'un conflit d'intérêts entre deux fractions du même peuple. La même impossibilité à dire et à décrire touche d'ailleurs juin 1848: "Tous les mots que nous venons de prononcer doivent être écartés quand il s'agit de cette émeute extraordinaire" (926). Cette réserve et cette mise à distance, construisant un rempart de silence autour de la notion de classe, permettent à Hugo de se placer lui-même en

position d'extériorité, en particulier par rapport aux discours de son temps qui font de la question des classes un aspect crucial de l'analyse de la société française issue de juin 1848 (voir Rosa).

Ceci nous semble toucher à l'un des fondements, non pas seulement de la politique, mais de la poétique de Hugo. On a rappelé plus haut les assises philosophiques, si bien élucidées par Paul Bénichou, sur lesquelles se fonde la posture narrative de Hugo: un spiritualisme messianique dont le Verbe (hugolien) serait le médium, et qui verrait se réconcilier, sous l'égide d'une volonté divine en dernier lieu progressiste et bienveillante, les contradictions faussement irréductibles de l'Histoire des hommes. Mais il apparaît que l'inscription de cette voix prophétique dans la fiction n'est possible que par des procédés de démarquage énonciatif. La parole du prophète en effet est toujours, Blanchot le rappelle, une parole qui échappe à l'inscription dans le présent de l'énonciation: "Quand la parole devient prophétique, ce n'est pas l'avenir qui est donné, c'est le présent qui est retiré de toute possibilité d'une présence ferme, stable et durable" (109). L'effet de cette parole sans ancrage est de créer un double déplacement: celui du narrateur lui-même, dont le discours est irrémédiablement un discours "habité": l'écrivain-prophète, en sa qualité de médium, est en effet porteur d'une parole qui n'est pas la sienne, ce qui le situe résolument, et habilement, toujours en-dehors de sa propre énonciation. Mais aussi un déplacement de toute parole d'autorité, de toute tentative historique d'expliquer, d'épuiser la signification du social; en dernier lieu même, de toute tentative de donner un nom définitif aux choses. Vus d'une telle altitude, les antagonismes de classe se résorbent et s'enlisent. S'ils ont une réalité et un sens, ceux-ci sont donc rigoureusement inaccessibles aux (pseudo-) acteurs de l'Histoire, à commencer par le "peuple" ou le "prolétariat," dont les actions s'inscrivent dans les logiques d'une providence dont la conscience ne peut être que floue. D'où la possibilité toujours maintenue, même dans les apories de l'Histoire, d'un dépassement de tous

les antagonismes, et un refus de la fixité du sens, refus qui est aussi ouverture vers l'idéal et l'espérance. Un dialogue entre Hugo et son fils sur la question de la prescience divine illustre bien cette certitude: "Tu pars du fini quand il faut partir de l'infini. Le vrai point de départ est l'infini, l'incompréhensible. [. . .] Ou Dieu n'est pas, ou il est. S'il n'est pas, tout est dit. S'il est, étant toute-puissance, il a prévu l'avenir, il le connaît, il a lui-même écrit une destinée à laquelle l'homme est naturellement forcé d'obéir. L'homme n'est donc ni innocent, ni coupable . . ." <sup>15</sup>

Partir de l'infini, théoriquement, consiste à neutraliser tous les points de vue dans un mouvement double d'élévation—Dieu—et d'abaissement—les misérables. Car ces deux infinis, celui du bas et du haut, se rejoignent dans la perspective hugolienne: tous deux sont l'innommable, le silencieux, l'inclassable, l'inépuisable.

Mais dans la concrétude de l'écriture, comment inscrire ces voix qui sans cesse se dérobent, qui par définition, parce qu'elles sont définies par leur extériorité, ne peuvent pas se mêler aux autres?

## La parole-surplus, la digression, l'enfant, l'égout

C'est en suggérant quelques pistes de réponse à cette question que nous aimerions conclure ce travail.

