

**- I -**

**LE CHRIST COMME ÉNERGIE DIVINE DE LA RÉVOLUTION**

**— GEORGE SAND —**

L'auteur de *L'Avenir de la science* cite le nom de la romancière au sujet de sa foi en l'avenir, fondement même de son apologie de la science moderne: «L'espérance, dit George Sand, c'est la foi de ce siècle»<sup>1</sup>. En outre, dans une note de son livre, il indique comme référence *Spiridion* afin de donner au lecteur une idée sur l'ultime état du progrès universel<sup>2</sup>.

Renan gardait toujours pour elle le sentiment d'une profonde admiration, engendrée par la lecture de ce roman dont certaines idées religieuses l'impressionnèrent profondément<sup>3</sup>. Au cours de l'année 1863, il voulut lui écrire pour la remercier de son jugement sur sa *Vie de Jésus*, qu'il avait connu par l'intermédiaire du prince Jérôme Napoléon: lettre inachevée qui témoigne pourtant de l'ascendant sur lui du texte sandien: «Votre *Spiridion*, que j'ai lu au séminaire Saint-Sulpice, est devenu une image essentielle de mes rêves religieux»<sup>4</sup>. Et plus tard, lors de la mort de George Sand, il résume ainsi l'importance de ses écrits: «Ses œuvres sont vraiment l'écho de notre siècle. (...) Ses livres ont les promesses de l'immortalité, parce qu'ils seront à jamais le témoin de ce que nous avons désiré, pensé, senti, souffert»<sup>5</sup>.

À la vérité, les deux lettres que Sand a adressées au prince Napoléon au cours du mois de novembre 1863 dissimulent mal son mécontentement mêlé de méfiance à l'égard du livre de Renan. Ceci s'explique d'une part par le fait que la Sand des années cinquante et soixante n'est plus celle de l'époque précédent la révolution de février, elle n'est plus l'auteur de *Spiridion* à la date de la parution de la *Vie de Jésus*. Elle dit dans une lettre écrite en 63 que «le christianisme

<sup>1</sup> E. Renan, *L'Avenir de la science*, O. C., t. III, p.787.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p.1130.

<sup>3</sup> J. Pommier, *George Sand et le rêve monastique — Spiridion —*, Nizet, 1966, p. 70.

<sup>4</sup> E. Renan, *Correspondance*, O. C., t. X, p.380.

<sup>5</sup> E. Renan, «George Sand», *Feuilles détachées*, O. C., t. II, pp.1107-1108.

est une morale et ce n'est guère aujourd'hui une philosophie»<sup>6</sup>, bien qu'elle reconnaisse encore la nécessité d'«une philosophie sociale et religieuse»<sup>7</sup> au sein de la population en vue d'un progrès socio-politique de la France. Si elle s'opposa dès sa jeunesse au christianisme institutionnalisé, elle demeurait en revanche séduite par l'Évangile hors du pouvoir ecclésiastique. Pourtant en 1863, la doctrine de Jésus, qu'elle exaltait tant aux années effervescentes de l'attente d'une révolution, avait complètement perdu pour elle la possibilité d'être le noyau d'une société future, autrement dit d'être une philosophie.

D'ailleurs, le sens de la révolution sociale s'est modifié en elle au fil des années: en 1863, elle croit qu'une amélioration lente et patiente, soutenue «ou par le sens moral, ou la science sociale, ou les développements industriels féconds en bienfaits», serait préférable aux crises violentes pour le progrès du genre humain: «une révolution n'est pas nécessairement un combat ou une guerre civile»<sup>8</sup>. «La notion du temps» qu'elle admet à cette date, au lieu de l'idée d'une palingénésie imminente de la société, semble avoir détruit en elle l'image de Jésus apparaissant dans *Spiridion*.

Il y a certes d'autres raisons pour lesquelles Sand n'aimait pas la *Vie de Jésus*: ayant entièrement accepté l'interprétation renanienne par respect pour l'érudition du savant, elle commente ainsi le Jésus de Renan: «Ce n'est plus un philosophe, un savant, un sage, un génie, résumant en lui le meilleur des philosophies et des sciences de son temps, c'est un rêveur, un enthousiaste, un poète, un inspiré, un fanatique, un simple»<sup>9</sup>. Elle non plus ne tient pas Jésus pour un philosophe à cette date; et, dépourvu de ce titre, il a cessé de la séduire.

D'autre part, encore que Renan s'inspirât, à propos de la survie de Jésus, de l'idée sandienne de l'immortalité des martyrs de la vérité, la réflexion de l'historien demeurait loin de la convaincre, elle qui croyait fortement à une vie future et

<sup>6</sup> G. Sand, *Correspondance*, Garnier Frères, 1983, t.XVII, p.480.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.586.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p.585.

<sup>9</sup> *Correspondance*, 1984, t.XVIII, p.124.

à une pérennité de l'âme<sup>10</sup>. D'ailleurs, elle ne manque pas de s'apercevoir d'une ambiguïté dans la définition renanienne de la divinité de Jésus: «J'aurais beaucoup à dire sur les artifices du langage de M<sup>r</sup> Renan. Il faut être courageux pour se plaindre d'une forme si admirablement belle. Mais elle est trop séduisante et pas assez nette, quand elle s'efforce de laisser un voile sur le degré, le *mode* de divinité qu'il faut attribuer à Jésus»<sup>11</sup>. En effet, même à l'époque où elle admirait tant le fondateur chrétien, elle se méfiait toujours de sa divinité prônée par le dogme mais qui risquerait de spolier les autres hommes de leur titre de fils de Dieu. Renan transpose métaphoriquement cette "divinité".

D'après Marc-Marcel Moret, *Lélia* (1833), *Spiridion* (1839) et *Mademoiselle La Quintinie* (1863) représentent les trois phases de l'évolution de la pensée religieuses de Sand<sup>12</sup>. Vu les nombreuses pages qu'elle a ajoutées à *Lélia* en 1839, immédiatement après la rédaction de *Spiridion*, il est certain qu'en six ans à peine, sa réflexion a évolué considérablement, et non seulement *Spiridion*, mais les romans tels que *Les Sept cordes de la lyre* et *Le Compagnon du Tour de France* tiennent de la même aspiration<sup>13</sup>, née sous l'influence de l'auteur des *Paroles d'un croyant*, et de Pierre Leroux en particulier.

Nous tenterons ici de comprendre la saisie sandienne de Jésus au cours des années trente et quarante, époque où celui-ci paraissait à l'écrivain comme une figure essentielle de sa foi socio-religieuse.

<sup>10</sup> *Correspondance*, t. XVIII, p.134 et t. IV, p.662.

<sup>11</sup> *Ibid.* ,t. XVIII, p.124.

<sup>12</sup> M.-M. Moret, *Le sentiment religieux chez George Sand*, Paris, Marcel Vigné, 1936, pp.8-9.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p.151.

## 1 L'aspiration à une religion nouvelle

*Spiridion* est dédié à Pierre Leroux dont on ne saurait ignorer l'ascendant sur elle. Elle appelle "évangile" l'*Encyclopédie nouvelle* éditée sous la direction de celui-ci et Jean Reynaud, écrit précieux sous les principes duquel elle élève son fils Maurice, affirme-t-elle<sup>14</sup>. D'ailleurs sa vénération envers Leroux va jusqu'à le définir «comme un nouveau Platon», «comme un nouveau Christ»<sup>15</sup>. Consciente de sa dépendance, elle n'hésite pas à avouer qu'elle «n'est qu'un pâle reflet de Pierre Leroux»<sup>16</sup>, et cela jusqu'à lui demander de corriger le manuscrit de *Lélia* en ce qui concerne les questions philosophiques lors de la révision de 1839.

Le dénouement de *Lélia* a été notablement modifié surtout en raison de l'introduction d'un nouveau personnage: le cardinal Annibal; ce dernier ne cache pas à l'héroïne l'idée presque hérétique qu'il a en lui (malgré son haut statut ecclésial) de la perfectibilité de l'Église, voulue comme telle par Jésus lui-même<sup>17</sup>. Toutefois, le prélat tient encore au catholicisme, à une organisation cléricale, contrairement à Lélia aux yeux de qui l'Église a déjà fait son temps. La mort subite du cardinal, sans doute empoisonné, et la condamnation de l'héroïne au procès d'inquisition, provoquée par l'animosité profonde de leurs adversaires, sonnent symboliquement le glas de l'Église elle-même<sup>18</sup>. Privée de la vision d'un avenir, Lélia meurt avec un sentiment d'angoisse, qui consiste en ceci qu'en dehors de l'Église, elle ne trouve point de salut, mais au sein de celle-ci il n'existe pas non plus. Son interrogation sur la vérité qu'elle recherche ardemment demeure donc sans solution. Symbole du désespoir issu d'un temps de transition, elle ne peut partager jusqu'à la fin la conviction de Trenmor, porte-parole de Leroux, sur une religion nouvelle à la fois issue et négation de la

<sup>14</sup> *Correspondance*, t.IV, p.487 (lettre à P. Leroux du 26 sep. 1838).

<sup>15</sup> *Ibid.*, t. IV, p.590.

<sup>16</sup> *Ibid.*, t.VI, p.431.

<sup>17</sup> *Lélia*, Garnier Frères, 1960, p.471.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p.535.

vieille foi chrétienne<sup>19</sup>.

L'accusation que Sand porte sur le christianisme concerne surtout son institution; la question du miracle, par exemple, ne tracasse pas l'écrivain dont la plume évoque plus d'une fois l'image de Jésus marchant sur l'eau. Quelle que soit l'importance accordée chez elle au progrès de la science, l'aspect poétique de cette scène évangélique la séduit tellement qu'elle y trouve une sorte de grandeur; de sorte qu'elle fait dire au père Alexis: «... tu (=Jésus) es plus grand et plus poétique que tous nos certitudes mesurées au compas et tous nos raisonnements alignés au cordeau! ...»<sup>20</sup>. Cet érudit ecclésiastique se prononce ainsi ailleurs: «Quant à moi, bien que le mot *prodige* n'ait pas de sens pour mon entendement, puisqu'il peut s'appliquer aussi bien au lever du soleil chaque matin qu'à la réapparition d'un mort, je n'ai pas essayé de porter la lumière sur ces questions difficiles»<sup>21</sup>.

Au fond, le beau est un critère permettant à l'homme d'atteindre le divin. Si la connaissance absolue des choses n'est pas à sa portée, «le sens du beau» que Dieu lui a légué y supplée. C'est en ce sens que, fatigué de vaines spéculations métaphysiques, le père Alexis dit aussi: «avec la poésie et les arts, je retrouvais l'instinct de la vie éternelle»<sup>22</sup>.

Attirée par la poésie de l'Évangile, Sand conçoit la résignation chrétienne comme un trait du beau moral. C'est une vertu qui agit comme une force chez les hommes opprimés<sup>23</sup>. L'écrivain se sert de l'expression: «le renoncement poétique et quasi-chrétien aux joies de la terre»<sup>24</sup> afin de définir le principe de son

<sup>19</sup> «Donc la religion de l'avenir pourrait être identiquement conforme, pour l'essence métaphysique, avec le Christianisme, et ne serait pas pour cela le Christianisme. C'est ainsi que je comprends qu'aux deux bouts de la chaîne, passé et avenir, l'humanité tout entière se relie dans une religion qui embrasse le Christianisme, mais qui n'est pas le Christianisme» (l'article "Christianisme" de l'*Encyclopédie nouvelle* (8 vol.), Slatkine Reprints, 1991).

<sup>20</sup> *Spiridion*, Michel Lévy Frères, 1867, p.373.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p.415.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p.392.

<sup>23</sup> Un des personnages des *Sept cordes de la lyre* s'écrie ainsi: «L'iniquité des tyrans ne fait-elle pas ressortir la patience ou l'audace des opprimés? Vois, que de dévouements sublimes, que d'efforts courageux, que de résignations évangéliques!», (*Oeuvres complètes*, Slatkine Reprints, 1980, t. XXXI, p.134).

<sup>24</sup> *Le Compagnon du Tour de France*, Presses universitaires de Grenoble, 1988, p.379.

héros du *Compagnon du Tour de France*, Pierre Huguenin, qui veut rester un simple ouvrier, refusant de gravir l'échelle sociale; riche héritière du comte de Villepreux, Yseult, lui adresse ces mots: «Je n'ai jamais cherché dans vos yeux que votre âme, et la beauté morale est la seule qui puisse me fasciner»<sup>25</sup>, qui font voir combien importe à la romancière le sentiment du beau moral constituant le critère absolu de tout jugement.

Dans *Spiridion*, Alexis dit à son jeune disciple Angel: «Mais nous, nous pouvons tendre la joue aux insultes et les mains à la corde, et porter en esprit et en vérité la croix du Christ...»<sup>26</sup>; ce qui nous intéresse ici, c'est que Sand interprète le précepte évangélique: «À qui te frappe sur une joue, présente encore l'autre»<sup>27</sup> dans le sens d'un acte courageux et héroïque. Si la croix n'est que «le spectacle énergique d'un homme aux prises avec une terrible agonie» aux yeux des gens ignorant l'idéal, pour ceux qui le portent en eux, elle a une autre signification: «Rêves de spiritualistes, avenir du croyant, idéal de Socrate, promesses du fils de Marie! vous êtes le beau côté de la destinée du poète; (...) C'est pourquoi le poète doit vous avoir sans cesse devant les yeux lorsqu'il s'expose à la persécution...»<sup>28</sup>. Représentant le beau moral, leur mort est porteuse du sens de la souffrance: rédemptrice de l'homme aux yeux de l'éternité.

En outre, la seconde *Lélia* montre, ainsi que les autres ouvrages de cette époque, le sentiment d'un socialisme à la manière de Sand. «Le chant de Pulchérie» qu'elle a ajouté à l'édition de 39 en est une des meilleures illustrations: ce long monologue pathétique de la sœur de Lélia constitue à la fois la condamnation de la classe supérieure dégradée à laquelle elle appartient et l'appel lancé au bas-monde: «Et toi, vassal, victime, porteur de haillon, toi esclave, toi travailleur... regarde-nous bien tous les deux. (...) Voilà les êtres que tu sers, que tu crains, que tu respectes... Ramasse donc les outils de ton travail, les boulets

25 *Le Compagnon du Tour de France*, p.369.

26 *Spiridion*, p. 381.

27 *Luc*, XI, 29.

28 *Lettres d'un voyageur*, Michel Lévy Frères, 1857, pp.262-263.

de ton bagne éternel, et frappe! écrase ces êtres parasites, qui mangent ton pain et te volent jusqu'à ta place au soleil!»<sup>29</sup>.

