



Deposited via The University of Sheffield.

White Rose Research Online URL for this paper:

<https://eprints.whiterose.ac.uk/id/eprint/80457/>

Version: Submitted Version

Article:

Goergen, M. (2016) Du bonapartisme des Misérables. Hugo et l'escamotage de la lutte des classes. Nineteenth Century French Studies. ISSN: 0146-7891 (Submitted)

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 including the URL of the record and the reason for the withdrawal request.

DU BONAPARTISME DES *MISERABLES*. HUGO ET L'ESCAMOTAGE DE LA LUTTE DES CLASSES

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 démocratique¹. 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 de l'Histoire, en particulier lorsque ceux-ci engagent l'opposition violente de catégories que leurs intérêts matériels divisent, mais que leur devenir moral et spirituel, selon lui, rassemble. Hugo, qui depuis les années trente milite pour « la substitution des questions sociales aux questions politiques² » défend donc dans *les Misérables* « le progrès en pente douce. » Puisque, ajoute-t-il, « l'adoucissement des pentes, c'est (...) la politique de Dieu. (IV, I,5, 675³). »

Tant d'inclination à la douceur laisse peu de part à l'idée de lutte des classes, qui sera l'un des pivots du socialisme dit scientifique, et dans laquelle les grands contemporains de Hugo que sont Marx et Tocqueville voient une constante des rapports sociaux en France depuis 1848⁴. L'idée de lutte des classes traverse pourtant les *Misérables* 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 réprimer au profit du « progrès de l'homme par l'avancement des esprits⁵ », progrès qui garantira la paix civile et permettra à l'Histoire de suivre son cours normal et apaisé vers un avenir fraternel. Sur le plan

narratif, 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 le 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. Elle doit ainsi être à la fois vigoureusement réprimée au niveau moral et politique et masquée dans le monde romanesque.

« Masquer » et « réprimer »: on aura reconnu dans ces deux verbes des concepts connexes à la définition marxiste de l'idéologie comme illusion, fausse conscience et vision renversée du monde au profit de celle de la classe dominante⁶. 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 propre gendre 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 (20) » de la bourgeoisie. 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). Notre propos rejoindra ce verdict sévère par bien des aspects; mais plutôt que de se situer sur le plan de la critique de l'idéologie hugolienne, il cherchera à comprendre ce que la nécessité de réprimer et de sublimer le conflit de classe peut avoir de productif pour

le romanesque hugolien. A cet effet, plutôt que d'emprunter nos métaphores au champ lexical trop moralement connoté du propre et du sale, nous nous inspirerons dans ces pages du domaine du spectacle et parlerons d'*escamotage*: car c'est bien d'*escamotage* - « action de faire disparaître (un objet) à la vue du public, par un tour de passe-passe⁷ » - qu'il s'agit. La lutte des classes fait partie du spectacle des *Misérables*, et la volonté hugolienne de la dépasser et de la masquer 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 idéologie⁸.

1. Juin 48 / décembre 51: 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 48, devant la confrontation entre le prolétariat parisien et défenseurs de la République bourgeoise - confrontation à laquelle Marx donnera une importance capitale dans la cristallisation des rapports de classe⁹ modernes - Hugo se voit incapable de prendre parti entre ce qu'il perçoit comme deux composantes insécables d'un même peuple, et refuse d'interpréter l'émeute comme l'expression d'un conflit entre deux classes résolument antagonistes. Il ne peut ainsi décrire les journées de juin que comme une impossible alternative: ce sont les « fils de la même France et du même Paris » qui « s'égorge¹⁰ ».

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 il avait sauvé la vie - en juin 48 justement:

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 48 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!¹¹

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 48 sont pour Hugo résolues théoriquement en 51: 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 correcte à ce que 48 avait pu faire passer pour un pur conflit de classe: celle-ci se métamorphose 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 48, il décrit l'événement comme « une révolte du peuple contre lui-même (V,I,1: 926) », jamais comme un conflit de classes.

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 spiritualiste¹² ». Le socialisme de Hugo se place donc résolument du côté d'une pédagogie et d'une morale collective qui s'apparente à une foi laïque¹³.

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 Rosa¹⁴ 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 les intègrent, les dépassent, et en dernier lieu les abolissent. Ceci explique dans *Les Misérables* le camouflage du lexique social et politique sous un lexique spiritualiste abstrait, fait de couples oppositifs remplaçant le couple bourgeoisie/prolétariat. Il s'agit de désamorcer l'opposition de classe, vue comme fallacieuse, pour lui opposer une 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! (IV, VII, 1: 780)».

4. En dernier lieu, nous y reviendrons longuement, 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 enfin 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 décembre 51 la possibilité inespérée 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 porte-parole des intérêts de tous contre un seul. Ce positionnement stratégique sera celui de l'exil et ne variera pas¹⁵.