Notre première proposition découle directement des remarques qui précèdent sur la question de la posture narrative hugolienne, de la parole prophétique et de la parole du misérable: ces deux figures, le poète-prophète comme le misérable, nous semblent présentées comme des débordements du texte, comme des voix du dehors, des paroles excédentaires, qui n'entrent pas dans le "cadre" de la parole socialisée. Cet aspect est particulièrement clair dans le chapitre que Hugo consacre à l'argot, "langue laide, inquiète, sournoise, traître, venimeuse, cruelle, louche, vile, profonde, fatale, de la misère" (777), qu'il qualifie précisément "d'excroissance malade,"



de “greffe malsaine qui a produit une végétation,” de “parasite qui a ses racines dans le vieux tronc gaulois” (781): on ne saurait mieux exprimer la logique du **surplus** qui préside à la perception de la langue du misérable. Mais la parole hugolienne elle-même participe d’un comparable surplus: toujours marquée par le danger d’un décrochage de son point d’énonciation, et menacée par son propre effacement dans l’éclatement du Je, par le décentrement inhérent à la parole prophétique, ou enfin par l’assimilation à un sujet d’énonciation collectif plus large, la parole de Hugo rejoint celle du misérable dans sa motilité de parole-surplus.<sup>16</sup>

Notre seconde proposition, sous-tendue par tout ce travail, est que le langage de l’opposition des classes structure implicitement l’espace de référence par rapport auquel, et en excédent duquel, vont se dessiner les silhouettes et les discours de ces êtres de l’au-delà ou de l’en-deçà du social. Une figure de style, la digression, un motif, l’égout, et une catégorie du personnel romanesque, l’enfant, serviront à illustrer cette idée.

La digression d’abord: tout se passe comme si, dans **Les Misérables**, une de ses fonctions était d’atténuer la violence des antagonismes sociaux et le choc de leurs conséquences. La digression sur l’année 1817 intervient ainsi juste avant la déchéance de Fantine, celle sur Waterloo juste après—comme pour faciliter l’effacement dans la prolifération du verbe de celle qui, dans le roman, est le plus clairement victime du dénuement social et de l’exploitation du pauvre.<sup>17</sup> Plus loin, c’est une ligne seulement après avoir qualifié les combats de juin de “révolte du peuple contre lui-même” que Hugo se lance dans une description détaillée des barricades du faubourg Saint-Antoine et du faubourg du Temple, description justifiée immédiatement par l’auteur: “Là où le sujet n’est point perdu de vue, il n’y a point de digression” (926) . . . Il y en a bien une, pourtant, et dont l’effet est d’effacer 1848 derrière ces deux barricades. Ainsi les digressions sont une série de pas de côté dans le propos hugolien: 1817 au lieu de 1815, 1832

plutôt que 1848. Elles constituent l'un des indices littéraires de l'infini hugolien: plutôt que la confrontation pied à pied des forces historiques en marche, et ce même au pied de la barricade, où pourtant la situation ne pourrait être plus claire, il faut s'échapper, faire intervenir *in extremis* une ouverture sur un ailleurs qui annule les oppositions et qui dévoile, à côté de ce qu'on croyait être l'Histoire, son double proliférant.

C'est bien là aussi l'exacte fonction de l'égout, par lequel Jean Valjean comme le lecteur échappent à la fatalité des barricades. L'égout, c'est le monde de l'ombre qui illumine les contradictions de l'Histoire réelle: là tout est boue comme au ciel tout est lumière, et toute contradiction s'annule dans un abaissement vécu comme une élévation. Cet immense enfoncement, c'est un autre dispositif de l'infini et du mélange des classes, symbolisé par le chemin de croix du forçat Jean Valjean sauvant le baron Marius de Pontmercy. C'est aussi, et de manière tout à fait concomitante, un escamotage du combat qui fait rage quelques pieds au-dessus, et où s'expriment de très réels et sanglants désaccords. Cette plongée dans les bas-fonds permet à Hugo d'offrir une nouvelle digression, cette fois sur les progrès de la voirie moderne: de manière inattendue, le lecteur ressort ainsi de cette fange révolutionnaire rassuré sur les merveilles de l'hygiène publique: "la boue, mais l'âme."

