



HAL
open science

Philosopher loin de Gringoire : Quelques réflexions sur le chapitre "Une larme pour une goutte d'eau" (Victor Hugo, "Notre-Dame de Paris", Livre VI, ch. IV)

Caroline Julliot

► To cite this version:

Caroline Julliot. Philosopher loin de Gringoire : Quelques réflexions sur le chapitre "Une larme pour une goutte d'eau" (Victor Hugo, "Notre-Dame de Paris", Livre VI, ch. IV). Journée d'études "Notre-Dame de Paris à vol d'oiseau", Nov 2017, Le Mans, France. hal-01956630

HAL Id: hal-01956630

<https://hal.science/hal-01956630>

Submitted on 16 Dec 2018

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Philosopher loin de Gringoire :

Quelques réflexions sur le chapitre « Une larme pour une goutte d'eau »

(V. Hugo, *Notre-Dame de Paris*, Livre VI, chapitre IV)
Caroline Julliot, Le Mans – Université (3L.AM).



Le « retour (...) étrange »¹ du destin de Quasimodo, raconté dans l'épisode où il est publiquement torturé sur le pilori, offre sans conteste au lecteur une occasion de méditer sur divers profonds sujets – et, en particulier, sur le terrible concept d'*Anankè*, sur lequel Hugo dit avoir conçu son roman². Occasion d'autant plus remarquable que le sens lui en est explicitement dérobé par un auteur malicieux, qui en écarte le personnage apparemment le plus expert en déchiffrement allégorique³ :

Pilorié sur la même place où la veille il avait été salué, acclamé et conclamé pape et prince des fous (...) Ce qu'il y a de certain, c'est qu'il n'y avait pas un esprit dans la foule, pas même lui, tour à tour le triomphant et le patient, qui dégageât

¹ V. HUGO, *Notre-Dame de Paris*, Paris, Gallimard, « Folio », 1966, p. 298. Nous ferons désormais référence à cet ouvrage en utilisant l'abréviation *NDP*.

² *Ibid.*, p. 30.

³ La communication de Jordi Brahamcha-Marin, qui figure dans ce dossier, met notamment l'accent sur la place particulière de Gringoire, plus souvent spectateur et commentateur de l'intrigue que, véritablement, acteur.

nettement ce rapprochement dans sa pensée. Gringoire et sa philosophie manquaient à ce spectacle.⁴

Pourquoi donc Hugo refuse-t-il à son lecteur un commentaire philosophique sur un épisode de toute évidence aussi riche en symboliques diverses ? C'est peut-être justement parce que, dès ce roman, pour Hugo, philosopher, ce n'est pas, comme le fait Gringoire dans son mystère théâtral, plaquer sur une parabole particulière un sens abstrait – et se contenter de cette équivalence transparente⁵. Loin d'inscrire au fer rouge, sur le corps supplicié de Quasimodo, un mot qui résumerait sa fonction symbolique, comme Gringoire le fait sur les tuniques de ses personnages, la narration ne cesse, comme la roue à laquelle le bossu est attaché, de tourner, faisant miroiter une myriade d'interprétations possibles, jamais figées, toujours susceptibles de s'inverser. Ainsi délivré par l'absence de Gringoire de la tentation d'une lecture allégorique réductrice, le lecteur est invité par le texte à plonger dans l'abîme philosophique posé par une intrigue pourtant trépidante, et d'une remarquable efficacité romanesque. Faute de pouvoir en épuiser la riche signification, la présente communication vise à en mettre en évidence la complexité d'interprétation, et les pistes de réflexion qu'elle ouvre. Nous nous attacherons, en particulier, à l'hypothèse d'un rapport intertextuel entre cet épisode et celui de l'agonie du Christ – tel qu'il est raconté dans la Bible. On peut d'ailleurs, d'emblée, souligner à quel point la convocation de ce texte-source vient confirmer l'ouverture du sens, moteur de la réflexion métaphysique que Hugo souhaite susciter chez son lecteur : Caché derrière l'apparence d'un texte canonique et sacré, donc indiscutable⁶, les Évangiles proposent en fait quatre versions, parfois assez différentes, de la vie de Jésus⁷ – suggérant donc d'emblée au lecteur l'idée d'une vérité fragmentée, toujours à réinterroger et à méditer, et la nécessité d'adopter plusieurs points de vue sur l'œuvre et le réel.

Une illustration de la Roue de fortune⁸ ?

À la vue de cette scène, le premier paradigme auquel peut spontanément songer le « lecteur pensif » – « le seul vrai lecteur », dira plus tard Victor Hugo⁹ – est celui, éminemment populaire dans la pensée médiévale, de la roue de fortune. L'une des formulations les plus célèbres de ce paradigme se trouve dès l'an 524, chez le néo-platonicien Boèce. Dans la *Consolation de philosophie*, la déesse Fortune apparaît au penseur, et expose clairement le destin instable auquel l'homme est soumis, sans qu'il puisse exercer aucune prise sur son sort :

⁴ *Ibid.*, pp. 298-299.

⁵ Sur le rapport de Hugo à l'allégorie, nous nous permettons de renvoyer à l'article que nous avons proposé lors de la Journée d'études consacrée en novembre 2015 à *Quatrevingt-Treize*, disponible sur le site du laboratoire 3L.AM (<http://3lam.univ-lemans.fr/fr/publications/articles-sur-quatrevingt-treize-de-victor-hugo.html>), ainsi qu'à la remarquable étude de Myriam Roman, *Victor Hugo et le roman philosophique*, Paris, Champion, « Romantisme et modernité », 1999. Ma réflexion sur cette question lui doit beaucoup.