2. 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 centralité¹⁶ 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 (II,I,13: 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 intimement liée à celle de l'Empereur¹⁷. 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 passant¹⁸. 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 de la bataille 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 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! (II,I, 14, 271) » - ce « merde » qui pour Hugo est le « *misérable* des mots (Brombert, *Victor Hugo...*, 110) » - oppose à grandeur épique des victoires.

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 et des luttes

historiques et le dépassement de leur violence par l'intégration rédemptrice dans une « réalité fictive¹⁹ », qui voit systématiquement intervenir, sur les ruines dialectiques des confrontations binaires, un *tiers*, être ou événement hasardeux, 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 (II,I,13: 269-270) ». 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 entière²⁰. 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 développements²¹, 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 langage²². 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'oeuvre, jusqu'à prêter son nom au roman.

3. Misérables et Lumpenproletariat

Hugo se trouve, face à 48 et à la question de la lutte des classes, dans la position de rôdeur héroïque, donc dans celle du misérable. 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*²³), Hugo, observateur lointain, précisément par ce 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 posture²⁴ de l'écrivain prophète structure ainsi le travail idéologique des *Misérables*: la problématique de 48, 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 porte les *Misérables* et l'interprétation marxienne de la révolution de 48 et de ses lendemains. Pour Marx²⁵, 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, 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 *escamoté* par la victoire improbables sur le plan social de ces êtres de l'ombre et de la misère qui ne participent pas de la lutte des classes, et par l'avènement dans la foulée d'un ordre politique fondé sur l'assentiment de ces ombres obscurs qu'il nous faut bien appeler du nom de misérables.

Tout comme le bonapartisme permet un court-circuitage politique de la lutte de classes, en effet, 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. On ne résiste pas à citer Jean Borie, qui pose avec esprit 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). » 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 fixe²⁶. 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 qui 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 (I,III, 2: 98-99).

La même instabilité patronymique poursuit Jean Valjean. Lorsque celui-ci dévoile sont 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 (V,VII,1: 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 Fauchelevent.

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

qu'il peut servir à Hugo de limon démocratique. « 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, permet la transformation d'un discours de l'opposition et du conflit en un discours de la transmutation et du rachat. 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.

4. Sans feu et sans aveu: escamoter la lutte des classes

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 désamorçage 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 », et que « l'égoïsme n'est pas une des divisions de l'ordre social (IV,1,2: 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 inférieure²⁷ (I.4,3: 123) », ou même de Louis-Philippe, « admirable représentant de la « classe moyenne » (IV,3: 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'intérêt entre deux fractions du

même peuple. La même impossibilité à dire et à décrire touche d'ailleurs Juin 48: « tous les mots que nous venons de prononcer doivent être écartés quand il s'agit de cette émeute extraordinaire (V,1,1: 926). » Cette réserve et cette mise à distance, construisant un rempart de silence autour de la notion de classe, permettent à Hugo d'habilement se placer lui-même en position d'extériorité par rapport aux discours dominants de son temps, qu'ils soient de droite ou de gauche – ni Marx ni Tocqueville - et qui tous font de la question des classes un aspect crucial de leur analyse de la société française issue de Juin 48²⁸.

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 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 irréconciliables de l'histoire des hommes²⁹. Mais il apparaît que l'inscription de cette voix prophétique dans la fiction n'est possible que par des procédés de démarquage, voire de dérobade énonciative. 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 ». 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...³⁰

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?

5. Figures de l'escamotage: la parole-surplus , la digression, l'enfant, l'égout

C'est en suggérant quelques pistes de réponse à cette question que nous aimerions conclure, en suggérant que le problème des classes - et la nécessité de le taire - joue un rôle déterminant dans l'articulation discursive des *Misérables*.

Notre première proposition découle directement des remarques qui viennent d'être faites 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 (IV, VII,1: 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 (IV, VII, 2: 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-même³¹ participe d'un comparable surplus: toujours marquée par le danger d'un décrochage de son point d'énonciation, et menacée par son propre effacement³² dans l'éclatement du Je, par le décentrement inhérent à la parole prophétique, ou enfin par l'assimilation dans un sujet d'énonciation collectif plus large, la parole d'Hugo rejoint celle du misérable dans sa motilité de parole-surplus.

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 de ces êtres de l'au-delà/ de l'en-deçà du social et leur discours. 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 pauvre³³. 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 (V,1,1: 926) »... Il y en a bien une, pourtant, et dont la fonction 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 48. 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 réelle³⁴: là tout est boue comme au ciel tout est lumière, et toute contradiction s'annule dans un abaissement vécu comme une élévation³⁵. 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 (cette fois-ci littéral!) 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 de l'escamotage » 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, 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 vit une forme de rédemption textuelle *quand même*. 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).

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'histoire³⁶: en l'enfant, en Dieu, en l'égout, enfin en lui-même.

