

LIRE
Les Misérables

par

Josette ACHER	Jean DELABROY
Jean GAUDON	Yves GOHIN
Claude HABIB	Bernard LEUILLIOT
Jacques NEEFS	Nicole SAVY
Jacques SEEBACHER	France VERNIER

textes réunis et présentés par

Anne UBERSFELD et Guy ROSA

Librairie José Corti
1985

CÆCUM
Préalables à la philosophie de l'histoire
dans *Les Misérables*

Jean DELABROY

«...des impasses, des cœcums, des tournants
obscur...»

(Les Misérables, V, 6, 4 ; 1089)

Je vois [...] – encore que très obscurément – que toute œuvre d'art, si elle veut atteindre aux plus grandioses proportions, doit, avec une patience, une application infinie depuis les moments de son élaboration, descendre les millénaires, rejoindre s'il se peut l'immémorable nuit peuplée de morts qui vont se reconnaître dans son œuvre. »

(J. Genêt, *L'Atelier d'Alberto Giacometti*,
L'Arbalète, 1968)

On s'intéressera essentiellement ici à la logique philosophique qui est en élaboration et au travail dans *Les Misérables*.

Essentiellement, mais bien sûr pas uniquement – dans la mesure où rien ne saurait être légitimement isolé ou privilégié par l'analyse à l'intérieur de la stratégie hugolienne, et où, par exemple, la réflexion historique et l'invention esthétique dans le roman sont en relation directe avec l'enquête métaphysique, dont elles reçoivent leurs présupposés en même temps qu'elles en infléchissent le développement. La singularité des *Misérables* pourrait s'apercevoir dans la connexion, poussée à un degré extrême d'implications, d'un discours philosophique personnel en train de se mettre au point et des procédures narratives, systèmes de représentations et figures de fiction réquisitionnés dans le temps même de cette mise au point. Hugo s'en explique d'ailleurs, quand il prend soin de noter dès le début de *Philosophie, commencement d'un livre* : « La situation d'esprit de l'auteur d'un livre importe au livre lui-même et s'y réverbère¹. » Autant dire que l'injonction à laquelle l'écrivain se reconnaît (et se veut) soumis ne peut être sans donner impulsion

1. *Philosophie*, I, 1 ; volume « Critique », p. 467.

aux techniques et thèmes nécessaires à sa traduction.

Hugo doit répondre en fait à cette évidence, somme toute acquise pour le siècle bourgeois, qu'est la « société matérielle » : soit l'omnipotence du moi, qu'il soit le sujet de la raison ou celui de la jouissance, individu des « déductions correctes » ou des « appétits suivis de félicités »². Il barde de points d'interrogation la mention du principe qui organise l'espace mental et social du sujet moderne, énoncé qu'il lui coûte de faire puisque tout le problème est de trouver le moyen et la légitimité nécessaires pour ne pas y souscrire : « limiter la conscience humaine au succès et l'aspiration humaine au bien-être »³. Comment se départir de cette « philosophie après boire »⁴, parvenir à la désigner, elle qui est dominante, comme fautive, et que lui opposer et lui substituer ? Puisque l'histoire contemporaine en est l'intronisation, il s'agit, rétrospectivement, de comprendre les conditions qui l'ont rendue inévitable, et prospectivement, d'établir la possibilité d'en venir à bout : d'où *Les Misérables*, comme laboratoire analytique et critique, où Hugo cherche à constituer un appareil philosophico-romanesque susceptible de rendre à la fois intelligible et dépassable le réel en son état.

On s'efforcera de montrer que, contre les deux données fondamentales de l'*ego* bourgeois – à savoir : progressisme de la raison et nihilisme du plaisir –, la manœuvre, à la fois désespérée et géniale, de Hugo vise à instituer une sorte de logique du pire. Puisque le mauvais est de toutes manières déjà sûr, autant comprendre que le pire est peut-être, sinon la qualité même de l'histoire, en tous cas une épreuve épistémologique permettant de s'en donner une représentation déniée, qui, pour coûter cher, ouvrirait toutefois la seule chance de s'assurer d'un devenir conforme aux aspirations progressistes à la réalisation sociale et historique. Il s'agit donc de partir d'une ontologie rigoureusement privative, laquelle va bousculer le système conceptuel dominant, accueillir délibérément l'horreur inspirée par l'obscurité de l'histoire, pour la renverser en une méditation sur le travail de la négativité, sur les limites drastiques qu'il impartit à la conscience et sur les sauts auxquels il l'appelle. *Les Misérables* construiraient la déroute des espérances historiques, et la donneraient à interpréter, en multipliant les points d'aveuglement capables de mettre aussi en déroute les triomphes contemporains qui ont ruiné ces espérances.

Aussi bien, dans le cadre de cette contribution, est-il impossible

2. *Ibid.*, 13 ; *ibid.*, p. 491.

3. *Ibid.*, 20 ; *ibid.*, p. 504.

4. Titre du chapitre I, 1, 8 (p. 25) des *Misérables*.

de viser à un compte rendu intégral des modes et enjeux de cette investigation philosophique. On se limitera à en mesurer les difficultés initiales, et pour cela, à comparer la grande ouverture romanesque choisie, autour du couple Jean Valjean-Monseigneur Myriel, lue comme instauration d'un parti pris philosophique sur la caducité de l'ontologie positive et sur ses effets, avec un certain nombre de textes, eux-mêmes de portée ou de visée explicitement philosophique, écrits ou essayés par Hugo en marge et dans la mouvance des *Misérables*. On sait que, dans le temps même de la composition du roman et dans ses suites immédiates, Hugo travaille à une série de fragments qui touchent directement à son substrat et à son impact philosophique, et qui témoignent d'une visible urgence de la prise de position philosophique en tant que telle. Étrange statut, au demeurant, que celui de ces essais, qui doivent tout au roman et qui révèlent une réflexion à laquelle le roman doit tout. Il y a une difficulté, pour le commentateur, à assurer son point de vue sur ces diverses tentatives : puisqu'elles veulent à la fois revenir prendre les devants, en tant que préface et fondation théorique projetées, d'une fiction dont elles sont l'accomplissement, ou le déchet, ou la réserve. Ces *marginalia*, d'allure volontiers testamentaire, visent, à des titres divers, à regrouper les réponses hugoliennes à la question métaphysique, et semblent frappés par la fiction d'une inutilité suffisamment prouvée pour que leur nécessité puisse s'en trouver contrebalancée. Ces remarques de logistique ne sont pas indifférentes, et il faudra en rendre compte. Elles n'empêchent pas qu'on puisse demander, provisoirement, à cette série de manuscrits, l'appréciation qu'ils donnent de l'opération d'aveuglement constitutive, selon nous, des *Misérables*.

Philosophie, commencement d'un livre, en particulier, la fixe avec une précision incomparable. On doit s'interroger sur l'effet que Hugo escomptait produire, lorsqu'il envisageait d'exhorter le lecteur, par cette proposition-choc introduite d'entrée de jeu, à lire le roman comme « un livre religieux »⁵. Nul doute qu'il s'agissait d'ouvrir un paradoxe violent, mais hors duquel *Les Misérables* perdraient leur signification : ce texte si évidemment placé du côté de la « dissection » sociale, c'est-à-dire occupé par la misère, il conviendrait cependant de le prendre pour « spiritualiste ». C'est qu'il y va du bon et du mauvais réglage du point de vue face à l'objet misère. Apparemment, explique Hugo, songe et vision n'ont rien à voir avec la représentation du champ social, et la déduction banale serait qu'une pareille démarche suscite un sentiment d'étrangeté,

5. *Philosophie*, I, 1 ; p. 467.

pour le moins, et sans doute de vanité – sauf à engager précisément par là un coup de force pour affirmer qu'elle est au contraire la seule possible pour instaurer un rapport modifié, non piégé, au réel. Deux ruptures sont sur cette base introduites successivement.

