

Clara GALLIÈRE

Bienvenu : espaces de l'accueil et de l'hospitalité dans les romans de V. Hugo.

Alors *bienvenue, oui bienvenue*, c'est ainsi que Jacques Derrida commençait sa conférence sur l'hospitalité, le 13 novembre 1996, dans laquelle il se demandait, avec Lévinas, ce que « accueillir » et « recevoir » voulaient dire.

Au moment de la parution des *Travailleurs de la mer*, Victor Hugo dédicace son roman à « ce rocher d'hospitalité et de liberté¹ » qu'est Guernesey. Celui qui a connu l'exil, réfugié à Bruxelles puis dans les îles anglo-normandes, balloté dès son enfance sur les chemins de campagnes, exposé aux *quatre vents* de l'accueil, connaissant tour à tour l'inhospitalité en Espagne² et l'asile chez ses amis parisiens au moment du coup d'État du 2 décembre 1851³, celui qui à son tour, pris d'une *pitié suprême*, a accueilli les orphelins de l'île à sa table, qui a organisé, avec sa femme, des ventes de charité pour les proscrits de tous les pays, cet homme-là, Victor Hugo, n'est évidemment pas étranger à la notion d'hospitalité, qu'il met abondamment en scène dans ses romans. Or cette notion n'a rien d'un monolithe, comme le rappelle Émile Benveniste dans son *Vocabulaire des institutions indo-européennes* : *hostis* désignant à la fois l'hôte et l'ennemi, tout accueil devient un risque, risque pour l'hôte accueillant d'être envahi, et risque pour l'hôte accueilli d'être ou bien rejeté, ou bien assimilé.

Dans les romans de Victor Hugo, il faut souligner la diversité des figures de l'accueil : quel lien, en effet, entre l'évêque immensément charitable de Digne, le mendiant infiniment démuné de *Quatrevingt-treize*, et le « savant sauvage⁴ », ainsi qu'Ursus se désigne lui-même ? Cette hétérogénéité, loin de brouiller la lisibilité de l'acte d'hospitalité dans l'univers romanesque hugolien, en offre un kaléidoscope à même de redéfinir les enjeux de l'accueil.

Mais avant cela, il nous faut revenir sur le contexte intellectuel dans lequel cette analyse prend place. La réflexion sur les espaces de l'accueil et de l'hospitalité émerge de mon travail de

¹ Victor Hugo, *Les Travailleurs de la mer*, « Dédicace », dans *Œuvres complètes*, éd. J. Seebacher et G. Rosa, Paris, Robert Laffont, coll. « Bouquins », 1985, vol. *Roman III*, p. 44. Sauf indication contraire, toutes les références aux œuvres de Hugo sont données dans cette édition.

² Jean-Marc Hovasse retrace le parcours du jeune Victor Hugo en Espagne dans *Victor Hugo*, t. I. Avant l'exil (1802-1851), Fayard, 2001, p. 94-98.

³ Victor Hugo sera hébergé successivement par M. de la Roëllerie et par son ancien ami, Henry Descamps. Voir Jean-Marc Hovasse, *Victor Hugo*, t. I. Avant l'exil (1802-1851), Fayard, 2001, p. 1133-1151.

⁴ *L'Homme qui rit*, II, III, 6, vol. *Roman III*, p. 587.

recherche intitulé « Habiter le monde : habitations familiale, sociale et cosmique dans les romans de Victor Hugo », sous la direction de Didier Philippot.

I. Présentation générale du sujet de la thèse

Mon sujet est né d'un étonnement devant le paradoxe suivant : d'une part, l'imaginaire de la maison est omniprésent dans les romans de Hugo et, d'autre part, la maison comme demeure (du latin *maneo*), ou comme foyer, comme point d'ancrage possible, ne cesse de se dérober, laissant les personnages sans feu ni lieu.

Si le monde, chez Hugo, est à habiter, ce verbe semble cependant éminemment problématique : les personnages hugoliens sont des vagabonds, des errants et, de ce fait, la maison est rarement un lieu pérenne où l'on demeure et qui permet la construction d'un foyer. Il s'agit donc d'interroger le phénomène d'habitation comme processus dynamique qui conduit des personnages errants, vagabonds, sans domicile, solitaires, à s'adapter à leur environnement, à le rendre habitable. Je pars donc de l'ancrage très concret du sujet dans la représentation romanesque des maisons, des demeures, des lieux d'habitation, et déploie cette question à différents niveaux :

- comment les personnages hugoliens habitent-ils la famille si, souvent orphelins (que l'on pense à Gwynplaine, à Quasimodo adopté par Frollo, ou à Cosette adoptée par Jean Valjean), le foyer comme lieu de refuge possible se dérobe à eux ?
- comment habitent-ils la société alors que leur état civil est flottant, changeant ? Les personnages hugoliens, sans famille, sans domicile, sont aussi parias, hors-la-loi. Et c'est dans ce contexte que la question de l'hospitalité et de l'asile est centrale : je travaille sur les *xenostasis* à l'intérieur des romans comme « lieu où l'étranger trouve l'accueil, l'abri et le repos⁵ ».
- comment habitent-ils le monde : comment demeurer dans cet espace naturel immanent où rien ne demeure et où tout est à la fois infini, instable, et apparaît souvent animé d'intentions hostiles ?

Plus largement, mon corpus me permet d'exploiter toutes les significations et toutes les modalités (familiales, sociales et cosmologiques) de ce que l'on pourrait appeler, en se fondant

⁵ Marie-José Mondzain, *Accueillir. venu(e)s d'un ventre ou d'un pays*, Paris, Les Liens qui Libèrent, 2023, p. 145.

sur l'origine grecque du terme *oikos*, une *économie* hugolienne du roman allant de l'économie familiale à un écosystème global, et faisant se croiser les enjeux de l'identité personnelle, de l'identité sociale et de l'habitation du monde puisque, selon la formule de Hugo dans *L'Archipel de la Manche*, « l'homme travaille à sa maison, et sa maison, c'est la terre⁶. »

II. Espaces de l'accueil et de l'hospitalité

La question des espaces de l'accueil et de l'hospitalité prend place au sein d'une réflexion sur les lieux d'habitation d'abord parce que, *a priori*, pour accueillir, il faut avoir un *chez soi*, le *home* anglo-saxon, du moins, un espace sommairement caractérisé par un toit et des murs qui protègent des intempéries et du froid — à ce titre rappelons que l'étymon latin *hospitium* désigne à la fois le concept abstrait d'hospitalité, l'action de recevoir, d'accueillir, et la structure concrète, le toit hospitalier, le logement, le gîte. La maison serait un *dedans* pour un être qui se trouve d'abord à *l'extérieur*. Penser l'hospitalité et l'accueil c'est penser les architectures susceptibles de laisser l'autre pénétrer chez soi.

Si l'hospitalité correspond au traitement et à l'hébergement des voyageurs, étrangers ou non, elle prend place, chez Hugo, dans des contextes historiques différents, contextes souvent hostiles à l'étranger et qui associent l'errance au vagabondage criminel et au danger : les premières pages de *L'Homme qui rit* insistent longuement sur la rigueur des « lois contre les vagabonds⁷ » dans l'Angleterre de la fin du XVII^e siècle, et le contexte contre-révolutionnaire de *Quatrevingt-treize* accroît la défiance vis-à-vis du voisin, potentiel ennemi⁸.