Il reste pour conclure à revenir sur la complicité objective que cette nécessité, qui est chez Hugo exigence poétique autant que philosophique, entretient avec ce qui est selon Marx 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 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, et presque de sauveur 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 révolution³⁷ », 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. Ce bonapartisme romanesque permet surtout à Hugo de régler presque définitivement - *Quatre-vingt Treize* sera une nouvelle étape de ce questionnement - son rapport aux luttes de classes, et d'intégrer celles-ci dans une pensée englobante et syncrétique du progrès humain. Hugo, d'une certaine

manière, fait dans *Les Misérables* son 2 décembre. Voilà qui mène à une suggestion paradoxale: Hugo serait tributaire de son statut d'opposant majeur à Bonaparte, et de son charisme grand chantre exilé de la république à ce qui pour Marx est au cœur du dispositif bonapartiste... voire à Bonaparte lui-même.

Paradoxe? Fort heureusement, il n'y a jamais de paradoxe indépassable chez Hugo, et l'ultime exilé - Dieu - s'offre toujours pour résoudre les inextricables contradictions des hommes :

L'homme n'est (...) ni innocent, ni coupable. Jésus-Christ vaut Louis Bonaparte et Louis Bonaparte vaut Jésus-Christ. C'est absurde et monstrueux. Voilà où l'on en arrive si l'on part du compréhensible. Mais le moment où l'on admet l'incompréhensible (...) ah! Alors tout change. Nous sommes dans l'incompréhensible... Jésus-Christ et Bonaparte sont deux hommes différents³⁸.

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 (103-104).

² *Littérature et philosophie mêlées*, in *Oeuvres complètes*, tome XII: *Critique*, 51.

³ Les références aux *Misérables* renvoient au vol. II (*Roman II*) des *Oeuvres complètes* de Hugo.

⁴ Voir les *Souvenirs* de Tocqueville (notamment 131-132).

⁵ *William Shakespeare* (II, V, 7), in *Oeuvres complètes*, tome XII : *Philosophie*, 395.

⁶ Sur l'histoire de ce terme et son acception marxiste en particulier, voir Williams (155-157)

⁷ Définition du *Trésor de la Langue française*.

⁸ 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 ». Nous y renvoyons le lecteur.

⁹ C'est en effet pour Marx la « première grande bataille entre les deux classes qui divisent la société moderne » (107 et suivantes).

¹⁰ «Ce que le poète se disait en 1848», *Châtiments*,. *Oeuvres complètes*, tome V: *Poésie II*, 90.

¹¹ Victor Hugo, *Histoire d'un crime*, I, 17. *Oeuvres complètes*, tome VI: *Histoire*, 237.

¹² 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 tome XII des *Oeuvres complètes* (534), par les soins d'Yves Gohin (voir sa notice, 750)

¹³ Sur les rapports de Hugo aux socialistes athées de son temps, voir Brombert, *Victor Hugo...* (119).

¹⁴ Voir «Histoire sociale et roman de la misère».

¹⁵ Sur ce sujet voir Roman, « Rupture et continuité », surtout 9-10.

¹⁶ Voir Brombert, *Victor Hugo...*, 86-97.

¹⁷ Sur les liens entre la biographie de Napoléon et celle de Jean Valjean, voir Gohin.

¹⁸ On se référera sur cette figure à la belle analyse qu'en propose Brombert (*Victor Hugo...*, 91 et suivantes).

¹⁹ Voir Vargas Llosa (124 et passim).

²⁰ On s'inspire ici de ce que dit Lukacs du héros épique (60): « 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 ».

²¹ On en trouvera chez Roman, *Victor Hugo...*, 727, et Rosa, « Histoire sociale... ».

²² Voir Vernier.

²³ « Paris et Rome », in *Œuvres complètes*, vol.X: *Politique*, 699.

²⁴ Nous utilisons ce terme au sens large de « manière de se situer par rapport aux destinataires », ainsi que le définit Viala (217).

²⁵ Cette lecture doit beaucoup aux analyses de Jeffrey Melhman, consacrées aux *Luttes de classes* en France de Marx et à *Quatrevingt-Treize* de Hugo.

²⁶ Voir Vernier.

²⁷ Les italiques sont de nous.

²⁸ Voir les analyses de Guy Rosa, dans « Comment on devient républicain... » et « Hugo en 1848... ».

²⁹ Sur la construction de la figure du « mage » hugolien, voir le travail de référence de Bénichou.

³⁰ Cité dans Leuilliot, 63.

³¹ Voir Bordas.

³² Voir Brombert, « V.H.: l'auteur effacé »...

³³ Jounet et Robert 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 (36-39)

³⁴ Voir de la Carrera.

³⁵ Nous n'insistons pas sur la référence christique qu'implique ce « chemin de croix » du bagnard.