Une première rupture, dont le domaine est esthétique, et dont l'enjeu est la définition du réalisme hugolien, s'efforce de distinguer radicalement entre l'objet et sa représentation. « Il faut, la misère étant matérialiste, que le livre de la misère soit spiritualiste⁶. » Parce que l'objet que *Les Misérables* se donnent à considérer se signale d'abord comme un produit de la bourgeoisie, il faut que le traitement, qu'il importe de lui appliquer en sorte que le choix du romancier soit en effet militant, promeuve un changement d'horizon sans compromis. Car la misère est matérialiste à double titre: d'une part, elle est une pièce constituante d'une société qui a fait sa valeur unique des rapports marchands et sa foi fondamentale de l'obscénité matérielle de la jouissance ; d'autre part, elle tend obligatoirement à penser son propre devenir, au sein de la société, dans les mêmes termes qu'elle, parce qu'elle n'a pas la possibilité de vouloir à son tour pour elle-même autre chose qu'un plus de jouissance. C'est pourquoi, pour utiles et bien intentionnées qu'elles soient, étude et peinture de la misère se borneraient, si elles étaient laissées à leur seule logique, à adresser aux contemporains la « sommation » d'un peu plus de considération pour le « tas de fumier », et elles trouveraient leurs limites, entre charité et réforme, à réitérer la thèse prévalente dans le siècle du progrès et de l'amélioration des sorts sociaux dans la continuité sans faille d'un corps s'accomplissant dans l'embourgeoisement. D'où le besoin éprouvé par Hugo d'agencer, contre cette défaillance prévisible, un tout autre point de vue, celui de Job, déplacé à tous les sens du terme – Job : ou celui qui interdit la description et promeut le scandale, qui cesse de penser la misère de l'intérieur du fonctionnement social, et fait sienne la limite du tolérable pour accuser l'idéal, qui n'autorise plus à envisager une histoire linéaire et progressive où la misère aurait sa résorption possible, mais oblige à considérer l'histoire depuis l'intolérable, c'est-à-dire du point de vue mystérieux, radical, de la discontinuité logique, de la rupture dans l'ordre du pensable ouverte par l'impensable volonté supérieure. Le réalisme hugolien se refuse à viser la représentation du réel, puisqu'il aperçoit dans un semblable geste la présence, l'appréciation, peu visibles mais coercitives, de la société qu'il souhaiterait critiquer. Il entreprend au contraire d'indiquer la nécessité de mettre la représentation en défaillance.

La misère comme objet accule donc le scripteur à la mise au

6. *Philosophie*, II ; p. 534.

point d'un rapport critique à son activité de représentation. Mais cette mise au point elle-même pousse à la mise en place d'un dispositif philosophique qui englobe le principe de défaillance, reconnu nécessaire dans l'esthétique, au sein d'une interprétation générale de l'histoire et de son sens. Cette seconde rupture a pour enjeu la définition hugolienne de l'absolu – ou : comment faire de l'incommensurabilité, cette manœuvre narrative type Job, le statut même des éléments de la connaissance : « L'incommensurable synthèse cosmique nous surcharge et nous accable⁷. » Il y a, de la part de Hugo, la prise d'un risque immense, mais assumé, dans le passage, non pas au, mais par le spiritualisme. Risque immense puisque, sitôt revendiqué, le spiritualisme encourt une équivoque trop claire et parfaitement désastreuse, et il ne suffit certes pas, à cet égard, pour couper court aux malentendus, de rappeler, ce que fait Hugo, qu'on n'entretient pour son compte aucun lien d'aucune sorte avec les formes écrites et institutionnelles de la foi. Le « Je crois en Dieu » que Hugo finit par prononcer⁸, et sur lequel il choisit d'achever l'exposé de ses idées personnelles, ne peut espérer avoir de force motrice pour le projet militant que s'il s'avère avoir engagé une révolution réellement sans retour dans les présupposés de la représentation sociale et historique. Or c'est ce qui explique précisément que le risque spiritualiste vaille la peine d'être assumé : il consiste à s'installer dans les parages des religions (c'est-à-dire là même où menace un éventuel infléchissement réducteur de la position de l'auteur et du sens de l'œuvre), pour faire servir d'abord le spiritualisme à un désengagement critique et abrupt vis-à-vis du matérialisme bourgeois, quitte à passer aussitôt après au déplacement de la notion même de spiritualisme par rapport à ses formes en place. L'essentiel est que cela permette, comme le « proscrit » le sait, qui a payé suffisamment de sa personne pour cela, d'affirmer l'absolu – en sorte que la bonne position du scripteur par rapport au champ social apparaisse être celle de l'entre-deux, du seuil entre réalité et absolu, qui est inséparable (pas seulement par jeu sur les mots) d'une conduite de deuil : limite où organiser l'obscurcissement double du monde et du sens, l'épreuve de la perte simultanée de leur intelligibilité respective, bref le désintéressement tant des objets que des observateurs, c'est-à-dire manière d'obliger à ne plus penser l'autre (la misère) et à ne plus se penser soi-même en fonction des intérêts et des lois de l'économie, mentale et sociale, telle qu'elle est en l'état des consciences et des pratiques modernes.

Le spiritualisme, c'est d'abord pour Hugo, la fourniture d'une

7. *Préface des mes œuvres et post-scriptum de ma vie* ; volume « Critique », p. 699.

8. C'est la dernière phrase de *Philosophie*, p. 534.

exceptionnelle machine à opérations disjonctives, tellement active et puissante qu'il lui arrive même de ne pas en donner l'idée, c'est-à-dire de ne pas la soutenir. Ainsi de la formule, pourtant admirable, où il tente de résumer les deux ruptures évoquées ci-dessus, mais ne trouve qu'un énoncé nettement inférieur à ce dont il rend compte : « Le réel n'est efficacement peint qu'à la clarté de l'idéal⁹. » Contre l'apparence, ce que Hugo revendique ici, c'est bien un écartèlement violent de toute élucidation possible du réel, plutôt que l'accès à une transparence souveraine de son sens. La limitation concertée de la perception produit une privation double et réciproque, où l'idéal surimposé au réel et où le réel placé en regard de l'idéal se réunissent mutuellement dans le non-connaissable, s'aident l'un l'autre à se constituer en abîme – par où se fait la suggestion d'une essence dont le statut a ceci de particulier qu'il ne relève d'aucun des dispositifs disponibles d'ontologie. L'idéal restitue au réel sa défiguration insoutenable, le réel restitue à l'idéal sa démesure incompréhensible : impossible de se donner à penser en termes de progrès une misère qui serait à figure humaine, comme de se donner à croire en termes de raison en un Dieu à garantie manifeste, bref impossible de se tenir en bourgeois face aux *Misérables*, s'ils sont, tels qu'ils sont, « livre religieux ».

