

Alexander Baumgarten

Le reste comme problème de la philosophie

LEFTOVERS AS A PHILOSOPHICAL CONCEPT

Abstract: The starting point of this study is found in a series of observations of the daily life rituals and the anthropological meaning comprising the different forms of *leftovers*. My argumentation is based on the fact that all meanings and all human behaviors pertaining to “leftovers” can subscribe to the form of a unitary concept for which I will try to map the problematics. Finally, I will bring arguments to support the fact that such a concept belongs to philosophy and I will give examples from the history of philosophy, examples that will have prefigured, affected or developed the concept.

Keywords: Leftover; Form; Matter; Aristotelianism; Intellect; Forgetting Oneself.

ALEXANDER BAUMGARTEN

Université Babeş-Bolyai, Cluj-Napoca, Roumanie
alexbaum7@gmail.com

DOI: 10.24193/cechinox.2017.33.01

I

The rest is silence.

W. Shakespeare, *Hamlet*, V

Supposons que je suis un enfant : si je parviens à lancer un papier froissé dans la poubelle et je le fais devant des adultes, il est très possible que je reçoive des éloges et des encouragements de leur part à le refaire. Si je suis plutôt attentif, je peux constater que l’endroit où j’avais lancé mon papier froissé a une forme concave et accueillante, et qu’avant de le lancer, j’avais carrément ruiné la forme du papier ; tout en le froissant, il était devenu presque inutilisable. Ces trois aspects – c’est-à-dire, les éloges, la concavité et le froissement – me poussent aujourd’hui à me demander si ce ne sont pas là des aspects naturels et donnés comme nécessaires de ma vie. Ou bien, s’ils ne font pas plutôt partie d’un rituel culturel dont la lecture attentive pourrait m’aider à mieux comprendre mon existence et ses problèmes : le fait d’avoir froissé le papier a-t-il une signification culturelle ? est-il possible, en principe, de lancer un reste dans un contenant concave ? est-ce bien mérité, dans l’absolu, de me faire vanter pour mon geste ? J’irai même plus loin : si j’ai déjà réfléchi à tous ces aspects et que



j'en aie tiré toutes les analogies que mon imaginaire me permet d'en tirer, après ces deux étapes, donc, je peux voir comment ce que je viens d'observer s'organise dans un tissu de significations qui enveloppent ma vie quotidienne et qui m'en signalent des données, des difficultés, ainsi qu'une multitude d'aspects que je serais autrement porté à ignorer à cause des rituels du monde dans lequel je vis, afin de pouvoir continuer à vivre tranquillement et de façon irresponsable dans les limites de son naturel prédéfini. Lorsque je vois tout cela, il est légitime de me demander : à partir de ces observations, m'est-il possible de créer un concept unitaire du reste ? Ce nouveau concept a-t-il une carte d'aspects qui pourrait être décrite ? Est-ce que ce concept appartient à un domaine, par exemple à celui philosophique ? Est-ce que l'histoire de la philosophie a retenu, sous une forme ou une autre, ce concept ?

Au tout début de ce cheminement, je peux remarquer que, justement au début, je ne peux formuler qu'une suite de constatations très simples qui ne sont pas problématiques et qui relèvent de la nature et de notre existence en son sein – et je souligne notre inclusion dans la nature. Si je pense, donc, premièrement à la nature, je peux dire que c'est une réalité qui ne produit pas de reste : il n'y a rien qui reste d'elle qui, parce qu'il « reste », cesse d'être nature. Un bloc de pierre déplacé ou écrasé, la terre qui s'effondre ou la lave d'un volcan ne produisent pas de restes qui contredisent l'objet dont ils proviennent. Les fragments d'une roche restent des roches, et le nom de « reste » s'y applique seulement relativement sans rien à avoir avec la nature. Au contraire, quand on veut ciseler un objet à partir d'une matière naturelle, nous définissons

les restes seulement en lien avec la fonction de ce que nous avons voulu en obtenir.