Dans l'univers romanesque hugolien, l'errance est non seulement première mais inaugurale. En effet, nombreux sont les romans qui s'ouvrent sur ce parcours séminal d'errance — que l'on pense à *L'Homme qui rit* ou au livre II des *Misérables*⁹, mais aussi, dans une certaine mesure, à la page blanche à l'orée des *Travailleurs de la mer*. C'est bien l'« hospitalité de la neige¹⁰ » qui attend tout lecteur au seuil des romans, hospitalité blanche, à écrire et à construire.

⁶ *L'Archipel de la Manche*, XXII, vol. *Roman III*, p. 38.

⁷ *L'Homme qui rit*, I, II, 6, p. 372.

⁸ Le roman donne à lire l'affiche collée un peu partout dans les villes : « Et en exécution du décret de la Convention nationale qui met hors la loi les rebelles pris les armes à la main, et qui frappe de la peine capitale quiconque leur donnera asile ou les fera évader... » (*Quatrevingt-treize*, III, IV, 2, vol. *Roman III*, p. 988). La paysanne qui propose l'hospitalité à Michelle Flécharde la met en garde en ces termes : « Dans des temps de révolution, il ne faut pas dire des choses qu'on ne comprend pas. Ça peut vous faire arrêter. » (*Quatrevingt-treize*, III, IV, 3, p. 992).

⁹ Rappelons, avec Guy Rosa, que « dans sa première version, le roman commençait par l'entrée de Jean Valjean à Digne », Présentation et notes des *Misérables*, Tome 1, Le Livre de poche, 2016, note 1, p. 21.

¹⁰ Victor Hugo, *William Shakespeare* [1864], éd. Michel Crouzet, Folio classique, 2018, p. 57. Cette description concerne l'aspect de Marine Terrace.

Or l'association entre une ontologie et une topographie (un *être-chef-soi*) est problématique : dans l'univers romanesque hugolien, on ne naît pas quelque part, on naît déraciné et la quête du personnage est celle de l'enracinement, de l'ancrage, qui passe par la recherche d'un abri, d'un refuge, voire d'un foyer. À ce titre, le partage de la nourriture, la commensalité, qui préside à tout accueil n'est pas seulement un acte social visant à créer du lien ; il s'agit, comme nous le verrons, d'un acte vital et véritablement nourricier.

Ainsi, la difficulté des personnages hugoliens à *demeurer*, à rester dans un même lieu, place l'hospitalité (qui n'est pas le séjour long de la *résidence*) au sein d'une économie de l'échange et de la rencontre qui prend pour point d'appui et centre l'*oikos*, la maison, dans son infinie diversité et souvent dans son intime fragilité. Alors que recouvrent les lieux de l'accueil dans les romans de Victor Hugo ? Quels sont les personnages porteurs d'hospitalité ?

Il n'est certainement pas anodin que le deuxième roman du jeune Hugo, âgé de vingt-et-un ans en 1823, prenne pour cadre l'un des pays considéré alors comme le plus hospitalier : la Norvège¹¹. C'est en effet dans *Han d'Islande* que l'on trouve la plus grande productivité du substantif « hospitalité », avec six occurrences, dont l'une loue le « penchant naturel à l'hospitalité¹² » de la famille bienveillante de pêcheurs qui accueille Ordener. Cette scène d'accueil traditionnelle, sur le modèle homérique, suit des étapes topiques : le repas d'arrivée, l'anonymat du voyageur, le soin donné à l'étranger.

Or à partir de l'exil, l'hospitalité ne recouvre plus cette pratique chevaleresque de l'accueil qui en fait une étape ou une pause nécessaire entre les épreuves dans le parcours du héros¹³. Associés à des scènes d'adoption, souvent symboles de renaissance (pour Gwynplaine et Dea, mais aussi pour Cosette), ces épisodes, véritables *événements*, sont des sauvetages, physiques (Tellmarch pense que sa cabane évitera l'arrestation de Lantenac) ou moraux (c'est grâce à la maison de Monseigneur Myriel que la *conversion* de Jean Valjean aura lieu). Sur ce chemin de croix, les refuges offerts à l'étranger seront non seulement centraux mais séminaux en ce qu'ils permettront de se reposer, de trouver un abri, mais aussi de prendre racine. Or les lieux de l'accueil sont de plus en plus précaires — un ancien hôpital, un éléphant, une roulotte, une cabane —, et les hôtes de plus en plus marginaux et solitaires — un gamin quasi-orphelin, un saltimbanque-philosophe, un mendiant. Ces nouveaux modèles prennent la place d'une charité

¹¹ Voir à ce sujet l'article de Bjarne Rogan, « Norvège. L'auberge du bon secours », dans Alain Montandon (dir.), *Le Livre de l'hospitalité, accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, Paris, Bayard, 2004, p. 194-218.

¹² *Han d'Islande*, XXVIII, vol. *Roman I*, p. 156.

¹³ Voir à ce sujet le travail de Marie-Luce Chênerie, *Le Chevalier errant dans les romans arthuriens en vers des XII^e et XIII^e siècles*, Droz, 1986, notamment le chapitre VI, « Les étapes et l'hospitalité », p. 505-592.

mise à mal par une pitié à géométrie variable ; c'est ce que montre, en filigrane, Victor Hugo dans *Notre-Dame de Paris* à travers le personnage de la Sachette qui a connaissance des festivités parisiennes en voyant sa cruche vide : « C'est fête ; on m'oublie¹⁴ ». La critique de la philanthropie dans la bouche de certains personnages (que l'on pense au discours de Barkilphedro à l'encontre de Josiane, ou à celui de Thénardier contre Monsieur Leblanc) dit la méfiance de V. Hugo vis-à-vis d'une bienfaisance intéressée qui viserait à obtenir un ascendant sur l'autre. Ainsi, en parallèle du don aveugle, de la pièce jetée par-dessus l'épaule¹⁵, Victor Hugo met en place un face-à-face révélateur qui fait de l'hospitalité une *confrontation* avec l'altérité, conditionnant un avant et un après.

Je voudrais le montrer en analysant des scènes qui m'ont semblé particulièrement significatives. J'envisagerai successivement trois figures : celle de l'enfant abandonné, celle du forçat marqué du sceau de l'infamie et celle du fugitif politique, qui est étranger sans l'être, puisqu'il retourne sur ses terres, mais *incognito*, dans un contexte de guerre civile¹⁶. Ces trois figures emblématiques s'inscrivent dans des cadres distincts : la famille, la société et la politique.

Si les contextes et les modèles diffèrent, un dénominateur commun semble émerger : la situation de l'étranger (le *malvenu*) et l'entrée du vagabond sans feu ni lieu dans un espace au départ inhospitalier.

1) Une hospitalité bourrue n'est pas moins accueillante dans *L'Homme qui rit*.

Commençons par analyser le parcours initial de Gwynplaine qui le conduit du désert de neige inhospitalier à la cahute grognante d'un « philosophe sauvage¹⁷ », en passant par une ville muette aux volets fermés. Celui qui n'a encore ni nom, ni visage, abandonné au seuil du territoire, à la pointe sud de Portland, s'élance de la côte maritime vers la ville hostile, du « désert impitoyable » vers la « ville inexorable¹⁸ ». C'est un irrépressible besoin de chaleur, chaleur humaine et celle d'un foyer, qui anime Gwynplaine.

¹⁴ *Notre-Dame de Paris*, vol. *Roman I*, p. 653. De même, les trois femmes charitables manquent d'oublier la recluse et ce, pour le plus grand bonheur du gros Eustache qui se réjouit d'avaler la galette destinée à la mendicante.