⁶ On ne parlera même pas ici du cas particulier des Évangiles apocryphes, qui compliquent encore la question.

⁷ Certains épisodes ou paroles du Christ n'apparaissent que dans l'un ou l'autre des Évangiles, et même, parfois, sur des points qui semblent pourtant importants, les différentes versions semblent se contredire. Nous en verrons quelques exemples au cours de cette communication.

⁸ L'illustration en tête de cet article est une reproduction de la carte de la « Roue de fortune », dans le Tarot de Marseille. La communication de Benedikte Andersson, dans le présent dossier, rappelle les affinités de ce jeu bohémien médiéval à fonction divinatoire avec l'alchimie, motif essentiel du roman.

⁹ Sur ce point, voir l'introduction de *Victor Hugo et le roman philosophique*, pp. 11 *sqq.*

Notre nature, la voici, le jeu interminable que nous jouons, le voici : tourner la roue inlassablement, prendre plaisir à faire descendre ce qui est en haut, et à faire monter ce qui est bas. Monte si tu en as envie mais à une condition : que tu ne considères surtout pas comme injuste de descendre lorsque ma règle du jeu l'exigera.¹⁰

Dans *Notre-Dame de Paris*, le narrateur nous avertit bien, en effet, que la clef d'interprétation de la scène se situe dans le « rapprochement »¹¹ entre l'épisode du couronnement de Quasimodo et celui du pilori ; autrement dit, dans la prise de conscience de l'écart brutal entre la situation d'un personnage célébré un jour, et conquis le lendemain – par la même foule, au même endroit, et, peu ou prou, exactement pour les mêmes raisons (sa laideur difforme). La déchéance subite de Quasimodo, humilié en place publique, suit de près et sans transition sa gloire carnavalesque de la veille – laquelle était tout aussi inattendue et fortuite, puisque l'élection du pape des fous n'était pas prévue et a été suggérée au débotté par Maître Jacques Coppenole, flamand de passage, fort ennuyé du pesant Mystère mis en scène par Gringoire¹² - et que Quasimodo n'a jusque là attiré que la peur, la haine et la méfiance.

Dans le paradigme de la roue de fortune, dont on peut considérer l'exemple de Quasimodo comme une illustration, la vie humaine apparaît comme ballottée aléatoirement, sans logique, au gré des humeurs d'une déesse capricieuse. Elle peut, comme ici, à l'instar des recommandations d'Aristote pour la tragédie, présenter en une journée un « retournement (...) du bonheur vers le malheur »¹³ ; à ceci près que la tragédie est régie par une logique implacable : la fatalité, c'est-à-dire, en grec, l'*Anankè*. Dans cet épisode, au contraire, tous les événements se déroulent apparemment au hasard, sans raison valable, par un malheureux concours de circonstances. Le sort pathétique réservé à Quasimodo n'est aucunement le résultat d'une malédiction transcendante, ou d'une erreur fatale (l'*Atè* tragique) ; et cela, Hugo nous le précise clairement à l'occasion de l'arrivée d'Esmeralda :

C'était la bohémienne qu'il avait essayé d'enlever la nuit précédente, algarade pour laquelle il sentait confusément qu'on le châtiât en cet instant même ; ce qui du reste n'était pas le moins du monde, puisqu'il n'était puni que du malheur d'être sourd et d'avoir été jugé par un sourd¹⁴.

Cet épisode « à la plus grande gloire du vieux jeu de mots physiologique et psychologique de Jean de Cumène : *surdus absurdus* »¹⁵ fonctionne comme une allégorie : La Fortune est aveugle et ses instruments sont sourds. Refusant au lecteur la lisibilité du déroulement tragique – puisque ce n'est pas le crime commis par Quasimodo contre Esmeralda qui justifie son supplice –, Hugo ménage également à l'intrigue la possibilité d'un renversement inattendu, et se donne donc la possibilité d'inverser, une fois de plus, le destin de Quasimodo.

C'est ce qui arrive au moment où la belle gitane intervient, et fend la foule pour donner à boire à l'infortuné bossu. Ce moment « sublime »¹⁶, selon le qualificatif choisi par Hugo lui-même, c'est l'instant de grâce où le geste spontané d'Esmeralda brise, à rebours des

¹⁰ BOECE, *Consolation de philosophie*, tr. L. de Mirandol, Paris, Hachette, 1868, Prose II, 7-8.

¹¹ NDP, p. 298. Voir *infra*, note 3.

¹² NDP, p. 82 : « J'ignore si c'est là ce que vous appelez un *mystère* ; mais ce n'est pas amusant. (...) On m'avait promis une fête des fous, avec élection d'un pape. Nous avons aussi notre pape des fous à Gand (...) chacun à son tour va passer sa tête dans un trou et fait une grimace aux autres. Celui qui fait la plus laide, à l'acclamation de tous, est élu pape. Voulez-vous que nous fassions votre pape à la mode de mon pays ? »

¹³ ARISTOTE, *Poétique*, 1453a, tr. M. MAGNIEN, Paris, Livre de poche classique, 1990, p. 123.

¹⁴ NDP, p. 306.

¹⁵ *Ibid.*, p. 302.