En effet, ces formes équivoques de reste ne diffèrent pas spécifiquement de la nature et, de plus, elles n'en diffèrent pas non plus localement. La fragmentation des objets naturels ne quitte pas la nature. En ce sens, on peut affirmer que le terme de « nature » a un sens total, semblable à tous les « objets » qui ne peuvent jamais durer seulement en dehors du doigt qui les pointe, puisqu'ils incluent aussi ce même doigt (il va de même pour le temps, le monde, la réalité, etc.). Par conséquent, on peut généraliser et dire : les objets qui correspondent à de tels termes totaux ne produisent pas de restes dans le sens local du terme. Le reste du temps « qui reste » n'est pas en dehors du temps, et c'est ainsi pour tous les autres exemples. Il se peut, néanmoins, que l'observation réciproque de ces constatations élargisse notre savoir : les objets qui n'ont pas de signification « totale » produisent des restes qui sont distincts d'eux, au moins dans le sens local, et qui parfois pourraient être distincts d'eux spécifiquement, comme nous aurons l'occasion de voir plus loin avec les objets vivants.

Mais la nature présente une autre caractéristique en lien avec le concept de reste et qui mériterait d'être mentionnée, puisqu'elle est reliée au pouvoir de l'homme de changer la nature. À l'époque classique, l'homme ne pouvait jamais décomposer la nature de sorte qu'il passe au-delà de son niveau et qu'il l'empêche de revenir à ses structures antérieures – une forme très simple d'obtention d'un tel reste est l'action de tamiser. Maintenant, cela est facilement possible. Un exemple d'une telle intervention actuelle est le stérile. C'est un très bon exemple, puisque sa résorption



naturelle n'est pas impossible en principe, mais cela suppose une très longue durée. L'imperfection de cet exemple ne fait que montrer que le rapport de l'homme à la nature a comme conséquence, au moins au niveau de son intention, la production du reste et qu'il le fait graduellement. Un meilleur exemple, pourtant, est le statut de la nature à l'époque de la science moderne : la séparation des éléments est plutôt vue comme un simple succès de la connaissance. Elle est un lien avec la nature, dépassée par la technique et dont la technique est devenue le modèle. Cela transforme la nature en un cas particulier de technique, et non pas le seul possible, de sorte que le postulat d'un primat de la technique sur la nature ne mérite pas de rester seulement une curiosité. Au contraire, ce postulat entraînerait un certain type de civilisation dont l'emblème pourrait être, de ce point de vue, l'admirable publicité des fruits qui boivent leur propre jus dans un contenant différent d'eux et que l'on résume comme suit : « les fruits aiment Granini ». Remarquons, pourtant, que cette mutation qui a placé la technique avant la nature est récente, comparé à ce que j'ai appelé plus haut « l'époque classique », mais seulement du point de vue suivant : en effet, nous avons maintenant des instruments de pénétration de la nature qui transgressent ses principes, sans lui donner la possibilité du retour spontané. Or, d'une autre part, cette mutation n'a rien en commun avec cette époque-là, autant que nous affirmons, à propos à la fois de la pensée de l'Antiquité et du Moyen Âge méditerranéen et occidental, qu'ils avaient postulé l'existence d'une hiérarchie du monde dans laquelle la nature était toujours dépassée par un principe de l'intelligence. Cette idée n'a jamais

été contredite à l'époque que nous mentionnons. Au contraire, ce postulat a toujours été invoqué sous la figure d'Épicure, l'anti-modèle damnable de cette théorie. Par conséquent, si nous admettons que la mutation n'a pas un trait absolu, nous pouvons parler d'un effort de longue haleine de notre civilisation, qui est celui de produire des types de reste qui dépassent le pouvoir de ré-assimilation de la nature.