On voit que, par l'effet d'un extrémisme philosophique adopté par Hugo, la représentation de la misère est engagée à statuer, primordialement, sur la question de l'être. La « logique du logos »¹⁰ à laquelle Hugo travaille est, il prend soin d'en avertir, impérieuse : cela signifie qu'il n'est pas question d'en obtenir aucune des assurances qui viennent aussitôt à l'esprit – ni celle d'une transcendance sur laquelle reposerait tout entière l'essence, au-delà du réel disqualifié par l'infertilité ; ni celle d'une origine, à laquelle faire passer en compte une naturalité incorruptible du sujet ; ni celle d'une présence à soi du sens, dans le renouvellement stable de ses manifestations. D'où, dans *Philosophie, commencement d'un livre*, une dérive incessante de concept à concept, l'empêchement, tenacement organisé, pour le discours sur le sens de l'histoire de s'arrêter sur quelque point fixe que ce soit – véritable manœuvre de débordement, où torsions et déplacements notionnels prennent valeur d'opérations tactiques dans le cadre d'une grande stratégie de bouleversement de la question de l'être. Le meilleur exemple est fourni par l'effort de Hugo sur la notion de nature – le meilleur parce que c'est sur lui que débouche la réquisition du spiritualisme

9. *Ibid.*, p. 533.

10. *Philosophie*, I, 19 ; p. 503.

précédemment étudiée, étant entendu qu'en vertu d'une option fondamentale en faveur de l'immanence et au détriment de la transcendance, c'est sur la nature que l'exploration du problème ontologique doit porter. En affirmant le surnaturalisme, Hugo veut certes échapper aux démocrates du « labourer profond »¹¹, auxquels il reproche de faire, côté gauche, le coup de droite de la thèse de l'amélioration sociale qui serait à elle-même sa fin et son moyen. Vouloir extirper l'inquiétude spirituelle du corps social et des consciences, c'est, encore et toujours, supposer et rendre pensable la misère, bref se mettre en position de lui appliquer une volonté de réduction où s'efface son scandale. Mais là ne s'arrête pas la visée hugolienne. Dans un deuxième temps, étant acquis le premier moment de la critique d'une position de gauche supposée piégée, il s'agit pour Hugo d'éviter que son apologie du surnaturalisme ne fasse glisser l'être et le sens hors du réel, et ne le place lui-même, par conséquent, du côté des formes instituées de la religion. Aussi bien l'affirmation du surnaturalisme est-elle manière d'amener un violent coup de force : de dire qu'il n'est que le point aveugle du naturalisme, d'en finir avec l'opposition, trop simple pour être innocente, des deux notions ennemies, de les mettre en perspective l'une de l'autre afin de désigner, dans l'interstice de leur relation, le lieu même de l'être. D'où la formule pivotale de *Philosophie, commencement d'un livre*, que toutes les observations de la science et de la mémoire humaines viennent thématiquer surabondamment, c'est-à-dire indéfiniment (et cet indéfini-là, poétique au sens strict, ne relève d'aucune rhétorique, encore moins d'un rapport plus ou moins niais et bavard du penseur à la connaissance : il est l'exécution à la lettre de l'être selon Hugo) : « Le surnaturalisme, c'est la nature trop loin¹². »

La nature, en effet, ou l'énormité. Cette donnée, la nature (dont habituellement on convient comme de la légitimité qui serait donnée au siècle de triompher, à l'aise dans ses bénéfices rationnel et matériel), Hugo s'acharne au contraire à y faire valoir une épuisante logique privative qui s'emparerait du sujet observateur pour lui ôter sa maîtrise, c'est-à-dire les divers privilèges, connexes les uns aux autres, d'une essence *a priori* garantie, d'un sens hérité ou prenable, d'une raison hégémonique, d'une histoire progressive. Que donne-t-elle à voir, sinon des phénomènes qui « presque tous [...] ont des apparences combattantes et irritées »¹³, et qui conduisent inmanquablement à ce constat : « l'énormité de la nature est

11. *Philosophie*, II ; p.519.

12. *Préface de mes œuvres et post-scriptum de ma vie* ; *ibid.*, p. 699.

13. *Philosophie*, I, 4 ; p. 471.

accablante »¹⁴ ? Si Dieu est ainsi présent dans ses manifestations et l'essence entièrement résumée par elles, cela signifie, non pas immédiateté, mais inintelligibilité foncière. L'essentiel tient donc ici dans cette hypothèse que, si l'être est, il ne peut advenir que pour la déroute de tous les appareils de mesure et de représentation. Le sens n'est pas inaccessible par en haut (parce qu'il serait clos dans une transcendance), il l'est par en bas, dans l'ici et maintenant d'un réel incessamment critique. Ce splendide passage sur l'immanence chante l'épreuve des significations toujours déjà dérobées : « L'immanent est hors de notre portée; et nous n'avons ni poids, ni mesure, ni mètre, ni échelle, ni étiage, ni dosage, ni éprouvette, ni réactif, ni pierre de touche qui puisse nous faire connaître le bien et le mal de l'infini et ce qui est normal dans l'énorme¹⁵. » Ou : l'être ne manque certes pas – son problème est précisément qu'il y en a de trop. Le virage de l'essence vers l'énorme fait qu'elle ne peut être approchée que comme « irradiation » de la conscience, et en particulier diffraction du concept.

S'il faut donc bien parler de naturalisme, c'est en tant qu'il va au surnaturalisme comme au point-limite de son extension, où son dépassement est aussi sa réalisation. La métaphysique est le statut potentiel même de la physique: c'est ce que *Philosophie, commencement d'un livre* ressasse admirablement, jouant le jeu de l'exhaustion à la seule fin que le tracé du cercle exhaustif autour du réel, produisant un dehors qui le disqualifie plutôt que la globalisation qui le couronnerait, explicite une fois pour toutes les caractères successivement déraisonnable de la nature, et obligé de sa validation métaphysique. Le martèlement du « si vous pouvez » se saisit de chaque occasion fournie par le réel pour lancer le défi de l'infigurable à une raison appelée à devenir songe. Si bien que la « logique du logos » en voie de constitution est violemment antilogique, ordre intimé au sujet de buter sur autant de « pourquoi », d'achopper *in fine* et indéfiniment sur le « *quidquid délirant* »¹⁶ des manifestations de l'essence, de se laisser emporter par d'impensables renversements de catégories – de la mort en vie (« de toute cette pourriture, elle fait son épanouissement perpétuel »¹⁷), de l'inintelligible de l'informe en forme souveraine du sens (« Est-ce le chaos? – Non c'est l'ordre¹⁸. »). Le « tremblement » est le mode spécifique de la nature, et c'est lui qui voue ainsi la

14. *Ibid.* ; p. 468.

15. *Les Fleurs*, VIII ; volume « Critique », p. 557.

16. *Philosophie*, I, 5; p. 475

17. *Philosophie*, I, 4 ; p. 470.

18. *Ibid.*, p. 472.

connaissance au piétinement dans le moment cependant évident de son prodigieux développement – comme si jamais le travail, notion centrale du texte hugolien, de l'histoire n'avait été si clair, et jamais non plus si obscur, rebelle à toute conscience. Au bout, au cœur de chaque réalité, quelle que soit celle considérée, physique ou sociale, il y a donc ces « spectres du réel »¹⁹, dont il ne faudrait pas croire, sur la foi de leur « à peine [...] blémissement », qu'ils n'émargent pas au normal, mais dont il faut penser au contraire que, depuis cette borne qu'ils fixent et où s'évanouit l'horizon, ils signalent l'évanouissement même du réel, son caractère par définition spectral. Ce que fait la cosmologie dans *Philosophie, commencement d'un livre*, la misère le fait dans *Les Misérables*, l'une pour la raison, l'autre pour la société, soit : ménager ces confins d'impossible représentation, cet *en plus* de l'être et du réel dans lequel ils basculent pour faire aveu de leur obscurité foncière, en sorte que prenne acte le travail incessant de modification des significations – tel quel, ouvrier et inconnaissable.