¹⁵ « celui qui donne ne regarde pas, celui qui reçoit examine et observe », dit Tellmarch (*Quatrevingt-treize*, I, IV, 4, p. 846).

¹⁶ « Vous êtes dans la seigneurie de Tanis, et j'en suis le mendiant, et vous en êtes le seigneur. » (*Quatrevingt-treize*, I, IV, 4, p. 842). Cette situation est presque l'inverse des deux autres, où la maison fait défaut.

¹⁷ Jean Maurel, *Victor Hugo philosophe*, PUF, 1985, p. 81.

¹⁸ *L'Homme qui rit*, I, III, 4, p. 457.

En effet, dans la géographie romanesque de Victor Hugo, les maisons signalent la possibilité de l'accueil ; signes de vie et de chaleur, elles s'érigent comme des phares dans la nuit et répondent à un désir de rencontre. Dans *Les Misérables*, à Montfermeil, la lumière des maisons offre un espace rassurant pour Cosette, contre le terrifiant « espace noir et désert¹⁹ ». Dans *Quatrevingt-treize*, c'est dans ce contexte que prend place l'unique occurrence du terme :

Rien de plus doux qu'une fumée, rien de plus effrayant. Il y a les fumées paisibles et il y a les fumées scélérates. Une fumée, l'épaisseur et la couleur d'une fumée, c'est toute la différence entre la paix et la guerre, entre la fraternité et la haine, entre l'hospitalité et le sépulcre, entre la vie et la mort²⁰.

De même, Gwynplaine bat la campagne en quête de la ville habitée ; son arrivée à Weymouth provoque un sentiment de sécurité immédiat. Dans l'esprit désert du petit enfant, l'accueil est intimement arrimé à la présence de maisons : « Des toits, des demeures, un gîte ! Il était donc *quelque part*²¹ ! » ; le discours indirect libre retranscrit la joie à peine dissimulée de l'enfant. « Il touchait donc enfin à des hommes. Il allait donc arriver des vivants²² » ; la conjonction de coordination mime le lien logique qui se tisse au sein de la géographie mentale de Gwynplaine entre les maisons et la présence humaine d'une part, et le soulagement de la sécurité enfin retrouvée d'autre part : « Plus rien à craindre. Il avait en lui cette chaleur subite, la sécurité²³. » Ce mouvement montre le raccourci opéré par l'esprit terrorisé et frigorifié de l'enfant errant : il sent, comme par procuration, la chaleur émise et promise par le foyer.

Cependant, l'hospitalité de l'espace urbain relève, bien souvent, d'un leurre : des villes comme Digne, Weymouth ou Melcomb-Regis, ne sont que la façade glaciale d'une hostilité affichée ou larvée, le revers habité et bâti d'une nature inhospitalière — d'où la réversibilité du terme, qui s'abîme souvent dans son contraire « l'inhospitalité », appliquée aux hommes comme aux éléments²⁴. Ville et nature sont deux espaces homogènes, désertiques²⁵ et froids, caractérisés par la même *surdité aux misérables* : « Personne ne répondait²⁶ ».

¹⁹ *Les Misérables*, II, III, 5, vol. *Roman II*, p. 306.

²⁰ *Quatrevingt-treize*, I, IV, 7, p. 853, je souligne.

²¹ *L'Homme qui rit*, I, III, 3, p. 453, je souligne.

²² *Ibid.*

²³ *Ibid.*

²⁴ Dans *Les Travailleurs de la mer*, le terme d'inhospitalité caractérise principalement les éléments : « l'inhospitalité sévère de l'abîme » (*Les Travailleurs de la mer*, I, VI, 1, p. 152), « lavage inhospitalier » (*Ibid.*, II, I, 6, p. 205).

²⁵ Voir le titre du chapitre I, II, 4 : « Autre forme de désert » (*L'Homme qui rit*, p. 454).

²⁶ *Ibid.*, p. 455.

Le misérable est le personnage lesté : il porte un seau (comme Cosette), soulève des charrettes (comme Monsieur Madeleine) et se charge, parfois, de porter d'autres individus, comme un nourrisson, ramassé par terre. Dea fait partie de ces personnages ramassés²⁷ dans une scène silencieuse encadrée par l'inhospitalité des choses d'un côté, et l'indifférence des hommes de l'autre²⁸ : le giron des bras de Gwynplaine crée un îlot salvateur. L'organe auditif est véritablement l'organe de l'accueil. Gwynplaine est le personnage de l'écoute attentive : il tend l'oreille et se laisse guider par des bruits qui lui signalent tantôt la présence d'un enfant, tantôt celle d'un loup²⁹. Victor Hugo active la proximité sémantique entre l'accueil et le recueillement. Cette scène, présentée comme un « déblaiement³⁰ », mènera à la résurrection d'un être sans racines ; Dea, enfantée par sa mère, presque morte³¹, est ensuite arrachée à la terre infertile, cueillie par Gwynplaine et élevée par son tuteur, Ursus. Ce sauvetage est présenté comme une seconde naissance par adoption : cet accueil du nouveau-né — du nouveau venu très mal venu dans la vie — est le premier geste d'accueil du roman.

On voit que, pour accueillir la vulnérabilité, il faut d'abord écouter, puis se courber : Gwynplaine commence par prendre l'enfant dans ses bras avant de se dépouiller à côté de la dépouille de la mère pour réchauffer le nourrisson. En 1855, alors qu'il tentait de montrer la cohérence de son évolution politique, V. Hugo écrivait :

Je me suis incliné sur tout ce qui chancelle,
Tendre, et j'ai demandé la grâce universelle³² ;

Cette *immense pitié* est aussi celle de M^{gr} Bienvenu qui « se penchait sur ce qui gémit et sur ce qui expie³³ ». Cette scène matricielle engendre non seulement les personnages mais aussi le roman en se constituant en véritable *leitmotiv*, sans cesse rappelé et réécrit³⁴.

À cette épreuve du silence répond la logorrhée d'Ursus. La narration opère un dévoilement progressif de la roulotte, à hauteur d'enfant, d'abord identifiée comme « une

²⁷ Il est aussi dit de Michelle Fléchard qu'elle est « ramassée » par Tellmarch (*Quatrevingt-treize*, III, II, 6, p. 944). Dea mourra « dans les bras de Gwynplaine comme un linge qu'on a ramassé. » (*L'Homme qui rit*, Conclusion, III, p. 780). C'est aussi le cas de Gavroche mort, ramassé par Marius (*Les Misérables*, V, I, 17, p. 967).

²⁸ C'est dans cet encadrement qu'apparaissent les deux occurrences du terme « hospitalité », nié.

²⁹ Gwynplaine est attiré par « un grincement étrange et alarmant » (*L'Homme qui rit*, I, III, 5, p. 458).

³⁰ *Ibid.*, I, III, 2, p. 450.

³¹ « Sa mère lui avait déjà donné quelque chose de sa mort ; le cadavre se communique [...] » (*Ibid.*, p. 451).

³² « Écrit en 1846 », *Les Contemplations*, V, 3, 5, vol. *Poésie II*, p. 430.

³³ *Les Misérables*, I, I, 14, p. 47.

³⁴ Cette scène d'adoption est reprise par Dea sous la forme d'un souvenir raconté (II, II, 3, p. 536) puis rappelée par le narrateur, à la fin du roman (II, V, 5, p. 659).

chose » mais « abritée » : c'est bien la fonction protectrice du lieu qui retient l'attention de l'enfant.