Si la nature a ces trois caractéristiques dans son rapport au reste (homogénéité, intériorité, possibilité de subordination face à la technique), la situation est radicalement autre dans le domaine de la vie. Le reste s'y présente sous formes multiples et graduelles qui défendent un principe, je crois, acceptable : le vivant produit du reste. La forme la plus simple du reste du vivant est ce que le corps décide de ne pas assimiler pendant la digestion. Cette forme simple nous amène à deux observations que je me réserve pour des analogies futures. La première, c'est que le modèle de la digestion présuppose une dualité entre un milieu interne et un autre externe, ce que la nature n'avait pas et ce qui peut être souligné par des symboles culturels construits en niant ce principe de la dualité : par exemple, le serpent qui s'autodigère. Cela veut dire que celui qui produit du reste assume implicitement cette dualité comme une condition de son existence et affirme ainsi l'absence de l'autarcie. La deuxième, c'est que le modèle de la digestion présuppose une certaine forme de réceptivité : « manger » est une forme très concrète de « recevoir » (tout comme penser en est une forme très abstraite). Cette remarque me fait penser que la réceptivité de la digestion en est une imparfaite, puisqu'elle ne reçoit rien que si elle laisse un reste. Si j'étais pour faire un



lien entre cette remarque banale et les représentations culturelles de la nature (je peux invoquer ici la vaste texture de symboles culturels de la mère-nature, lieu absolu de la réceptivité génératrice d'êtres qui ne la quittent que parce qu'ils sont générés), je pourrais interpréter ce type de symboles comme une forme de frustration devant le fait que nos facultés réceptives, ou pour le moins notre digestion, sont incomplètes et produisent un reste. (Ce reste, nous le verrons, est à la limite indéfinissable, si nous acceptons que définir c'est une forme plus subtile de la réceptivité du prédicat dans le sujet). Je pourrais maintenant être enclin à croire que la forme concave des objets, auxquels nous sommes conseillés par les protecteurs de la tradition d'abandonner les restes, pourrait être le signe d'un désir de négation du fait que le reste ne peut être, en définitive, ni reçu, ni défini.

Admettons que beaucoup de nos facultés mettent en jeu différentes formes de réceptivité. Sentir un attouchement, sentir une odeur, respirer, voir, ce sont des formes par lesquelles nos sens en sont affectés. Je sais que d'admettre une telle présupposition qui généralise au niveau de nos facultés l'idée de la réceptivité pourrait ne pas s'avérer vraie et qu'elle prend naissance dans la tradition péripatéticienne. Je l'admets cependant parce que je vais argumenter plus loin le fait que nos structures de civilisation, de production et de consommation des objets se fondent sur cette même présupposition de la réceptivité et, implicitement, de l'association d'une forme avec une matière ; ou bien, si nous préférons une autre terminologie, d'une fonction avec un de ses domaines. Si nous considérons cette analogie de la réceptivité, nous constaterons que les différents niveaux de

nos fonctions de connaissance peuvent être associés à des types spécifiques de reste. Par exemple, quand on touche un objet, le désir de mieux le toucher s'associe à la volonté de le presser, de le peser, de pénétrer sa « chair ». Et pourtant, le deuxième désir contredit exactement l'exercice tactile qui n'est complet que par le toucher de la surface de l'objet désiré. Le reste qui correspond au sens tactile est le volume et la chair de l'objet. L'odorat est conditionné par mes habiletés olfactives, par ce que l'environnement réussit à dissoudre de l'objet : il laisse du reste par la nature externe même de l'objet senti. Le regard, néanmoins, jouit d'une position plutôt stratégique à l'intérieur de cette spécification du reste : on voit seulement ce qui tombe dans le champ visuel ; et toute vue en-dedans la nature définit un reste local en fonction duquel elle voit. D'où, probablement, des thèmes connus de la littérature portant sur l'œil de la providence situé au-dessus du monde et qui s'exerce sans reste.

Une surprise nous attend pourtant au niveau suivant de notre faculté de connaissance : l'imagination créatrice ne produit pas de reste. Il est vrai que nous possédons aussi un autre type d'imagination, d'habitude analogique, par laquelle nous nous efforçons de nous représenter des objets qui nous sont proposés *in absentia*. Le reste produit par ce type d'imagination est signifié habituellement par l'expression « je ne peux même pas l'imaginer ». Cette expression indique soit une reconnaissance des limites de notre capacité de représentation en l'absence d'un modèle analogique, soit une expression sincère ou rhétorique de l'étonnement et de la constatation de ce que l'objet « inimaginable » dépasse par sa nature la faculté de l'imagination. (Ce



dernier exemple en est un très bon, lui aussi, puisqu'il nous aidera à établir l'unité du concept de reste : à partir de celui que nous produisons au niveau des plus simples facultés et jusqu'au niveau de celui que nous utilisons comme point de repère au niveau des facultés les plus complexes).