¹⁶ *Ibid.*, p. 307.

attentes de Quasimodo lui-même, l'engrenage sans fin de la haine et de la violence, seule réalité qu'il a connue jusque là. Il s'en fallait d'ailleurs de peu que le lecteur ne prenne le châtement de Quasimodo pour une fatalité – détrompé en cela d'emblée par le narrateur :

Il était méchant en effet, parce qu'il était sauvage ; et il était sauvage parce qu'il était laid. Il y avait une logique dans sa nature comme dans la nôtre. (...) D'ailleurs, il faut lui rendre cette justice, la méchanceté n'était peut-être pas innée en lui. Dès ses premiers pas parmi les hommes il s'était senti, puis il s'était vu conspué, flétri, repoussé. La parole humaine pour lui, c'était toujours une raillerie ou une malédiction. En grandissant, il n'avait trouvé que la haine autour de lui. Il l'avait prise. Il avait gagné la méchanceté générale. Il avait ramassé l'arme dont on l'avait blessé.¹⁷

Profitant des aléas de la fortune, une logique implacable, véritable *Anankè* sociale, était donc bien en place, pour redoubler, amplifier et justifier aux yeux des spectateurs la condamnation *absurde* du personnage, qui semble alors, pour la foule, l'aboutissement logique de son parcours de paria :

Nous avons déjà fait voir que Quasimodo était généralement haï, pour plus d'une bonne raison, il est vrai.(...) Aussi, une fois la *vindictè publique* satisfaite, (...) ce fut au tour des mille vengeances particulières. Ici comme dans la grand'salle, les femmes surtout éclataient. Toutes lui gardaient quelque rancune, les unes de sa malice, les autres de sa laideur. (...) Pas une voix ne s'éleva autour du malheureux patient.¹⁸

Soulager le supplice de Quasimodo est alors inconcevable. Sa laideur, encore exacerbée par la souffrance, semble rendre impossible toute identification, et donc tout sentiment d'empathie ; et la pression sociale contribue à rendre tout geste de pitié répréhensible :

Il est certain qu'en ce moment il était grotesque et repoussant plus encore que pitoyable (...) Il faut dire encore que, se fût-il trouvé dans la cohue quelque bonne âme charitable de bourgeois ou de bourgeoise qui eût été tentée d'apporter un verre d'eau à cette misérable créature en peine, il régnait autour des marches du pilori un tel préjugé de honte et d'ignominie qu'il eût suffi pour repousser le bon Samaritain.¹⁹

Et pourtant. Alors qu'Esmeralda est peut-être la seule dans la foule à avoir une raison légitime²⁰ de se venger de lui²¹, c'est précisément elle qui brave l'opprobre populaire pour lui donner à boire. Son apparition lumineuse semble alors manifester la puissance héroïque de l'initiative individuelle, capable, à elle seule, de changer le cours du destin. Mais la roue de

¹⁷ *Ibid.*, p. 208.

¹⁸ *Ibid.*, pp. 302-305.

¹⁹ *Ibid.*, p. 305.

²⁰ Légitime du point de vue du lecteur contemporain de Hugo, c'est à dire rationnelle, fondée sur des actes tangibles commis par Quasimodo. En l'occurrence, Quasimodo a tenté la nuit précédente, sur ordre de Frolo, d'enlever la jeune fille, et l'a pour cela brutalisée.

²¹ « Il y avait à peine un spectateur dans cette foule qui n'eût ou ne crût avoir sujet de se plaindre du mauvais bossu de Notre-Dame », dit Hugo p. 302 – instituant d'emblée une distance entre sa perception et celle de la foule. Force est de constater, en effet, que les griefs adressés contre lui à la cantonade (p. 306) relèvent clairement, pour un lecteur éclairé du XIX^e siècle, de la superstition : « Nous jetteras-tu encore des sorts du haut de Notre-Dame ? » ; « C'est toi qui rien qu'en passant devant elle, as fait accoucher ma femme d'un enfant à deux têtes » « Et ma chatte d'un chat à six pattes ». Sur le rapport du roman historique aux croyances anciennes, voir notamment M. Milner, *le Diable dans la littérature française*, Paris, Corti, « Les Essais », 2007, pp. 335 *sqq.* On renverra également à la communication de Guillaume Peynet, « illusion et dérision du surnaturel dans *notre-Dame de Paris* », figurant dans ce dossier d'actes.

fortune ne cesse jamais de tourner. Au moment précis où le sort de Quasimodo semble s'adoucir, où le peuple lui-même, qui s'acharnait si cruellement contre le bossu, se laisse attendrir par le geste de la jeune fille, une voix d'outre-tombe vient réaffirmer la possible emprise de la fatalité. Le chapitre se clôt sur la malédiction lancée par la Sachette depuis son cachot – répétant inlassablement les imprécations sur lesquelles nous avait laissé le chapitre précédent²², cherchant à enfermer le personnage dans un destin tragique. Et, même si le lecteur n'est pas aussi superstitieux qu'Esmeralda, la reprise obsessionnelle et sinistre des mêmes paroles funestes ne peut que le préparer à l'issue terrible du récit. Qui, en effet, ne manquera pas de se produire à la fin du roman ; mais sans que le lecteur puisse véritablement déterminer de quelle nature sont les forces qui y ont présidé.