Le jeune Pierre Huguenin, tourmenté par de difficiles problèmes sociaux, recourt au comte de Villepreux, qui lui suggère la résignation comme la meilleure sagesse possible. La réplique du menuisier s'emportant contre ce conseil inerte laisse voir la vive critique de Sand adressée contre la classe dirigeante de la société et son profond souhait d'un meilleur avenir<sup>30</sup>. Dans *Les sept cordes de la lyre* également, cette préoccupation de Sand se manifeste à travers la voix délirante de l'héroïne Hélène:

«Ce sont les larmes du pauvre, la sueur de l'ouvrier, le sang du soldat qui coulent sur ces tables et qu'on serre dans ces coffres! ... Chacune des pièces de cette monnaie devrait être frappée à l'effigie d'un homme du peuple, car il n'est pas une de ces pièces de métal qui n'ait coûté la santé, l'honneur ou la vie à un homme du peuple!»<sup>31</sup>.

L'Église, au lieu d'émanciper ces hommes malheureux de leur joug social, ne fait que les y retenir: «Par quelle imbécile faiblesse, acceptes-tu, pour ton seul espoir et pour ton seule consolation, les rites d'une religion qui consacre ta misère et perpétue ta servitude?»<sup>32</sup>. Plus catégoriques que Michelet à cette époque par leur point de vue sur l'Église instituée, Sand rêve avec Pierre Leroux l'instauration d'un nouveau christianisme, qui serait engendré par la démocratie issue d'une révolution sociale. Leur pensée se rapproche, si ce n'est par cette prise de position radicale du moins par le souci que leur cause le sort de la classe défavorisée, de celle de Félicité de Lamennais.

Celui-ci est à Leroux, dit Jean Pommier, ce qu'est Jean-Baptiste au Christ

<sup>29</sup> *Lélia* de 1839, p.505.

<sup>30</sup> «Mais se résigner au malheur d'autrui, mais supporter le joug qui pèse sur des têtes innocentes, mais regarder tranquillement le train du monde sans essayer de découvrir une autre vérité, un autre ordre, une autre morale! oh! c'est impossible... impossible! Il y a là de quoi ne jamais dormir, ne jamais se distraire, ne jamais connaître un instant de bonheur; il y a de quoi perdre le courage, la raison ou la vie!» (*Le Compagnon du Tour de France*, p.267).

<sup>31</sup> *Les sept cordes de la lyre*, p. 130.

<sup>32</sup> «Le chant de Pulchérie», *Lélia* de 1839, p.503.

selon Sand<sup>33</sup>. Certes le rôle que joua Lamennais sur l'évolution de la pensée sociale et religieuse de la romancière demeure moins net que celui de Leroux. Et pourtant, en ce qui concerne *Spiridion*, on ne saurait négliger la figure de l'abbé dont la ressemblance avec le personnage principal, le père Alexis, est plus qu'évidente. «Quand un catholique a perdu son aveugle respect pour l'Église catholique, où pourrait-il donc se réfugier?», cette douloureuse question que se pose à lui-même le père Alexis nous fait penser à la situation du penseur de La Chênaie frappé plus d'une fois par la condamnation papale.

Les insurrections du début des années trente à Paris ainsi qu'à Lyon, réprimées cruellement par le pouvoir établi, et celle des Polonais contre le tsar finissant par le massacre de milliers de catholiques marquent à fond les *Paroles d'un croyant* que Lamennais osa publier en brisant le silence qu'il gardait après la condamnation de *L'Avenir* par l'encyclique *Mirari vos* en 1832, tant le choqua l'approbation donnée par le pape Grégoire XVI au tsar Nicolas<sup>34</sup>. Ce livre qui eut un grand retentissement<sup>35</sup>, se vit également accuser par Rome dans l'encyclique *Singulari nos* en 1834.

Il existe dans les *Lettres d'un voyageur* un passage où il est question du texte mennaisien; Sand y qualifie l'abbé de « grand poète sacré»<sup>36</sup>. Vu le sens privilégié qu'elle donne au mot “poète” («pour être vraiment poète, il faut donc être à la fois artiste et philosophe»<sup>37</sup>), indéniable est son admiration pour l'auteur de cette œuvre de 1834, marquée par une sorte de fusion poétique qui s'opère entre le peuple, le Christ et la révolution.

<sup>33</sup> J. Pommier, *op. cit.*, p.74.

<sup>34</sup> Louis Le Guillou, dans *l'introduction aux Paroles d'un croyant*, Flammarion, 1973, p.15.

<sup>35</sup> J. Roussel, *Lamennais*, Éditions universitaires, 1957, p.83.

<sup>36</sup> *Lettres d'un voyageur*, p.77.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p.260.

## 2 Jésus — successeur des philosophes grecs —

D'après F.-P. Bowman, la juxtaposition des noms de Socrate et de Jésus est un lieu commun de la littérature romantique, dont l'origine se trouve dans la *Profession de foi du vicaire savoyard* de Rousseau. Mais Sand semble puiser cette idée plutôt chez Pierre Leroux<sup>38</sup>. Selon ce dernier, Socrate ainsi que Jésus ont affirmé aux hommes qu'ils sont tous fils de Dieu et leur ont conseillé de s'aimer les uns les autres<sup>39</sup>. Persuadé de l'identité de la philosophie et de la religion, Leroux considère le christianisme comme un amalgame du platonisme et du stoïcisme, et de ce fait comme une philosophie au même titre que ceux-ci<sup>40</sup>. Ce point de vue demeure essentiel aux yeux de Sand qui affirmera dans *La vraie République* que «le vrai christianisme est à la fois une religion et une philosophie»<sup>41</sup>.

Leroux croit que Dieu se communique au genre humain «dans une Révélation éternelle et successive»<sup>42</sup>:

«C'est ainsi que, quoique le fond subjectif de la religion soit immuable et éternel comme Dieu, la forme objective est variable comme l'homme. La religion n'est donc jamais achevée. Une religion est vraie pendant un certain nombre de siècles, parce qu'elle professe certaines vérités; mais elle devient fausse plus tard, parce que de nouvelles vérités qu'elle n'a pas connues viennent à se découvrir;»

«Mais la vie du moi n'est-elle pas perfectible elle-même, c'est-à-dire, n'est-elle pas susceptible objectivement de révélations nouvelles et

<sup>38</sup> P.-F. Bowman, *op. cit.*, p.141.

<sup>39</sup> P. Leroux, *De l'Humanité*, Fayard, 1985, p.26.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp.53 et 66. «Toute métaphysique, toute philosophie, toute religion (ce qui est la même chose), suppose uniquement la connaissance de l'Être des êtres: hors de cette connaissance, point de métaphysique, point de philosophie, point de religion;» (l'article "Christianisme" de l'*Encyclopédie nouvelle*, pp.575-576).

<sup>41</sup> «La religion de la France», *Question de demain I, La vraie République*, in *George Sand Politiques et polémiques*, Imprimerie nationale, coll. "Acteurs de l'Histoire", 1997, p. 454.

<sup>42</sup> P. Leroux, *De l'Humanité*, p.15.

successives?»<sup>43</sup>

Et cette notion d'une manifestation divine continue conduit la réflexion sacerdotale dans *Spiridion*. Mis en parallèle avec les philosophes païens auxquels il succède, Jésus se trouve privé de son unicité, de son titre du Fils unique<sup>44</sup> alors qu'il s'acquiert le titre de philosophe.

La vision que le Père Alexis a eue en descendant dans le caveau de Spiridion lui montre un homme vivant caché dans un cercueil, subissant d'atroces supplices infligés par les prêtres; dans la douloureuse figure de la victime, Jésus se voit remplacer par Abelard, Jean Huss, Luther et puis Spiridion. À la fin, son vieux maître Fulgence, apparu à la suite de ce dernier, lui déclare que ce sont «les Christs», «les martyrs de la vérité nouvelle», «les saints de l'avenir» tourmentés et déchirés par les hommes de l'Église dégradée au cours des siècles<sup>45</sup>. Ainsi, l'idée de la vérité progressive ne permet pas de privilégier le fondateur de la religion, laquelle se situe seulement à mi-chemin de l'itinéraire de l'humanité vers «un *Dieu-Perfection*»<sup>46</sup>.

Et pourtant, si elle se trouve complètement détériorée au sein de l'Église, la doctrine de Jésus n'en perd pas pour cela sa valeur dans l'histoire du genre humain: Sand, au milieu de l'émoi révolutionnaire de 48, écrira que «tout ce qui a été beau, vrai, et bon depuis Jésus, n'a été que le développement de sa pensée», et définit celui-ci comme le philosophe ayant prêché la triple idée de la liberté, l'égalité et la fraternité<sup>47</sup>.

Maintenu entre les mains du clergé et privé d'énergie spirituelle, le christianisme institutionnel fera alors place à une nouvelle religion qui poindra à l'horizon du genre humain; du christianisme qui n'était qu'«une transformation, une épuration, une formule nouvelle de l'éternelle et unique religion de l'humanité»

<sup>43</sup> Dans l'article "christianisme" de l'*Encyclopédie nouvelle*, p.576.

<sup>44</sup> *Spiridion*, p.302.

<sup>45</sup> *Ibid.*, pp.350 et 352.

<sup>46</sup> *Ibid.*, p.423.

<sup>47</sup> «Le culte de la France», *Question de demain III, La vraie République*, p. 465.

par rapport aux pensées de Pythagore, Socrate et Platon<sup>48</sup>, sortira la religion de l'avenir, qui sera la fille de l'Évangile<sup>49</sup>. Le philosophe Albertus, personnage principal des *Sept cordes de la lyre*, affirme que la Divinité qu'il sert est celle de Pythagore et de Platon, aussi bien que celle de Jésus<sup>50</sup>. Ce sont ceux qui savaient la concevoir à travers leurs «hautes facultés de l'intelligence» et leurs «doux instincts du cœur», pour essayer ensuite de montrer à leurs semblables la voie vers le Dieu-Perfection. C'est en ce sens que Sand appelle Jésus «l'ami de l'humanité», «le prophète de l'idéal»<sup>51</sup>.

---

48 *Correspondance*, t. IV, p.772.

49 *Spiridion*, p.435.

50 *Les sept cordes de la lyre*, p. 11.

51 *Spiridion*, p.420.

### 3 Un Évangile éternel selon G. Sand

«J'ai pris vingt fois *la plume* (comme on dit encore) pour terminer les cinq ou six pages qui depuis six mois manquent à *Spiridion*. Ce n'est pas la chose la plus facile du monde que de donner la conclusion de sa propre croyance religieuse», écrit ainsi Sand à la date du 14 novembre 1838 à M<sup>me</sup> Buloz, l'épouse du rédacteur en chef de la *Revue des Deux Mondes*<sup>52</sup>. Vu l'importance que l'auteur elle-même accorde à la fin de *Spiridion* en tant que le manifeste de sa propre pensée religieuse, la différence existant ici entre la version actuelle et l'originale parue le 15 janvier en 1839 dans la *Revue des Deux Mondes* nous semble significative.

Dans la première version, l'écrit de Spiridion qu'Angel a retiré de son sépulcre raconte la vision du Christ souffrant au jardin des oliviers, le texte évangélique est réinterprété, c'est l'esprit de Moïse qui apparaît à Jésus. Ici le Christ demeure plutôt dans la filiation judaïque et la parole de son prédécesseur insiste sur l'idée que «la vérité ne peut marcher qu'escortée de l'ignorance et de l'imposture»: tout prophète est par là même martyr, mais aussi tout prophète atteste la perfectibilité, le dynamisme spirituel en l'homme.

«Et cependant un jour viendra où ta loi aura le même sort que la mienne, où ton nom sera profané comme le mien, où des pontifes et des rois se serviront de ta parole et de ton autorité pour persécuter, condamner à mort, et livrer aux plus affreux supplices les prophètes nouveaux qui viendront continuer et perfectionner ta doctrine»<sup>53</sup>.

Le Nazaréen laisse à Spiridion le message que les hommes sont tous des Christs, quand ils souffrent pour la perfection<sup>54</sup>. Ce premier manuscrit met l'ac-

<sup>52</sup> Correspondance, t. IV, p.515.

<sup>53</sup> *Spiridion, Revue des Deux Mondes*, le 15 jan.1839, p.233.

<sup>54</sup> *Ibid.*, p.234.

cent sur la mission providentielle des martyrs de la vérité.

Dans la version définitive, Angel découvre sous la pierre tombale *Hic est*, non seulement le manuscrit de Spiridion, mais aussi l'Évangile de saint Jean copié par la main de Joachim de Flore ainsi que l'*Introduction à l'Évangile éternel* de Jean de Palme. Quel est le sens de ce changement? À ce propos, Renan note ainsi dans son article «Joachim de Flore et l'Évangile éternel»: «Comment oublier (...) le beau roman de *Spiridion* où la figure de Joachim a été heureusement devinée et introduite dans l'ensemble du tableau avec un art merveilleux? M<sup>me</sup> Sand tenait ses indications à cet égard de M. Pierre Leroux»<sup>55</sup>.

D'après M<sup>me</sup> L. Rétat, l'historien du christianisme, vivement impressionné par la lecture du roman sandien, perçoit «la virtualité révolutionnaire — presque hérétique —» de l'ordre franciscain dont Jean de Parme était un des généraux, tandis que Sand gomme l'épisode franciscain en vue de «consacrer la disparition même du monachisme, condition d'accès à la libre pensée»<sup>56</sup>.

Le récit de *Spiridion* se déroule dans un couvent de l'ordre de saint Benoît, célèbre par sa *Règle*, dont la fondation était considérée par Joachim de Flore comme la première apparition du troisième règne chrétien<sup>57</sup>. Toutefois, les moines y sont corrompus, rejetant totalement l'esprit de l'Évangile, et cette réalité fait dire à Alexis que Spiridion, successeur spirituel de Bossuet, était le dernier de la race cénotobitique<sup>58</sup>. Ceux qui prendront le relais de la vérité progressive ne seront plus des religieux, et un Évangile digne du qualificatif "éternel" se révélera ailleurs.

Pour Sand, c'est la Révolution qui prend le relais de l'esprit de l'Évangile. Idée qu'elle semble l'emprunter à P. Leroux, dont le livre principal *De l'Humanité*, paru en 1840, proclame nettement cette filiation inhérente au fondement de sa

<sup>55</sup> «Joachim de Flore et l'Évangile éternel», *Nouvelles études d'histoire religieuse*, Gallimard, coll. «Tel», p.519.