Mais, si on met de côté ce « type d'imagination » et on revient au premier, on peut affirmer que l'absence de repères extérieurs de l'imagination la rend apte à fonctionner à la façon de la nature : c'est-à-dire, en l'absence d'une distinction entre un milieu interne et un milieu externe. Cela implique strictement le fait qu'elle ne produit pas de reste, puisque son produit est elle-même et ce produit ne surgit pas « de quelque chose » (par allusion à un concept connu dans la tradition médiévale latine : *ex materia praeiacente*). Puisque ce régime de l'imagination créatrice ne dépend pas de la réceptivité, il se rapproche du modèle monothéiste de la création à partir de rien, parce que celui-ci, tout en étant rien, ne produit non plus de reste de la création. En fin de compte, il serait intéressant à noter que, dans la tradition de nos symboles culturels, on nous parle souvent, par le biais de certaines traditions confessionnelles plus restrictives, de la connaissance prédicative positive comme d'une prétention de substitution illégitime par rapport au modèle du Créateur et que, en conséquence, des thèmes comme la sécularisation de la modernité finissent par être associés à des particularités de l'émergence de la science moderne, dans son élan d'expliquer le monde. En réalité, je crois que c'est une critique assez anodine, puisqu'on pourrait bien considérer la fonction de l'imagination créatrice beaucoup plus proche de cette prétention de substitution, fonction

qui est productive sans reste, comme si elle créait à partir de rien. Par contre, la connaissance prédicative n'assume cette prétention que lorsqu'elle manifeste l'espoir d'exhaustivité. Notons, à propos de ce dernier point, deux faits amusants et problématiques pour ce type de connaissance : à cause de cette prétention, elle est en conflit avec le postulat de son propre progrès. De plus, étymologiquement (donc : peut-être seulement accidentellement), elle indique l'espoir d'exhaustivité tout comme c'est le cas du symbole culturel de la « combustion complète ».

Mais, si l'on accepte la connaissance intellectuelle en tant que forme de réceptivité, à ce niveau les choses changent radicalement et de nouveaux types de restes apparaissent. Cette connaissance se fonde sur l'association entre un sujet et un prédicat, ou bien, dans les anciens termes de cette distinction, entre quelque chose et quelque chose à propos d'autre chose. Ou encore, afin de garder une distinction tout aussi classique mais plus simple entre la matière et la forme de la connaissance. Il est intéressant de remarquer comment l'histoire de notre culture scientifique distingue deux types de cette connaissance, qui se trouvent à la base de toute notre culture scientifique et humaniste : d'une part, une connaissance prédicative qui part du principe de certaines évidences et qui s'exprime à leur égard (c'est elle qui est le plus souvent appelée « scientifique » parce qu'elle procède par raisonnement, recherche l'universel et a des prétentions d'objectivité) ; d'autre part, une connaissance qui obtient en fin de compte la prédication mais qui ne part pas d'évidences mais de structures significantes dont elle essaie de déterminer le sens (celle-ci est habituellement appelée