Dans un célèbre monologue du chœur de son *Antigone*, Jean Anouilh résumait en ces termes la différence entre tragédie et drame : « Dans le drame, ça devient épouvantable de mourir, comme un accident. On aurait peut-être pu se sauver (...) Dans la tragédie, on est tranquille »²³. Tout le roman tourne autour de la fatalité : Hugo l'affirme dans son avant-propos ; mais tout le problème est de savoir si cette fatalité est externe aux personnages, ou s'ils la créent et s'y enferment eux-mêmes. Au lecteur de déterminer s'il va lire *Notre-Dame de Paris* comme le règne de la fatalité ou celui, tout aussi terrible, du hasard. *Notre-Dame de Paris* est-il un drame du hasard qui se joue, qui joue avec les codes de la tragédie, avec autant de liberté que la Déesse Fortune se joue des destinées humaines ? Le déroulement de l'intrigue est-il contraint par une quelconque nécessité – ou *Anankè* ? Cette interrogation déjà vertigineuse et indécidable, Hugo semble avoir choisi de la compliquer encore en faisant coïncider l'épisode avec un modèle illustre, fort peu compatible avec le paradigme de la Roue de Fortune : celui de l'agonie du Christ, dans la Bible.

Une réécriture du Calvaire ?

Pour le lecteur d'aujourd'hui, un tel rapprochement pourrait sembler à première vue tiré par les cheveux ; mais il faut bien avoir en tête que le lecteur contemporain de Hugo, croyant ou non, pratiquant ou anticlérical, est beaucoup plus imprégné de culture religieuse que nous ne le sommes de nos jours – comme le montre la récurrence, dans cet extrait en particulier, de références chrétiennes²⁴, allusions que l'auteur n'a nullement besoin d'explicitier auprès de son lecteur, puisqu'elles participent d'un univers mental commun. Tout lecteur du XIX^e siècle connaît en détail, en particulier, l'épisode de la mort du Christ, moment du sacrifice volontaire du Messie, qui constitue le *climax* de la narration évangélique. Que la comparaison affleure ou non à sa conscience, on peut donc penser que le lecteur de l'époque n'a pas manqué de percevoir, même obscurément, l'analogie entre les différentes péripéties de ce chapitre, et l'histoire racontée dans les Évangiles. Malgré un certain nombre de différences notables, le rapprochement est en effet, comme nous allons le voir, troublant ; et la réécriture que Hugo développe du motif biblique à travers ce chapitre s'avère parfaitement représentative de son rapport au religieux : son anticléricalisme affirmé et son rejet de tout dogmatisme, concentré ici sur le personnage de Frolo, vont de pair avec une reprise et une remotivation, en profondeur, du message évangélique comme moteur du progrès historique.

²² *Ibid.*, pp. 296 et 307.

²³ J. ANOUILH, *Antigone*, p. .

²⁴ « Antéchrist », p. 303 ; « bon Samaritain », p. 305 ; on peut aussi penser à l'exclamation « Noël ! Noël ! », que scandait la foule à la fin du chapitre, p. 309.

Le lien intertextuel vient ajouter un nouvel *anankè* à l'épisode : rien de plus contraint, en effet, qu'un texte qui marche dans les pas d'un autre texte. Il rejoue, avec une marge de liberté forcément limitée, une histoire déjà écrite. Si l'on considère cet épisode comme une réécriture de l'Évangile, l'intrigue devient même dictée par une nécessité au carré : chaque étape du déroulement de l'intrigue dépend de la narration-source, la vie de Jésus, qui elle-même est obligée de se conformer aux anciennes prophéties. Lorsqu'on lit le Nouveau Testament, on est ainsi frappé par le nombre de remarques indiquant que le Christ, dans ses actions, suit consciemment le schéma préétabli dans la première partie de la Bible²⁵ – quand, manifestant son don de clairvoyance divine, il ne multiplie pas lui-même les effets d'annonce sur son propre destin²⁶. Quelle place alors reste-t-il à l'aléatoire, au hasard, fondement du paradigme de la roue de Fortune ?

Quasimodo, comme Jésus de Nazareth, est humilié et fouetté après avoir été couronné par dérision²⁷. Jésus porte sa croix en haut du Golgotha, le bossu est amené sur une charrette ; mais, dans les deux cas, ils sont dénudés puis attachés sur un instrument de torture en bois, bien en hauteur, pour la grande jubilation de la foule²⁸. Comme Jésus, Quasimodo endure bravement son supplice – jusqu'à un moment de découragement et de désespoir. Au plus fort de son agonie, Jésus, si l'on en croit Matthieu et Marc, perd foi en la protection de son Père : « Vers la neuvième heure, Jésus s'écria d'une voix forte : *Éli, Éli, Lama sabachtani ?* c'est-à-dire : Mon Dieu ! Mon Dieu ! Pourquoi m'as-tu abandonné ? » (Matthieu, 27 : 45)²⁹. De la même façon, Quasimodo voit son ultime espoir s'évanouir lorsque son père spirituel refuse de répondre à son regard suppliant :

Du plus loin qu'il aperçut cette mule et ce prêtre, le visage du pauvre patient s'adoucit (...) Toutefois, au moment où la mule fut assez près du pilori pour que son cavalier pût reconnaître le patient, le prêtre baissa les yeux, rebroussa brusquement chemin, piqua des deux, comme s'il avait eu hâte de se débarrasser de réclamations humiliantes (...) ce prêtre était l'archidiacre Don Frollo. Le nuage retomba plus sombre sur le front de Quasimodo. Le sourire s'y mêla encore quelque temps, mais amer, découragé, profondément triste.³⁰

Mais c'est à la suite du passage de l'archidiacre que le texte fait le plus directement signe vers son hypotexte. Quasimodo, assoiffé et souffrant, rassemble ses dernières forces

²⁵ Par exemple, Luc 24.44 : Jésus dit « il fallait que s'accomplît tout ce qui est écrit de moi dans la loi de Moïse, dans les prophètes, et dans les psaumes. » ; Dans Jean (19 : 23), il est dit que Jésus, sur la croix, demande à boire « afin que l'Écriture fût accomplie ».

