

Du même auteur

Chez Christian Bourgois :

L'OMBRE DANS LA FONTAINE, *récit*, illustration Hervé Télémaque, 1979

CENT PAGES IMAGINAIRES D'UN CONTE RÉL, 1980

ERRO OU LE LANGAGE INFINI, *essai* 1980

Aux éditions de la Différence :

ALAIN JOUFFROY, L'INSTANT ET LES MOTS, *essai*, 1987

LA VICTOIRE DE TANCRÈDE, *théâtre*, 1989

DONALD SULTAN, APPOGIATURES, *essai*, 1989

– traduit et publié aux États-Unis d'Amérique, Éditions Jancovici, 1991

GÉRARD DE NERVAL, LA MORT D'ANDROS, *essai*, 2006

DELEUZE, DERRIDA, DU DANGER DE PENSER, *essai*, 2008

NIETZSCHE, DE L'HUMOUR À L'ÉTERNEL RETOUR, *essai*, 2010

KIM TSCHANG-YEUL, REQUIEM POUR LA TERRE, *essai*, 2010

À L'harmattan :

DOSTOÏEVSKI, LA VIE VIVANTE, *essai*, 1994

PASSAGERS CLANDESTINS, *essai*, 2004

DU PRINCIPE ESPÉRANCE À L'ÉTERNEL RETOUR, *essai*, 2006

Chez Actes Sud :

MAURICE MATIEU – L'INSOUMISSION, *essai*, 1995

« MATIEU L'ABSENT » dans *SOUS X* de Maurice Maticu, 2003

Suite des œuvres de Philippe Sergeant en fin de volume

Sur l'auteur

L'écriture n'a aucun privilège. Elle ne porte en elle aucune force téléologique, aucune fin en soi. Le mythe de l'écrivain, comme celui de l'artiste, est éculé. Mais elle correspond à des facultés de l'esprit. Notamment à celles qui synthétisent et analysent des données vécues. Ce n'est pas un privilège. C'est une pratique. Philippe Sergeant observe que cette pratique est la mieux partagée chez les poètes et les philosophes. Aussi, les monographies qu'il leur consacre rappellent seulement que ce sont les poètes, les philosophes qui pensent en nous. De même n'est-il aucune expérience que nous inférons de l'art, mais seulement d'une pratique du dessin, de la peinture, de la musique, de la danse. Et cette pratique se sculpte, comme dans l'écriture.

LA CROISADE DES ENFANTS

Jean Duns Scot & François Villon

PHILIPPE SERGEANT

Éditions du Littéraire
70 rue de l'amiral Mouchez – Paris XIV

La croisade des enfants¹

L'individuation théologico-poétique comme l'une des sources de l'athéisme, et le problème du néant.

¹ Jean Duns Scot est né en 1266 à Maxton, en Ecosse, et mort en 1308. Il obtint sa maîtrise de théologie en 1305 à l'université de Paris. François Villon est né en 1431, à Paris, et mort après 1463. Il est reçu maître ès arts à la faculté des arts de l'université de Paris en 1452.

De l'inachèvement

ou de l'individuation théologico-poétique

Poème 1 –

Éléments du processus théologico-poétique : effet sans cause. Surnaturalité et surréalité. Contingence et hasard. Matière sans forme. État intermédiaire. Point de nouage entre théologie et poésie. L'inachèvement comme sens de la création. L'infini ou l'absolument inachevé. Délitement du réel. Fantôme du syllogisme. L'altérité. Les illuminations. Autonomie et hétéronomie. Obéissance et insurrection. Le possible en théologie et l'instable en poésie. Intellection et phantasme. Corps sans organes, athéisme et ressentiment.

LA PENSÉE n'est pas seulement discursive, malgré les apparences. Elle n'enchaîne pas seulement des propositions. Elle est aussi digressive, vicinale. Elle prend les chemins de traverse. Elle ne développe pas toujours une thèse. Elle n'entre pas dans le troupeau. Il y a l'agrégation pour cela. Elle est digressive, c'est-à-dire qu'étymologiquement parlant, elle s'écarte de son propre chemin. C'est sa façon pour elle d'explorer l'inconnu. Ce qu'ont fait chacun, selon leur moyen, théologiens et poètes, après les philosophes et les métaphysiciens qui, en matière de digression, s'y connaissaient.