Il est important de souligner que ce refuge est difficilement identifiable, c'est à peine une maison. L'énumération transcrit cette errance définitionnelle (*charrette, cabane, voiture*³⁵) ; elle finit par aboutir au terme de « demeure » : c'est le toit qui la détermine, avec la présence d'un feu révélé par la fumée vermeille. Une maison, c'est d'abord un lieu protégé où l'on peut se poser et se reposer. Ursus ne va pas jusqu'à vivre dans la rue, sans maison, mais le modèle du philosophe cynique détermine toutefois l'architecture de la bonne maison hospitalière : une maison bricolée, une « cahutte de carton³⁶ ». Dans une étude consacrée à l'économie de la frugalité chez les cyniques, Étienne Helmer rappelle que « [s]ans cité (*apolis*) et sans maison (*aoikos*), le cynique n'a en propre que sa besace, son bâton et son manteau³⁷ ». La vie canine du philosophe cynique, lui-même ursin, est une vie nue (comme celle du misérable), sur les frontières, entre homme et bête, parole et grognement, et dans les marges de la société. Ce sont d'ailleurs les grognements du loup qui signalent à Gwynplaine la présence d'un être vivant et qui permettent cet accueil *a priori* doublement hostile puisqu'aux grognements répond le rejet d'Ursus. Ce personnage incarne une figure paradoxale de l'accueil ; il représente cette *hostipitalité* dont parlait Derrida, à la fois *hôte* et *ennemi* : ses injonctions contradictoires (« Va-t'en³⁸. », « Entre-donc ») et le jeu sur les ouvertures (il ferme la fenêtre mais ouvre la porte³⁹) tétanisent l'enfant. Jean Gaudon en fait la figure du « misanthrope bienveillant⁴⁰ » et Michel Granet explicite : « misanthrope en parole, philanthrope en acte⁴¹ » ; chez Ursus, la mauvaise humeur bougonnante trouve à s'accorder avec le sens de l'hospitalité⁴².

Chez Victor Hugo, l'hospitalité est actes autant que paroles⁴³. Comment interpréter la présence du terme « charité » dans la remarque suivante du narrateur : « la violence d'épithètes, tempérée d'ailleurs par la charité des actions⁴⁴ » ? À travers ce modèle cynique de l'hospitalité bourrue se dessinerait le cadre relativement indéterminé, ouvert — lui-même accueillant —, de

³⁵ *L'Homme qui rit*, I, III, 5, p. 458.

³⁶ *Ibid.*, p. 464. Ursus parle ailleurs de sa maison comme d'une « boîte » (*Ibid.*, I, III, 6, p. 469).

³⁷ Étienne Helmer, « Les cyniques : une économie de la frugalité », *Revue de philosophie économique* 2014/2, Vol. 15, p. 21.

³⁸ *L'Homme qui rit*, I, III, 5, p. 458. C'est aussi ce qu'entend Jean Valjean à de multiples reprises dans le livre II des *Misérables*.

³⁹ C'est ce que fera aussi Monseigneur Myriel : « À propos, quand vous reviendrez, mon ami, il est inutile de passer par le jardin. Vous pourrez toujours entrer et sortir par la porte de la rue. » (*Les Misérables*, I, 2, 12, p. 86).

⁴⁰ Jean Gaudon, dans *L'Homme qui rit ou la parole-monstre*, Société des études romantiques, Paris, 1985, p. 31.

⁴¹ Michel Granet, *ibid.*, p. 49.

⁴² Dès le début du roman, il est question de la charité paradoxale de ce personnage qui donne aux pauvres pour les condamner à vivre « dans la vallée de larmes » (*L'Homme qui rit*, I, 1, 4, p. 364).

⁴³ Voir le titre du chapitre « Les œuvres semblables aux paroles » (*Les Misérables*, I, I, 4, p. 12).

⁴⁴ *L'Homme qui rit*, I, III, 5, p. 460.

l'hospitalité selon Hugo : l'auteur lie philanthropie païenne et tradition chrétienne autour du socle commun du dénuement (la pauvreté comme valeur évangélique ou comme mise à nu philosophique). D'où la présence de l'univers biblique dans cet épisode.

Il y a d'abord un « accueil énonciatif⁴⁵ » : « Qui est-ce qui m'a donné un garmement comme cela, qui a faim et qui a froid, et qui n'entre pas⁴⁶ ! » : l'énumération en polysyndète souligne en creux la nécessité de l'accueil et installe une évidence syntaxique de l'hospitalité : « tu as froid, chauffe-toi », « Tu as faim, mange⁴⁷ », ordonne Ursus à Gwynplaine. Or cette simplicité syntaxique est très proche des textes bibliques, notamment d'Isaïe (58) : « les pauvres sans abri, tu les hébergeras, si tu vois quelqu'un nu, tu le couvriras⁴⁸ ».

Les gestes évangéliques sont cependant remotivés : Ursus donne à Gwynplaine une jaquette de tricot, lui frictionne le corps et lui essuie les pieds. En ne gardant que le geste d'essuyer les pieds, Victor Hugo propose une relecture de la scène biblique⁴⁹ : l'enfant n'a pas péché, il est, par essence, pur. C'est un nouvel Adam, exclu non du Jardin d'Eden mais du navire infernal, *La Matutina*⁵⁰, jeté dans le monde, « presque nu⁵¹ » (Gwynplaine a donné, à mi-parcours, sa vareuse à Dea). Le geste d'Ursus peut alors se lire comme un geste de soin faisant de cette résurrection une genèse anthropologique. Ursus se prive de son maigre repas pour nourrir les enfants dans une scène de dénuement du dénuement. Dans l'affirmation « Tu es ici pour manger, boire et dormir⁵² », le déictique identifie la cahute à un lieu fait pour satisfaire les besoins vitaux. Si l'errance initiale de Gwynplaine ressemble fortement à la description du Psaume 107 :

Certains s'égarèrent dans les solitudes
Par un chemin désert, sans trouver de ville habitée.
Affamés, assoiffés, la vie les abandonnait⁵³

⁴⁵ Jean-Louis Cabanès parle d'une « charité énonciative » dans *La Fabrique des valeurs du XIX^e siècle*, Paris, Presses universitaires de Bordeaux, coll. « Sémaphores », 2017, p. 130.

⁴⁶ *L'Homme qui rit*, I, III, 5, p. 459.

⁴⁷ *Ibid.*, p. 460.

⁴⁸ *La Bible, Ancien Testament I*, Traduction œcuménique, Le Livre de poche, 2024, Ésaïe 58, 7.

⁴⁹ *La Bible, Le Nouveau Testament*, Traduction œcuménique, Le Livre de poche, 2025, Évangile selon saint Jean, 13, 1-17.

⁵⁰ Bernard Leuilliot remarque qu'il s'agit d'une allusion à *Stella matutina*, l'étoile du matin (Lucifer), distinguée par les anciens de l'étoile du soir (Vesper), dans *L'Homme qui rit*, note 21, p. 1092.

⁵¹ *L'Homme qui rit*, I, III, 2, p. 451.

⁵² *L'Homme qui rit*, I, III, 5, p. 463.

⁵³ *La Bible, Ancien Testament II*, Traduction œcuménique, Le Livre de poche, 2022, Cinquième livre, Psaume 107, 4-5.

elle assimile par là même la roulotte d'Ursus à une oasis pour les deux enfants, au « nid de l'abîme⁵⁴ ».