²⁶ Voir, parmi de nombreux autres exemples, Matthieu, 20 : 17-19 « Pendant que Jésus montait à Jérusalem, il prit à part les douze disciples, et il leur dit en chemin : Voici, nous montons à Jérusalem, et le Fils de l'homme sera livré aux principaux sacrificateurs et aux scribes. Ils le condamneront à mort, et ils le livreront aux païens, pour qu'ils se moquent de lui, le battent de verges, et le crucifient; et le troisième jour il ressuscitera. »

²⁷ Jean, 19 : 1-3 « Alors Pilate fit prendre Jésus, et le fit battre de verges (...) Les soldats tressèrent une couronne d'épines qu'ils posèrent sur sa tête, et ils le revêtirent d'un manteau de pourpre. Puis, s'approchant de lui, ils disaient : Salut, ô Roi des Juifs ! Et ils lui donnaient des soufflets. » ; Matthieu, 27 : 29 « s'agenouillant devant lui, ils le raillaient, en disant: Salut, Roi des Juifs! »

²⁸ Matthieu, 27 : 39 « Les passants l'injuriaient » ; Luc, 23 : 35 « Le peuple se tenait là, et regardait » ; *NDP* :

²⁹ Voir aussi Marc, 15 : 34. Ce n'est pas du tout la version de l'Évangile de Luc (23 : 46) – où les seules paroles du Christ à ce moment manifestent, au contraire, l'acceptation de son destin : « Père, je remets mon esprit entre tes mains ». Jean ne le mentionne pas : à ce stade de la narration, Jésus, au seuil de la mort, songe déjà à combler le vide qu'il va laisser, et unit étroitement les destins de sa mère et de son disciple préféré (« Femme, voici ton fils (...) Voilà ta mère » (19 : 26-27).

³⁰ *NDP*, p. 304.

pour crier « à boire ! »³¹ – comme Jésus l’avait fait sur la croix juste avant de mourir, et comme l’annonçaient les prophéties de l’Ancien Testament. Or, l’une des brimades qui répondent à son appel désespéré rappelle directement le texte-source. Dans l’Évangile, un soldat romain étanche la soif du Christ en approchant de sa bouche une éponge imbibée de vinaigre, et plantée au bout de sa lance³² ; version dégradée et parodique de ce geste de commisération, l’un des badauds de *Notre-Dame de Paris*, Robin Poussepain, raille Quasimodo en criant « Bois ceci ! (...) en lui jetant par la face une éponge traînée dans un ruisseau »³³.

Il est néanmoins évident que Quasimodo n’est pas un nouveau Christ. Ses réactions sont à l’opposé de la miséricorde divine incarnée par Jésus, et de son abnégation résumée dans la célèbre formule : « Si quelqu’un te frappe sur la joue droite, présente-lui aussi l’autre »³⁴. Jusque là prisonnier de l’*anankè* sociale qui fait de lui un monstre, il est le premier à renvoyer la haine qu’il reçoit :

La colère, la haine et le désespoir abaissaient lentement sur ce visage hideux un nuage de plus en plus sombre, de plus en plus chargé d’une électricité qui éclatait en mille éclairs dans l’œil du cyclope (...) Il eût voulu pouvoir faire crouler le pilori, et si l’éclair de son œil eût pu foudroyer, l’égyptienne eût été mise en poudre avant d’arriver sur la plateforme.³⁵

Mais qui dit réécriture de la mort de Jésus dit rédemption à venir. Par ces différentes balises permettant au lecteur d’identifier, même de façon inconsciente, le rapport intertextuel à la Bible, le spectateur est préparé à déchiffrer l’issue de l’épisode comme une résurrection. Alors même que le récit semble bifurquer et se détacher du modèle christique, puisque la vie de Quasimodo n’est en rien menacée par la séance du pilori, un bon « lecteur pensif », herméneute permanent du texte qu’il lit, continue à suivre ce fil symbolique. Il est alors tenté de voir en l’intervention d’Esmeralda, décrite, selon les points de vue, tantôt comme une vierge, tantôt comme une femme de mauvaise vie, une fusion des figures mariales qui entourent Jésus et le soutiennent dans son Calvaire : Marie, sa mère, et Marie-Madeleine, la pécheresse repentie – dont l’Évangile de Jean nous précise qu’elles sont au pied de la croix lors de son agonie³⁶.

La réaction d’Esmeralda, dont on a vu qu’elle était totalement inattendue du point de vue de l’*Anankè* sociale qui condamne d’avance Quasimodo, marque en effet pour le personnage un changement existentiel radical. La bonté gratuite d’Esmeralda constitue une véritable révélation : elle lui ouvre un rapport à l’autre totalement inconnu – qui ne serait plus dicté par la haine ou la vengeance. Elle le rend capable de devenir, à son tour, sauveur – lorsqu’il tirera la gitane des griffes de la justice. L’abandon de Frollo, au moment où il en avait le plus besoin, est compensé par la lumineuse présence d’une nouvelle figure protectrice, à la fois érotisée et maternelle. L’arrivée de Frollo, nimbée symboliquement de lumière, adoptant la focalisation interne de Quasimodo, suggérait que l’archidiacre

³¹ Jean, 19 : 28.