On se considérait moderne au Moyen Âge. Les traditions du Bas-Empire romain se sont ramifiées à travers l'*eloquentia christiana* jusqu'au XIII^e siècle où elles sont entrées en crise. L'éloquence était entendue au sens de Cicéron dont tous les Pères de l'Église avaient subi l'influence et la formation intellectuelle. Certains d'entre eux ont été des professeurs de Belles-Lettres et lorsqu'ils commentaient les Écritures, c'était avec « toutes les ressources et les méthodes d'un *grammaticus* émérite² ». Leur tâche était l'explication des poètes. C'est pourquoi la théologie et la poésie ne s'entendent pas l'une sans l'autre.

Cette complicité éloquente a été émaillée d'accidents chaque fois que quelque réminiscence métaphysique d'origine grecque est venue la troubler. Métaphysique, théologie, poésie ont maille à partir. C'est sur ce fond du problème qu'un certain nombre de conséquences seront

² Étienne Gilson, *La philosophie au Moyen Âge*, Payot, 1999, p. 182.

développées pour parvenir au principe qui occupe la réflexion de cet essai : celui de l'individuation.

La pensée médiévale recueille au plus serré les secrets qu'a rencontré et légué l'expérience théologique et poétique de l'unique et du dispersé. L'être fini et la nature divine y sont questionnés intimement. L'origine du contingent est l'épreuve incontournable d'un émerveillement tourmenté. Mais plus particulièrement, entre le XIII^e et le XV^e siècle, entre Jean Duns Scot et François Villon, se déploie un processus d'individuation qui pose, au fond, une seule et même question : comment distinguer entre cette pierre-ci et cette pierre-là, entre ce donataire et cet autre ? C'est alors autant pénétrer le monde de la matière que celui de l'âme.

Il apparaît à la lecture de Duns Scot que ni l'existence actuelle ni le lieu ni la quantité ni la matière ni la forme ni l'intellection ne rendent compte du problème d'individuation. Et François Villon, devant ce problème, n'est pas plus optimiste. Il n'empêche qu'il y a du singulier. L'expérience le fait sentir. La pensée médiévale a fait de la singularité cet étrange horizon qui résiste autant au refuge de l'universalisme qu'aux sursauts du particularisme. La singularité, ici pensée, consiste en ce qu'un effet ne doit rien à sa cause. La théologie scotiste ne se satisfait pas que Dieu soit cause de toutes choses, car alors le nécessitarisme ne rendrait singulier aucun effet. Pour qu'un événement se produise en tant que tel, il ne faut ni l'induire ni le déduire. C'est à ce prix que l'effet sera singulier. Un processus d'individuation n'a pas de cause. Le Dieu scotiste abolit l'idée de causalité et y substitue celle de création. (C'est d'ailleurs en ce sens que Duns Scot dénonce inlassablement le déterminisme gréco-arabe tel qu'Averroès l'a développé depuis Aristote). La poésie de Villon prolonge cette théologie scotiste sur le plan de la génération : il n'y a pas de *ratio*

seminalis. Le père a toujours cessé d'exister en tant que père dès que la génération se produit. Les donataires sont des déshérités. L'effet poétique n'a de singularité que lorsqu'aucune cause métaphysique et spéculative ne l'explique.

On a reproché à la théologie ses subtilités, mais elle a aussi en commun avec la poésie de chercher la moindre des distinctions réelles : *minima a parte rei*. Le désir de nommer est celui de distinguer formellement le monde sensible. Comment en irait-il autrement si le processus d'individuation différencie chaque chose ? Il faut bien que cette différenciation se manifeste dans les qualités que prélève pour son compte le théologien, et pour le sien, le poète. Et comme la faculté de nommer précède celle de connaître, le monde théologico-poétique est avant tout l'inventaire des formalités par lesquelles, s'il y en a, les essences suivront.