On aboutit alors à l'admirable formule, par laquelle Hugo condense tout ce qu'il a à dire quant au statut du sens, tel que son effort d'ontologie privative l'impose : « Quel à vau-l'eau formidable qu'une telle obscurité. [...] La cécité centrale est inouïe²⁰. » Énucléation décisive, parce que sans palliatif : car il y a bien une instance de régie du sens, une essence – quelle que soit la métaphore qui serve à en reconnaître l'emplacement : centre, profondeur, « état normal » –, mais tout d'elle est passé au noir, au nocturne, si bien qu'aucune intelligibilité ne peut plus être récupérée, que se produit, perpétuelle et violente, l'expulsion de ses chances ou occasions. Même béance, par conséquent, au travers du penseur qu'au travers du pensé : entre Pyrrhon et Platon, dans le mitan de l'obscurcissement de la conscience de soi, « une sorte de vide, d'abord terrible »²¹.

L'être est tel que son effet est de décomposer le sujet même de l'ontologie et de borner l'ontologie à l'énoncé de ce qui la rend impraticable. Au début comme à la fin de ses tentatives (puisque « vous en savez autant après la dernière qu'après la première »²²), on ne trouve guère mieux que ce constat, lui aussi à lire *stricto sensu* pour que la banalité puisse s'en dissiper : « L'être est un miracle innombrable »²³; autrement dit, selon la glose plus forte, immédiatement donnée par Hugo : « multiplication vertigineuse ;

19. *Ibid.*, I, 8 ; p. 485.

20. *Ibid.*, I, 9 ; p. 487.

21. *Ibid.*, II ; p. 510.

22. *Ibid.*, I, 5 ; p. 474

23. *Ibid.*, I, 13 ; p. 490.

unité impassible ». Si l'être n'est pas discutable, il n'advient que comme privation de la cause, dans la monnaie de ses éclats (« l'interstice est la loi de l'être »²⁴) et dans l'éclatement du penseur (« est-ce que l'idée n'est pas de toutes parts pénétrée par l'infini²⁵ ? »). Multiplication ne signifie pas continuité, mais saut dans la discontinuité, où se perd toute adresse à l'unité.

Remarquons ici que c'est ce qui fait le caractère tentateur, et au moins utilisable pour Hugo à titre provisoire, de la transcendance. Si la « logique du logos » qu'il importe de constituer contre la bourgeoisie et sa raison ne peut être que celle du « gouffre », la rigueur du « face à face sépulcral avec la Cause »²⁶ ainsi instauré est tellement insoutenable qu'elle pousse l'esprit sur la pente, en un certain sens, économique qui conduit à « l'hypothèse du monde puni »²⁷, c'est-à-dire qui fait assigner à un châtement divin la privation subie par les hommes de la clarté du sens. Il faudrait donc reconnaître aux théologiens antinaturalistes ce mérite qu'ils ont, mieux, comprenons bien sûr : pire, que tous autres philosophes, obligé les penseurs à réfléchir sur le monde et son histoire sur la base de l'aveuglement et de la mort. Il y a peut-être de l'étrangeté à pareille concession, mais elle n'est pas sans fruit, puisque la faire, c'est se débarrasser de l'histoire linéaire et homogène du progrès, réinscrire pour en faire son urgence l'épouvante laissée pour compte par le triomphe de la bourgeoisie, c'est-à-dire celle suscitée par l'absence du peuple, par la vacance du sens en son développement. Indépendamment de ce qu'elle empêche de penser, de l'abandon inacceptable de la charge du sens à une responsabilité transcendante, l'hypothèse punitive a en tous cas cet effet, qui intéresse Hugo, de faire passer la perception du devenir social et historique par l'extrême intransigeance de la négativité.

« Abîmes, abîmes, abîmes. C'est là le monde²⁸. » Ainsi se résume la question lancinante de l'être, telle qu'elle est fondée par *Philosophie, commencement d'un livre*. La philosophie aurait donc cette charge d'énoncer ce qui la déboute en tant que fondation d'origine.

Jusqu'à ce point, exactement, on a supposé possibles, et éprouvé légitimes, les passages entre le roman et l'essai testamentaire. Le second généraliserait et systématiserait en effet, sous forme de métaphysique, les phénomènes et les problèmes que le premier couvre pour son compte dans le champ du social. Pourtant, c'est ici

24. *Ibid.*, *ibid.* ; p. 491.

25. *Ibid.*, *ibid.*, *ibid.*

26. *Philosophie*, II ; p. 512.

27. *Ibid.*, I, 9 ; p. 487.

28. *Ibid.*, I, 11 ; p. 489.

qu'il faut revenir aux difficultés, évoquées plus haut, présentées par l'utilisation de ces *marginalia* contemporains de l'œuvre romanesque, et qu'il convient d'inverser le raisonnement de la manipulation : désormais il ne faut plus aller seulement de *Philosophie, commencement d'un livre* aux *Misérables*, comme de l'assemblage théorique à la particularisation historique, mais aller aussi des *Misérables* à *Philosophie, commencement d'un livre*, pour comprendre ce qui a interdit à l'entreprise de globalisation conceptuelle-imaginaire d'acquiescer définitivement son statut de préface, et de trouver simultanément son achèvement.

Or, il est aisé d'observer que c'est sur la deuxième partie de l'essai que les empêchements s'accumulent (« à revoir, à compléter, à coordonner »), et que la logique se bloque sur la partie supposée « établir l'âme », après l'établissement de l'être. Si l'on ajoute à cette remarque le fait que Hugo retire un ensemble de chapitres, prévus pour s'insérer dans *Les Misérables*, pour les tenir en réserve dans la perspective d'un ouvrage sur l'âme, on peut en déduire l'hypothèse que c'est en effet la question de l'âme qui vient faire obstacle et dérégler la collaboration des discours romanesque et philosophique.

Dès le début de *Philosophie, commencement d'un livre*, l'âme est ce gros mot dont il s'agissait à l'évidence de ménager l'apparition. Toute « l'exposition du monde » de la partie première jouait en préparation, ou plutôt en doublage, de « l'exposition d'une âme », à la recherche d'une légitimité délicate à établir. « Si le mot âme, écrit Hugo, prononcé ici avant toute explication et tout raisonnement, semble peu rigoureux et au moins prématuré aux amis des déductions correctes, mettez que nous n'avons rien dit²⁹. » C'est avouer, mais ne pas avoir les moyens de justifier, une nécessité intime porteuse de l'intervention philosophique : celle-ci n'aurait qu'un but, l'établissement de l'âme comme absolu, ce qui, dans les conditions de l'esprit moderne, heurte la rationalité et le privilège de la logique qu'elle prétend tenir de son hégémonie acquise. D'où le gigantesque passage par les abîmes pour l'empêcher d'exercice et l'interdire de gouverner ; d'où ce dispositif de l'aveuglement, tout entier agencé pour autoriser en dernière instance le saut du côté de l'âme, qui était en première instance un geste dérisoire, et surtout impossible, encourageant l'accusation trop simple d'archaïsme.