³² Jean, 19 : 29-30.

³³ *NDP*, p. 305.

³⁴ Matthieu, 5 : 39.

³⁵ *NDP*, pp. 304-306.

³⁶ Jean, 19 : 25 : « Près de la croix de Jésus se tenaient sa mère et la sœur de sa mère, Marie femme de Clopas, et Marie de Magdala ». Dans les autres Évangiles, les femmes assistent à la scène de loin.

représentait encore, à ce moment, pour le personnage, un véritable Messie³⁷ – figure d'autorité spirituelle et protecteur suprême :

La colère, la haine, le désespoir abaissaient lentement sur ce visage hideux un nuage de plus en plus sombre (...) Cependant ce nuage s'éclaircit un moment, au passage d'une mule qui traversait la foule et qui portait un prêtre. (...) À la fureur qui le contractait succéda un sourire étrange, plein de mansuétude, d'une tendresse ineffables. À mesure que le prêtre approchait, ce sourire devenait plus net, plus distinct, plus radieux. C'était comme la venue d'un sauveur que le malheureux saluait.³⁸

Mais à cette figure trompeuse de sauveur se substitue une nouvelle figure – qui accomplit spontanément et très directement les enseignements christiques : « Aimez vos ennemis, bénissez ceux qui vous maudissent, faites du bien à ceux qui vous haïssent, et priez pour ceux qui vous maltraitent et vous persécutent. »³⁹ Esmeralda, portant secours à celui qui lui a directement nuï, démontre par son geste que la répétition cyclique de la violence et de la haine n'est pas une fatalité – geste qui, de fait, va changer la vie du bossu. D'emblée, le titre du chapitre, « une larme pour une goutte d'eau », fait écho au chapitre où l'on découvre Esmeralda – liant, de fait, entre eux, en une sorte d'*anankè* narrative, la gitane et le bossu. *Besos para golpes* (« des baisers contre des coups ») suggérait déjà la dynamique rédemptrice du personnage, porteuse d'une énergie capable de dépasser le blocage tragique de la haine. Esmeralda est capable de faire mentir la logique du Talion, et de transformer la violence en amour (les coups en baisers). À son contact, Quasimodo, épuisé physiquement, renaît spirituellement : comme en témoigne la larme qu'il verse, la première larme de sa vie, il devient à ce moment précis, véritablement, humain, c'est-à-dire capable d'amour et d'émotion. Il va d'ailleurs immédiatement pouvoir exercer cette nouvelle vertu, puisqu'Esmeralda, méfiante, a un mouvement instinctif de recul lorsque le bossu lui manifeste avec effusion sa reconnaissance. La réaction de Quasimodo, à ce moment précis, montre à la fois son évolution personnelle (il la traitera toujours désormais avec vénération respectueuse) et la conscience, de la part du personnage, des limites du lien qui se noue alors entre eux. Le « regard plein de reproche et d'une tristesse inexprimable » qu'il lui adresse exprime sa profonde conscience que, jamais, la dévotion qu'il vouera à Esmeralda ne pourra rencontrer de réciprocité – tout comme, dans la parabole chrétienne, Jésus doit endurer l'ingratitude des hommes, auprès de qui il n'a fait pourtant que dispenser un amour infini. *Notre-Dame de Paris* est plein d'amours romantiques, folles, démesurées et déçues, qui enferment chaque personnage dans la tragédie : Frollo et Quasimodo aiment Esmeralda, Esmeralda aime Phébus, qui lui-même est trop vulgaire pour aimer. Tout cela en effet a de fortes chances de mal finir. Lorsque Frollo grave sur son mur le mot *anankè*, c'est à son désir obsédant pour la gitane qu'il pense : la fatalité est aussi celle de la passion qui dévore les âmes sensibles – et qui entraîne après elles tous les destins qui leur sont liées. Comme Hugo le dira en 1866 dans la préface aux *Travailleurs de la mer*, c'est là « la fatalité intérieure, l'*anankè* suprême, le cœur humain »⁴⁰.

Ainsi, la narration ne se contente pas de créer un parallèle entre le supplice de Quasimodo et la crucifixion ; bien plus, la symbolique christique se diffracte, dans ce passage,

³⁷ La prophétie biblique, rappelée dans les Évangiles, précise la monture empruntée par le Sauveur – modèle auquel se conformera, bien évidemment, Jésus-Christ : « Ne crains point, fille de Sion ; Voici, ton Roi vient, assis sur le petit d'une ânesse » (Jean, 12 : 15).

³⁸ *NDP*, p. 304.

³⁹ Matthieu, 5 : 45.