Victor Hugo fait de la venue au monde un acte d'adoption selon les modalités de la *philia* plutôt que de la *filiation*, selon l'analyse de Marie-José Mondzain⁵⁵. La *philia*, faite de gestes et de paroles, est le véritable ciment démocratique en ce qu'elle fonde l'appartenance du personnage à une communauté, même minimale. C'est le seul terreau fertile des romans — de là, peut-être, la forte présence de personnages jardiniers. Chez Hugo, les *xenostasis* sont séminaux : c'est là que naissent les personnages (Gwynplaine et Dea mais aussi, nous le verrons, Jean Valjean). En cela, le parcours de Gwynplaine est plus qu'initiatique, il est résurrectionnel et matriciel. C'est cette sollicitude qui définit le rapport parental, plus que la gestation⁵⁶ : en donnant un biberon à Dea, Ursus a réchauffé la goutte de lait qui avait gelé sur le sein glacé de la mère enneigée. Chez Victor Hugo, le modèle de l'engendrement n'est plus celui de l'enfantement mais celui de l'adoption, qui passe par l'hospitalité.

Marie-José Mondzain remarque que « naître, c'est aussi venir au monde » et ajoute ceci : « C'est bien en termes d'arrivée et de monde qu'il faut penser cette venue, si l'on veut comprendre ce que signifie le simple terme de "bienvenue"⁵⁷ ». C'est pourquoi il convient maintenant de s'intéresser à celui qui porte le nom de l'accueil, « M. Charles-François-Bienvenu Myriel⁵⁸ », consacré « monseigneur Bienvenu » par les paysans.

2) « *Ecce domus* » ou l'hospitalité inconditionnelle de monseigneur Bienvenu.

Si Gwynplaine trouve la ville sourde et endormie, le forçat des *Misérables* la trouve hostile. Si l'enfant abandonné passe tel un fantôme dans la ville, Jean Valjean la traverse comme un indésirable, un rebut. Rappelons que Jean Valjean n'est pas l'étranger au sens politique du *non-national* : il n'est pas le *foreigner*, mais l'altérité, le *stranger* ; il n'est pas *peregrinus* (en dehors des limites du territoire) mais *hostis*⁵⁹. De « nouveau venu », il devient « l'homme », montré du doigt par les passants et les clients de l'auberge de la Croix-de-Colbas. Le texte multiplie les épisodes de rejet dans un *tragique de répétition*, et met en échec toutes les formes

⁵⁴ *L'Homme qui rit*, I, III, 5, p. 467.

⁵⁵ Marie-José Mondzain, *Accueillir. venu(e)s d'un ventre ou d'un pays*, op. cit., p. 145.

⁵⁶ « [...] une cure, c'est une paternité, [...] » (*Quatrevingt-treize*, III, II, 6, p. 945).

⁵⁷ Marie-José Mondzain, *Accueillir. venu(e)s d'un ventre ou d'un pays*, op. cit., p. 15.

⁵⁸ *Les Misérables*, I, I, 1, p. 5.

⁵⁹ L'*hostis* est de même droit que les Romains, il n'est pas étranger.

de l'accueil : d'une hospitalité collective, incarnée par l'auberge et le cabaret, à l'hospitalité privée, chez l'habitant. C'est le récit que Jean Valjean fera à l'évêque :

Ce soir, en arrivant dans ce pays, j'ai été dans une auberge, on m'a renvoyé à cause de mon passe-port jaune que j'avais montré à la mairie. Il avait fallu. J'ai été à une auberge. On m'a dit : « Va-t'en ! » Chez l'un, chez l'autre. Personne n'a voulu de moi. J'ai été à la prison, le guichetier ne m'a pas ouvert. J'ai été dans la niche d'un chien. Ce chien m'a mordu et m'a chassé, comme s'il avait été un homme⁶⁰. On aurait dit qu'il savait qui j'étais. Je m'en suis allé dans les champs pour coucher à la belle étoile. Il n'y avait pas d'étoile⁶¹.

C'est cet *étrange étranger*, ce voyageur anonyme, celui qui ne prend pas racine, *l'hôte*, c'est-à-dire l'éphémère⁶². Lorsque Jean Valjean déclare : « Je suis à l'auberge, j'ai faim, et je reste⁶³ », il semble énoncer un droit inaliénable. Or il existe une hostilité foncière des auberges et des aubergistes dans *Les Misérables* : Jean Valjean doit traverser une série d'épreuves pour trouver de quoi se reposer et se restaurer ; il y a inversion du modèle courtois de l'hospitalité qui faisait de l'accueil une étape nécessaire entre les épreuves. Chez Victor Hugo, la quête est celle d'un logis, transformant l'accueil par l'autre en épreuve et l'hospitalité en victoire.

Il faudra, pour conjurer la stigmatisation de l'« *ecce homo* », le salvateur « *ecce domus* » désigné par la bienveillante Madame de R. qui sort de l'église au moment où Jean Valjean se résout à dormir sur un banc de pierre. Rencontre fortuite avec un personnage éphémère — hôte du roman — mais rencontre déterminante : ce ne sont pas les quatre sous donnés par la charitable « bonne femme » qui sauveront Jean Valjean⁶⁴ mais la désignation de « la petite maison basse à côté de l'évêché⁶⁵ ». C'est ce simple geste — *montrer* la maison — qui déterminera la possibilité de la conversion morale de l'ancien forçat.

Un seul homme opposera à cette topographie et à cette syntaxe du rejet une porte ouverte, un accueil sans condition, l'infinie générosité d'un repas offert et d'une couche préparée. Au

⁶⁰ Nouvelle allusion au cadre cynique de la misère, régression à la vie bestiale.

⁶¹ *Les Misérables*, I, II, 3, p. 61.

⁶² Alain Montandon rappelle l'étymologie allemande du mot « hôte », synonyme d'éphémère, de transitoire : le *gastdozent* est le « professeur invité », dans Alain Montandon (dir.), *Le Livre de l'hospitalité, accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, op. cit., Présentation, p. 10.

⁶³ *Les Misérables*, I, II, 1, p. 52.

⁶⁴ Ce déplacement de la problématique de la charité est visible dans la réflexion de madame de R. : « on aurait pu vous loger par charité ». Il ne s'agit pas d'un défaut de charité (Jean Valjean a de l'argent pour payer l'auberge), mais d'une hostilité et d'une peur à l'égard de l'ancien forçat, entraînant ce que l'on pourrait appeler une « sélection à l'accueil ».

⁶⁵ *Les Misérables*, p. 57. Plus tôt dans le texte, on lit ceci : « On montrait sa maison à quiconque avait besoin de quelque chose. » (*Ibid.*, I, I, 6, p. 18).

« Allez-vous-en » universel de la ville hostile répondra un autre impératif, une invitation : « soyez le bienvenu⁶⁶ ». Cet accueil conditionne deux redéfinitions :

- d'une part, celle de la propriété, rien n'appartenant à personne selon l'évêque, ou tout appartenant à Dieu ; cette économie du don inconditionnel, dénuée de considération d'argent, définit un « chez soi » universel, une habitabilité élargie du monde. D'où la transformation du vol de l'argenterie en don : on ne peut voler celui qui ne possède rien. Cette dimension est bien visible dans la présentation que l'évêque fait de lui-même : « Je suis, dit l'évêque, un prêtre qui demeure ici⁶⁷. » Le narrateur met habilement les deux statuts (prêtre et évêque) côte à côte afin de souligner l'humilité de M^{gr} Myriel qui ne se dit pas propriétaire, mais qui demeure dans un lieu, selon le topos biblique d'une habitation temporaire de la terre⁶⁸. Il y aurait une déterritorialisation de l'accueil chez Victor Hugo : nul besoin d'être propriétaire pour accueillir chez soi, il faut juste avoir un toit pour s'abriter et des oreilles pour écouter.