<sup>56</sup> L. Rétat, *Introduction à RENAN, Histoire et parole*, p.11 et «L'Évangile éternel et la philosophie de l'histoire au XIX<sup>e</sup> siècle», p.121.

<sup>57</sup> E. Anitchkof, *Joachim de Flore et les milieux courtois*, Slatkine Reprints, 1974 (Réimpression de l'édition de Rome, 1931), p.213.

<sup>58</sup> *Spiridion*, pp.432-437.

philosophie:

«Je montre l'idée moderne dans son germe antique, la Révolution dans l'Évangile, et l'Évangile dans la Genèse. Retrouver les titres de la doctrine moderne de liberté, d'égalité, et de fraternité, dans la profondeur des traditions, c'est donner plus d'autorité à cette doctrine»<sup>59</sup>.

Il est significatif que *Spiridion* s'achève sur l'invasion du monastère en Italie par des soldats de Napoléon, par ces «vengeurs terribles de la liberté outragée»<sup>60</sup>. Au cours de leur pillage, ils écrasent la statue du Christ au maître-autel en prononçant le mot de «sans-culotte Jésus». Victime lui aussi de leur outrage, Alexis dit à Angle en expirant:

«Ceci est l'œuvre de la Providence, et la mission de nos bourreaux est sacrée, bien qu'ils ne la comprennent pas encore! Cependant, ils l'ont dit, tu l'as entendu: c'est au nom du *sans-culotte* Jésus qu'ils profanent le sanctuaire de l'église. Ceci est le commencement du règne de l'Évangile éternel prophétisé par nos pères»<sup>61</sup>.

Ainsi, malgré leurs actes criminels et meurtriers, malgré «l'ignorance et l'imposture» qu'ils représentent, il n'en tiennent pas moins de la Révolution, manifestation du divin dans le monde. Or, d'après F.-P. Bowman, la formule, "sans-culotte Jésus" se voit évoquer, en 1789, le plus souvent dans un contexte anticlérical, alors que certains éléments du Jésus révolutionnaire que, plus tard, mettra en valeur le socialisme mystique, existent dès cette époque. C'est ainsi que, pour Claude Fauchet, un "curé rouge" guillotiné en 1793, Jésus incarnait la véritable image du révolutionnaire et l'Évangile devrait demeurer la base d'un gouvernement rêvé dont le programme législatif viserait avant tout au secours du pauvre peuple<sup>62</sup>. Mais à la différence de 1789, cette image de Jésus se trouve partout

59 P. Leroux, *De l'Humanité*, p.15.

60 *Spiridion*, pp.445-446.

61 *Ibid.*, pp.444-445.

62 F.-P. Bowman, *op. cit.*, pp. 15, 38 et 68.

répandue en 1848 où «le divin Ami des pauvres et des ouvriers»<sup>63</sup> devient véritablement le symbole de la révolution.

Au fond, il l'était déjà au lendemain de la révolution de 1830, du moins sous la plume de Lamennais. Connaissant la misère cuisante des ouvriers et celle des peuples opprimés, l'abbé proclame dans les *Paroles d'un croyant* la liberté pour l'homme «de n'obéir qu'à Dieu, de le servir et de l'adorer selon (sa) conscience»<sup>64</sup>: principe religieux fondamental d'où se voient induites l'égalité et la liberté de tout homme dans la société et la réprobation de tous ceux qui dominent les autres: «La liberté ne consiste pas en ce que ce soit celui-ci qui domine au lieu de celui-là; mais en ce qu'aucun ne domine»<sup>65</sup>. Partout entravée dans le monde, elle est donc «le pain que les peuples doivent gagner à la sueur de leur front»<sup>66</sup>.

Chaque homme, fils de Dieu, est à ce titre frère du Christ; une force divine réside alors parmi les hommes rassemblés et solidaires<sup>67</sup>. Le peuple est bon («la force morale est tout entière du côté des peuples»<sup>68</sup>), alors que celui qui domine, maître ou souverain, détenteur de la force matérielle, n'est que «l'homme méchant»<sup>69</sup>.

Selon Lamennais, les révoltes sont «Dieu présent à nos yeux dans le monde»<sup>70</sup>. Si elles sont des manifestations de Dieu élevant de plus en plus l'humanité, l'établissement du christianisme en est une, la plus profonde que le genre humain ait connue; en ce sens, la révolution qui s'opère après 1789 malgré toute oppression que les peuples ont subie au cours de ces années paraît aux

<sup>63</sup> F.-P. Bowman, *op. cit.*, p.87.

<sup>64</sup> F. de Lamennais, *Paroles d'un croyant*, Flammarion, éd. Louis Le Guillou, 1973, p.112.

<sup>65</sup> *Ibid.*, pp.54, 89, 90, 94, 142. Dans son article «De l'absolutisme et de la liberté» (paru en août 1834 dans la *Revue des Deux Mondes*), il écrit ainsi: «Le principe de l'égalité des hommes devant Dieu devait nécessairement en enfanter un autre qui n'en est que le développement ou plutôt l'application, savoir: l'égalité des hommes entre eux, ou l'égalité sociale;» (p.301).

<sup>66</sup> *Paroles d'un croyant*, p.143.

<sup>67</sup> *Ibid.*, pp.66-67.

<sup>68</sup> «De l'absolutisme et de la liberté», p.299.

<sup>69</sup> *Paroles d'un croyant*, p.59.

<sup>70</sup> «De l'absolutisme et de la liberté», p.300.

yeux du penseur de la Chênaie la continuation de la religion chrétienne<sup>71</sup>.

Ce qui est remarquable chez l'auteur des *Paroles d'un croyant*, c'est qu'il ne parle pas comme un philosophe conscient du progrès à long terme de l'humanité, mais comme un poète-prophète annonçant un grand événement imminent: «Le murmure confus et le mouvement intérieur des peuples en émoi sont le signe précurseur de la tempête qui passera bientôt sur les nations tremblantes./ Tenez-vous prêts, car les temps approchent»<sup>72</sup>.

Se trouvant du côté des ouvriers et des pauvres en tant que fils d'un charpentier, le Christ est l'archétype du peuple martyr. Il sera le libérateur de ses frères qui acceptent de souffrir et mourir les uns pour les autres en vue de la liberté de tous, car son enseignement consiste seulement en l'idée de liberté et d'égalité parmi ceux qui s'aiment<sup>73</sup>. Alors lui et le peuple ne feront qu'un et ce peuple-Christ l'emportera sur toute tyrannie, sur toute oppression: «Car je vous le dit en vérité, quand il (=le peuple) descendrait comme le Christ dans le tombeau, comme le Christ il en sortirait le troisième jour, vainqueur de la mort, et du prince de ce monde, et des ministres du prince de ce monde»<sup>74</sup>.

Quant à Sand, elle croit, à l'époque de *Spiridion*, que tout progrès de la vérité est la suite d'un cataclysme, d'un bouleversement social<sup>75</sup>. Le père Alexis conçoit la révolution comme une action providentielle où se dévoilent «les grands desseins de la pensée divine» auxquels les hommes participent, conduits par leur instinct et par leur cœur<sup>76</sup>. L'écrivain n'hésite pas à admettre la violence dans un grand mouvement social formant une étape de la vérité progressive. Robespierre paraît ainsi à ses yeux comme «le plus grand homme des temps modernes», «le seul homme du peuple, le seul ami de la vérité, le seul ennemi sincère de la Tyrannie»; saint Mathieu est d'après elle un ancêtre du révolution-

71 «De l'absolutisme et de la liberté», p.300.

72 *Paroles d'un croyant*, p.101.

73 *Ibid.*, pp.49, 62 et 92.

74 *Ibid.*, p.144.

75 M.-M. Moret, *op.cit.*, p.173.

76 *Spiridion*, p.383.

naire qui incarne l'esprit de 9377. *Le Compagnon du Tour de France* écrit en 1840 reprend la même idée sur la Convention à travers les paroles de Pierre Huguenin, qui exalte celle-ci au détriment de la politique issue de la Charte:

«Dieu m'est témoin que je ne suis pas un homme de sang, et pourtant j'avoue que je comprends bien mieux cette rigueur sauvage qui disait aux puissances renversées: "Faites la paix avec nous, ou recevez la mort", qu'un système vague qui nous promettait l'égalité sans nous la donner»<sup>78</sup>.

Nourri de la lecture assidue de divers livres, notamment des écrits de Rousseau, Pierre Huguenin se délivre de l'état d'ignorance auquel étaient sujets la plupart des ouvriers de son temps. Celui que l'auteur appelle un «prolétaire philosophe»<sup>79</sup> est par essence un être idéal; s'il est conçu comme un des continuateurs du Christ, c'est qu'il résume en lui une possibilité de l'émancipation de la classe ouvrière. Mais cela n'empêche pas que Pierre a pour modèle un homme réel: Agricol Perdiguier, l'auteur du *Livre du Compagnonnage*, grâce auquel Sand a pu se procurer un décor historique et social pour son roman; elle y a découvert, d'après René Bourgeois, sa propre aspiration de cette époque: introduire la fraternité et l'amour dans les rapports sociaux<sup>80</sup>. Face à un compagnon du Devoir ennemi qu'il rencontre en chemin, Pierre Huguenin tient un discours qui exprime la pensée sandienne: «Il y a une plus grande société que celle des Gavots et des Dévorants: c'est la société humaine. Il y a un maître plus illustre que tous ceux du Temple et tous les rois de Jérusalem et de Tyr: c'est Dieu. Il y a un Devoir plus noble, plus vrai que tous ceux des initiations et des mystères: c'est le devoir de la fraternité entre tous les hommes»<sup>81</sup>.

Ce qui attire notre attention dans ce roman, c'est que Sand qualifie d' "évan-

<sup>77</sup> Correspondance, t. IV, p.14; t. VI, p.63. Cette idée sur saint Mathieu, elle la puise certainement chez Leroux, voir infra, p.120.

<sup>78</sup> *Le Compagnon du Tour de France*, p.166.

<sup>79</sup> *Ibid.*, pp.92 et 132.

<sup>80</sup> René Bourgeois, *Introduction au Compagnon du Tour de France*, p.6.

<sup>81</sup> *Le Compagnon du Tour de France*, p.91.

gérique" tout ce qui a trait à la fraternité et à l'amour: la mission d'Agricol Perdiguier l'est, car «il a pris tâche de réaliser la devise de saint Jean: *Aimons-nous les uns les autres*; et évidemment, son livre a pour but l'idée évangélique<sup>82</sup>. L'«enthousiasme évangélique» de Pierre se révoltant contre l'inégalité sociale entre les pauvres et les riches et la misère de la classe ouvrière, s'il n'a pas convaincu le vieux comte de Villepreux, émeut sa petite fille Yseult jusqu'au tréfonds de son âme. Par ailleurs, Sand a recours à ce même adjectif à propos d'une femme chaste et droite: Savinienne dont la beauté rappelle la Madone de Raphaël: «le sentiment d'une force évangélique», «les idées évangéliques» chez elle<sup>83</sup>. Ce qualificatif désigne, remarquons-le, tout ce qui a trait au beau moral.

La méditation de l'ouvrier philosophe sur la meilleure république qui soit possible aboutit à «celle de Jésus-Christ»<sup>84</sup> fondée sur l'esprit de l'Évangile libéré des mains du clergé. Pierre est ici le porte-parole de Sand pour qui un régime quel qu'il soit est inconcevable sans l'idée de Dieu. En 1848, elle proposera alors comme religion «la République» dont la formule est «Liberté, Égalité, Fraternité», comme doctrine «l'Évangile», les prêtres «nous tous» et les saints «Jésus, et tous ceux qui, avant et après lui, depuis le commencement du monde jusqu'à nos jours, ont souffert et péri pour la vérité»<sup>85</sup>. «Soyons chrétiens dans l'Église de fraternité qui s'appelle République», ainsi lance-t-elle son appel au peuple. Ce dernier comme individu demeure certes encore dans la misère et l'ignorance, mais il est «grand et beau comme masse»<sup>86</sup>. Cette idée, qu'elle partage avec Michelet et tant d'autres penseurs de son époque, soutenait son rêve du «christianisme républicain», qui aurait pour culte celui de l'humanité<sup>87</sup>.

L'esprit de Jésus, «victime dévouée pour la cause du faible, du pauvre et de

<sup>82</sup> *Le Compagnon du Tour de France*, Notices, pp.35 et 40.

<sup>83</sup> *Le Compagnon du Tour de France*, pp. 117 et 141.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p.237.

<sup>85</sup> «Le dogme de la France», *Question de demain II, La vraie République*, p.459.

<sup>86</sup> *Le Compagnon du Tour de France*, p.375.

<sup>87</sup> «La religion de la France», *Question de demain I, La vraie République*, p.456.

l'esclave»<sup>88</sup>, y tient un rôle éminent. Sand place ainsi Jésus du côté du peuple qui le représente, et la résurrection de l'un se confond avec celle de l'autre<sup>89</sup>. D'après Mme L. Rétat, la mort du Christ, interprétée par elle dans un sens d'échec et de désespoir (ce que montre en particulier la première version du manuscrit de *Spiridion*) trouve sa seule chance de résurrection véritable dans la Révolution «qui le relance dans le circuit humain/divin de l'histoire»<sup>90</sup>.

Certains passages de l'Évangile de Jean calligraphié par Joachim de Flore sont marqués d'une couleur, de caractères plus gros, plus ornés<sup>91</sup>. Cette importance accordée au quatrième évangile par rapport aux autres, Sand l'a relevée sans doute chez Pierre Leroux. C'est une idée que certains autres romantiques tels que Balzac et Hugo font leur, tandis que l'historien de Jésus préférera s'appuyer sur les synoptiques, pour la raison que dans l'Évangile de Jean la figure de Jésus est «plus roide, plus hiératique, comme celle d'un éon ou d'une hypostase divine, qui opère par sa seule volonté»<sup>92</sup>.

Si, dans *Spiridion*, les trois derniers passages accentués par le moine médiéval concernent les thèmes: "l'adoration en esprit et en vérité", "la vie éternelle liée à la connaissance du vrai Dieu" et "le titre de Fils de Dieu donné à tous les hommes", le premier est une citation du préambule de l'écrit johannique. Or, d'après Leroux, l'évangéliste Mathieu, «un Saducéen converti et transformé» qui demeure attaché aux choses temporelles et politiques, présente le Christ comme le plus grand des révolutionnaires, comme l'apôtre de l'égalité et de la fraternité<sup>93</sup>; alors que saint Jean est «un Juif platonicien» pour qui importe plus que tout une «résurrection psychique ou psychologique», une «palingénésie

<sup>88</sup> «La religion de la France», *Question de demain I, La vraie République*, p.456.