Ce caractère liminaire, marginal et rédempteur de ces trois figures trouve enfin son expression la plus puissante et la plus concentrée dans la représentation de l'enfance. Par l'enfant, toutes les transmutations deviennent possibles: l'enfant, c'est celui dont l'identité n'est pas figée dans l'histoire, celui dont la virginité d'âme lave toutes les classes de leurs taches et tisse entre chacune le lien d'un bien instinctuel. C'est grâce à la qualité d'enfance de Cosette que des liens se forment entre les personnages du roman, et qui, sans elle, auraient été impossibles. C'est par la mort de Gavroche que la barricade perd son caractère de classe et gagne son

caractère d'humanité. C'est par ce fils abandonné, et ce qu'il porte en lui de juste et de fraternel, que Thénardier, même Thénardier, n'est pas entièrement du côté de l'ombre. L'enfance, partout chez Hugo—ce sera à nouveau le cas dans *Quatrevingt-treize*—c'est l'innocence qui fait plier l'Histoire: comme le montre Pessin, Hugo “a recours à l'enfant pour enclencher une procédure d'inversion symbolique. A travers lui on découvre que l'infirme et le faible sont puissants, que conscience et sagesse président à des attitudes qui relèvent pourtant de la non-conscience, que l'impur peut être pur. La vertu d'enfance est d'être le ferment de ces métamorphoses” (71).

Or le point commun de ces quelques figures, personnages et motifs, c'est d'être présentés comme des surplus du texte, qu'ils excèdent chacun à leur manière. La digression, excroissance du roman. Les égouts, débordement de la ville. L'enfance, hétérotopie du monde adulte.

Au terme de ce bref parcours dans le foisonnement des *Misérables*, nous espérons avoir suggéré la grande proximité de ces figures du dépassement avec la parole du romancier lui-même. Car toutes ont en commun leur refus de penser la réalité sociale en terme oppositionnels et l'Histoire comme le fruit d'une volonté collective, encore moins lorsque celle-ci a la couleur de l'émeute. D'où la nécessité, constante chez Hugo, de mettre le bien, la morale et la littérature quelque part en-deçà ou au-delà des violences de l'Histoire: en l'enfant, en Dieu, en l'égout, enfin en lui-même.

Il reste pour conclure à revenir sur la complicité que cette nécessité, qui est chez Hugo exigence poétique autant que philosophique, entretient avec ce que Marx voit comme l'originalité historique du bonapartisme. Cette intervention d'un tiers, d'un en-dehors, d'un *rejet*—qu'il s'agisse du misérable ou de l'exilé splendide des îles anglo-normandes—et son glissement de la marginalité à la centralité, voilà ce qui nourrit l'imaginaire hugolien; voilà ce qui détermine de manière tout aussi essentielle le positionnement politique de l'homme du 2

décembre. Celui-ci prend ainsi paradoxalement figure de compagnon de route pour l'homme Hugo—promu malgré ou grâce à lui à la dignité de prophète exilé—et pour le livre des *Misères*, interrompu en 1848 “pour cause de révolution” (Roman, “Rupture et continuité” 6), et qui, devenu *Les Misérables*, trouve dans cette exaltation du surplus à la fois son système philosophique et quelques-uns des traits marquants de son organisation énonciative. Cette posture permet surtout à Hugo de régler presque définitivement—*Quatrevingt-treize* sera une nouvelle étape de ce questionnement—son rapport aux luttes des classes, et d'intégrer celles-ci dans une pensée englobante et syncrétique du progrès humain. On pourrait dire, de manière provocatrice, que Hugo fait dans *Les Misérables* son 2 décembre.