Telle est l'opération qu'ébauche la partie seconde. Aboutissant à une forme de pari, entre le oui et le non, Hugo y pose qu'il est impossible de satisfaire à la question du droit, laquelle est pourtant prioritaire dans toute entreprise humaine, sans le passage aux « innéités intuitives » : « Si l'on élague (ces dernières), quelle

29. *Ibid.*, I, 1 ; p. 468.

certitude y a-t-il³⁰ ? » Elles sont exactement ce sans quoi il n'y a plus rien de pensable, ou dans les deux ordres fondamentaux, les présupposés, fragiles mais nécessaires, qui sont seuls à ouvrir la possibilité de dépasser le « *quid obscurum* »³¹ indépassable de l'être : « L'intuition est à la raison ce que la conscience est à la vertu³². » En d'autres termes, tout se passe dans *Philosophie, commencement d'un livre* comme si la formidable épreuve du travail privatif de l'être était la phase intermédiaire de validation, entre l'affirmation, en tant que telle incertaine et facilement réfutable, d'une croyance individuelle, celle du Je-Hugo, et la position philosophique de l'objet de cette croyance, au bout du parcours : de cet « atome moral », « être conscient et un [...] indivisible [...], impondérable [...], point géométrique »³³, à lui seul suffisant, et seul pertinent, pour saturer le « gouffre » ouvert, renverser l'écroulement en équilibre. La ligne est identique dans *L'âme*, où les « abîmes » sociaux viennent d'un seul coup faire office de « preuve » d'une essence fondée en nature, de cet « imperdable que nous avons en nous »³⁴, origine incorruptible, indéfigurable au cœur même de la défiguration : « Aucune fange ne dissout la parcelle de Dieu³⁵. » Rousseau serait ainsi au début et à la fin de l'ontologie privative, référence personnelle puis fondation philosophique, d'abord naïveté foncière de l'intimité du moi, enfin absolu primitif de l'objectivité du droit.

Mais alors : pourquoi y aurait-il lieu de s'interrompre et de remettre à plus tard, c'est-à-dire à jamais, l'achèvement de cette thèse, pourquoi aussi soustraire de la masse romanesque un passage dont on pouvait penser, en regard de sa potentielle préface, qu'il lui aurait été central et essentiel ? Sinon parce que, sur ce point précis, *Les Misérables* soit ne disent pas la même chose, soit constituent une opération qui, sans être peut-être résolument divergente, donne de l'articulation essence-âme, une tout autre représentation que celle due aux ébauches et fragments philosophiques ?

C'est l'ensemble de l'opération Myriel qu'il convient de prendre en compte pour fonder cette hypothèse : on propose de l'entendre comme une réflexion, dont il est exclu que Hugo ait choisi par

30. *Ibid.*, II, p. 516.

31. La formule doit être complétée : *quid obscurum, quid divinum*. Hugo en use souvent, par exemple pour ce titre des *Misérables* (II, 1, 5 ; 250) : « Le *quid obscurum* des batailles ».

32. *Philosophie*, II ; p. 510.

33. *Ibid.* ; p. 508-509.

34. *Les Fleurs*, IV ; p. 542.

35. *Ibid.* ; *ibid.*

hasard d'en faire son point de départ, sur la réfutation historique de Rousseau par le siècle à l'instant de son inauguration – meurtre symbolique nécessaire à cette instauration même. Cela s'appellerait : commencer en effet la fiction par le commencement – et le commencement, c'est en l'occurrence l'interdit jeté sur la figure originelle de l'essence, sur celui qui fut « le soleil levant du monde nouveau ». Peut-être *Les Misérables*, roman crépusculaire, ne procèdent-ils que de la difficulté de répondre au désespoir, lors même qu'il a tort ; dialogue avec Gérard de Nerval, par exemple, sur l'erreur de prendre « l'interruption du mouvement pour la mort de l'Être »³⁶.

A dire vrai, la manœuvre hugolienne autour du personnage de M^{gr} Bienvenu n'est rien moins que simple. On sait la première conséquence, d'ailleurs durable, qu'elle a eue, c'est-à-dire la valeur de scandale qui s'est promptement attachée à l'évêque si peu conformiste. Pourtant, si critique que soit la marginalité de l'ecclésiastique, elle ne saurait faire oublier le second effet, non moins important, visé par son portrait, et qui est repérable dans la « restriction » apportée au « juste », laquelle est enchaînée directement, d'une manière évidemment démonstrative, sur la mort à l'antique du Conventionnel G... Ce montage et cette réserve indiquent qu'il y a aussi (et, faut-il ajouter, simultanément) à lire dans le personnage, qui a horripilé la droite catholique par son indépendance évangélique, celui qui mène le deuil de l'esprit philosophique républicain. Mvriel couvrirait de la sorte un champ de significations que l'on peut résumer ainsi : représenter à travers lui ce qui peut se faire de mieux (et à ce titre une position intolérable à une bonne partie des possibles lecteurs modernes) en matière de conscience de l'absolu, précisément pour représenter le fait que ce mieux possible, d'ailleurs obsolète au point d'en apparaître légendaire, presque fantomatique à la lisière de la mémoire, est encore à des années-lumière de la conscience philosophique essentialiste, dont il n'est pas exagéré de dire qu'il organise les funérailles et qu'il achève la disparition. Somme toute, à la date fondatrice de 1815, le siècle commençant a tiré un trait sur la formidable rupture de la pensée sur laquelle s'était conclu le siècle précédent, a fondé son développement sur l'expulsion de la philosophie de l'âme : 1815 fait sortir définitivement de l'horizon historique et mental le rousseauisme, en tant que fondation de l'essence et que politique de la république. Revenir à cette date, pour *Les Misérables*, permet à Hugo une gigantesque entreprise archéologique destinée à statuer sur la manière dont un progressiste

36. *Les Misérables*, V, 1, 20 ; p. 975.

doit désormais penser l'histoire, et le fonde à lancer une double interpellation, aux triomphes bourgeois et aux illusions républicaines, à partir de la lointaine époque où la restauration des ultras a frappé de discrédit et de nullité la croyance spirituelle et, avec elle, le meilleur instrument de la liberté. G... gagne et meurt : autant dire qu'il l'emporte théoriquement, ou abstraitement, dans l'établissement de l'innocence comme absolu, de la conscience comme « science innée », de Dieu comme « moi de l'infini »³⁷, de l'histoire comme « affirmation humaine » ; mais que, déjà vieux au moment de l'ébauche pratique et civique de ces différents principes, il sort de scène quand l'histoire l'excommunie. Myriel lui demande une bénédiction, mais lui donne congé, et est témoin de sa fin.

Dans ces conditions, exemplairement lisibles, mettons : sur ce cadavre philosophique, Hugo ouvre son roman avec la grande scène Jean Valjean-Myriel, pour montrer ce qu'il advient de la misère aujourd'hui, c'est-à-dire d'une part l'idée et le régime qu'il n'est plus au pouvoir de personne de lui appliquer (la persistance de l'étincelle divine et la régénération reconnue conséquemment toujours possible), et d'autre part la notion et le traitement sous l'égide desquels on l'abordera désormais (l'effacement du bien et l'expiation reconnue conséquemment nécessaire). Pour rendre claire cette substitution décisive d'une philosophie (négative) à une autre (positive), il écrit cette scène sous modèle – l'effet recherché étant le suivant : que, plus la confrontation la fera se rapprocher de celle qu'elle copie, plus il devienne évident qu'elle s'en distingue et s'y oppose davantage. Sans doute possible, la scène prototype choisie est celle qui ouvre dans *L'Emile* à la fameuse *Profession de foi du Vicaire savoyard*. Le parallèle est suggestif : dans les deux cas, une histoire d'errant qui trouve asile et soutien à son évasion auprès d'un « honnête ecclésiastique » ; et une approche tactique par ce dernier de la perdition pour dégager les formes du salut chez l'être recueilli. Pourtant, au delà de données comparables dont on peut pousser très loin le relevé, rien de commun entre les deux « versions » du même événement. C'est bien sûr dans cette affaire la référence rousseauiste, dont tout est à peu près avoué, en même temps que défait, qui fait le prix de la démonstration engagée.