Théologiens et poètes ont acquis la conviction que le pouvoir de nommer est plus élevé que celui de connaître. On peut nommer Dieu sans le connaître. On peut nommer l'être aimé qui demeure néanmoins une énigme. Peut-on nommer distinctement ce que l'on connaît confusément ? Il faut des signes. Il faut des dons.

La surnaturalité est au théologien ce que la surréalité est au poète.

LE PHILOSOPHE qui n'est ni un théologien ni un poète – ne s'intéresse pas à cette question. Il nomme ce qui est, indépendamment de savoir d'ailleurs si ce qui est existe actuellement. Il procède par connaissance abstractive. Si la métaphysique est la science de l'être, si pour la pensée médiévale, Aristote en est le représentant exemplaire, pourquoi chercher dans la surnaturalité et la surréalité ce que le métaphysicien a déjà donné ? La métaphysique ne contenait-elle pas, en explorant ce qui est, le surnaturel et

le surréel, c'est-à-dire un supplément d'âme au monde sensible ?

Qu'avions-nous besoin du théologien et du poète ?

Duns Scot a commenté la métaphysique d'Avicenne qui elle-même interprétait celle d'Aristote. Avicenne affirmait que créer n'est rien d'autre que penser, en acceptant que cela même qu'on pense naisse à l'être du seul fait qu'on le pense. Nulle place pour la liberté ou l'initiative volontaire dans ce déploiement de la pensée divine. La métaphysique suppose que la pensée et la liberté sont antinomiques. Celle-ci chasse celle-là. Duns Scot refuse cette nécessité de nature : son Dieu est celui de la contingence. Dans son immutabilité, Dieu ne cesse de choisir non pas par nécessité, non pas par libéralité productrice, mais par l'éligibilité radicale de son acte, parce qu'il élit librement d'être immuable³. Ce n'est d'ailleurs pas tout à fait la même chose. Pour le chrétien, la contingence implique la liberté. Pour le philosophe gréco-arabe, le hasard implique la nécessité. Pour le poète, nous supposerons provisoirement un mixte. Mais la science de l'être ne suffit ni au théologien ni au poète. La surnaturalité, la surréalité, ajoutent à la métaphysique le pouvoir de nommer. Et le pouvoir de nommer change ce qui est, et donc change la connaissance que nous avons de l'être.

C'est en ce sens que nous disons que le pouvoir de nommer est plus élevé que le pouvoir de connaître dans l'esprit du théologien et dans celui du poète.

Villon entend sans doute le point de départ scotiste, mais justement si nous sommes en présence d'un Dieu de la contingence, on voit très bien comment Villon, dans chaque testament poétique, pourra s'en plaindre : l'intelligence infinie, l'imprévisible, la grâce, la prédestina-

³ Étienne Gilson, *Jean Duns Scot, introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, 2013, p. 267.

tion, le mystère, le miracle, l'inaccessible, l'incommensurable de la toute puissance divine contraignent une intelligence finie à nommer sans *nécessairement* connaître. Il le faut bien si, par le pouvoir de nommer, la connaissance suppose maintenant la liberté ou la contingence de penser. Alors la pensée devient tantôt un mirage, tantôt un naufrage, tantôt une grâce. Nous ne sommes plus en terre métaphysique. Nous sommes aux prises entre Duns Scot et Villon, entre la théologie et la poésie. Très différentes sont les perspectives entre la *nécessité* métaphysique et la *liberté* théologico-poétique de penser.

Parmi toutes les spéculations qui caractérisent la réflexion de Duns Scot sur la métaphysique, il en est deux à retenir par leur originalité, portant sur la conception de la matière d'une part, et sur l'idée de l'individuation d'autre part.