<sup>89</sup> *Spiridion*, p.379.

<sup>90</sup> Mme L. Rétat, «L'Évangile éternel et la philosophie de l'histoire au XIX<sup>e</sup> siècle», pp.120-121.

<sup>91</sup> *Spiridion*, p.428.

<sup>92</sup> E. Renan, *Vie de Jésus, Histoire des origines du christianisme*, t. I, p.298.

<sup>93</sup> *De l'humanité*, pp.540-541.

spirituelle»<sup>94</sup>.

Leroux définit ainsi les rapports de Dieu à l'homme: «L'immanence de Dieu en chacun de nous fait que nous sommes tous participants de sa nature et dieux à ce titre; cette immanence nous fait tous *Fils de Dieu*»; et il ajoute que Jésus est Dieu, car «il s'était élevé à Dieu plus que tous les mortels, et avait fait l'absolu sacrifice de la nature humaine en lui, pour développer en lui ce germe de Dieu qu'il avait comme toutes les créatures. (...) et son sacrifice consommé, je ne vois plus rien de l'homme, mais Dieu»<sup>95</sup>. La doctrine de saint Jean sur le Verbe s'appuie entièrement sur celle de Platon, et de ce fait, l'évangéliste considère Jésus (de même que tout homme et toute chose le sont) comme une manifestation du Verbe qui est «la Lumière en Dieu». Une nouvelle possession de l'humanité par le Verbe a commencé en celui qui s'appliqua le premier cette doctrine; et en ce sens seulement, Jésus représente «l'action de Dieu agissant sur l'humanité», parmi toutes les créatures participant de Dieu et animées par Lui<sup>96</sup>. Jésus demeure ainsi pour saint Jean, précise Leroux, «cette Lumière incrée, manifestée dans un homme», «cette Révélation éternelle se déclarant par un homme»<sup>97</sup>.

D'après l'auteur de *De l'humanité*, l'enseignement de Jésus transmis par son disciple Jean se résume en «l'idée d'un lien divin et éternel qui unit les hommes dans l'humanité»; et pour cette raison, l'humanité et Jésus qui a consacré cette doctrine par sa mort ne font qu'un selon saint Paul<sup>98</sup>. Le mouvement de "l'Évangile éternel" à l'âge médiéval se situe, croit Leroux, dans la lignée de saint Jean et la véritable transformation du christianisme s'accomplira par cette brèche ouverte<sup>99</sup>.

Il se peut que cette idée du philosophe ait influencé Spiridion où, tout au dénouement du drame, le père Alexis, pressentant l'approche du souffle révolu-

<sup>94</sup> *De l'Humanité*, pp.541, 561 et 652.

<sup>95</sup> *Ibid.*, pp.607 et 609.

<sup>96</sup> *Ibid.*, pp.631 et 635.

<sup>97</sup> *Ibid.*, p.636.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p.648.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.564.

tionnaire, s'écrie devant les moines bouleversés: «le règne de l'Évangile éternel arrive. (...) la bannière du vrai Christ est dépliée»<sup>100</sup>. Pour Sand, la formule "l'Évangile éternel" dépassant un fait historique suscité d'abord par Joachim de Flore, renferme en elle toute aspiration au renouveau du christianisme; et c'est pour cela que tous les grands mouvements religieux avant et après le rêve joachimiste (les «grandes insurrections de pastoureaux, de Vaudois, de protestants, et de Calvinistes») en sont tous les «zélateurs ou continuateurs»<sup>101</sup>. Leurs successeurs, porteurs du flambeau de la vérité éternelle se manifestant de plus en plus à travers eux, ne manqueront pas d'apparaître aux temps modernes.

L'auteur de *Spiridion* reste persuadée que le salut général, «la marche providentielle du genre humain» s'accomplissant au milieu de tant d'ignominies et d'erreurs, dépasse les malheurs privés de ses partisans<sup>102</sup>. La figure de Jésus n'y est pas l'archétype de ces obscurs insurgés, mais représente plutôt l'instinct divin qui les pousse: «Ils (Platon et le Christ) pensent, ils sentent par des millions d'âmes, ils parlent, ils agissent par des millions de corps»<sup>103</sup>. Ainsi, comme le remarque M<sup>me</sup> L. Rétat, Jésus se voit présenté aux dernières pages du roman moins comme un révolutionnaire que «la révolution comme une étape divine, dépassant tout individu»<sup>104</sup>.

Dans *Le Compagnon du Tour de France*, le Christ se montre, à travers la vision qu'Amaury, ami et élève de Pierre Huguenin, a eue lors de l'assemblée des membres de leur Devoir et au cours de laquelle ce dernier prend parole en vue de les faire renoncer à leur étroit sectarisme; en l'écoutant, Amaury se figure «le Christ, ce fils d'un charpentier, pauvre, obscur, errant sur la terre, et parlant à de misérables ouvriers», et se demande ce qu'il ferait s'il revenait parmi eux, au milieu de cette assemblée tumultueuse. Bientôt sa pensée se mue en une vérita-

<sup>100</sup> *Spiridion*, pp.440-441.

<sup>101</sup> *Le Compagnon du Tour de France*, p.111.

<sup>102</sup> *Spiridion*, p.401.

<sup>103</sup> *Ibid.*, p.397.

<sup>104</sup> L. Rétat, *Religion et l'imagination religieuse: leurs formes et leurs rapports dans l'œuvre d'Ernest Renan*, p.156.

ble vision où le Christ aux beaux yeux, doux et souriant, apparaît, s'approche et se penche sur Pierre en disant «Viens avec moi, quitte tes filets et suis-moi; je veux te faire pêcheur d'hommes»; et une grande lumière jaillit du front de Jésus enveloppant l'autre<sup>105</sup>. L'image du Christ conçue par Amaury, jeune ouvrier téméraire et simple malgré son talent d'artiste, demeure loin de celle que l'on trouve exprimée dans *Spiridion*. Toutefois, cette vision est une sorte d'"incarnation" de «l'esprit de Seigneur qui, bien réellement, plane sur toutes les âmes»<sup>106</sup> et qui vivifie les hommes travaillant à la découverte de la vérité. Jésus est ici une lumière éclairant les êtres qui continuent sa doctrine de fraternité et d'amour. Cette image rejoint celle des deux dernières lignes de *Spiridion* après l'ultime parole d'Alexis: «“O Spiridion! dit-il d'une voix mourante, ta tombe est purifiée! O Angel! fais que cette trace de sang soit fécondée! O Dieu! je t'aime, fais que les hommes te connaissent! ...” Et il expira. Alors une figure rayonnante apparut auprès de lui, je tombai évanoui»<sup>107</sup>.

Un passage des *Sept cordes de la lyre* n'exprime-t-il pas une idée susceptible d'impliquer ce qu'est cette figure christique, encore qu'il s'agisse ici du génie créateur?

«Toute puissance émanée de Dieu, et versée dans le sein de l'homme, doit accomplir une mission sur la terre. (...) Cet esprit doit retourner à Dieu, car rien de ce qui émane de Dieu ne s'égare ou ne se perd. Mais, avant de remonter à son principe, cette parcelle de la Divinité doit embrasser de nouvelles âmes et contracter une sorte d'hyménée céleste avec elles. C'est alors seulement que sa destinée est accomplie, et que l'esprit créateur peut retourner à Dieu avec l'esprit engendré;»<sup>108</sup>.

George Sand conçoit Jésus comme une émanation de Dieu, qui incite les hom-

<sup>105</sup> *Le Compagnon du Tour de France*, pp.136 et 137.

<sup>106</sup> *Ibid.*, p.255.

<sup>107</sup> *Spiridion*, p.446.

<sup>108</sup> *Les sept cordes de la lyre*, p.94.

mes à progresser vers un idéal; cette énergie divine est en quelque sorte circulaire; la Révolution est un des autres noms de celle-ci. Elle est immortelle comme Dieu et comme l'œuvre de l'homme sur la terre.

II

**LA PARENTÉ POSTULÉE ENTRE SATAN ET LE CHRIST**

**—VICTOR HUGO —**

## 1 *Les Misérables*, «un livre religieux»<sup>1</sup>

La figure christique se trouve évoquée à de nombreux endroits de l'œuvre de Hugo. C'est néanmoins son roman de 1862, *Les Misérables*, qui nous semble lui donner surtout une signification totalisante; la référence à Jésus demeure, là, intimement liée à une interrogation essentielle de l'écrivain sur l'Homme et l'Histoire. Cette constatation nous amène à étudier, en vue de la saisie du Christ hugolien, *Les Misérables* en particulier, et cela en ayant recours en même temps à d'autres textes de Hugo afin de tenter d'y apporter plus d'éclaircissements.

Dans sa lettre du 6 mai 1862, Sand écrit à Hugo que *Les Misérables* contiennent à son sens «un peu trop de christianisme», chose inopportunne «à cause de l'heure où nous vivons, et où il faut nous tenir à quatre contre les fallacieux qui exploitent la doctrine»<sup>2</sup>. Toutefois, aux yeux de l'Église, ce roman hugolien a mérité la mise à l'Index ainsi que la *Vie de Jésus* de Renan, parue l'année suivante<sup>3</sup>.

Le chapitre «Philosophie» des *Proses philosophiques de 1860—1865*, qui se rapporte aux *Misérables*, fait voir le rejet catégorique de l'Église chez l'écrivain pour qui le fait religieux ne se réduit jamais à une institution quelconque<sup>4</sup>. Le refus que Jean Valjean en agonie oppose à la présence du prêtre, à l'extrême-onction, révèle nettement l'opinion de Hugo à ce sujet: «l'agonie est une voisine du mystère, et ce qu'elle entrevoit de l'éternité lui rend insupportables les faux

<sup>1</sup> «Le livre qu'on va lire est un livre religieux»; l'auteur présente ainsi son roman (*Proses philosophiques de 1860-1865*, *Critique, Œuvres complètes*, Robert Laffont, coll. "Bouquins", 1985, —Critique—, p.467). La «Préface philosophique» aux *Misérables* montre, d'après P. Albouy, le fait que «Hugo a voulu réagir contre les doctrines positivistes et scientistes qui se développent en France, avec les premières années de l'Empire» («La Préface philosophique des *Misérables*», *Mythographies*, Corti, 1976, p.122). Dans l'édition de Robert Laffont à laquelle nous nous référons, elle constitue le chapitre «Philosophie» des *Proses philosophiques de 1860-1865*.

<sup>2</sup> G. Sand, *Correspondance*, Garnier Frères, t. XVII, p.83.

<sup>3</sup> Ces deux ouvrages ont été mis à l'Index en 1864.

<sup>4</sup> *Proses philosophiques*, p.526.

dogmes et les faux prêtres»<sup>5</sup>.

Le christianisme n'est plus qu'une des religions, toute imparfaites, auxquelles manque «le sentiment de l'infini» qui naît de l'instinct et ensuite de la science («On croit d'instinct, puis on croit de logique»); vestiges des temps révolus, elles ne suffisent plus à l'aspiration de l'esprit moderne: «Dans les religions, ce qui fait défaut, c'est l'essence même de la foi, le sentiment de l'infini. Ce qui manque aux religions, c'est la religion»<sup>6</sup>. Les sacrements ne sont que des formalités humaines, la vraie religion étant «la communication avec Dieu sans intermédiaire»<sup>7</sup>.

L'idée d'une expiation salvatrice est absente dans le roman; le sacrifice n'y est pas conçu comme un moyen expiatoire<sup>8</sup>. L'idée paulinienne du Christ "nouvel Adam" expiant par sa mort le péché qui habite en tout homme est absolument étrangère à Hugo. À cette donnée théologique il substitue l'idée d'un lien d'amour entre les êtres, une mystique de l'offrande, de l'oblation tout humaine: Fantine, Jean Valjean accomplissent cette transformation de l'idée de sacrifice. En outre, sur le plan général, la pensée romantique n'accepte pas, selon Léon Cellier, l'idée d'une déchéance définitive<sup>9</sup>; de telle sorte que la sotériologie christique finit par perdre son sens pour eux comme dans le cas de Sand et Hugo.

En dépit de l'opposition radicale de l'auteur à l'Église instituée, on ne saurait pourtant méconnaître dans *Les Misérables* «un peu trop de christianisme» dont Sand a été frappée. En effet, il suffit de noter le nombre de fois où il est fait référence au crucifix tout au long du roman pour que le souci de la romancière semble se justifier: Jean Valjean, dans la chambre de l'évêque Myriel demeure à l'état d'«une étrange indécision», ne pouvant se déterminer à l'homicide; «(u)n

<sup>5</sup> *Proses philosophiques*, p.530.

<sup>6</sup> *Ibid.*, p.700.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p.511.

<sup>8</sup> Voir J.-P. Jossua, «L'expression liminaire du religieux dans *Les Misérables* de Victor Hugo», *Pour une histoire religieuse de l'expérience littéraire*, Beauchesne, 1990, t. II, p.125-126.

<sup>9</sup> L. Cellier, *L'Épopée romantique*, P.U.F., 1954, p.45.

reflet de lune faisait confusément visible au-dessus de la cheminée le crucifix qui semblait leur ouvrir les bras à tous les deux, avec une bénédiction pour l'un et un pardon pour l'autre»<sup>10</sup>. Fantine, accueillie à l'infirmerie de la maison du maire Madeleine, voit celui-ci s'adresser au crucifix cloué au mur: «M. Madeleine était désormais transfiguré aux yeux de Fantine»<sup>11</sup>. À la salle de la cours d'assises d'Arras, Jean Valjean revoit en mirage le dououreux moment de sa propre condamnation: «Seulement, au-dessus de la tête du président, il y avait un crucifix, chose qui manquait aux tribunaux du temps de sa condamnation. Quand on l'avait jugé, Dieu était absent»<sup>12</sup>. Revenu d'Arras et non de Monfermeil, Madeleine lève son regard vers le crucifix devant Fantine qui croit son enfant déjà près d'elle. Après le mariage de Cosette, Jean Valjean, même privé de la seule joie de lui rendre visite, s'achète un petit crucifix de cuivre qu'il place en face de son lit: «Ce gibet-là est toujours bon à voir»<sup>13</sup>. Mais il s'agit du Christ “sensible au cœur” et non du principe théologique.