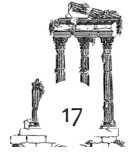
« herméneutique », parce qu'elle procède par interprétation, recherche le singulier et n'a pas de prétentions d'objectivité). Ce que je viens de résumer, c'est évidemment très connu et évoque, pour certains, la pensée de Wilhelm Dilthey, tandis que pour d'autres, cela peut descendre jusqu'à une ancienne distinction plotinienne entre la connaissance spéculative (des causes) et celle herméneutique (des sens)¹. J'ai préféré évoquer cette distinction très familière car on peut noter justement que, à la base, notre activité intellectuelle est à même d'indiquer différents types de reste. Leur précision peut commencer cependant avec la simple constatation de l'existence de la structure prédicative même comme mode d'opération de notre pensée. Lorsque le prédicat dit quelque chose sur le sujet, il peut ne pas en épuiser le sens, soit parce que cela relève de l'intention du prédicat, ou bien parce que c'est la nature même du sujet. Aussi la matière à laquelle on fait référence n'est-elle pas naturellement épuisée par le fait de dire quelque chose à son sujet : le premier reste qui « reste » provient justement de ce que nous ne prédisons pas de choses sur des choses, mais plutôt des termes sur des termes, de sorte que même la réalité s'insitue comme un premier reste de toute prédication. (Ce premier type de reste « matériel » peut en engendrer d'autres, dont nous ne traiterons pas ici, puisque nous sommes particulièrement intéressé à montrer que ce type de reste existe réellement). La prédication met à son tour un sujet à la place de la chose, afin de s'en faire le référent (c'est d'ailleurs ce qui a déjà été discuté, de façon arborescente, dans la logique du Moyen Âge latin sous le terme de *suppositio*). Par la suite, lorsque le prédicat dit quelque chose à l'égard du sujet, il est possible que je n'en

ais pas nécessairement puisé le meilleur dans le « patrimoine » de prédicats possibles de notre pensée. Son imprécision possible donne naissance à un reste de la forme, qui n'est pas activé dans la pensée, mais qui reste seulement disponible. Or, cette imprécision est contingente, ce qui signifie qu'un tel type de reste est à son tour contingent.

Un autre type de reste est dû au laps de temps propre à la pensée au sens aristotélicien du terme, analogique au laps de temps que prend la vue. C'est pourquoi, en ce qui concerne le concept entraîné par la pensée humaine, l'image installée pendant ce laps de temps entre la pensée et l'objet fonctionne comme un reste de l'objet qui peut maintenant être pensé. C'est Anca Vasiliu qui l'a remarqué et qui l'a associé à un adage mémorable qui appartient à Paul Celan²:

Mais l'intervalle diaphane – espace a-topique, espace du dédoublement et du chiasme entre visible et invisible garde, dans sa quasi-identification avec la phénoménalité de l'image une sorte d'unité, tout en garantissant y compris aux « intelligibles » une « forme » latente d'immanence imagée, un « reste » possible à concevoir mais inaliénable de l'objet (*ein denkbarer Rest* – dirait un poète, Celan par exemple), une « trace » à la fois esthétique, fantasmée, eidétique de celui-ci.

Mais notre pensée opère aussi par un autre reste qui lui appartient, un reste présupposé par tout acte de pensée, mais jamais utilisé dans son « ensemble » de formes et qui est l'acte dépourvu de réflexivité de notre pensée : quoiqu'il accompagne tout acte de pensée, il n'en devient



pourtant jamais un objet définitif. Cette idée a été mise en forme métaphoriquement par un moine-ermite du XI^e siècle, Petrus Damianus, dans *Lettre sur la toute-puissance divine* (*De divina omnipotentia*), et qui confesse que certains de ses frères lui manquent beaucoup, mais qu'en même temps il ressent leur présence dans son âme, tout comme l'œil pourrait se voir lui-même, mais il ne lui reste jamais que son champ visuel³. Puisque l'étude de l'histoire de la problématique du reste fait partie de la troisième partie de cet article, nous nous limiterons pour l'instant à dire que ce type de reste fait référence à la nécessité des actes inconscients qui accompagnent ceux conscients sans faire partie des objets de connaissance et qui en sont « le reste » : l'oubli de soi dans des moments « d'inspiration » ; ou bien, le fait connu que nous apprenons à conduire une automobile seulement quand nous ne pensons plus à comment utiliser les différentes commandes ; ou encore, le fait naturel que nous ne pensons plus à comment utiliser nos jambes quand nous nous déplaçons, puisque, autrement, nous ne pourrions plus marcher. Par conséquent, le sujet et le prédicat, composantes de la structure de la pensée humaine, produisent des restes différents, en tant qu'espèce.