A tous égards, Myriel est un double du vicaire de Rousseau, ou du moins il est près de l'être. Il passe de l'un à l'autre beaucoup plus que la fugitive évocation des montagnards « qui ont un doux travail près du ciel et qui [...] sont heureux parce qu'ils sont innocents »³⁸. Rapprochement de biographie imaginaire d'abord : un identique

37. *Ibid.*, II, 7, 5 ; 409.

38. *Ibid.*, I, 2, 4 ; 66.

passage en Italie, capital dans le procès de formation de la personne morale (c'est de cette époque, laissée mystérieuse, par le roman, que Myriel le galant revient prêtre, dégagé d'une « virilité [...] passionné(e), peut-être violent(e) »³⁹ – c'est une « aventure de jeunesse » qui fait passer les monts au vicaire de Jean-Jacques) conduit ces deux « ex-pêcheurs » à une position ecclésiastique volontairement limitée (à un « diocèse montagnard » chez Hugo, à « quelque petite cure dans les montagnes » chez Rousseau). Rapprochement quant à l'exposition des personnages : de la « bagatelle » destinée à « faire juger » du travail insensible de la piété du vicaire, Hugo, dirait-on, a repris le biais quasi-évangélique en la généralisant comme mode de construction de son saint, sur la base des « enfantillages presque divins de la bonté »⁴⁰. Rapprochement de conduite en matière de doctrine : l'écart de Myriel par rapport aux « escarpements du rigorisme [...] des vertueux féroces »⁴¹, le mélange d'indulgence pour le péché – « gravitation » – et d'ironie sur les « hypocrisies effarées », correspondent au désintéret du vicaire pour le dogmatisme et pour les usages dévots, et il en va de même pour ce qui est de sa « manière étrange et à [soi] de juger les choses » : « je ne le voyais pas s'inquiéter si ceux qu'il aidait allaient à vêpres [...] je l'entendais quelquefois approuver des dogmes contraires à ceux de l'Eglise romaine »⁴². Rapprochement des probités dans l'exercice du ministère – avec le même exemple de la redistribution des offrandes : chez Rousseau, « plusieurs personnes aimaient mieux faire passer leurs aumônes par ses mains que par celles des riches curés des villes »⁴³, tout de même que chez Hugo, « les offrandes d'argent affluèrent [...] l'évêque en moins d'un an devint le trésorier de tous les bienfaits et le caissier de toutes les détresses. Des sommes considérables passaient par ses mains »⁴⁴. » Rapprochement de l'usage familier de la parole – refus du « sermon » et mise de soi-même « à (l) portée » de l'autre font de la gravité attentive du vicaire un « spectacle assez touchant »⁴⁵, comparable à la manière dont Myriel « prêchait moins qu'il ne causait »⁴⁶ [et] se mettait à la portée des deux vieilles femmes »⁴⁷ par sa « gaîté enfantine »⁴⁸.

39. *Ibid.*, I, 1, 13 ; 45.

40. *Ibid.*, *ibid.*

41. *Ibid.*, I, 1, 4 ; 14. De même pour les formules qui suivent.

42. *Emile*, IV ; *Œuvres complètes*, Houssiaux, 1852-1853, t. 2, p. 565.

43. *Ibid.*, p. 564.

44. *Les Misérables*, I, 1, 2 ; 10.

45. *Emile*, *ibid.*

46. *Les Misérables*, I, 1, 3 ; 11.

47. *Ibid.*, I, 1, 4 ; 12.

Bref, l'image de M^{er} Bienvenu entretient certainement un rapport de quasi-citation avec celle du sauveur de Jean-Jacques. La parenté est d'autant plus importante à constater que les deux vicaires vont être placés dans des conditions d'expérience elles-mêmes singulièrement proches. A l'un comme à l'autre, advient un fugitif en même état (« sans asile, prêt à mourir de faim »⁴⁹, rapporte l'*Emile*; « j'ai bien faim »⁵⁰, dit Valjean qui « a besoin d'un asile »⁵¹), près de cette « mort morale » hallucinante pour Rousseau, et qui clôt l'apostrophe terrible de *L'onde et l'ombre* : « O marche implacable des sociétés humaines ! Pertes d'hommes et d'âmes chemin faisant ! [...] disparition sinistre du secours ! O mort morale⁵² ! » ; bref, près de ce « degré d'abrutissement qui ôte la vie à l'âme »⁵³ dans le libertin rousseauiste, et dont Hugo exaspère l'effet s'agissant du bagnard. Chez Valjean aussi, « la lumière naturelle »⁵⁴ préexiste à l'épouvante de la destinée sociale, qui se paye d'une *difformité* du cœur, écho direct de *la flétrissure* aperçue par le prêtre d'Italie, comme la haine du criminel relâché qui radicalise le « dépit amer »⁵⁵ du prosélyte.

Les deux fugitifs se présentent donc face à leur juge respectif à cette limite extrême de la consommation du mal. Or c'est ici que vont diverger les tactiques, parce qu'aussi les stratégies, des hommes de foi. On assiste chez Rousseau au développement d'une pédagogie de la réconciliation, qui postule l'essence et vise donc la renaturation du moi, peu à peu rendu à l'« estime de soi-même »⁵⁶, objet de l'« insensible » travail de la bonté dans son âme, bénéficiaire des échanges de confessions, de l'égalité qu'elles instaurent et de la douceur de parole qu'elles autorisent : modèle d'œuvre positive destinée à « rendre à la vertu la victime [...] arrachée à l'infamie »⁵⁷. On est aux antipodes (comme les Alpes, versant piémontais, où « la nature étalait [...] toute sa magnificence pour en offrir le texte »⁵⁸ à l'entretien philosophique dans la lumière rasante du matin, ont leur image inversée dans le « *vastus eremus* »⁵⁹ du côté de Digne, avec la « grande plaine rousse absolument déserte »⁶⁰ au déclin du jour) de

48. *Ibid.*, I, 1, 13 ; 45.

49. *Emile, ibid.*, p. 563.

50. *Les Misérables*, I, 2, 3 ; 61.

51. *Ibid.*, I, 1, 6 ; 22.

52. *Ibid.*, I, 2, 8 ; 78.

53. *Emile, ibid.*, p. 564.

54. *Les Misérables*, I, 2, 7 ; 71.

55. *Emile, ibid.*, p. 563.

56. *Emile, ibid.*, p. 564.

57. *Ibid., ibid.*

58. *Ibid.*, p. 566.

59. *Philosophie*, I, 18 ; p. 500.

60. *Les Misérables*, I, 2, 13 ; 87.

l'épreuve de force à laquelle Myriel soumet Valjean: pédagogie de la « commotion », modèle d'œuvre privative destinée à interdire de mal le sujet.