L'imagerie chrétienne joue un rôle notable dans *Les Misérables*. Prenons comme exemple le mot “transfiguration”: il reste chez Hugo intimement lié au récit des Évangiles<sup>14</sup> pour signifier la manifestation du divin. Il est possible que, lorsqu'il s'en sert, le romancier songe également à l'histoire de saint Paul: William Shakespeare qui s'inscrit, d'après Bernard Leuilliot, entre les lignes et dans les marges des *Misérables*, commente ainsi l'événement survenu à l'apôtre: «Tomber dans la vérité et se relever homme juste, une chute transfiguration, cela est sublime. C'est l'histoire de saint Paul. À partir de saint Paul, ce sera l'histoire de l'humanité»<sup>15</sup>. Le changement intérieur de Jean Valjean, dû à la rencontre avec Mgr Bienvenu et à l'aventure de Petit-Gervais, le narrateur l'explique en ces

<sup>10</sup> *Les Misérables*, Gallimard, coll. “Folio”, t. I, p.167. Pour *Les Misérables*, nous nous référerons à cette édition.

<sup>11</sup> *Ibid.*, t. I, p.279.

<sup>12</sup> *Ibid.*, t. I, p.357.

<sup>13</sup> *Ibid.*, t. III, p.507.

<sup>14</sup> Matt. XVII-2, Marc IX-2. Sur l'emploi de ce terme chez Hugo, voir l'article d'Yves Gohin, «Le patriotisme de Victor Hugo», *Victor Hugo et l'Europe de la pensée*, A.-G. Nizet, 1995, p.118.

<sup>15</sup> William Shakespeare, *O. C.*, —Critique—, p.275.

termes: «Ce que l'évêque avait voulu faire de lui, il (Jean Valjean) l'exécuta. Ce fut plus qu'une transformation, ce fut une transfiguration»<sup>16</sup>. De même que celle de l'ancien forçat, la vie de Javert se voit traversée par un chemin de Damas; incapable de saisir «ce phénomène splendide, le plus beau peut-être de nos prodiges intérieurs», l'inspecteur demeure «moins le transfiguré que la victime de ce prodige»<sup>17</sup>. Pourtant, ce coup de lumière est, précise le narrateur, la manifestation de Dieu «toujours intérieur à l'homme», et le lecteur ne saurait nier que Javert n'était plus celui qui avait poursuivi l'ancien bagnard avec acharnement. Le terme évangélique “transfiguration” fonctionne à travers le roman hugolien comme témoignage du divin existant en puissance dans tout homme. La lutte intérieure de l'homme déchiré entre les valeurs terrestres et ce qui les dépasse demeure ainsi en surimpression avec l'image du Christ homme-Dieu et s'en trouve sublimée.

Il s'en faut de beaucoup que le lecteur ne s'aperçoive pas de la présence christique chez le personnage introducteur, Mgr Myriel. C'est un évêque, qui, cependant, ne correspond en rien à l'idée que son titre de prélat inspire. Il pense d'après l'Évangile et sa vie s'y confirme entièrement: «Lui, il prenait le sentier qui abrège: l'évangile. (...) Cette âme simple aimait, voilà tout»<sup>18</sup>. *Les Misérables* en tant que roman social se prononcent sur une des questions les plus importantes du siècle tout d'abord par la bouche de Mgr Bienvenu: «la société est coupable de ne pas donner l'instruction gratis; elle répond de la nuit qu'elle produit. (...) Le coupable n'est pas celui qui y fait le péché, mais celui qui y a fait l'ombre». Et le narrateur d'y ajouter ceci: «Je soupçonne qu'il avait pris cela dans l'évangile»<sup>19</sup>. La foi de ce personnage consiste uniquement en le testament de Jésus: "Aimez-vous les uns les autres": «il déclarait cela complet, ne souhaitait rien de plus, et

<sup>16</sup> *Les Misérables*, t. I, p.302.

<sup>17</sup> *Ibid.*, t. III, p.392.

<sup>18</sup> *Ibid.*, t. I, p.113.

<sup>19</sup> *Ibid.*, t. I, p.61.

c'était là toute sa doctrine»<sup>20</sup>. Ainsi au seuil du roman, Hugo congédie, à travers la figure d'un ecclésiastique, toute la dogmatique chrétienne au nom de la simplicité évangélique, où se condense à ses yeux l'essence même de l'enseignement du Christ.

L'évêque Myriel vit la pauvreté, cette «première forme de la charité» chez un ecclésiastique<sup>21</sup>. D'après Bernard Leuilliot, la manière dont se décrit son portrait s'inspire des récits évangéliques, ainsi que son attitude morale de la figure chrétienne, si bien que le livre de monseigneur Bienvenu est «à sa façon et en un double sens *imitation*»<sup>22</sup>. Dans certains passages, l'auteur lui fait imiter Jésus, remarque Mahmoud Aref, jusque dans ses gestes et dans ses paroles<sup>23</sup>.

Les propos de l'évêque à l'ancien forçat: «Jean Valjean, mon frère, vous n'appartenez plus au mal, mais au bien. C'est votre âme que je vous achète; ...»<sup>24</sup> sont sans doute trop autoritaires en tant qu'émanant d'un simple bienfaiteur; et Jean Delabroy a raison d'y voir une contrainte morale imposée à l'autre, susceptible de rendre celui-ci débiteur d'*«une future dette insolvable»*<sup>25</sup>. Au fond, la situation où se placent l'évêque et l'ancien bagnard se calque sur celle du Christ et d'un pécheur, à ceci près que le rachat qu'implique le verbe "acheter" a pour signification la transmission d'un idéal, symbolisée par le don des chandeliers d'argent. La «lumière implacable allumée en lui et sur lui»<sup>26</sup> par l'évêque, dont le nom "Myriel" signifie anagrammatiquement "lumière" d'après Philippe Régnier, est le fil conducteur de l'œuvre.

À la suite de l'évêque, Jean Valjean lui-même se voit comparer plus d'une fois

<sup>20</sup> *Ibid.*, t. I, p.114.

<sup>21</sup> *Les Misérables*, t. I, p.101.

<sup>22</sup> B. Leuilliot, «Philosophie(s): commencement d'un livre», *Lire "Les Misérables"*, José Corti, 1985, p.66.

<sup>23</sup> M. Aref, *La pensée sociale et humaine de Victor Hugo dans son œuvre romanesque*, Librairie Champion, 1979, p.183.

<sup>24</sup> *Les Misérables*, t. I, p.171.

<sup>25</sup> J. Delabroy, «CŒCUM—préalable à la philosophie de l'histoire dans *Les Misérables*—», *Lire "Les Misérables"*, p.113.

<sup>26</sup> P. Régnier, «De l'art d'exploiter un évêque à propos du fonctionnement et des contenus idéologiques du personnage de Monseigneur Myriel», *Victor Hugo, "Les Misérables", La preuve par les abîmes*, Société des études romantiques, SEDES, 1994, p.22.

au Christ: d'abord, le chapitre intitulé «Une tempête sous un crâne» fait voir cette mise en parallèle:

«Ainsi se débattait sous l'angoisse cette malheureuse âme. Dix-huit cents ans avant cet homme infortuné, l'être mystérieux, en qui se résument toutes les saintetés et toutes les souffrances de l'humanité, avait aussi lui, pendant que les oliviers frémissaient au vent farouche de l'infini, longtemps écarté de la main l'effrayant calice qui lui apparaissait ruisselant d'ombre et débordant de ténèbres dans des profondeurs pleines d'étoiles»<sup>27</sup>.

Ensuite, le chapitre «Lui aussi porte la croix», dont le titre même reste révélateur, montre Jean Valjean portant sur le dos Marius blessé et errant dans les égouts de Paris. La vérité enfin comprise, dévoilée au travers du chantage de Thénardier fait se transfigurer l'ancien forçat en Christ aux yeux de Marius<sup>28</sup>.

Ainsi, derrière le personnage de Jean Valjean se voit toujours en filigrane la figure christique qu'il désigne lui-même comme «le grand martyr»<sup>29</sup>.

Lors de la parution des *Misérables* en 1862, le temps est déjà éloigné de l'exaltation romantique du Jésus martyr de la vérité, du Jésus révolutionnaire. Nous avons déjà constaté chez Sand la retombée de l'enthousiasme pour l'Évangile —livre de la fraternité et de l'égalité—. Tandis que Hugo tient toujours à la figure christique dans sa réflexion socio-religieuse, et cela d'autant plus qu'il se détache entièrement du christianisme institué.

<sup>27</sup> *Les Misérables*, t. I, p.321.

<sup>28</sup> *Ibid.*, t. III, p.530.

<sup>29</sup> *Ibid.*, t. III, p.537.

## 2 *Les Misérables*, un drame social ou un drame moral?

Cinq années séparent *Madame Bovary* (1857) des *Misérables* et le même intervalle de temps sépare *Les Misérables* de *Thérèse Raquin* (1867). La particularité que ce roman hugolien comporte par rapport à ceux-ci, Baudelaire semble en avoir bien saisi la nature : «Il est bien évident que l'auteur a voulu, dans *Les Misérables*, créer des abstractions vivantes, des figures idéales dont chacune, représentant un des types principaux nécessaires au développement de sa thèse, fût élevée jusqu'à une hauteur épique»<sup>30</sup>. Hugo lui-même, de son côté, postule ainsi la conception de son œuvre :

«Le réel n'est efficacement peint qu'à la clarté de l'idéal. Un tas de fumier n'est qu'un tas de fumier; mettez Job dessus, Dieu y descend;»<sup>31</sup>.

Certes, d'une part, Job victime de la machination de Satan<sup>32</sup> est un juste qui souffre; Hugo invente Jean Valjean—Job en vue de dénoncer les maux sociaux par lesquels les hommes défavorisés sont condamnés aux misères. Indigents, filles-mères, orphelins..., l'injustice de la société fait d'eux des damnés sociaux, tandis qu'à l'époque moderne, Dieu ne damne plus personne... .

Il tente alors d'extirper les maux sociaux en les peignant un à un de sa plume. Avant tout, il accuse la société de laisser subsister l'ignorance dans les masses, sans laquelle il n'y aurait «plus de ténèbres, plus de misères»<sup>33</sup>. *Les Misérables* insistent à plusieurs reprises sur la nécessité de l'instruction publique<sup>34</sup>; aux hommes foncièrement bons, il faut seulement l'occasion de s'éveiller à leur vraie

<sup>30</sup> Ch. Baudelaire, «*Les Misérables* de Victor Hugo», *Critique littéraire*, O.C., «Bibliothèque de la Pléiade», t.II, p.220.

<sup>31</sup> *Proses philosophiques*, p.533.

<sup>32</sup> *Job*, I, 2, III, 7.

<sup>33</sup> *Proses philosophiques*, p.558.

<sup>34</sup> *Les Misérables*, t. I, pp. 61 et 244, t. III, pp.16 et 307.

nature; la société est coupable de la leur ôter en les privant d'apprendre: «Il n'y a ni mauvaises herbes ni mauvais hommes, il n'y a que de mauvais cultivateurs»<sup>35</sup>. Jean Valjean, lui, apprend seul et sort de son état d'ignorance<sup>36</sup>.

Hugo s'oppose également au système judiciaire en décrivant la peine trop lourde qu'a subie Jean Valjean. L'auteur du *Dernier jour d'un condamné* ne manque pas de mentionner à nouveau son refus de la peine de mort à travers une expérience de Mgr Bienvenu. Toutefois, à lire ses arguments sur le sujet, on aperçoit que le souci du social chez Hugo est dominé par son sentiment religieux: il accepte mal le fait que l'homme donne la mort à un autre, car la mort étant une chose de Dieu, il n'en a nullement le droit; d'ailleurs l'homicide n'est autre chose que le déicide d'après la notion romantique de l'homme: «c'est le travail providentiel et sauveur du repentir et du remords arrêté dans une tête par la chute d'un couperet; c'est Dieu interrompu dans l'homme»<sup>37</sup>.

Certes, Jean Valjean est d'un côté un misérable victime de la société de son temps et sur qui pèse, toute sa vie, la fatalité sociale: le fait d'avoir commis un crime à cause de son indigence. Mais de l'autre, comme l'illustrent l'aventure de Petit-Gervais, l'accident de Fauchelevent, l'affaire de Champmathieu, l'apparition de Marius..., il existe une autre sorte de fatalité, quoique mêlée intimement à la première, dont il est également victime. D'après la définition de Hugo, la misère est sociale, c'est-à-dire fabriquée et imposée par les hommes, tandis que la douleur qui découle de cette autre face de la fatalité est providentielle<sup>38</sup>. Au fond, Jean Valjean est moins un misérable écrasé par le joug social qu'un juste qui souffre, pareil à Job que l'écrivain définit comme «la grandeur qu'on trouve au fond de l'abîme»<sup>39</sup>.

En l'homme, la conscience exerce une véritable prêtrise dans sa communica-

<sup>35</sup> *Les Misérables*, t. I, p.238.

<sup>36</sup> *Ibid.*, t.I, p.237.

<sup>37</sup> *Proses philosophiques*, p.512.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p.558.

<sup>39</sup> *William Shakespeare*, p.266.

tion avec Dieu. Pour la saisie de Dieu opérée par la conscience, l'intuition qu'il y a «Quelqu'un», «*quid divinum*»<sup>40</sup> constitue le fondement même de la foi. Il existe un indissociable lien entre Dieu, «le moi d'en haut» et l'âme, «le moi d'en bas»; la conscience est «la boussole de l'Inconnu»<sup>41</sup> grâce à laquelle l'homme peut rejoindre ce qui le transcende. Le récit des *Misérables* est mené par le sentiment de «quelque chose hors de l'homme»: prenant fuite de la maison Gorbeau en tenant la main de Cosette, «il (Jean Valjean) se confiait à Dieu ... il croyait sentir un être qui le menait, invisible»<sup>42</sup>; le postulat de l'irréductibilité de l'homme à sa pure réalité matérielle domine toute la trame du récit. Et l'auteur de préciser ainsi le caractère de son roman: «Ce livre est un drame dont le premier personnage est l'infini. L'homme est le second»<sup>43</sup>.

Or, le sentiment de «quelque chose hors de l'homme» ne demeure pas contradictoire chez Hugo avec celui de l'immanence de Dieu en l'homme: «un spectacle plus grand que le ciel»<sup>44</sup> se joue à l'intérieur de l'âme, car la conscience est «sans fond étant Dieu»<sup>45</sup>.