J'avais mentionné plus tôt la distinction entre la pensée spéculative et celle herméneutique : on pourrait poursuivre cette distinction afin de remarquer le fait qu'elles produisent, elles aussi, des types différents de reste. Et si on les applique à ce que l'on disait dans le paragraphe précédent, qui distinguait le reste du sujet du reste du prédicat, on peut arriver au résultat suivant. Dans le cas d'une pensée spéculative, tel que défini plus haut, le fait de

partir d'une matière donnée afin de trouver sa vérité universelle nous fait produire un reste constant de la part du sujet, reste qui provient soit du caractère inépuisable du sujet, soit de notre impossibilité de nous adapter entièrement au sujet. Ensuite, nous produisons un reste de la forme parce que nous n'utilisons pas celle adéquate, ou pour l'accompagner *passivement* avec notre présence qui n'a pas de perception de soi. Or, dans le cas de l'interprétation, comprise dans les termes définis plus haut, il en reste un reste parce que, avant tout, nous sommes suffisamment versés et éduqués dans l'utilisation des instruments de l'interprétation. Mais ce premier type de reste peut être éliminé par éducation et raffinement. Un autre, pourtant, ne peut pas l'être : à la différence de l'objet, un système de signes contient en lui-même la pluralité infinie de son interprétation. Cette infinité ne se base pas que sur la synonymie ou l'homonymie du langage, sur l'importance du contexte, mais elle a surtout l'argument le plus stable dans le passage du temps justement : plus nous sommes éloignés historiquement d'un texte, plus son interprétation dépend d'un complexe de circonstances que l'histoire accumule et qui en conditionnent l'interprétation. Cela est évidemment mieux connu par les théoriciens de la littérature que par moi-même, et par ceux qui acceptent de désigner toute herméneutique comme « historique ». Mais si cette conclusion est vraiment acceptable, ce qui signifie que même l'interprétation donne naissance à l'interprétation et que, par conséquent, à son propre reste, et ceci est un principe infini. D'autre part, pendant le processus d'interprétation, nous produisons également un reste de la forme, mais c'est parce que cette fois-ci



nous participons *activement* à ce type de connaissance. Si nous produisons de l'interprétation, notre connaissance n'a donc plus la prédication comme point de départ et comme instrument de déplacement ; elle devient son but. Autrement, l'interprétation opère avec des intuitions, regroupements, sélections, approches et créations de sens, ce qui est similaire et peut être accompagné par notre imagination créatrice dont nous avons parlé plus tôt. C'est pourquoi ce reste formel (et non-matériel) de l'interprétation en est un très pur et n'est pas contingent. Il relève seulement de la subjectivité qui se ressent elle-même comme reste laissé par une œuvre, appelons-la, « performante ». Nos symboles culturels ont pu traiter souvent, comme de l'orgueil et du crime, la manifestation d'un tel reste : je pense particulièrement à une des versions de *Mesterului Manole* dans laquelle le maître maçon se vante, après la finalisation de l'œuvre, qu'il pourrait en faire une meilleure et le commanditaire le tue puisque, pourrait-on dire en utilisant un vocabulaire plus précieux mais qui respecte les distinctions définies, il voulait posséder une création sans reste formel produit par la connaissance herméneutique.

J'ai fait ce bref détour dans l'espace de notre réalité naturelle, biologique et cognitive, en récupérant en fait les trois zones d'une hiérarchie à laquelle croyait la culture prémoderne (*esse, vivere, intelligere*), afin de mettre en évidence le fait qu'à chacun de ces niveaux, le reste est un défi surtout parce qu'il se distingue spécifiquement en fonction des niveaux auxquels il est engagé. Portés par l'imagination créatrice et par son correspondant formel et herméneutique, nous n'avons pas réussi à nous détacher complètement de cette première liste de remarques qui

relèvent de la sphère des symboles culturels. Grâce à cette continuité inévitable, explorons donc l'espace de ces symboles dans la perspective du même concept.