Department of French  
University of Sheffield

## Notes

1. Voir Journet et Robert 79. Hugo n'est pas le seul à donner au terme un sens très vague: le mot socialisme, rappelons-le, est popularisé dans son sens très élargi de “transformation communautaire et humanitaire de la société” par Pierre Leroux en 1833. Sur l'histoire et la diffusion du mot socialisme, voir Grandjonc 103–04.
2. Si l'analyse des rapports sociaux en termes d'affrontements de classes sera l'un des pivots du socialisme dit scientifique, elle ne lui appartient pas en propre: on la trouve déjà ébauchée chez Saint-Simon et ses disciples, ainsi que chez des penseurs libéraux comme François Guizot, Augustin Thierry ou Alexis de Tocqueville. Ce dernier analyse dans ses *Souvenirs* la “guerre entre les classes” suscitée par les théories socialistes qui nourrissent la révolution de Février (100).
3. 675. Les références aux *Misérables* renvoient au volume *Roman II* des *Œuvres complètes* de Hugo publiées dans la collection “Bouquins,” aux éditions Laffont, en quinze volumes. Les autres œuvres de Hugo référencées en corps de texte renvoient à la pagination des différents volumes de cette même édition.
4. C'est aussi l'intuition d'Alain Badiou dans un article récent, qui voit dans l'“analyse de classes” une “connexion inattendue entre Hugo et Marx” (“Victor Hugo, la grande prose de la révolte”).
5. L'excellent livre que Mario Vargas Llosa a consacré aux *Misérables* propose de substantiels développements sur l'idéologie du texte et le décalage fécond entre “réalité réelle” et “réalité fictive.” Llosa rappelle que “par leur idéologie—leur vision de l'histoire et de la société—, *Les Misérables* sont une fiction, une création qui nie l'expérience vécue, un mirage bâti au prix d'une transformation profonde des êtres et des choses de la réalité réelle” (147).
6. Il s'agit d'un long texte rédigé en 1860 dans le but de servir de “préface spéciale” aux *Misérables*, et qui ne fut

par ailleurs jamais achevé. Intitulé “Préface philosophique” dans l’édition de l’Imprimerie Nationale (1908), on le trouve édité sous le titre (choisi par Hugo) de *Philosophie: commencement d’un livre* dans le volume *Critique des Œuvres complètes* (467–534), par les soins d’Yves Gohin (voir sa notice, 750).

7. Sur les rapports de Hugo aux socialistes athées de son temps, voir Brombert, *Victor Hugo* 119.
8. On se référera sur cette figure à la belle analyse qu’en propose Brombert dans *Victor Hugo*, 90–94.
9. On s’inspire ici de ce que dit Lukacs du héros épique: “En toute rigueur, le héros d’épopée n’est jamais un individu. De tout temps, on a considéré comme une caractéristique essentielle de l’épopée le fait que son objet n’est pas un destin personnel, mais celui d’une communauté” (60).
10. On en trouvera chez Blix, Roman, *Victor Hugo* (727), et Rosa, “Histoire sociale.”
11. Nous utilisons ce terme au sens large de “manière de se situer par rapport aux destinataires,” ainsi que le définit Alain Viala (217).
12. Cette lecture doit beaucoup aux analyses de Jeffrey Melhman, consacrées aux *Luttes de classes en France* de Marx et à *Quatrevingt-treize* de Hugo.
13. De manière suggestive, Jean Borie pose la question de savoir “qui se reconnaît jamais comme misérable,” pour répondre que “le plus déchu des cancéreux, jaune et la mort poussant sa porte d’hôpital, ne veut pas être un misérable, et se montrerait vexé de trop de compassion” (12).
14. Jean Maurel va dans ce sens, et décrit le misérable comme “la partie qui sort du tout, l’élément qui s’en sépare pour le définir dans l’écart même ‘indéfini’ de son excès, en moins, en trop—démessuré—de sa divergence subversive” (127).
15. *Maison de Victor Hugo*, α 8895 [1854], cité dans Leuilliot 63.
16. Voir Brombert, “V.H.: l’auteur effacé,” et l’analyse de Seebacher, sensible lui aussi au pouvoir de subversion et de décentrement de l’argot (173).
17. Voir Journet et Robert 36–39: les deux critiques constatent que seul le personnage de Fantine fait l’objet, dans le roman, d’une analyse précise de la domination de classes en termes matériels.

## Ouvrages cités

Badiou, Alain. “Victor Hugo, la grande prose de la révolte.” *Revue Ballast*, 10 juin 2015. 14 septembre 2015. [www.revue-ballast.fr/victor-hugo](http://www.revue-ballast.fr/victor-hugo).

Barbérès, Pierre. “A propos de ‘Lux’: la vraie force des choses (sur l’idéologie des *Châtiments*).” *Littérature*, vol. 1, 1971, pp. 92–105.

Bénichou, Paul. *Les Mages romantiques*. Gallimard, 1988.

Blanchot, Maurice. *Le Livre à venir*. Gallimard, 1959.