Cette mise en rapport de la conscience humaine avec Dieu apparaît plus d'une fois sous sa plume: par la rencontre avec l'évêque, Jean Valjean s'est éveillé à la conscience, à Dieu<sup>46</sup>, et désormais, à chaque tournant de sa vie il pense, souffre et se surmonte dans sa méditation. Presque de la même manière, Hugo présente, dans le chapitre «Gauvain pensif» de *Quatrevingt-Treize*, la réflexion du personnage déchiré entre les deux possibilités: tuer ou délivrer le marquis de Lantenac: «le raisonnement n'est que la raison; le sentiment est souvent la conscience; l'un vient de l'homme, l'autre de plus haut»<sup>47</sup>.

<sup>40</sup> *Proses philosophiques*, pp.499 et 503.

<sup>41</sup> *Les Misérables*, t. II, p.87.

<sup>42</sup> *Ibid.*, t. II, p.11.

<sup>43</sup> *Ibid.*, t. II, p.79.

<sup>44</sup> *Ibid.*, t. I, p.301.

<sup>45</sup> *Ibid.*, t. III, p.458.

<sup>46</sup> Nous nous sommes référée plus d'une fois au cours de notre étude sur Hugo, aux notes prises au cours d'agrégation de M<sup>me</sup> L. Rétat sur *Les Misérables* en 1997. Nous remercions M<sup>me</sup> Colette Prévot de nous avoir très aimablement transmit ses notes.

<sup>47</sup> *Quatrevingt-Treize*, Garnier Frères, 1963, p.444.

L'idéalisme hugolien fait sans cesse pressentir le regard de Dieu immanent à la conscience humaine et au monde. Si, dans *Les Misérables*, l'idéal — fil conducteur de l'histoire — se voit symboliser par les flambeaux d'argent, cet objet fait contraste avec le chandelier de mineur par lequel l'ancien forçat a pensé briser le crâne de l'évêque: l'un est la matérialisation d'une force obscure et négative, l'autre celle d'une énergie motrice de la transfiguration. L'idéal est donc moins une idée abstraite qui se veut régulatrice de conduites humaines qu'une puissance qui fait poindre en l'homme Dieu, cette «faculté de dépassement» d'après Mme L. Rétat.

En outre, la figure de Job importe pour Hugo dans une autre dimension: les problèmes sociaux résolus, les misères surmontées, la souffrance ne diminuera pas pour autant: «Quand vous connaîtrez et quand vous aimerez, vous souffrirez encore. Le jour naît en larmes. Les lumineux pleurent, ne fût-ce que sur les ténébreux»<sup>48</sup>. Il y est question du sentiment du devoir à accomplir auquel l'homme est conduit à travers l'éveil de sa conscience. Le cas contraire est de la limiter au succès et au bien-être, d'où naîtra «l'homme pure machine»<sup>49</sup>. Le narrateur des *Misérables* s'écrie à propos du Marius marié:

«C'est une terrible chose d'être heureux! Comme on s'en contente! Comme on trouve que cela suffit! Comme, étant en possession du faux but de la vie, le bonheur, on oublie le vrai but, le devoir!»<sup>50</sup>

Le bien-être matériel et le bonheur familial, certes importants pour l'homme, ne peuvent pourtant pas être le but de la vie, en raison de l'idée du devenir de l'humanité, qui identifie bonheur et perfection. «Ce drame dont le pivot est un damné social, et dont le titre véritable est: *le Progrès*»<sup>51</sup>: c'est une des définitions que le romancier donne à son livre. Ainsi que chez de nombreux romantiques, la notion

<sup>48</sup> *Les Misérables*, t. III, p.16.

<sup>49</sup> *Proses philosophiques*, p.504.

<sup>50</sup> *Les Misérables*, t. III, p.504.

<sup>51</sup> *Ibid.*, t. III, p. 301.

du progrès se voit caractérisée chez lui par «la croyance à la perfectibilité» et par «la nostalgie d'un passé de lumière»<sup>52</sup>. L'idée d'un progrès continual et téléologique par essence pose Dieu comme la finalité de l'Histoire, en même temps que comme son devenir.

Dans *La Fin de Satan*, le Nazaréen dit à la Sibylle: «..il faut pourtant sauver les hommes. (...) C'est la loi de monter vers le jour»<sup>53</sup>; ne pouvant demeurer là où ils sont, les hommes progressent à la fois en tant qu'individu et masse. Le dévouement est la base même de cette aventure humaine<sup>54</sup>: «Quiconque se dévoue prouve l'éternité»<sup>55</sup>. Et pour l'auteur des *Misérables*, dévouement et sacrifice sont équivalents<sup>56</sup>: «Monter, c'est s'immoler»<sup>57</sup>. Un personnage de *Quatrevingt-Treize*, le marquis de Lantenac, sauve de l'incendie trois petits enfants et, par la suite, se fait arrêter par ses ennemis; «Lantenac s'était racheté, pense Gauvain, de toutes ses barbaries par un acte de sacrifice»<sup>58</sup>. L'homme peut donc se réhabiliter lui-même aux yeux de Dieu par la souffrance volontairement acceptée. Comme le signale Pierre Albouy, le progrès et la souffrance sont inséparables pour le Hugo de la maturité, pour ce «poète de la rédemption par la souffrance»<sup>59</sup>.

Le devoir ainsi compris et érigé, à travers l'idée de devenir, en le véritable but de l'homme est de nature à exiger de celui-ci son propre sacrifice dont la croix s'adapte merveilleusement à la symbolisation; Hugo écrit ainsi à propos de l'homme de génie:

«Une immense bonne intention, en fait de devoir vouloir le trop, au

<sup>52</sup> L. Cellier, *op. cit.*, p.28.

<sup>53</sup> *La Fin de Satan*, p.833.

<sup>54</sup> *Proses philosophiques*, p.522.

<sup>55</sup> *Ibid.*, p.710.

<sup>56</sup> J.-P. Jossua, *op.cit.*, t. II, p.124.

<sup>57</sup> «Dolor», *Contemplations*, p.774.

<sup>58</sup> *Quatrevingt-Treize*, p.443.

<sup>59</sup> P. Albouy, *La création mythologique chez Victor Hugo*, José Corti, 1985 (réédition de 1963), pp.265 et 289.

besoin un peu de folie dans le sacrifice; c'est là une loi pour le génie.  
On n'est l'archange qu'à ce prix.  
*Stultitiam crucis»*<sup>60</sup>.

Cette dimension spirituelle dépassant de loin le social en diminue en quelque sorte la portée dans *Les Misérables*, alors que le socialisme humanitaire de Hugo s'y exprime pleinement.

En outre, son attaque contre la bourgeoisie est quelque peu ambiguë. Constatons d'abord comment il analyse celle-ci:

«On a voulu, à tort, faire de la bourgeoisie une classe. La bourgeoisie est tout simplement la portion contentée du peuple. Le bourgeois, c'est l'homme qui a maintenant le temps de s'asseoir. Une chaise n'est pas une caste.

Mais, pour vouloir s'asseoir trop tôt, on peut arrêter la marche du genre humain. Cela a été souvent la faute de la bourgeoisie.

On n'est pas une classe parce qu'on fait une faute. L'égoïsme n'est pas une des divisions de l'ordre social»<sup>61</sup>.

Un homme dont l'apparence manifeste une certaine aisance est appelé "bourgeois": appellation qui évoque une image sociale très déterminée. En général, il s'écarte, comme le regrette profondément Michelet, de son origine plébéienne par son égoïsme né de sa richesse. C'est celui qui, aveuglé par ses propres intérêts, ne comprend pas en quoi diffère l'insurrection de l'émeute<sup>62</sup>. Un bourgeois se promène avec son enfant au jardin du Luxembourg, pendant que l'insurrection se déroule dans Paris<sup>63</sup>: illustration de la bourgeoisie dégradée, ce personnage s'oppose à la barricade dont Hugo fait le symbole du

<sup>60</sup> *Proses philosophiques*, p.588.

<sup>61</sup> *Les Misérables*, t. II, p.421.

<sup>62</sup> *Ibid.*, t. III, p.93.

<sup>63</sup> *Ibid.*, t. III, pp.279-282.

dévouement<sup>64</sup> et aux petits Magnons, chez lesquels il exalte l'énergie spirituelle des misérables, à travers l'acte de l'aîné qui, imitant celui de Gavroche, donne le plus gros morceau de la brioche à son petit frère.

Pourtant, Jean Valjean, lui, garde son apparence de bourgeois depuis son avatar à Montreuil-sur-mer, excepté durant la période de sa vie au couvent du Petit-Picpus; c'est ce que lui-même a voulu: «Cet homme avait pour idéal, au dedans, l'ange, au dehors, le bourgeois»<sup>65</sup>. Obligation qu'il s'impose afin de récompenser Cosette de son enfance malheureuse? À côté de sa fille bien vêtue et confortablement installée dans une belle chambre, il mène une vie sobre, vit une pauvreté volontaire; quand il sort sans elle, il s'habille en ouvrier, avec une casquette qui cache son visage. Néanmoins, c'est quelqu'un qui est complètement sorti de son état d'indigence grâce à l'argent qu'il avait obtenu à Montreuil-sur-mer. Jean Valjean est alors la figure d'un Christ pauvre sous apparence d'un homme aisé.

Gavroche l'appelle "bourgeois" lorsqu'il le rencontre pour la première fois; mais le fait qu'il ne porte pas de chapeau inspire confiance au gamin de Paris. L'aveu de Jean Valjean à Cosette au moment de son agonie fait voir son souci du paraître bourgeois: «J'allais jusqu'au coin de ta rue, je devais faire un drôle d'effet aux gens qui me voyaient passer, j'étais comme fou, une fois je suis sorti sans chapeau»<sup>66</sup>.

Être bourgeois et être saint n'est pas alors chose absolument incompatible pour Hugo malgré l'exemple d' "un mauvais bourgeois" au jardin du Luxem-

<sup>64</sup> D'après Michael Löwy et Robert Sayre, l'année 1832 était la première insurrection républicaine depuis la grande Révolution, un soulèvement soutenu par des ouvriers et des "misérables"; et pour le romancier, les insurgés de 32 représentent le dévouement idéaliste et désintéressé. La barricade de la rue de Chanvrerie a pour modèle celle de Saint-Merry et Enjolras une personne nommée Jeanne (*L'Insurrection des «Misérables»*, Minard, 1992, pp.6 et 41). À propos de Saint-Merry, J.-K. Huysmans tracera plus tard ces lignes dans les *Trois Églises*: «En raison même de la sinueuse étroitesse de leurs lacis, elles étaient faciles à défendre et les émeutiers y dressèrent ces persévérandes barricades dont l'assaut a été magnifié par V. Hugo, dans des pages superbes des *Misérables*.» (O.C., Slatkine Reprints, 1972, t.XI, p.255).

<sup>65</sup> *Les Misérables*, t. II, p.479.

<sup>66</sup> *Ibid.*, t. III, p.541.

bourg. Ce n'est pas forcément une incarnation du mal comme chez Léon Bloy<sup>67</sup>. L'homme intérieur demeure éminent sous divers avatars sociaux: ancien bagnard, maire, portier d'un couvent, bourgeois-rentier et insurgé. Au fond, la souffrance matérielle est moins susceptible de la grandeur que celle d'ordre spirituelle, même si «dans toute infortune, il y a le calvaire»<sup>68</sup>.

D'après R. Sayre et M. Löwy, Gavroche, un petit vagabond des rues, incarne les pauvres<sup>69</sup>; il se donne à l'insurrection sans savoir ce que c'est; on peut penser que cet «étrange gamin fée»<sup>70</sup> représente la spontanéité créatrice du peuple. En tout cas, la figure de l'ouvrier n'est pas importante à la barricade imaginaire, contrairement à la réalité de celle de Saint-Merry qui lui a servi de modèle. Le schéma de lutte sociale des classes est absent chez Hugo; aussi, l'opposition entre le bourgeois et le pauvre se trouve-t-elle transportée sur le plan moral en tant que celle de l'égoïsme et du dévouement:

<sup>67</sup> Voir infra, pp.253-270 (les pages consacrées à l'analyse de l'*Exégèse des lieux communs* de L. Bloy).

<sup>68</sup> *Proses philosophiques*, p.549.

<sup>69</sup> R. Sayre et M. Löwy, *op. cit.*, p.44

<sup>70</sup> *Les Misérables*, t. III, p.273.

### 3 Un optimisme moral manifesté à travers la figure christique

L'analyse des influences de Ballanche sur Hugo conduit Jacques Roos à constater chez ce dernier l'importance de la doctrine fondamentale du christianisme: l'amour pour autrui<sup>71</sup>. Certes, l'amour fraternel qui va jusqu'à son excès sacrificiel, affirmé comme tel par Jésus à travers sa mort domine dans sa pensée du devenir historique. Aussi, il nous semble nécessaire de jeter un coup d'œil sur certains passages où la figure christique se trouve associée à l'expression de cette foi philosophique.

La mise en parallèle de Jésus et Socrate que nous avons constatée chez Sand existe également chez Hugo; ce sont des justes persécutés dont la mort laissa à la postérité un merveilleux exemple de sacrifice: «Souffrons comme Jésus, souffrons comme Socrate»<sup>72</sup>, et des bienfaiteurs du genre humain que l'ingratitude de celui-ci fait mourir:

«...le vieux temps revient et nous mord les talons,  
Et nous crie: Arrêtez! Socrate dit: Allons!  
Jésus-Christ dit: Plus loin! et le sage et l'apôtre  
S'en vont se demander dans le ciel l'un à l'autre  
Quel goût a la ciguë et quel goût a le fiel»<sup>73</sup>.

Victimes de l'humanité descendante de Caïn, ils se voient ensuite admirés par celle-ci:

«Plus tard, le genre humain, redevenu lucide,  
Veut glorifier ceux que sa rage courbait...  
L'un a bu le poison, l'autre pend au gibet!»<sup>74</sup>

<sup>71</sup> J. Roos, *Les idées philosophiques de Victor Hugo*, Nizet, 1958, p.124.

<sup>72</sup> «Pauline Roland», *Châtiments*, p.135.

<sup>73</sup> «Voyage de Nuit», *Au bord de l'Infini, Contemplations*, p.776.

<sup>74</sup> «Le Gibet», *La Fin de Satan*, p.829.

Ailleurs, Socrate et Jésus se trouvent placés, dans l'échelle des êtres allant de la pierre à l'esprit imaginée par Hugo, au dessus du commun des mortels en tant qu'hommes de génie<sup>75</sup>.