Les rites, les conventions et les symboles culturels reliés au reste sont très nombreux, et dans un premier de leurs classements, on peut voir comment les classes auxquelles ils appartiennent correspondent généralement aux niveaux analysés plus haut : le domaine de la vie, de la nourriture, de la sensibilité, de l'intellect. Au niveau de la vie, on pourrait classer les comportements face aux objets qui ont perdu leur vie comme des cas particuliers de notre attitude face au reste. Cependant, je doute du fondement de notre façon de faire si l'on parlait du corps défunt en termes de reste. Il est vrai qu'il « reste » en quelque sorte quand la vie n'est plus, mais cela se produit exclusivement sous l'aspect de la succession du temps. Et le fait que notre vocabulaire se sert d'expressions comme « les restes terrestres » pourrait être réduit à un emploi métaphorique et dépourvu de rigueur du langage. La raison principale pour laquelle les corps inanimés ne peuvent pas être des restes au sens que nous avons utilisé dans les pages précédentes, c'est qu'ils n'ont pas le rôle d'une matière qui s'est manifestée sous forme de vie. Si la vie cesse et ce qui en reste serait véritablement un « reste », alors il nous faudrait admettre que quelque chose passe du régime de la matière au régime du reste. Or, nous avons déjà décrit la réalité du reste comme étant ce qui reste après l'inadéquation spontanée de la forme et de la matière, du point de vue soit de la forme, soit de la matière. C'est pourquoi, le corps dépourvu de vie n'est pas un reste, et les comportements humains à son égard ne peuvent pas faire l'objet de notre problème.



Par contre, la première forme sous laquelle le reste se révèle à nous est le déchet, avec un synonyme étrange qui ne le désigne évidemment pas, mais qui désigne notre état ressenti en sa proximité : ordures. Le déchet le plus simple, qui correspond au niveau de la nature et du monde anorganique, est la poussière. Sa situation en est une qui mérite un grand étonnement (et nous verrons dans ce qui suit comment elle surprend exactement en ce sens un des bénédictins du XI^e siècle). La poussière correspond à un niveau du monde (la nature) dont j'avais dit qu'il ne crée pas, en soi, de reste. Mais voilà que dans le rituel humain d'élimination du reste la nature le produit. Ensuite, ce reste a une nature hybride entre être et ne pas être, puisqu'il est éliminé parce qu'il est, mais qu'il a trop peu des catégories de l'être : nous ne le considérons pas quantitativement (si on avait à amasser un seau plein de poussière, elle cesserait d'être de la poussière), il n'est pas mesurable au niveau de nos perceptions quotidiennes et l'« odeur » de la poussière est une simple analogie de langage. Néanmoins, elle rend manifeste une peur fondamentale de l'homme face au reste : l'homme est le seul être pour qui cette réalité existe, quoique son élimination puisse toujours bénéficier du geste admirable qui souligne sa situation de frontière entre être et ne pas être. Ôtée comme si elle était « quelque chose », son époussetage par la fenêtre grand ouverte peut être lu comme une invitation à thématiser le rien dans lequel on peut espérer qu'elle se perdrait. Si les restes alimentaires peuvent être dirigés, dans une habitation traditionnelle, vers les animaux domestiques, la poussière manifeste son originalité par son caractère non-assimilé. Des rituels humains

qualifient grotesquement la virilité en la reliant à l'élimination de la poussière (par exemple, battre les tapis) et, bien sûr, la féminité (par exemple, secouer héroïquement et belliqueusement tout ce qui peut être épousseté dans une maison comme rituel de célébration du printemps). Mais nous ne pouvons pas ne pas nous rappeler, amusés, comment, dans *Les Flintstones*, on utilise pour dépoussiérer un petit dinosaure pâle et intoxiqué.