En premier lieu, Duns Scot conçoit *une matière sans forme*, et nous ne pouvons pas aller plus loin, pour un penseur catholique, dans le pur matérialisme. Car la forme aristotélicienne nous donnait une certaine idée de la matière. Pour Duns Scot, la matière *existe* indépendamment de la forme par laquelle la tradition l'avait idéalisée ou représentée. C'est un monde sans représentation qui n'est pourtant pas un néant. Si Dieu crée la matière, c'est qu'il en a une idée, en quelque sorte, *a-formelle* : une matière qui n'est pas contaminée par la forme, c'est un pur indéterminé. Quelque chose que nous ne pouvons comprendre aujourd'hui qu'en nous plaçant entre Lewis Carroll et Schrödinger si nous voulions, par analogie et par anachronisme, situer la problématique scotiste et ce qui excède, dans sa position, l'entendement naturel. Et nous comprendrions du même coup en quoi les idées de *surnaturalité* et de *surréalité* ont un *fiat* commun en théologie et en poésie : un effet sans cause, disions-nous. Maintenant, une matière sans forme.

En second lieu, cet indéterminé n'est ni un universel ni un singulier. Il ne peut être un universel, sinon il aurait une forme générale. Il ne peut être un singulier, sinon il aurait une forme particulière. On voit bien l'audace de l'aberration : « Dieu pourrait créer la matière dans l'univers où elle serait quelque part. Il pourrait même la créer hors de l'univers, et puisqu'elle serait hors de tout lieu qui en définisse la place, elle ne serait alors nulle part, mais cela ne l'empêcherait pas d'exister⁴. » Or cette aberration hallucinatoire se retrouve dans les legs de François Villon où les légataires n'ont aucune place et pourtant ne peuvent pas s'empêcher d'exister. Nous tenterons d'explorer les conséquences de ce climat théologico-poétique selon lequel le lieu est la formule perdue et inversement, sauf si *un principe d'individuation* intervient pour donner un état intermédiaire entre l'universel et le singulier. État intermédiaire que se disputent théologien et poète : éther de la vie mentale.

« Un être peut, sans être universel ni singulier, se trouver dans un état intermédiaire où un principe d'individuation soit requis pour le singulariser⁵. » Tel est, nous semble-t-il, l'horizon vers lequel tendent Duns Scot et Villon avec des moyens – théologique et poétique – qui couvriront la distance qui sépare et réunit à la fois théisme et athéisme. Car si un être – par exemple, cette pierre-ci ou cette pierre-là – n'est ni universel ni singulier, qu'en sera-t-il d'un monde, d'un dieu, d'un homme ? Et si un état intermédiaire suffit pour qu'un principe d'individuation soit requis pour singulariser un monde, un dieu, un homme, il suffit aussi pour rendre également hypothétiques le monde, le dieu et l'homme.

Sur cette ligne d'horizon, il s'agit en tous cas, avec les

⁴ Étienne Gilson, *Jean Duns Scot...*, *op. cit.*, p. 443.

⁵ *Ibid.*, p. 446.

éléments métaphysique et poétique dont on dispose, d'ouvrir un champ nouveau à la détermination de la singularité. Or, il semble bien qu'entre Duns Scot et Villon, entre le théologien et le poète, le problème de la formation de la singularité se pose d'une façon surnaturelle, surréelle, sans faire appel à l'existence *telle qu'elle est*. L'ontologie et la métaphysique sont définitivement congédiées. À vrai dire, la métaphysique devra être dépassée par la théologie chez Duns Scot. De même que la poétique de Villon ouvrira sur une pataphysique.

Quoiqu'il en soit pour le moment, Duns Scot découvre un principe étrange qui n'*existe* pas à même la réalité des choses, mais qui la conditionne : le principe d'individuation. Et, d'une certaine manière, Villon *hérite* – dans ses legs – de ce principe selon lequel l'alchimie de l'individuation a lieu lorsque l'on cesse de vouloir la cristalliser *dans* et *par* l'existence. L'existence est un leurre ou, ce qui revient au même, *la vie est ailleurs*. Aussi bien les donataires chez Villon – c'est-à-dire ceux qui recueillent de façon distributive les dons de la vie – sont-ils dans l'existence des formes erratiques. Ils n'existent que dans leurs puissances hallucinatoires qui renvoient, en quelque sorte, aux essences⁶ scotistes. C'est le point de nouage entre la théologie et la poésie. Mais c'est le seul. À partir de ce point, tout diffracte à l'infini. À l'infini apparaît le *singulier* comme condition *surnaturelle* de toute existence possible. Telle est la position scotiste : l'existence n'est pas nécessaire. Elle est seulement possible si Dieu le veut. Elle acquière alors toute sa singularité. À l'infini encore apparaît le *singulier* comme condition *surréelle* de l'existence possible. L'existence n'est pas davantage nécessaire. Elle est seulement possible si Dieu n'y oppose pas son droit