⁴⁰ V. HUGO, *Les Travailleurs de la mer*, préface, in *Œuvres complètes : Romans*, t. III, Paris, Laffont, « Bouquins », 1985, p. 45.

chez les trois personnages principaux : Le prophète vénéré sur son âne (image trompeuse que l'esprit troublé de Quasimodo forge de Frolo), le Christ aux outrages (Quasimodo), et l'incarnation de la Miséricorde, de la religion d'amour qui répond à la violence par l'empathie (Esmeralda). On pourrait gloser à l'infini sur toutes les possibilités d'interprétation symbolique de ce passage ; mais une chose est sûre : la référence christique, qui relie souterrainement ces trois personnages, rend immédiatement tangible, dans l'imaginaire du lecteur, l'impression que leurs destins vont être indissolublement liés – ce que la narration confirmera lorsqu'on apprendra que Quasimodo était le bébé qui a été mis par les bohémiens à la place de celle qui deviendra Esmeralda (qui s'appelle encore, à ce moment-là, Agnès) – et qu'il sera alors recueilli par Frolo. L'intervention lugubre de la Sachette, de la même façon, juxtapose dans l'esprit du lecteur ce personnage et celui d'Esmeralda, ménageant la révélation de leur lien de parenté. L'*anankè* est aussi dans l'écriture : l'auteur tisse peu à peu la cohérence de son intrigue, rendant, à chaque fois, de plus en plus *nécessaires* les péripéties à venir.

Le fil du destin relie sourdement les protagonistes du roman – confirmant leur place à part de la société. On a déjà rencontré, au cours de notre réflexion, la notion d'*anankè* sociale. Si l'on en croit la préface écrite par Hugo pour *Les Travailleurs de la mer, Notre-Dame de Paris* s'attaque avant tout à « l'*anankè* des dogmes », autrement dit à l'obscurantisme religieux⁴¹. On a vu que le roman s'appuyait également sur cet « *anankè* suprême » qu'est, pour Hugo, celui « du cœur humain » ; de même, on peut penser que les mécanismes de l'intrigue dévoilent également les autres types de fatalité pesant sur les destinées humaines. En effet, l'épisode du pilori donne aussi à penser lorsqu'on le considère de façon globale – et pas uniquement, comme on l'a fait jusque ici, en nous concentrant sur le personnage de Quasimodo.

L'*anankè* sociale

Dans ce chapitre, l'*anankè* sociale relève en effet aussi, incontestablement de « l'*anankè* des lois » - que Hugo développera dans *les Misérables*. La dimension coercitive du pouvoir se déploie, dans cet épisode, de manière particulièrement spectaculaire :

Toute résistance lui [i.e. Quasimodo] était rendue impossible par ce qu'on appelait alors, en style de chancellerie criminelle, la *véhémence* et la *fermeté des attaches*, ce qui veut dire que les lanières et les chaînettes lui entraient probablement dans la chair.⁴²

Et Hugo, à la faveur d'une notation ironique, ne manque pas de mettre en parallèle la barbarie archaïque de la torture médiévale et les modalités contemporaines de la justice⁴³ :

⁴¹ « La religion, la société, la nature ; telles sont les trois luttes de l'homme. Ces trois luttes sont en même temps ses trois besoins ; il faut qu'il croie, de là le temple ; il faut qu'il crée, de là la cité ; il faut qu'il vive, de là la charrue et le navire. Mais ces trois solutions contiennent trois guerres. La mystérieuse difficulté de la vie sort de toutes les trois. L'homme a affaire à l'obstacle sous la forme superstition, sous la forme préjugé, et sous la forme élément. Un triple *anankè* pèse sur nous, l'*anankè* des dogmes, l'*anankè* des lois, l'*anankè* des choses. Dans *Notre-Dame de Paris*, l'auteur a dénoncé le premier ; dans *les Misérables*, il a signalé le second ; dans ce livre, il indique le troisième. »

⁴² *NDP*, p. 299.

⁴³ Sur cette question, et sur le passage d'une violence d'État explicite à une violence cachée, on ne peut que renvoyer aux analyses de Michel Foucault dans *Surveiller et Punir* (Paris, Gallimard, « Tel », 1975).

C'est au reste une tradition de geôle et de chiourme qui ne s'est pas encore perdue, et que les menottes conservent encore précieusement parmi nous, peuple civilisé, doux, humain (le bague et la guillotine entre parenthèses).⁴⁴

Dans cette comparaison hautement critique entre le passé de la narration et le présent de l'écriture, c'est donc toute une lecture politique s'ouvre. À rebours de la foi, héritée des Lumières, dans un progrès de l'histoire en marche vers la civilisation, on en revient à la structure cyclique de la roue de fortune, et au spectre, toujours actuel, d'une société marquée par la fatale et éternelle reproduction de la barbarie et de la violence. D'une société qui, même quand elle semble progresser, est toujours susceptible de retomber au plus bas. Une question se pose alors : Qui en est responsable ? On a vu, en effet, que la condamnation de Quasimodo relevait largement de la malchance, et donc des caprices de la fortune ; mais, si l'on convoque l'intertexte biblique, on peut se rappeler les paroles que, selon Jean, Jésus a adressé à Ponce-Pilate (19 : 11) : « Tu n'aurais aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut. C'est pourquoi celui qui me livre à toi commet un péché beaucoup plus grand ». Dans *Notre-Dame de Paris*, également, le lecteur est invité à chercher, au-delà du juge sourd qui a prononcé une sentence inique, le coupable invisible de l'injustice commise contre Quasimodo, en la personne de celui qui fait les lois et contrôle le système dans son ensemble – Louis XI⁴⁵.