*La Préface de Cromwell* rapproche Jésus et les philosophes grecs au profit du premier, en vue de soutenir sa thèse sur la religion chrétienne fondatrice d'une nouvelle ère: «Pythagore, Épicure, Socrate, Platon, sont des flambeaux; le Christ, c'est le jour»<sup>76</sup>. Remarquons pourtant que, si éminente qu'elle soit, sa supériorité par rapport aux autres sages n'est pas d'ordre substantiel, mais de degré. C'est ce que confirme un passage des *Contemplations*:

«Ils sont là, hauts de cent coudées,  
Christ en tête, Homère au milieu,  
Tous les combattants des idées,  
Tous les gladiateurs de Dieu;»<sup>77</sup>

La liste de ces «combattants des idées» est déjà longue et ouverte jusqu'à la fin du Temps: à la suite des prophètes bibliques et des philosophes grecs, on trouve, entre autres, Jeanne d'Arc après Gutenberg, Rabelais après Galilée, Beethoven après Voltaire... : «...la prodigieuse constellation, à chaque instant plus lumineuse, éclatante comme une gloire de diamants célestes, resplendit dans le clair de l'horizon et monte, mêlée à cette immense aurore, Jésus-Christ!»<sup>78</sup>.

Ces passages ci-dessus laissent entrevoir que, d'une part, le Christ fait partie de ce «groupe sacré des vraies étoiles», et que de l'autre, il s'en écarte quelque peu par sa grandeur exceptionnelle.

Il est à noter que, dans *Les Misérables*, Jésus est comparé deux fois à Napoléon: d'abord, le narrateur établit ce parallèle du point de vue de Marius qui découvre chez l'empereur «l'incarnation même de la France»: «Napoléon devint

<sup>75</sup> *Proses philosophiques*, p.505.

<sup>76</sup> *La préface de Cromwell*, O. C., —Critique—, p.7

<sup>77</sup> *Contemplations*, p.796.

<sup>78</sup> *William Shakespeare*, p.454.

pour lui l'homme-peuple comme Jésus est l'homme-Dieu»<sup>79</sup>. Or l'admiration de Marius est révélatrice de l'idée romantique de Napoléon-Messie qui identifie Waterloo avec Golgotha, comme le signale F.-P. Bowman («La figure de Napoléon, *imago Christi*, qui incarne la France prophétesse de Liberté, nourrit toute cette conception poético-religieuse»<sup>80</sup>).

Toutefois, la parole de Combferre à la barricade rendra vaine cette comparaison Napoléon-Jésus en raison de l'immense prééminence du dernier sur le premier: «En somme, le canon, ce despote, ne peut pas tout ce qu'il veut; la force est une grosse faiblesse. Un boulet de canon ne fait que six cents lieues par heure; la lumière fait soixante-dix mille lieues par seconde. Telle est la supériorité de Jésus-Christ sur Napoléon»<sup>81</sup>. De même, la signification que Waterloo comporte dans l'Histoire se dégrade aux yeux de Hugo, ce que montre le livre des *Misérables* consacré à cette bataille:

«Il était temps que cet homme vaste tombât.

L'excessive pesanteur de cet homme dans la destinée humaine troublait l'équilibre. (...)

Napoléon avait été dénoncé dans l'infini, et sa chute était décidée.

Il gênait Dieu»<sup>82</sup>.

Napoléon classé avec Nemrod, Alexandre et César parmi les hommes de guerre («tous ces immenses hommes farouches»), est destiné à s'effacer comme eux dans l'Histoire en devenir<sup>83</sup>.

*La Légende des Siècles* décrit Jésus à Bethanie et intitule cette scène de la résurrection de Lazare comme «Première rencontre du Christ avec le tombeau»; ici il envisage non seulement la mort de son ami, mais également la sienne propre, car, ce miracle a décidé les prêtres, effrayés par sa puissance surhumaine

79 *Les Misérables*, t. II, p.212.

80 F.-P. Bowman, *op. cit.*, p.182.

81 *Les Misérables*, t. III, p.251.

82 *Ibid.*, t. I, p.434.

83 William Shakespeare, p.454.

et entraînés par leur jalouse, à le faire mourir<sup>84</sup>. Son acte n'est donc pas sans prix; afin de sauver Lazare de la mort, il se sacrifie lui-même:

«À côté d'un torrent qui dans les pierres coule,  
Un sépulcre.  
Et Jésus pleura»<sup>85</sup>.

Un passage des *Châtiments*, où son nom se trouve rapproché de celui de Voltaire fait comprendre pourquoi l'image de Jésus pleurant sur le Lazare mort importe tant pour la conception hugolienne des siècles qui se succèdent: Jésus—l'ami de Lazare— se voit suivi par Voltaire—l'ami de Calas—, tous les deux défenseurs de l'humanité à leur façon<sup>86</sup>; par leur dévouement, ils ont exalté l'amour fraternel. L'œuvre humanitaire du philosophe est assimilable à l'œuvre évangélique en ce sens que l'une et l'autre ont fait avancer l'humanité.

Même Marat est comparé à Jésus qu'il rejoint par son sentiment de désintéressement: «Marat s'oublie comme Jésus. Ils se laissent de côté, ils s'omettent, ils ne songent point à eux»<sup>87</sup>. Chez Hugo, il est le repère auquel tout homme se mesure. D'ailleurs, lorsqu'il s'adresse, dans un poème des *Châtiments*, au peuple comparé à Lazare, ne se voit-il pas lui-même dans la figure de Jésus ordonnant à celui-ci de sortir de son tombeau?<sup>88</sup>

En outre, Hugo exalte l'image de Jésus en colère chassant les marchands du temple; image d'une énergie morale, représentant «l'utile indigné»<sup>89</sup>. «Et, quant à moi, ennemi des vendeurs du temple, non moins incliné devant Jésus le fouet à la main que devant Jésus les bras en croix, loin d'infirmer ou de blâmer ces

<sup>84</sup> *La Légende des Siècles*, p.39.

«Or, les prêtres, selon qu'au livre il est écrit,  
Sachant que Christ avait ressuscité cet homme,  
Et que tous avaient vu le sépulcre s'ouvrir,  
Ils dirent: "Il est temps de le faire mourir".»

<sup>85</sup> *La légende des Siècles*, p.38.

<sup>86</sup> Voir les notes ajoutées aux *Châtiments* dans l'édition Pléiade, p.530.

<sup>87</sup> *Les Misérables*, t. II, p.305.

<sup>88</sup> «Au peuple», *Châtiments*, pp.46-48.

<sup>89</sup> *William Shakespeare*, p.400.

manifestations qui sont presque des pénalités, je m'y associe»<sup>90</sup>: dans ce passage des *Proses philosophiques*, le fouet du Christ est levé contre les prêtres de son Église, assimilés aux figures du mercantilisme. On voit que, là, la libre pensée religieuse de Hugo fait de Jésus le symbole de sa campagne anticléricale.

Ailleurs Jésus est associé à des divinités de diverses religions<sup>91</sup>; là, il est conçu comme un être mythique, une expression de Dieu, de l'Être que le poète nomme "X":

«Cet X a quatre bras pour embrasser le monde,  
Et, se dressant visible aux yeux morts ou déçus,  
Il est croix sur la terre et s'appelle Jésus»<sup>92</sup>.

L'idée d'un fond commun de la destinée humaine<sup>93</sup> fait de ce «vagabond flagellé» "Dieu", c'est que sa figure souffrante se rénouvelant sans cesse au sein de l'histoire humaine devient en quelque sorte trans-individuelle:

«Une immense croix gît dans notre nuit profonde;  
Et nous voyons saigner aux quatre coins du monde  
Les quatre clous de Jésus-Christ»<sup>94</sup>.

*La Fin de Satan* a voulu attribuer à la Révolution française un rôle rédempteur; Jacques Truchet remarque dans son étude sur *La Fin de Satan* que «la prise de

<sup>90</sup> *Proses philosophiques*, p.530.

<sup>91</sup> *Dieu*, Gallimard, «Bibliothèque de la Pléiade», 1950, p.1108.  
«Comment se figurer la forme du profond,  
Le contour du vivant sans borne, et l'attitude  
De la toute-puissance et de la plénitude?  
Est-ce Allah, Brama, Pan, Jésus, que nous voyons?  
Ou Jéhovah! Rayon! rayon! rayon! —»

<sup>92</sup> *Dieu*, p.1106. Le cadrage de notre travail ne nous permet pas une analyse plus fouillée de cet X mystique et problématique. Sur ce point essentiel, nous renvoyons le lecteur à l'étude de Claude Rétat, *X ou le divin dans la pensée de Victor Hugo à partir de l'exil*, Paris, éd. du CNRS, 1999.

<sup>93</sup> M. Roman et M.-Ch. Bellota, "Les Misérables", roman pensif, BELIN, 1995, p.142.

<sup>94</sup> «Dolor», *Contemplations*, p.774. Cf: «À un martyr» (*Châtiments*, p.35):  
«Ils vendent, ô martyr, le Dieu pensif et pâle  
Qui, debout sur la terre et sous le firmament,  
Triste et nous souriant dans notre nuit fatale  
Sur le noir Golgotha saigne éternellement».

la Bastille tient dans le mythe hugolien la place occupée par la Passion dans la religion chrétienne»<sup>95</sup>. *Les Misérables* qui lui font suite naturelle<sup>96</sup> se réfèrent également à la Révolution et y consacrent de nombreuses pages.

On sait que l'histoire du conventionnel G a été rajoutée lors de la révision du roman en 1862; résument en elle toute la problématique de la Révolution, elle fait partie, selon Jacques Seebacher, d'«une archéologie» du roman<sup>97</sup>. Pierre Laforgue constate que pour l'auteur des *Misérables*, la Révolution, «le mythe des origines modernes de l'Histoire» n'est que le passé du roman, non son avenir<sup>98</sup>, contrairement au dénouement prévu de *La Fin de Satan*. L'accent messianique qu'elle comportait dans l'épopée a donc disparu dans *Les Misérables*.

Ici, à la différence de la pensée micheletiste de l'Histoire, le mythe du peuple et celui de la Révolution, le premier l'emportant sur le second, ne s'identifient plus<sup>99</sup>. Défini comme «la formule scientifique, concrète, sociale et religieuse de l'homme»<sup>100</sup>, le Peuple est en effet un thème-clé du roman. Raphaël Malho interprète la présence du peuple dans *Les Misérables* comme celle d'«une force souterraine, infinie, et informe, irrationnelle et irrésistible, qui possède tous les attributs de Dieu, qui est l'incarnation de Dieu»<sup>101</sup>.

Pourtant, fondement même de sa profession de foi progressiste, la Révolution n'en perd pas pour autant son importance. Placée dans un contexte mythique, la Révolution se voit exaltée en tant qu'«un acte de Dieu»<sup>102</sup>; elle se fait l'interprète de la *vox Dei*, exprimée à travers la *vox populi*; cette «voix effrayante et sacrée

<sup>95</sup> J. Truchet, «Études sur la structure de *La Fin de Satan*», *Information littéraire*, mars-avril, 1952, p.55.

<sup>96</sup> L. Cellier, *op. cit.*, p. 245.

<sup>97</sup> J. Seebacher, «Évêques et conventionnels ou La Critique en présence d'une lumière inconnue», *Europe*, fév.-mars, 1962, p.84.

<sup>98</sup> P. Laforgue, «Mythe, Révolution et Histoire. La reprise des *Misérables* en 1860», *La Pensée*, 1985, n° 245, p.36.

<sup>99</sup> *Ibid.*, p.36.

<sup>100</sup> *Proses philosophiques*, p.594.

<sup>101</sup> R. Malho, «Esquisse d'une théologie des *Misérables*», *Romantisme*, n°9, 1975, p.108. À propos de Fantine, le narrateur dit qu'elle avait au front «le signe de l'anonymat et de l'inconnu»: véritable signe du peuple.

<sup>102</sup> *Les Misérables*, t. III, p.269.

qui se compose du rugissement de la brute et de la parole de Dieu»<sup>103</sup>.

Le mythe fait accepter, nous semble-t-il, sa thèse idéaliste même à propos des violences sanglantes qui l'accompagnèrent, en particulier à l'époque de la Convention. Se référer à 93 au lieu de 89, semble s'expliquer par le fait que la Convention traita de divers projets humanitaires qui correspondent, pour la plupart, aux préoccupations sociales de Hugo. Autour de ce thème, au vieux conventionnel G succède le jeune insurgé de 32: Enjolras (comparé à Saint-Just, il est une autre incarnation de 93); si le premier n'a pas voté la mort du roi, le dernier n'hésite pas à tuer au nom de l'idéal à réaliser; l'un correspond au côté lumineux de la Convention, et l'autre à son côté farouche et négatif qui accompagne inévitablement l'autre. Mais Hugo, à travers la figure de son jeune personnage «angéliquement beau» et vierge, tente la saisie idéale de la Révolution: ayant tué Le Cabuc qui a perturbé la discipline de la barricade par un meurtre inutile, Enjolras prononce ces mots:

«En exécutant cet homme, j'ai obéi à la nécessité; mais la nécessité est un monstre du vieux monde; la nécessité s'appelle Fatalité. Or, la loi du progrès, c'est que les monstres disparaissent devant les anges, et que la Fatalité s'évanouisse devant la fraternité. C'est un mauvais moment pour prononcer le mot amour. N'importe, je le prononce et je le glorifie. Amour, tu as l'avenir. Mort, je me sers de toi; mais je te hais. Citoyens, il n'y aura dans l'avenir ni ténèbres, ni coups de foudre, ni ignorance féroce, ni talion sanglant. Comme il n'y aura plus de Satan, il n'y aura plus de Michel. Dans l'avenir personne ne tuera personne, la terre rayonnera, le genre humain aimera. Il viendra, citoyens, ce jour où tout sera concorde, harmonie, lumière, joie et vie, il viendra. Et c'est pour qu'il vienne que nous allons mourir»<sup>104</sup>.

Enjolras fusillé, ainsi ayant accompli l'immolation de soi, est comparé, bien qu'implicitement, à la figure christique: «Enjolras, traversé de huit coups de feu, resta adossé au mur comme si les balles l'y eussent cloué. Seulement il pencha

<sup>103</sup> *Les Misérables*, t. III, p.168.