- d'autre part, celle de l'identité : Jean Valjean est élevé au rang de « frère » ; cet anonyme universel le dégage de son identité de forçat, marginalisante et stigmatisante ; l'évêque le soustrait à cette identité civile délétère en lui conférant une identité religieuse sur le modèle de l'*agapè*, de l'amour du prochain comme tel. En lui faisant de la place, spatialement, M^{gr} Myriel offre une place, socialement, à Jean Valjean⁶⁹.

De là son saisissement dans cette syntaxe étonnante : « vous voulez bien que je ne m'en aille pas⁷⁰ » ; la formulation négative de l'accueil dit à la fois la surprise et l'émerveillement ; c'est la sidération devant la beauté du geste qui conduira Jean Valjean à répéter son identité : « Avez-vous entendu ? Je suis un galérien. » L'hospitalité fait *évènement* : elle surgit, c'est l'inattendue venue du « bienvenu ».

Le moment du partage de la table, épisode rapporté dans la lettre de M^{lle} Baptistine, autre voix charitable du roman, contribue à faire de l'étranger un hôte, c'est-à-dire le proche, autant que le prochain : « L'évêque, assis près de lui, lui toucha doucement la main⁷¹. »

Monseigneur Myriel est celui qui répond à l'appel de l'extérieur. C'est cette fabuleuse invitation à passer le seuil sans même avoir vu le visage du voyageur, c'est la réponse

⁶⁶ *Ibid.*, I, II, 3, p. 63.

⁶⁷ *Ibid.*, p. 62, je souligne.

⁶⁸ *La Bible, Ancien Testament II*, Traduction œcuménique, Le Livre de poche, 2022, Cinquième livre, Psaume 119, 19 : « Je suis un étranger sur la terre ». Aussi traduit par : « Je suis un hôte sur la terre » (trad. E. Dhorme, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1959, vol. II) et par : « Moi-même, le métèque de la terre » (trad. A. Chouraqui, Éditions du Cerf).

⁶⁹ C'est ce que confirmera la suite du texte, avec l'apparition de Monsieur Madeleine, maire de Montreuil-sur-Mer.

⁷⁰ *Les Misérables*, I, II, 3, p. 62.

⁷¹ *Ibid.*, p. 63.

inconditionnelle à celui qui frappe à la porte ou, pour parler comme les Guernesiais, à celui qui *tape à l'hû*⁷². À ce titre, la maison de M^{gr} Myriel est une incarnation de l'accueil : ancien hôpital réaménagé en maison⁷³, d'un seul étage, avec ses pièces en enfilade au rez-de-chaussée et même « un lit pour les cas d'hospitalité⁷⁴ » ; une maison ouverte sur l'extérieur, sans clefs⁷⁵, sans barreaux aux fenêtres, ni verrous aux portes, « maison habitée par le bon Dieu », incarnation de la maxime de l'évêque : « la porte du médecin ne doit jamais être fermée, la porte du prêtre doit toujours être ouverte⁷⁶. » Notons enfin que c'est sur « la porte de monseigneur Myriel⁷⁷ » que se clôt le livre II, manière de refermer la page de l'évêque pour laisser vivre le personnage de Jean Valjean : « la chute » à genoux finit bien en prière.

Or ce geste d'hospitalité, ce simple impératif « Entrez », semble constituer la première commotion du forçat, son premier « éblouissement⁷⁸ ». Ce que l'on a lu comme la *conversion* de Jean Valjean commence peut-être avant le retour du vol et la promesse ; elle est dans cet étonnement panique de Jean Valjean, qui replace la charité dans l'humanité : « Vous êtes humain, monsieur le curé, vous n'avez pas de mépris⁷⁹. » Celui qui de sa vie n'a jamais rencontré de « parole amie » ni de « regard bienveillant⁸⁰ » est transfiguré par le geste de celui qui a l'infini souci de l'autre. M^{gr} Myriel ne se contente pas de faire l'aumône, il convertit les cœurs, *transire benefaciendo*.

Revenons, pour clore cette analyse, sur le cadre idéologique flottant dans lequel s'inscrit l'hospitalité chez Victor Hugo : l'architecture du premier chapitre des *Misérables* fait se succéder un modèle de charité chrétienne (livres I et II) et un modèle de bienfaisance sociale imprégné de religion (livre V) chez un auteur qui ne conçoit pas d'humanisme sans religion.

Il y a un autre hôte qui a pensé son gîte « pour les cas d'hospitalité », c'est Tellmarch. *Quatrevingt-treize* met en place un modèle politique qui fait se rejoindre, dans une égalité

⁷² *L'Archipel de la Manche*, VIII, p. 12.

⁷³ Les mots « hôpitaux » et « hospices » sont encore employés indistinctement au début du XIX^e siècle pour désigner une maison de charité, d'abord destinée à accueillir les pauvres, les orphelins et les misérables. C'est au cours de ce siècle que les fonctions médicale et sociale de l'hospice commenceront à se distinguer.

⁷⁴ *Les Misérables*, I, I, 6, p. 19.

⁷⁵ L'unique clef de la maison, qui ouvre le petit placard qui renferme les six couverts d'argent, reste sur la porte.

⁷⁶ *Les Misérables*, I, I, 7, p. 22.

⁷⁷ *Ibid.*, I, II, 13, p. 92.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 91.

⁷⁹ *Ibid.*, I, II, 3, p. 62.

⁸⁰ *Ibid.*, I, II, 7, p. 73.

provisoire, le mendiant et le seigneur. Au sauvetage moral du marginal social (Jean Valjean) succède la sauvegarde du fugitif politique (Lantenac).

3) La tanière du caimand Tellmarch dans *Quatrevingt-treize* : un refuge politique ?

La *tanière* du mendiant Tellmarch est un lieu *a priori* inhospitalier : c'est « une cabane plus basse qu'une cave⁸¹ » dans laquelle on ne peut se tenir debout. Or, dans un contexte de guerre, un lieu de vie « obscur, bas, caché, invisible⁸² » est gage de sécurité. C'est aussi à l'extrême pauvreté du paysan breton que le particularisme « carnichot » renvoie. Toutefois, si le terme de « tanière » désigne d'abord l'habitat des bêtes sauvages, la cabane du mendiant n'est pourtant pas un taudis⁸³ : Tellmarch, comme Gilliatt, est un personnage de l'aménagement. Son lieu de vie, bien que sommaire, est *meublé*.