Et, au-delà de la mise en cause du roi, la dynamique symbolique pousse le lecteur à s'interroger sur le rôle de la foule – qui, comme on l'a vu, déborde en permanence du rôle de simple spectateur pour participer activement à la scène. Sur la croix, le Christ, dans un élan d'infinie miséricorde évoquée seulement par l'apôtre Luc (23 : 34), demandait à Dieu d'excuser la cruauté de la foule : *Pardonne-leur, car ils ne savent pas ce qu'ils font*. Le narrateur de *Notre-Dame de Paris* insiste également sur l'immaturation d'un peuple encore incapable d'une conscience politique propre, méchant car esclave de ses bas instincts :

Le peuple, au Moyen Âge surtout, est dans la société ce qu'est l'enfant dans la famille. Tant qu'il reste dans cet état d'ignorance première, de minorité morale et intellectuelle, on peut dire de lui comme l'enfant : *cet âge est sans pitié*.⁴⁶

Mais le texte montre également que la foule n'est pas *fatalement* méchante : le peuple est ainsi ému par le spectacle *sublime* de la belle Esmeralda donnant à boire à Quasimodo – comme il jubilera lorsque celui-ci l'enlèvera aux griffes du bourreau pour lui donner asile à Notre-Dame⁴⁷. Mais, tant qu'il n'aura pas pris véritablement, réflexivement, conscience de lui-même, il demeurera versatile, capable de porter aux nues celui qu'il conspuera à la seconde d'après, comme dans l'allégorie de la roue de fortune.

Que le destin de l'homme dans la société semble régi par l'arbitraire, c'est justement ce qui avait amené le néo-platonicien Boèce à se tourner du côté de la religion chrétienne. La foi est en effet invoquée, dans la *Consolation de Philosophie*, comme un remède possible à cette fatalité absurde et à l'injustice qui semble régner – à l'inverse de la logique des lois

⁴⁴ NDP, *ibid.*

⁴⁵ Sur cette question, on renverra aux travaux de Franck Laurent, dans la communication qu'il a proposé pour ce dossier, mais aussi, notamment, dans *Victor Hugo, espace et politique : avant l'exil*, Rennes, PUR, « interférences », 2008.

⁴⁶ NDP, p. 302.

⁴⁷ NDP, p. 307 et 449. Le terme de « sublime », appliqué à une scène symbolisant l'alliance du beau et du laid, relevant de l'émotion esthétique, ouvre d'ailleurs une réflexion sur le potentiel rôle édifiant de l'art romantique.

naturelles ; et son évocation d'une potentielle révolte populaire peut rejoindre, aux oreilles contemporaines, les aspirations révolutionnaires :

Docile à tes lois, toute la nature
Marche d'un pas sûr vers un but certain :
L'homme seul, Seigneur, erre à l'aventure,
Jouet du hasard et de ton dédain.

Hélas ! C'est ainsi ; selon son caprice
Le sort inconstant menace ou sourit ;
L'assassin puissant échappe au supplice,
Lâchement frappé l'innocent périt.

Ne voyons-nous pas le crime et le vice,
La couronne au front, trôner en haut lieu ;
Et sous leur sandale, ô sainte justice !
Fouler sans pudeur les élus de Dieu ?

Dans l'ombre et l'oubli la vertu proscrite
Cherche son salut ; le crime pervers
Couvre sa laideur d'un masque hypocrite,
Et, le front levé, brave l'univers.

Mais qu'un jour le peuple, innombrable foule,
Mesure ces rois qu'il croyait si grands,
Honteux de sa peur, à son tour il foule
Sous son pied vainqueur ses pâles tyrans.

Toi qui fais sortir l'effet de la cause,
De la terre en pleurs bannis le hasard ;
Dans le monde l'homme est bien quelque chose,
Seigneur ! à ses maux accorde un regard !

Le sort fait à l'homme une rude guerre ;
Détourne de nous ses coups furieux,
Et que ta sagesse impose à la terre
L'inflexible loi qui régit les cieux !⁴⁸

Chez Boèce, référence obligée du « lecteur pensif » lorsqu'on évoque le paradigme de la roue de fortune, se fait donc entendre l'espoir d'une société régie par la vertu et la bienveillance, où le peuple sera capable de rétablir la justice – rêve que reprendront à leur compte les progressistes au XIX^e siècle. Mais, en attendant ces lendemains qui chantent, l'une des leçons véhiculées par la mélancolie romantique est que les êtres supérieurs ne peuvent y trouver leur place – et que, *fatalement*, ils seront rejetés de la société.

Conclusion : « Mon royaume n'est pas de ce monde » (Jean, 18 : 36)

Comme on essayé de le montrer ici, le chapitre du pilori constitue un creuset central, où se condense toute l'alchimie narrative, symbolique et philosophique de l'ensemble de l'œuvre. Il attache irrémédiablement les destins des personnages, faisant émerger chez Esmeralda et Quasimodo une miséricorde rappelant la figure christique, à rebours de la fatalité sociale qui les entoure – Frollo incarnant ici la version mensongère et sans empathie

⁴⁸ BOECE, *Consolation de philosophie*, *op. cit.*, Livre II, ch. IX.

du dogme religieux. Et, en parallèle, il leur oppose la versatilité menaçante de la foule - à propos de laquelle le lecteur sent bien désormais qu'elle finira bien, tôt ou tard, par s'abattre sur les héros. À l'instar de Quasimodo jugé par un sourd, les héros romantiques sont des incompris persécutés par des inconscients. Le bonheur, pour eux, ne pourra donc être trouvé que dans les marges de la société : trouvant un asile temporaire dans les tours de la cathédrale, ils ne pourront en fait accéder au repos que par la *fatalité* suprême : la mort.