⁶ Par essence, Duns Scot entend ce qui n'est pas conditionné par la nécessité, ce qui n'est pas d'ordre causal et qui peut ou non exister.

de véto. Telle est la position chez Villon. Dans la première posture, il faut un Dieu pour que la singularité se *surnaturalise*. Dans la seconde posture, la *surréalité* supplante Dieu : théisme et athéisme s'entendent *a contrario*.

Qu'est-ce alors que le principe d'individuation ? Qu'est-ce que la singularité ? Une composition. La singularité n'est jamais simple. Le composé théologico-poétique se forme d'un corps et d'une âme. Et tantôt le corps se sépare de son âme, tantôt l'âme de son corps.

Comme dit Étienne Gilson, « assurément, la génération d'un homme suppose que la matière soit là, sous les formes des éléments, avant de recevoir celle de la semence, puis du sang, puis de la chair, puis de l'homme, mais, à chaque moment successif de la génération, il n'y a jamais qu'une seule forme substantielle, qui est celle du composé tout entier⁷ ». Cette forme substantielle est celle du composé théologico-poétique que Villon ne trouve nulle part et que Duns Scot voit partout.

Entre théologien et poète, il semble qu'il y ait toujours la problématique de l'*inachevé* et de l'*inachèvement* et chacun paye sa dette, comme il le peut, à ce processus d'incomplétude. Un corps inachevé est produit par le générateur – divin ou fini – afin de conduire ultérieurement à des formes parfaites qui lui ressemblent ou n'advieront jamais. Théologiens et poètes ont deux mots pour nommer l'Être que le métaphysicien connaissait bien, mais dont la synonymie risquait toujours de se produire dans leur dangereuse promiscuité : Dieu et le Néant. L'inachèvement est la conjuration de cette synonymie. L'inachèvement place Dieu dans une posture où l'infini l'enveloppe et où, à l'infini, Dieu sort du néant, tient le néant dans une distance infinie. L'inachèvement

⁷ Étienne Gilson, *Jean Duns Scot...*, *op. cit.*, p. 472.

est l'essence de tout œuvre et le sens réel de la création. Il est l'horizon théologique et poétique par excellence tel que la pensée médiévale l'atteint deux fois, par Duns Scot, par Villon. « Toute la nature est astreinte à cet ordre et à ce processus [...] Celui-ci ne lui permet pas d'en rester où elle est [...] »⁸. On peut donc définir le processus d'individuation comme un corps inachevé. Le messianisme est la forme a-formelle de cette astreinte processuelle.

Mais que signifie le mouvement d'inachèvement comme processus d'individuation ? Pourquoi cette inlassable lenteur pour approcher de la singularité ? Pourquoi l'étoilement ne se propage-t-il pas plus vite dans les données immédiates de la psyché ? C'est que ce que nous appelons *un individu*, dans l'esprit de Duns Scot comme dans celui de Villon, c'est celui qui, *en droit*, mais en droit seulement, est susceptible de ne plus pâtir de divisions. Dans *les faits* – c'est-à-dire, dans l'existence – il en va tout autrement. Nous parlions, pour introduire au processus de l'inachèvement, de l'expérience de *l'unique et du dispersé* dans la pensée médiévale comme épreuve cruciale de l'individuation. L'unique, on le voit sourdre sous le judiciaire, sous le législatif, sous le clérical, dans la division même entre le judiciaire, le législatif, le clérical. L'unique, c'est déjà le dispersé des trois ordres qui déchirent les données immédiates de la psyché, qui lacèrent le corps inachevé. Ce que nous appelons un individu ne se forme jamais sans lutter dans des mouvements de lenteur et de précipitation avec la matière, les lieux, les quantités énergétique et numérique, les modes d'existence. Lutte avec les images, les représentations, pour acquérir des propriétés communes en dessous de la mémoire et de l'imagination : comme une lame de fond qui pense en