<sup>104</sup> *Ibid.*, t. III, p.161.

la tête»<sup>105</sup>. Enjolras est en un sens une image de «l'ange Liberté» né de Satan et de Dieu, un être mythique, comme le signale Mme L. Rétat, en qui se résout toute la problématique de la réalité de 93. Au nom de la liberté qu'il définit comme «n'appartenir qu'à Dieu qui est l'idéal vivant»<sup>106</sup>, Hugo finit par ratifier le régicide voté par la Convention, et cela avec la persuasion que «le roi de France était Dieu à la lettre»; que la liberté de tous n'eût pas été réalisable sans l'abolition du droit divin, cette idée lui fait tracer ces vers de *La Légende des Siècles*:

«La révolution française  
C'est le salut, d'horreur mêlé.  
De la tête de Louis seize,  
Hélas! la lumière a coulé»<sup>107</sup>.

L'auteur de *Quatrevingt-Treize* transcrit les commentaires de certains conventionnels lors de la vote, et un d'eux dit: «J'ai en horreur l'effusion du sang humain, mais le sang d'un roi n'est pas le sang d'un homme»<sup>108</sup>: avis que partagerait pleinement le Hugo de la maturité pour lequel la guerre et l'échafaud, «les deux tranchants du glaive», sont pourtant deux incarnations du mal.

À propos de l'autre aspect de la Convention: «la grandeur de la Convention fut de chercher la quantité de réel qui est dans ce que les hommes appellent l'impossible», l'écrivain énumère ses bienfaits, les nombreux décrets à objectif humanitaire, qui en naquirent<sup>109</sup>: le progrès éclate, la civilisation émerge au sein de cette assemblée issue de la Révolution.

Or, dans sa profession de foi qu'il oppose à Monseigneur Bienvenu, le con-

105 *Les Misérables*, t. III, p.313.

106 *Proses philosophiques*, p.514.

107 *La Légende des Siècles*, p.698.

108 *Quatrevingt-Treize*, p.198.

109 *Ibid.*, p.197. «Elle (la Convention) déclarait l'indigence sacré; elle déclarait l'infirmité sacrée dans l'aveugle et dans le sourd-muet devenus pupilles de l'État, la maternité sacrée dans la fille-mère qu'elle consolait et relevait, l'enfance sacrée dans l'orphelin qu'elle faisait adopter par la patrie, l'innocence sacrée dans l'accusé acquitté qu'elle indemnisaient. Elle flétrissait la traite des noirs; elle abolissait l'esclavage. Elle proclamait la solidarité civique. Elle déclarait l'instruction gratuite. (...)» (p.202). Jean Boudout signale dans ses notes ajoutées au texte, que ce sont pour une large part, les thèmes traités dans *Les Misérables*.

ventionnel hugolien se réfère au Christ, en mettant les actes de celui-ci en rapport avec l'esprit de la Révolution: «Ah! monsieur le prêtre, vous n'aimez pas les crudités du vrai. Christ les aimait, lui. Il prenait une verge et il époussetait le temple. Son fouet plein d'éclairs était un rude diseur de vérités. Quand il s'écriait: *Sinite parvulos*, il ne distinguait pas entre les petits enfants. Il ne se fût pas gêné pour rapprocher le dauphin de Barabba du dauphin d'Hérode»<sup>110</sup>. Remarquons que, ici, l'image du Christ le fouet à la main donne appui à un argument contre le pouvoir monarchique, tandis que Hugo l'utilise ailleurs au profit de son attaque anticléricale. La mort du conventionnel, si elle évoque par son détail celle de Socrate<sup>111</sup>, se rapproche également de celle de Jésus: Hugo ne le suggère-t-il pas par l'acte de l'évêque qui se met à genou devant lui en lui demandant la bénédiction? Le texte semble laisser voir que, s'il n'avait pas percé chez ce combattant des idées révolutionnaires un reflet du Christ grand martyr, le prélat n'aurait pas agi de cette façon.

D'après Philippe Régnier, l'épisode du conventionnel G implique l'idée que la Révolution succède au christianisme et reçoit de celui-ci son héritage<sup>112</sup>. Sous le trait du «Titan quatre-vingt-treize», elle se permet d'avoir recours à la violence afin de sauvegarder et développer pour la postérité ce qu'elle a tenu de la religion chrétienne; elle se souille ainsi en quelque sorte par nécessité:

«Nous, grâce à toi, géant qui gagnas notre cause,  
Fils de la liberté, nous savons autre chose.  
Ce que la France veut pour toujours désormais,  
C'est l'amour rayonnant sur ses calmes sommets,  
La loi sainte du Christ, la fraternité pure»<sup>113</sup>.

La Révolution assume, dans l'épopée hugolienne de Satan le mal laissé après le gibet de Jésus; Isis-Litith qui se nomme «la Fatalité» proclame la mort

<sup>110</sup> *Les Misérables*, t. I, p.93.

<sup>111</sup> B. Leuilliot, «Philosophie commencement d'un livre», *Lire «Les Misérables»*, p. 73.

<sup>112</sup> P. Régnier, *op. cit.*, p.19.

<sup>113</sup> «Nox», *Châtiments*, p.17.

de Jésus et le règne de Satan sur terre, alors que l'Homme en marche, le Peuple-France se dresse contre ce triomphe du mal:

«Cette France est l'amour et la joie en courroux;  
C'est le bien qui rugit, l'idéal qui s'irrite,»<sup>114</sup>

Mais la fille de Satan impose sur la tête de cet obstacle-adversaire la pierre avec laquelle Caïn frappa Abel; cet instrument fratricide que l'haleine de Satan a fait grandir devient la Bastille incarnant à son tour le règne de la Fatalité dans l'Histoire.

La Révolution a certes ouvert «la porte du bien» par son assaut donné à la Bastille, à cette prison de la France qui est en même temps «le cachot du monde»; pourtant le bien y apparaît sous forme d'une hydre. Si la voix de Dieu, *Fiat Lux*, s'est fait entendre de nouveau en 93, comme l'affirme l'auteur de *William Shakespeare*<sup>115</sup>, prononcée cette fois-ci par les hommes, là, le bien et le mal s'entremêlent et se heurtent pour marquer une immense étape au sein de l'humanité. À ce propos, Pierre Albouy précise que, chez Hugo le bien et le mal sont conçus comme deux faces du Progrès étroitement unis<sup>116</sup>. De la notion du devenir de l'humanité découle l'idée de complémentarité de ces deux entités: «Tout ce qu'on fait pour la vérité et tout ce qu'on fait contre elle la sert également»<sup>117</sup>.

Dans *La Fin de Satan*, Jésus prévient ses disciples de ce qui adviendra après sa mort: «Beaucoup se tromperont, l'erreur naîtra de moi. / L'ombre est noire toujours même tombant des cygnes»; et le poète de confirmer les mots de Jésus:

<sup>114</sup> *La Fin de Satan*, p.919.

<sup>115</sup> *William Shakespeare*, p.432.

<sup>116</sup> P. Albouy, *op.cit.*, p.293.

<sup>117</sup> *Proses philosophiques*, p.607.

«O nuit! ce qui sortit de Jésus, c'est Caïphe»<sup>118</sup>. Mais, de même que le mal naît du bien, le bien sort à son tour du mal: «Chrysalide du bien qu'on appelle le mal»<sup>119</sup>.

La complémentarité ainsi conçue suggère que, pour le poète, le mal absolu n'existe pas. Satan, «un spectre», en qui l'ange mourait au cours de sa chute, n'en a pas moins la nostalgie pour le céleste et l'amour pour Dieu en dépit de sa haine contre Lui: «si je ne l'aimais pas, je ne souffrirais point»; le mal est le fruit de cet amour sinistre, et l'enfer «l'absence éternelle»; c'est d'aimer sans être aimé<sup>120</sup>.

Au fond, la destinée de Satan correspond à celle de l'humanité pour Hugo; il rachète Satan, remarque Léon Cellier, de la même manière que Jean Valjean, c'est-à-dire, par l'amour et par la liberté<sup>121</sup>. Au bagne, le héros des *Misérables* subissait «une sorte de transfiguration stupide» par laquelle un homme se transforme en une bête féroce; il a connu alors l'opération intérieure inverse à «la rédemption par la souffrance»: «De souffrance en souffrance il arriva peu à peu à cette conviction que la vie était une guerre; et que dans cette guerre il était le vaincu. Il n'avait d'autre arme que sa haine»<sup>122</sup>. Jean Valjean retourné devant la porte de monseigneur Bienvenu se compare à Satan avec un sentiment d'humilité qui voit clair<sup>123</sup>; Satan, certes il l'était, mais cette prise de conscience est le commencement d'une ascension vers la lumière. Plus tard, il dira à Fantine sans doute en pensant à lui-même: «Voyez-vous, cet enfer dont vous sortez est la première forme du ciel. Il fallait commencer par là»<sup>124</sup>.

<sup>118</sup> *La Fin de Satan*, pp. 857 et 885. À un autre endroit du poème, il écrit: «Les Caïphes sanglants contre les Christs sublimes». Sans doute perçoit-il, comme le signale Pierre Laforgue, des parallélismes entre le temps de Jésus et le temps présent, entre les manœuvres des prêtres judaïques et les diverses forfaitures du Second Empire (*Victor Hugo et "La Légende des Siècles"*, Paradigme, 1997, p. 359).

<sup>119</sup> *Dieu*, p.1110.

<sup>120</sup> *La Fin de Satan*, pp.768, 890, 899 et 904.

<sup>121</sup> L. Cellier, *op. cit.*, pp.242 et 272.

<sup>122</sup> *Les Misérables*, t.I, pp. 151, 153-154.

<sup>123</sup> *Ibid.*, t. I, p.180.

<sup>124</sup> *Ibid.*, t. I, p.280.

La lutte du bien et du mal s'engage en lui à nouveau avec son éveil à la conscience, d'une manière inconnue à son vieux moi abruti par l'ignorance. Ce nouvel état d'âme, Hugo le croit intimement lié au christianisme: d'après *La Préface de Cromwell*, l'idée de la civilisation divisée en trois périodes unit le Temps moderne à la religion chrétienne et exalte celle-ci comme créatrice d'un nouveau sentiment favorisant la naissance d'une nouvelle poésie. L'esprit de mélancolie engendré par l'Évangile avait montré au cœur de l'homme «l'âme à travers les sens, l'éternité derrière la vie»<sup>125</sup>; et par cela même, il a fait naître, la critique philosophique aidant, une poésie inconnue aux Temps précédents, qui associe dans ses créations, «l'ombre à la lumière, le grotesque au sublime, en d'autres termes, le corps à l'âme, la bête à l'esprit»<sup>126</sup>.

De la double réalité de l'homme, postulée par le christianisme, découle la nouvelle conception de la poésie: le drame, où le grotesque se mêle au sublime «qui représentera l'âme telle qu'elle est épurée par la morale chrétienne»<sup>127</sup>: tantôt le sublime et le grotesque se séparent en deux types qui contrastent entre eux, tantôt ils cohabitent dans le même personnage: «les hommes de génie, si grands qu'ils soient, ont toujours en eux leur bête qui parodie leur intelligence. C'est par là qu'ils touchent à l'humanité, c'est par là qu'ils sont dramatiques»<sup>128</sup>.

En dépit de sa "transfiguration", Jean Valjean ne s'est jamais totalement dépouillé de son passé criminel: l'égoïsme et la haine farouche existent en lui, encore qu'ils soient toujours vaincus par l'amour pour autrui. En lui cohabitent Satan et le Christ. Sa force physique surhumaine dont il se sert pour sauver les autres demeure liée à son surnom au bagne, Jean-le-Cric, et de ce fait donne une impression plutôt démoniaque; c'est un Satan qui sauve.

Dans *Au bord de l'infini*, le poète donne Bérial (Satan) pour le frère de Jésus:

«Et Jésus se penchant sur Bérial qui pleure,

125 *La Préface de Cromwell*, p.8.

126 *Ibid.*, p.9

127 *Ibid.*, p.42.

128 *Ibid.*, p.55.

Lui dira: C'est donc toi!

Et vers Dieu par la main il conduira ce frère!»<sup>129</sup>

Et par l'approche de la lumière, cet être autrefois avili se transfigure au point d'égaler en beauté son frère, jusqu'à ce que Dieu, leur père, ne puisse plus distinguer l'un de l'autre. À travers l'union des deux frères opposés, le poète proclame l'abolition du mal.

*La Fin de Satan* limite le rôle de Jésus à la terre, hors de laquelle la parenté entre Dieu et Satan s'établit par l'intermédiaire de l'ange Liberté né d'une plume échappée de l'aile de Satan et du regard de Dieu. La rédemption du Proscrit s'opère grâce à cette parenté unificatrice, proclamée ainsi par Dieu:

«...l'ange Liberté, c'est ta fille et la mienne.

Cette parenté sublime nous unit»<sup>130</sup>.

Il est vrai que *La Fin de Satan* et *Les Misérables* sont animés, comme le dit Léon Cellier, par «le même optimisme et la même confiance en la Providence»<sup>131</sup>.

Rappelons-nous les derniers mots de l'évêque Myriel à l'ancien forçat: «C'est votre âme que je vous achète»; et le discours d'Enjolras à la barricade: «Amis, l'heure où nous sommes et où je vous parle est une heure sombre; mais ce sont là les achats terribles de l'avenir»<sup>132</sup>; ces deux prises de parole ont recours au même acte d' "acheter": si le verbe "racheter" concerne le passé criminel, "acheter" se rapporte à l'avenir lumineux que l'on obtient au prix d'un sacrifice. C'est le même postulat sur le progrès, qui régit l'homme au niveau individuel ainsi qu'au niveau collectif. Hugo présente les insurgés de 32 comme continuateurs du «magnifique mouvement humain irrésistiblement commencé le 14 juillet

129 *Au bord de l'Infini, Contemplations*, p.821.

130 *La Fin de Satan*, p.809.

131 Léon Cellier, *op. cit.*, p. 245.

132 *Les Misérables*, t. I, p.171 et t. III, p. 245.

1789», exécutant «un acte religieux» en se sacrifiant eux-mêmes<sup>133</sup>. Les révoltes, symbolisées chez lui par la barricade imaginaire de la rue de Chanvrerie éclairent alors le genre humain non comme grands événements sociaux et historiques, mais en tant que “transfigurations”<sup>134</sup>.

Son optimisme moral fait affirmer à Hugo que l'homme ne souffre pas inutilement. Dieu se révélera à Job — figure idéale de l'humanité souffrante — à travers l'Histoire pour signifier que sa douleur en tant que telle est rédemptrice: «Le fumier de Job, transfiguré, deviendra le calvaire de Jésus»<sup>135</sup>.

---

133 *Les Misérables*, t. III, p.297.

134 *Ibid.*, t. II, p.169, t. III, p.243.

135 *William Shakespeare*, p.266.