Rien ne saurait, à ce stade ultime du parallèle, accuser davantage la différence que le quasi emprunt que représente la célèbre scène du contrat des *Misérables* à la « bagatelle » citée par Jean-Jacques à propos du vicaire. Dans l'*Emile*, la probité est l'occasion de cette « leçon » : « Un jour qu'on lui avait donné quelque argent à distribuer aux pauvres, le jeune homme eut, à ce titre, la lâcheté de lui en demander. Non, dit-il, nous sommes frères, vous m'appartenez, et je ne dois pas toucher à ce dépôt pour mon usage. Ensuite il lui donna de son argent autant qu'il en avait demandé⁶¹. » Cela à comparer avec le terrible et inoubliable « 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 Dieu⁶². » Même affaire d'argent et de don, assurément, mais elle est révélatrice de deux volontés irréconciliables : il y a d'une part l'acte de quelqu'un qui « ne vendant point ses bienfaits »⁶³, ne fait usage de son droit sur l'autre que pour mieux signifier une fraternité élémentaire, s'interdit de faire du don, bien sûr un vol, mais plus subtilement, la contrainte d'un futur remords. A cette économie rigoureusement équilibrante, fait pendant d'autre part, mais seulement par les mots, nullement par les idées, la surenchère trouble, à tout jamais déséquilibrante, du geste de l'évêque : fraternel pour produire l'aliénation sans retour de l'autre, lui donnant de trop (et qui plus est, de ce qui n'est pas sa propriété) pour l'engager dans le cycle d'une impossible rédemption, le contraindre à une future dette insolvable.

C'est qu'il n'est plus question, dans *Les Misérables*, de fonder le devenir de l'individu sur la préexistence intangible de l'âme. Modification capitale que celle-ci, qui affecte le corps social au point de pousser le scripteur à mettre Dante à la place de Rousseau, et dont Hugo rend compte en ces termes : « N'y a-t-il pas dans toute âme humaine, n'y avait-il pas dans l'âme de Jean Valjean en particulier, une première étincelle, un élément divin, incorruptible dans ce monde, immortel dans l'autre, que le bien peut développer, attiser, allumer et faire rayonner splendidement, et que le mal ne peut jamais entièrement éteindre⁶⁴ ? » La damnation moderne oblige à répondre *non* de manière « irrémédiable » à cette pièce essentielle

61. *Emile*, *ibid.*, p. 564.

62. *Les Misérables*, I, 2, 12 ; 86.

63. *Emile*, *ibid.*, *ibid.*

64. *Les Misérables*, I, 2, 7 ; 73.

de la stratégie rousseauiste, à celle-là même, nous l'avons vu, que le texte mis en réserve pour *L'Ame* revendique comme sienne. Ainsi se manifeste l'impossibilité au XIX^e siècle du progrès insensible, de cette refonte de la personne à partir de l'inaliénable positivité de la conscience de soi, visée par le vicaire du XVIII^e siècle; d'où la stratégie violente de l'arrachement : à âme perdue, à moi disparu dans la défiguration, appliquer la convulsion de l'aliénation totale, pour engager le sujet, non dans le rayonnement du bien, mais dans le paiement sans fin de l'éradication du mal. Du sujet plein au sujet vide, le siècle a tourné, et la philosophie a nécessairement pivoté avec lui, du côté des opérations privatives.

Peut-être peut-on mieux se rendre compte, au terme de cette confrontation, de ce qui se joue dans la relation des *Misérables* à leurs extraits et retombées philosophiques. D'ailleurs, dès les premières lignes de *Philosophie, commencement d'un livre*, Hugo livrait une indication précieuse à cet égard, écrivant: « Ces pages sont ce qu'elles sont. Il est facile au lecteur de ne pas les lire; il était impossible à l'auteur de ne pas les écrire⁶⁵. » Cela suppose deux positions simultanées par rapport à la tentation de la préface méditative. Autant dire, premièrement, que *Les Misérables* n'ont pas pu être composés sans l'accompagnement de cet appareil de réflexion, provisoire et problématique, bref sans l'investissement, rigoureusement singulier, de la croyance du sujet Hugo sur l'objet romanesque : il y a, lancé par *Les Misérables*, et voulant les couvrir, et presque les signer au propre et au préalable, un engagement du moi personnel, de celui qui ne s'acharne dans l'œuvre à manœuvrer « l'impossibilité » du sens que parce qu'il a la conviction intime, qu'il est exclu de taire, qu'elle est ce « d'où jaillit l'évidence ». D'où ce texte haletant, qui cernerait l'essence privative d'une gigantesque représentation du monde afin de légitimer un *credo* que nul ne serait exempté de risquer, quel que soit l'état de l'histoire et de la philosophie. Mais autant dire, deuxièmement, qu'à l'instant même où Hugo affiche cette conviction-là, une autre survient pour lui faire pièce, selon laquelle il n'est peut-être pas pertinent de risquer à une place aussi discutable le plus fort et le plus prenant de soi-même. Pourquoi ? Précisément parce que, comme *Les Misérables* ont la charge de le signifier et comme les diverses investigations conduites à l'occasion de *Philosophie, commencement d'un livre* y amènent de toutes parts, s'il y a une caractéristique d'origine du nouveau siècle, c'est bien d'avoir supprimé l'âme, soit l'enjeu même et le moyen de la croyance. Le commencement du roman – 1815 – inscrit une

65. *Philosophie*, I, 1 ; p. 468.

éradication spirituelle inconciliable avec « l'exposition d'une âme »⁶⁶ inscrite, elle, dès l'ouverture de *Philosophie, commencement d'un livre*. A la date indiquée, il y a eu forclusion de l'ontologie et de toute chance de métaphysique positive qui permettrait de dessiner un devenir essentialiste du sujet ; depuis, il y a à compter avec le rejet de cette ontologie qui, interdite, demeure pourtant nécessaire. De là une division requise des rôles (et on devrait trouver géniale, de courage et de rigueur, la série des gestes de Hugo interrompant et censurant sa dérive philosophique à partir des *Misérables*) : si le moi personnel ne saurait vivre, penser, agir, écrire sans le *credo* de l'âme, le moi public ne saurait faire œuvre officiellement que de la seule question qui importe, puisque tout le siècle trouve à s'y qualifier par principe, c'est-à-dire du deuil de l'âme, de cette obligation d'une interprétation au pire de l'histoire.

L'énorme section consacrée à l'événement de Waterloo thématise au sommet, et pour le collectif, ce que la section qui prend Myriel pour figure centrale thématise à la base, et pour l'individuel. A savoir ceci : la nécessité, autrement dit le travail du sens, est sortie de l'horizon de la rationalité, de la manifestation et de la linéarité ; elle est désormais indexée par l'indépassable « *quid obscurum* » – qu'il soit des batailles, du cosmos ou de la personne. Il est exclu de l'« horizon intérieur de l'esprit »⁶⁷ moderne de pouvoir penser : progrès cumulatif pour le compte de la nation et ascension morale pour le compte du sujet. C'est la convulsion qui fait le *logos*, ce sont l'« intervalle obscur » et les « immenses hasards, proportionnés à un infini qui nous échappe »⁶⁸ qui font la loi. D'ailleurs, dans l'instant de son triomphe presque posthume, G... lui-même indiquait le modèle contemporain du sens, qu'a instauré la Révolution (et cela indépendamment de la nature de l'appréciation qu'on peut porter sur elle) : celui de la « brutalité » qui « dégag[e] toutes les inconnues sociales »⁶⁹, pour une connaissance qui ne saurait être prise qu'a *posteriori*, dans l'après-coup de l'effroi éprouvé d'abord en présence de l'inintelligible. L'essence ne s'exprime plus dans le régime de l'évidence continue dont elle serait toujours l'origine reconnaissable, elle relève du traitement de la commotion et de la transfiguration, dont elle serait le point de fuite mystérieux, par définition dérobé.