³⁶ Voir Metzidakis sur la fonction concrète de cette représentation de l'histoire en 1862, année de publication des *Misérables*.

³⁷ Voir Roman, « Rupture et continuité », 6.

³⁸ C'est ainsi que se poursuit le dialogue sur la prescience divine déjà cité plus haut. Cité dans Leuilliot, 63.

Works Cited

Barbérís, Pierre. "A propos de «Lux»: la vraie force des choses (sur l'idéologie des Châtiments)". *Littérature*, 1 (1971) :92-105.

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

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

Bordas, Eric. "Les Détournements de l'écriture du « je » dans *Les Misérables*". *L'Information grammaticale*, 63 (1994): 35-38.

Borie, Jean. *Un Siècle démodé. Poètes et réfractaires au XIXe siècle*. Paris: Payot, 1989.

Brombert, Victor. *Victor Hugo and the Visionary Novel*. Cambridge: Harvard University Press, 1984.

Brombert, Victor. "V.H. : l'auteur effacé ou le moi de l'infini". *Poétique*, 52 (1982): 417-429.

De la Carrera, Rosina. "History's Unconscious in Victor Hugo's *Les Misérables*". *Modern Language Notes*, 96,4 (1981):839-855.

Gohin, Yves. "Une histoire qui date". *Lire les Misérables*, eds. Anne Uberfeld et Guy Rosa. Paris, José Corti, 1985 : 29-57.

Grandjonc, Jacques. *Communisme/Kommunismus/Communism : Origine et développement international de la terminologie communautaire prémarxiste des utopistes aux néo-babouvistes (1785-1842)*. Trêves: Schriften aus dem Karl-Marx-Haus, 1989.

Hugo, Victor. *Oeuvres complètes*. 15 volumes. Paris: Robert Laffont, 1985.

Jouret, René and Robert, Guy. *Le Mythe du peuple dans les Misérables*. Paris: Editions sociales, 1964.

Lafargue, Paul. *La Légende de Victor Hugo*. Arles: Actes Sud, 2000.

Leuilliot, Bernard. "Philosophie(s): commencements d'un livre". *Lire les Misérables* : 59-75.

Lukacs, Georges. *La Théorie du roman*. Paris, Gonthier, 1963.

Marx, Karl. *Les luttes de classe en France ,1848-1850*, Paris, Messidor-Editions Sociales, 1984.

Mehlman, Jeffrey. *Revolution and Repetition : Marx/Hugo/Balzac*. Berkeley: University of California Press, 1977.

Metzidakis, Angelo. "On Rereading French History in Hugo's Les Misérables". *The French Review*, 67, 2 (1993): 187-195.

Pessin, Alain. *Le Mythe du peuple et la société française du XIXe siècle*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

Roman, Myriam. *Victor Hugo et le roman philosophique: du « drame dans les faits » au « drame dans les idées »*. Paris: Honoré Champion, 1999.

Roman, Myriam. "Rupture et continuité. 1848 dans l'oeuvre de Victor Hugo", Groupe Hugo: groupe de travail universitaire sur Victor Hugo (Paris VII). Web. 1 September 2014. <<http://groupugo.div.jussieu.fr/Groupugo/doc/99-03-13Roman.pdf>. >

Rosa, Guy. "Comment on devient républicain, ou Victor Hugo représentant du peuple." *Revue des Sciences Humaines*, 156 (1974): 653-671.

Rosa, Guy. "Histoire sociale et roman de la misère". *Revue d'Histoire du XIXe siècle* 11 (1995), 95-110. Groupe Hugo: groupe de travail universitaire sur Victor Hugo (Paris VII). Web.

<[http://groupugo.div.jussieu.fr/Groupugo/Textes et documents/Histoire sociale et roman de la misère.pdf](http://groupugo.div.jussieu.fr/Groupugo/Textes_et_documents/Histoire_sociale_et_romans/roman_de_la_misere.pdf)>.

Rosa, Guy. "Hugo en 1848 : de quel côté de la barricade ?". 48/14. *La Revue du Musée d'Orsay* (1999): 59-69.

Tocqueville, Alexis de. *Souvenirs*. Paris: Gallimard, 1978.

Trésor de la Langue Française. Web.

Vargas Llosa, Mario. *La Tentation de l'impossible. Victor Hugo et Les Misérables*. Paris: Gallimard, 2008.

Vernier, France. « *Les Misérables*: un texte intraitable ». *Lire les Misérables, op.cit.* : 5-28.

Viala, Alain. « Eléments de sociopoétique ». Georges Molinié et Alain Viala, *Approches de la réception : sémiostylistique et sociopoétique de Le Clézio*. Paris: Presses Universitaires de France, 1993.

Williams, Raymond. *Keywords : A Vocabulary of Culture and Society*. London: Fontana Press, 1988.