À ce titre, il n'est pas anodin que ces deux personnages de la marge soient considérés comme des « sorciers » puisqu'ils se trouvent à mi-chemin entre nature et culture, ou peut-être plutôt *par-delà nature et culture*. En effet, il existe une intime connivence, une familiarité accueillante, entre la nature et l'homme : la cabane du caimand est une reproduction naturelle de l'espace de la maison ou, pour mieux dire, elle s'appuie sur l'architecture de la nature pour créer un habitat vivable⁸⁴ : elle est offerte par le « grand vieux chêne⁸⁵ » dont les racines dessinent les compartiments et servent de porte ; l'entrée se fait par un « fourré » et l'on couche sur du varech sec. C'est la nature qui a d'abord donné l'hospitalité à Tellmarch : « C'était une sorte de chambre qu'un grand vieux chêne *avait laissé prendre chez lui* à cet homme⁸⁶ ». Se crée alors une chaîne⁸⁷ d'hospitalité, une économie première du don au flux ininterrompu. Le chêne, celui qui a l'aplomb de la verticalité, accueille le mendiant, celui qui couche à terre ; le démuné, à son tour, accueille le fugitif Lantenac, celui qui, sans terres, est en danger dans la nature. Cet accueil est inscrit au sein même de l'architecture de la cabane : Tellmarch a construit son foyer en pensant à

⁸¹ *Quatrevingt-treize*, I, IV, 4, p. 843.

⁸² *Ibid.*, p. 844.

⁸³ Par affaiblissement, le terme renvoie à une « habitation sommaire, parfois misérable et souvent malpropre » (CNRTL).

⁸⁴ C'est aussi le cas pour Gilliatt dans l'écueil Douvres, et pour Michelle Fléchard dans l'espace naturel du bois de la Saudraie, décrit comme une « alcôve » (*Quatrevingt-treize*, I, I, 1, p. 791).

⁸⁵ *Ibid.*, I, IV, 4, p. 847.

⁸⁶ *Ibid.*, je souligne.

⁸⁷ À Enfantin, Hugo écrit : « Je fais mon possible pour aider, dans la mesure de mes forces, le genre humain, ce triste tas de frères que nous avons là et qui va dans les ténèbres, et je m'efforce, lié moi-même à la chaîne, d'aider mes compagnons de route, par mes actions, comme homme, dans le présent, et par mes œuvres, comme poète, dans l'avenir. » (Victor Hugo à Enfantin, 7 juin 1856, *Œuvres complètes*, édition chronologique publiée sous la direction de Jean Massin, Paris, Club français du livre, 1967-1969, t. X, p. 1257).

l'autre. Dans le minuscule espace où le riche et le pauvre coucheront sur le même lit de varech, « [i]l y avait place pour deux » : « J'ai prévu que je pouvais avoir un hôte⁸⁸ », dit le mendiant ; phrase tout à fait spectaculaire dans la bouche de celui qui fait de sa pauvreté non une condition mais une identité⁸⁹ et qui témoigne, malgré cela, ou peut-être *à cause de cela*, d'un *désir d'hospitalité*, d'une *philoxenie*⁹⁰. Tout se passe comme si l'hospitalité précédait la propriété. Or c'est peut-être cette absence de conscience politique chez celui qui est *simple* (*simplex*, sans pli), qui lui autorise cette folie hospitalière : le pauvre n'a pas les moyens de prendre parti, il est *apolitique* parce que situé en-dessous, et voué à l'urgence de la survie ; il échappe à l'ordre de la *polis* — d'où le lieu sauvage de son habitation, la forêt —, ou du moins le croit-il : le mendiant constatera finalement la responsabilité de l'individu dans le terrible « Si j'avais su » face à la découverte du massacre ordonné par le chef des armées⁹¹.

Cet accueil du chef des royalistes par le mendiant Tellmarch est tout à fait étonnant : c'est ce que dit l'espèce d'ahurissement de l'inexorable Lantenac qui répète : « Et vous me sauvez⁹² ? » Quelque chose résiste à son entendement face à la proposition de celui qui pourrait le livrer pour *soixante mille francs*. Tellmarch propose plus qu'un lieu de repos à Lantenac, il lui offre un asile, un refuge, un lieu protecteur. À ce titre, le premier élément que le mendiant met en valeur, c'est la sécurité de son logis : « Écoutez, monsieur le marquis, ce n'est pas beau chez moi, mais c'est sûr⁹³. »

Il y a donc une dimension politique dans cet accueil. Le discours de Tellmarch vise à mettre en place une gémellité fraternelle. La mise en miroir de ces deux hommes, qui culmine dans le verdict lapidaire « Presque son pareil », introduit un parallèle : « Je demande du pain, vous demandez la vie. Nous sommes deux mendiants⁹⁴. » Rappelons qu'*hostire* veut aussi dire « égaliser », « traiter d'égal à égal »⁹⁵. Cette réversibilité des rôles est présente dans la labilité du mot « hôte » qui désigne, en français, aussi bien l'invité (*guest*) que celui qui accueille (*host*). Il y a tentative de mise en place domestique d'une égalité politique — le buisson et le château, le plus bas et le plus haut, *magnitudo parvi*. Cette dimension s'incarne dans cette scène de partage

⁸⁸ *Quatrevingt-treize*, I, IV, 4, p. 844.

⁸⁹ À Lantenac, qui lui demande à quel camp il appartient, Tellmarch répond : « Je suis un pauvre. » (*Quatrevingt-treize*, I, IV, 4, p. 843), comme Michelle Flécharde au bataillon du Bonnet Rouge (*Ibid.*, I, I, 1, p. 792).

⁹⁰ C'est tout l'inverse du personnage étrange qui peuple le roman de Kafka : « Déjà cela — admettre volontairement quelqu'un dans mon terrier — me serait extrêmement pénible : je l'ai construit pour moi, non pour des visiteurs ; je crois que je ne le laisserais pas entrer [...] » (Kafka, *Le Terrier*, trad. de Jean-Pierre Verdet, Folio bilingue, 2018, p. 65).

⁹¹ *Quatrevingt-treize*, I, IV, 7, p. 856.

⁹² *Ibid.*, I, IV, 4, p. 844.

⁹³ *Ibid.*, p. 843, je souligne.

⁹⁴ *Ibid.*, p. 844.

⁹⁵ C'est Marie-Claire Grassi qui rappelle cette étymologie dans son article « Hospitalité. Passer le seuil », dans Alain Montandon (dir.), *Le Livre de l'hospitalité, accueil de l'étranger dans l'histoire et les cultures*, op. cit., p. 21.

du repas, de commensalité, sorte de rite d'intégration — *sumboloë*, trait d'union. Cette scène d'hospitalité correspondrait à une *cène* de syncrétisme politique⁹⁶ — et il y a bien un traître à la table.

En effet, cette tentative de fraternité par-delà les camps politiques est vouée à l'échec — signe, s'il en est, de l'inachèvement de la Révolution française. Cette communauté de condition se heurte aux statuts sociaux comme le montre la déclaration oxymorique du mendiant : « Nous voilà frères, monseigneur⁹⁷. » L'acte de Tellmarch n'est pas tout à fait gratuit puisqu'il demande une « condition » à Lantenac : qu'il ne vienne pas « pour faire le mal⁹⁸ », écho de la parole performative de M^{gr} Myriel : « Jean Valjean, mon frère, vous n'appartenez plus au mal, mais au bien⁹⁹. » Dans les deux cas, l'hospitalité est déçue et trahie. Comment l'interpréter ? Loin d'y voir la faillite du don hospitalier, ces épisodes renforcent, au contraire, la nécessité de l'hospitalité.

En effet, cette petite *utopie politique* n'est peut-être pas tout à fait vaine. Si Lantenac pense encore faire le *bien* en ordonnant le massacre d'Herbe-en-Pail¹⁰⁰ (comme Jean Valjean avait persisté, un temps, dans le mal en commettant le vol de Petit-Gervais), la porte ouverte du mendiant a introduit une brèche dans sa conscience ; c'est par cette faille qu'entrera, plus tard dans le roman, la lumière de l'humanité selon une dynamique de *contagion du sublime*¹⁰¹ — Lantenac reviendra sur ses pas pour sauver les enfants.