Blix, Göran. “Le livre des passants: l’héroïsme obscur dans *Les Misérables*.” *Revue des sciences humaines*, vol. 302, 2011, pp. 63–75.

Borie, Jean. *Un Siècle démodé: poètes et réfractaires au XIX<sup>e</sup> siècle*. Payot, 1989.

- Brombert, Victor. "V.H.: l'auteur effacé ou le moi de l'infini." *Poétique*, vol. 52, 1982, pp. 417–29.
- . *Victor Hugo and the Visionary Novel*. Harvard UP, 1984.
- Chevalier, Louis. *Classes laborieuses et classes dangereuses*. 1958. Perrin, 2002.
- Gohin, Yves. "Une histoire qui date." Uberfeld et Rosa pp. 29–57.
- Grandjanc, Jacques. *Communisme/Kommunismus/Communism: origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes (1785–1842)*. Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, 1989.
- Hugo, Victor. *Œuvres complètes*. 15 vols, édités par Jacques Seebacher et Guy Rosa, Robert Laffont, 1985–90.
- Journet, René, et Guy Robert. *Le Mythe du peuple dans Les Misérables*. Éditions sociales, 1964.
- Lafargue, Paul. *La Légende de Victor Hugo*. 1885. Actes Sud, 2000.
- Laurent, Franck. *Victor Hugo: espace et politique (jusqu'à l'exil: 1823–1853)*. PU de Rennes, 2008.
- Leuilliot, Bernard. "Philosophie(s): commencements d'un livre." Uberfeld et Rosa pp. 59–75.
- Lukacs, Georges. *La Théorie du roman*. Gonthier, 1963.
- Marx, Karl. *Les Luttes de classe en France*. 1850. Messidor–Éditions Sociales, 1984.
- Maurel, Jean. *Victor Hugo philosophe*. PUF, 1985.
- Mehlman, Jeffrey. *Revolution and Repetition: Marx/Hugo/Balzac*. U of California P, 1977.
- Pessin, Alain. *Le Mythe du peuple et la société française du XIX<sup>e</sup> siècle*. PUF, 1992.
- Roman, Myriam. "'Ce cri que nous jetons souvent': le progrès selon Hugo." *Romantisme*, vol. 108, 2000, pp. 75–90.
- . "Rupture et continuité. 1848 dans l'œuvre de Victor Hugo." *Groupe Hugo: groupe de travail universitaire sur Victor Hugo (Paris VII)*. 4 août 2015. [groupugo.div.jussieu.fr/groupugo/99-03-13roman.htm](http://groupugo.div.jussieu.fr/groupugo/99-03-13roman.htm).
- . *Victor Hugo et le roman philosophique: du "drame dans les faits" au "drame dans les idées"*. Honoré Champion, 1999.
- Rosa, Guy. "Comment on devient républicain, ou Victor Hugo représentant du peuple." *Revue des sciences humaines*, vol. 156, 1974, pp. 653–71.
- . "Histoire sociale et roman de la misère." *Revue d'histoire du XIX<sup>e</sup> siècle*, vol. 11, 1995, pp. 95–110.

- . “Hugo en 1848: de quel côté de la barricade?” *48/14, La Revue du Musée d’Orsay*, 1999, pp. 59–69.
- Seebacher, Jacques. “Envers du langage, envers de la société dans le roman hugolien.” *La Lecture sociocritique du texte romanesque*, édité par Graham Falconer et Henri Mitterand, Hakkert & Cie, 1975, pp. 165–74.
- . *Victor Hugo ou le calcul des profondeurs*. PUF, 1993.
- Tocqueville, Alexis de. *Souvenirs*. Gallimard, 1978.
- Uberfeld, Anne, et Guy Rosa, éditeurs. *Lire les Misérables*. José Corti, 1985.
- Vargas Llosa, Mario. *La Tentation de l’impossible: Victor Hugo et Les Misérables*. Gallimard, 2008.
- Vernier, France. “*Les Misérables*: un texte intraitable.” Uberfeld et Rosa pp. 5–28.
- Viala, Alain. “Éléments de sociopoétique.” *Approches de la réception: sémiostylistique et sociopoétique de Le Clézio*, édité par Georges Molinié et Viala, PUF, 1993, pp. 139–220.