La ruine, ou la sommation des éléments de l'histoire par catastrophe, est le truchement de cette négativité opératoire. Ohain pour Waterloo, « fosse » où « la force acquise » du progrès vient

66. *Ibid.*, *ibid.*

67. *Les Misérables*, I, 2, 7 ; 74.

68. *Ibid.*, II, 1, 11 ; 266.

69. *Ibid.*, I, 1, 10 ; 34.

s'écraser sur elle-même, répond au désert de Jean Valjean, où « un reste d'impulsion » s'accumule une dernière fois pour commettre « une chose dont [l'individu] n'[est] [...] plus capable »⁷⁰ : ici et là, même rituel de l'énergie invertie, et meurtrière de soi, identique décomposition qui précipite le devenir par passage de l'identité au fantomatique. D'où, corollairement, le régime étrange du roman hugolien: ce qui fait, dans les deux ordres, que le roman devient, selon son propre vocabulaire, poème épique, c'est qu'il subit la pesée du modèle de l'incommensurable, ou plutôt qu'il reconnaît qu'il n'y en a pas d'autre disponible pour qui ne souhaite pas identifier le devenir intelligible des événements et le devenir réel-idéologique de la bourgeoisie ; d'où le fait qu'il revienne largement en arrière par rapport à l'époque du commensurable, c'est-à-dire de la psychologie et de la rationalité. Cette régression à l'archaïque est induite par un changement de point de vue sur le réel.

Mais on pourrait aussi bien dire progression, et bond en avant de la facture hugolienne, au delà du personnage et de la personne. A vrai dire, la métaphore utilisable par la critique, quelle qu'elle soit, n'a guère de sens (sinon d'être, pour la première, celle même de Hugo – « ces récits semblent d'un autre âge »⁷¹ –, pour la seconde, celle pouvant rapidement servir d'index à une lecture de gauche des *Misérables*) : l'important, c'est la rupture impliquée, par tous les détails et gestes des *Misérables*, par rapport à l'économie dominante du sens. L'excrément trouvé comme expression à l'âme par Cambronne, l'imperdable du désir substitué dans le cas de Jean Valjean à l'imperdable de l'âme, etc. : le renversement à chaque fois, tel que le veut Hugo, ne consiste pas à échanger une position nouvelle contre une position ancienne abandonnée, il consiste à opposer le renversement comme opération à la stabilité des discours – stratégie du « mardi-gras » ou du « changement de front de l'univers »⁷², c'est tout un.

Ainsi la conscience, comme le très célèbre texte de *Une tempête sous un crâne* le signale, n'a plus rien de sa fonction d'ancrage notionnel. Elle n'est certes plus l'opérateur d'une raison délibérative, elle n'a plus la capacité ordonnatrice d'une réflexivité appliquée à la régulation des désirs du sujet : en tant que réflexivité de l'âme sur elle-même, elle est l'épreuve du manque de mesure, infertilité épuisante et disloquante de toute entreprise d'alignement du moi sur l'absolu : « chose sombre que cet infini que tout homme porte en soi et auquel il mesure avec désespoir les volontés de son cerveau et les

70. *Ibid.*, I, 2, 13 ; 91.

71. *Ibid.*, II, 1, 9 ; 261.

72. *Ibid.*, II, 1, 9 ; 262.

actions de sa vie »⁷³. Aux antipodes de la lumière logique, primordiale et divine, elle s'offre de manière opaque comme le « pandémonium des sophismes, [...] champ de bataille des passions », et c'est à ce titre qu'on peut dire qu'y œuvre, insaisissable, le devenir, aussi bien qu'au champ de bataille de Waterloo. La conscience-poème, avec ses « géants, mêlées de dragons et d'hydres et nuées de fantômes et spirales visionnaires », fait jouer ce « quelque chose de pareil [aux] vieilles époques orphelines » qui qualifie d'autre part l'affrontement historique et en fait un défi au scripteur, à son ambition de le « fixer absolument »⁷⁴. Conscience de soi, conscience de l'histoire deviennent représentation impossible du chaos, défection de la réflexivité face au sens, « forcenée au bien »⁷⁵ par le « On qui est dans les ténèbres ». Conscience, essence : ou ce qui vient à défaillir, à manquer, comme leurs propriétés qu'on aurait pu, qu'on a pu si passionnément croire naturelles, au sujet, à l'histoire. 1815, dès lors que date reconnue comme l'autre origine – celle qui est venue à bout de l'origine version XVIII^e siècle – ne peut, du point de vue romanesque, qu'être déployée dans le parallèle du vol de l'identité (Valjean) et de l'idéalité (Waterloo).

Suspendons ce travail sur le scénario admirable de Petit-Gervais. Derrière soi, l'âge de l'essence, par conséquent de la positivité de la morale et de l'histoire ; à ses pieds, quelque tesson du vase brisé du naguère. Myriel, nouveau et anti-vicaire savoyard, ne pratique plus la thérapeutique douce du don de l'âme, ou plutôt de sa restitution, mais la thérapeutique violente de sa soustraction : extorquer (sous forme de faux contrat : la promesse dont Jean Valjean ne se souvient plus, et pour cause, puisqu'il ne l'a jamais faite ; sous forme de don en trop : les chandeliers) au sujet la propriété primitive, élémentaire, de soi. La scène avec Petit-Gervais apparaît, dans ces conditions, comme le dernier effort de la conscience pour échapper par un travail de placement et de déplacement symboliques à la désappropriation dont elle est l'objet. Valjean rejoue avec le ramoneur le double vol commis sur sa personne. Volé de son dû? Alors il faut que ce soit Petit-Gervais qui vienne en position de Valjean, pour être celui qui s'entend dire « Va t'en » pour solde de tout compte, pendant que Valjean prend en face de lui(même) la position de la société. Volé de son vol? Alors c'est Petit-Gervais qui doit se mettre en position de Myriel, possesseur d'un avoir que Valjean peut dérober, alors qu'il n'a pu détenir l'objet volé dans la

73. *Ibid.*, I, 7, 3 ; 175, de même pour les deux citations qui suivent.

74. *Ibid.*, II, 1, 5 ; 252.

75. *Ibid.*, V, 6, 4 ; 1088.

scène immédiatement antérieure de Digne. Bref, Valjean, deux fois volé, se représente volé pour se récupérer comme voleur : donnez-moi mon argent – on ne le lui donne pas ; laissez-moi mon vol – on l'en prive. Effort de surenchère dans l'antinature, dont l'homosexualité, en affleurement, prend son sens d'être pièce de comparaison, encore une fois, avec Rousseau, destinée à prendre la mesure de la révolution; tandis que dans *l'Emile*, il s'agissait de fuir l'antinature et de reconquérir la naturalité de la conscience de soi, dans *Les Misérables*, qui sont d'un temps qui pense *moins* la naturalité, tout l'effort du sujet pour se retrouver, étant donné que lui est barré l'accès à l'amour-propre et à l'âme, ne peut être que de revendiquer une antinature de plus en plus accusée – par quoi, au lieu de se libérer, il ne fait que s'aliéner davantage, s'enfermant dans le dispositif même que la société lui applique. Aussi bien le scénario répétitif produit-il l'objet en trop – la pièce de Petit-Gervais, qui rejoint les chandeliers de trop – bref, engendre, non un rééquilibrage de l'économie du dû, du pris, du donné, mais une aggravation de l'inamendable. Rejouer la scène primitive de l'achat de l'âme, c'est encore à la lettre mettre à exécution, c'est-à-dire ouvrir indéfiniment, le schéma de l'expiation, c'est, non se débarrasser du Méphisto évangélique, mais devenir l'« *abdictus* » définitif.