Chez le détracteur de la guillotine, il y aurait donc une hospitalité inconditionnelle, au nom de la vie même, et au risque de la mort. C'est le *tu quoque* de la condition humaine qui installe cette capacité à tendre la main. Il est de ces personnages qui, coûte que coûte, incarnent un idéal au-dessus de la mêlée et qui pourraient tous dire ce que la vivandière déclare au début du roman : nous sommes ceux « qui donne[nt] à boire quand on se mitraille et qu'on s'assassine¹⁰² ».

⁹⁶ « Ils se *partagèrent* les châtaignes ; le marquis *donna* son morceau de biscuit ; ils mordirent à la *même* miches de blé noir et burent à la cruche l'un après l'autre. » (*Quatrevingt-treize*, I, IV, 4, p. 845, je souligne).

⁹⁷ *Quatrevingt-treize*, I, IV, 4, p. 844. Lantenac ne peut être à la fois le frère et le seigneur de Tellmarch.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 846.

⁹⁹ *Les Misérables*, I, II, 12, p. 86.

¹⁰⁰ Lantenac ordonne de brûler le village, d'exécuter les prisonniers et d'achever les blessés.

¹⁰¹ « De même que le mal, le sublime a sa contagion. », Honoré de Balzac, *L'Envers de l'histoire contemporaine, La Comédie humaine*, t. VIII, éd. Pierre-Georges Castex, Paris, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », p. 321.

¹⁰² *Quatrevingt-treize*, I, I, 1, p. 795.

Conclure, sans clôtures

Ainsi, c'est un « peuple de frileux¹⁰³ » que Victor Hugo donne à voir dans toute sa vulnérabilité et dans toute sa puissance, dans son incessante quête d'une source de lumière et de chaleur, et dans son incapacité, parfois, à demeurer là où il fait chaud. Cette quête du refuge, d'un lieu pour se chauffer, est peut-être, pour ces « étranges étrangers » qui ne sont à leur place nulle part, un horizon idéal, une lumière dans la nuit sans étoile.

L'hospitalité est le moyen par lequel les déracinés prennent pied dans un environnement (familial, social, politique) à la terre foncièrement impraticable. Chaque halte est une goutte d'eau dans l'océan de la misère globale.

Précisons enfin trois éléments :

1) Le cadre idéologique flottant de l'hospitalité. Le sens de l'hospitalité chez Victor Hugo mêle des apports divers dans un syncrétisme moral qui doit à la fois à la bienfaisance des Lumières et à une tradition chrétienne de l'*agapè*, vivace, mais infléchie dans un sens personnel. Les personnages de l'accueil sont des figures du dénuement qui donnent plus qu'elles n'ont¹⁰⁴.

2) La place de la prise en charge institutionnelle de l'hospitalité. Pas de *système politique* d'hospitalité¹⁰⁵ chez Victor Hugo qui n'explore pas des formes institutionnalisées d'une philanthropie légale, comme la fédération à la Proudhon ou les utopies saint-simoniennes ; il met en place une *oikonomia* hospitalière qui prend pour point d'appui la maison.

3) Les implications politiques et sociales de la représentation de l'hospitalité dans les romans. L'hospitalité implique une redéfinition des rapports sociaux à l'aune de la confiance partagée et une redéfinition des rapports de filiation au nom de la primauté de la *philia*.

Il me semble que si l'hospitalité prend une telle place dans les romans, c'est parce qu'elle n'est pas qu'une réponse, même temporaire, à la misère et à une errance subie. Elle est aussi la

¹⁰³ Je reprends ici le titre de l'ouvrage d'Olivier Jeandot et de Renan Viguié, *Le Peuple des frileux*, Grasset, Terres et sciences, 2025.

¹⁰⁴ « [...] il [M^{gr} Myriel] avait beau recevoir de l'argent, il n'en avait jamais. Alors il se dépouillait. » (*Les Misérables*, I, 1, p. 10).

¹⁰⁵ Sur l'absence de représentations d'actes de charité, notamment au couvent du Petit-Picpus, voir Henri Scepi, « *Les Misérables*, un livre de charité ? », *Romantisme*, n° 180, *La Charité*, 2018, p. 46-58. Sur l'échec de la tentative d'utopie socio-économique de M. Madeleine, voir Myriam Roman, *Victor Hugo et le roman philosophique. Du drame dans le faits au drame dans les idées*, Paris, Champion, 1999, p. 291.

possibilité du voyage, du vagabondage¹⁰⁶ : Ursus a « le goût de la vie errante¹⁰⁷ » et « Le Mendiant » des *Contemplations* est aussi celui qui a un manteau constellé d'étoiles¹⁰⁸. Bien plus, elle permettrait une forme de liberté à l'égard des conditionnements sociaux : l'individu n'est ni atomisé ni intégré dans une structure sociale trop figée, il est dans un entre-deux : « il peut créer du familial dans un milieu social qui dépasse la famille », écrit Michel Agier¹⁰⁹ ; il peut aménager un espace vivable dans une société parfois hostile ; il peut, enfin, prendre pied dans un cosmos peu sûr. Car c'est l'inhospitalité présente sur terre qui empêche l'unité du monde de se faire, qui le menace de chaos, qui empêche la solidarité¹¹⁰. L'hospitalité se présente ainsi comme l'une des manières de rendre le monde habitable : elle l'élargit, le rend plus clément. Elle le réchauffe.

Cette générosité, de se pencher sur l'autre, de l'accueillir, dans son dénuement et sa vulnérabilité, est une générosité que Hugo mettait en œuvre non seulement au sein de son propre foyer, mais aussi dans son travail quotidien puisque, ainsi qu'il l'écrivait dans le reliquat de *William Shakespeare*, « [p]enser est une générosité¹¹¹ ».

Alors, si l'anglophobie de l'auteur l'avait rendu réticent à l'apprentissage de la langue de Shakespeare¹¹², nul doute que celui qui avait fait graver un immense *AVE* sur les pans de la porte du billard à Hauteville House connaissait bien la signification du mot *Welcome*.

¹⁰⁶ Georg Simmel évoque la « forme sociologique de l'étranger » qui associe « mobilité et liberté », dans « Digressions sur l'étranger » (1908), dans Yves Grafmeyer et Ishan Joseph (dir.), *L'Ecole de Chicago*, Paris, Aubier, 1984, p. 53.

¹⁰⁷ *Quatrevingt-treize*, p. 354.

¹⁰⁸ « Le Mendiant », *Les Contemplations*, II, V, 9, p. 440.

¹⁰⁹ Michel Agier, *L'Étranger qui vient. Repenser l'hospitalité*, Seuil, 2018, p. 48.

¹¹⁰ Voir sur ce sujet la communication de François Hervé du 13 octobre 2018 au Groupe Hugo : « Solidarité naturelle » : <https://victorhugoressources.paris.fr/etudes/communications-au-groupe-hugo-1986-2018/seance-du-13-octobre-2018>.

¹¹¹ *Proses philosophiques de 1860-1865*, « Les génies appartenant au peuple », vol. *Critique*, p. 589.

¹¹² Dans *L'Archipel de la Manche*, V. Hugo avoue ceci, avec autodérision : « Il arriva à l'auteur de ce livre de faire un jour un barbarisme anglais, ce qui lui était d'autant plus facile qu'il ne sait pas l'anglais. » (*L'Archipel de la Manche*, XII, p. 20).