⁸ Étienne Gilson, *Jean Duns Scot...*, *op. cit.*, p. 473.

nous notre appartenance au monde. L'ame qui fait briller, miroïter les parties extrinsèques et les parties intrinsèques de l'individualité en formation. Des propriétés communes finissent par produire et propager des puissances, des identités de structure, des constellations. Et ces identités créent à leur tour des rapports infinis de variabilité, de différenciation. S'étonnera-t-on alors de la lenteur du processus d'individuation, de son essence inachevée ? La procédure d'élaboration est interminable, et c'est seulement dans cet inachèvement que prospère la singularité d'un être quelconque, cette « pierre-ci » et non pas celle-là, cet « homme-ci », et non pas celui-là.

L'inachèvement scotiste du processus d'individuation est par conséquent infini. On ne dira donc pas que nous en connaissons le terme qui est pourtant l'individu. Mais l'individu est tout simplement une entité indivisible. La douleur et la joie spirituelles tendent à l'indivisibilité qui n'est pas offerte dans les données immédiates de la psyché, ni coordonnée par les parties de la matière. Scot ne parvient pas à cette unité, à cette singularité originelle par une opération de décomposition au-delà de laquelle l'essence pure de l'être serait donnée comme indivisible : pure entité sur laquelle nous aurions l'assurance d'une sorte d'éternité. Et pourtant, c'est bien cette quiddité, cette pierre-ci, par exemple, qui la distingue de cette pierre-là, c'est bien la chose dans son absolue différence avec tout autre qui est visée par le processus d'individuation. Mais il ne contient nullement l'idée d'aboutissement. C'est au contraire cette idée qui est emportée violemment dans le processus même, comme une pierre qui roule dans le torrent de l'individuation. Si bien que l'inachèvement seul, à l'infini, demeure l'indivisible, le noyau indivisible qu'on nomme *l'individu*. Avec la brillance de sa solitude incommunicable. Il faut respecter les stances spirituelles et les transes matérielles.

Nous sommes dans un contexte, au moyen-âge, où les bêtes et les anges ont un mot à dire qui change l'univers : ce n'est pas la semence qui produit la génération, mais la génération qui forme la semence. Si bien que le *ratio seminalis* ne joue aucun rôle causal dans la production indivise de telle singularité. On rate la métaphysique scotiste de l'*inachevé*, en tant qu'indivisibilité du réel, si le corollaire de l'infinité ne l'accompagne pas comme l'ombre se dessine dans la lumière. L'inachevé prend sa source dans l'*infini*. Comment y en irait-il autrement ? L'infini est nécessairement indivisible parce qu'inachevé absolument. De sorte que sans l'infinité et l'absoluité, jamais le processus d'individuation ne poursuivrait son cours. L'individu n'est pas l'interruption du processus. Il n'en est pas davantage le terme. Il en est l'actualisation de l'essence : ce que Scot appelle parfois l'*hécceité*, c'est-à-dire l'événement ininterrompu qui fait que cette-chose-ci n'est pas cette chose-là. L'indivisibilité n'est pas relative. Elle est absolue. L'individu ne s'entend pas de la finitude. Il actualise son essence infinie. Sa détermination est précisément son inachèvement perpétuel comme signature de ce qu'il ne cesse d'être, de ce qu'il ne peut cesser d'être dans sa puissance. Et François Villon n'est pas seulement traversé à son tour par cette théologie scotiste de l'inachèvement comme processus d'individuation. Il en incarne la poétique. Poétique qui n'est pas fractale, qui ne cherche pas le tout dans la partie, le fini dans l'infini, le relatif dans l'absolu. Ce n'est pas l'*homme approximatif* de Tristan Tzara. Poétique comme intuition de l'absolument inachevé. L'inachevé comme constitution ou genèse de l'individuel. Telle est, dans ses prémisses, la complicité du théologien et du poète dans la pensée médiévale.

Les personnages, dans les legs de Villon, sont de *caractère scotiste*. Il est frappant de constater qu'on doute de