L'habitation humaine qualifie des espaces pour éliminer les restes. De plus, ce qui est encore plus intéressant, c'est que la qualification de ces espaces présente trois caractéristiques : d'une part, tous sont concaves ; ensuite, leur degré de spécialisation est directement proportionnel avec la prétention de civilisation ; enfin, plus ils sont récents, plus ils semblent assurer le confort de leur élimination totale dans notre univers. Ce qui est, on le sait très bien, une utopie, même si la configuration des objets qui nous entourent ne cesse de nous la donner comme une réalité confortable. Mais si nous nous posons la question « qu'est-ce que sont les déchets ? », nous pourrions constater que, de premier chef, la forme de notre question est discutable. Le problème de cette question est que le sujet en contredit le prédicat. Si nous disions que les déchets sont les choses dont nous voulons nous débarrasser parce qu'ils ne signifient rien pour nous, parce qu'ils ont perdu leur utilité et que leur nature en tant que fragments les rend véritablement inutilisables, alors nous pourrions comprendre que notre définition rapproche autant que possible le déchet du statut de ce qui n'est plutôt pas, parce que nous voulons qu'il ne soit pas. Et si nous prétendons que seules les choses qui présentent une combinaison



entre une forme (fonction) et leur matière « sont », alors les objets que nous jetons aux poubelles parce que soit leur forme, soit leur matière n'est plus celle que nous attendions qu'elles soient, sont vraiment des « déchets », mais par une dégradation ontologique. Et ceci, évidemment, implique une oscillation de sens de la question « qu'est-ce que sont les déchets ? », qui nous fait aussi hésiter dans la formulation désinvolte d'une définition.

Le déchet le plus simple est celui obtenu par la diminution d'une seule catégorie. Par exemple, la quantité : on jette un savon devenu trop petit, ou un trognon de chou que nous ne pouvons plus râper sans nous blesser. Mais la grande majorité des déchets provient des objets qui n'ont plus de fonctions. Regardons ce que nous jetons : des tessons de bouteille, de la sciure, du lait altéré, une vis émoussée, le marc du café, les feuilles fanées d'une plante d'appartement, les emballages de toutes sortes, la jambe cassée de la poupée, le gobelet en plastique tout cassé, une serviette usée. L'expression légère d'un amphitryon de colloque scientifique (« ramassons, s'il vous plaît, les restes ») déplace légèrement le sens du verbe *ramasser*, qui ne veut pas dire ici *colligere*, mais *perdere*. Admettons : il y a des objets dont on se sépare avec une certaine effusion sentimentale et une légère hausse de la tension artérielle, spécifique à une décision brusque qui suit à une lente délibération. Lorsque l'on dit, d'un ton irrité à propos de certains objets, « à la poubelle ! », l'expression accompagne d'habitude ces états affectifs-là, tandis qu'il mérite de la noter dans notre méditation seulement parce que pouvons l'interpréter dans le sens qu'elle témoigne d'une partie de l'étonnement original de l'homme

devant le fait qu'il peut décider, en sens absolu, de ce que de par sa volonté une chose cesse vraiment d'exister.

C'est une sorte de saut ontologique que le cœur humain enregistre. Parmi tous les exemples d'ailleurs, il y en a qui nous parlent de notre vie et de notre histoire, mais quiconque pourrait remarquer une prépondérance quantitative entre les déchets de l'homme moderne provenus des emballages : ceux-ci ont un statut particulier parce que, évidemment, ils sont en réalité des restes matériels, malgré que leur qualification les rende toujours par usage proches de la forme des objets et qu'ils soulignent ainsi l'intégrité, la pureté, la sécurité et l'élégance de leur transmission. C'est pourquoi, la superposition de la nature et du simulacre formel de l'emballage-reste est une caractéristique remarquable de l'homme moderne.

Pourtant, il y a aussi des lieux qualifiés de l'élimination du reste en dehors du seul habitat. Les automatismes de la vie rurale envoient les déchets, par un geste probablement archaïque, dans la vallée (puisque la vallée ou la rivière « les emporte »), dans des fosses, des fossés, des endroits avec des frontières abruptes, des limites de toutes sortes. Ou bien, la rue dans le monde médiéval. Ou encore voire l'espace public, dans le cas de certaines civilisations avec une tolérance variable au reste. Un rituel remarquable relié à l'espace du reste est la suspension temporelle de toute forme de ce genre d'espace lors d'une grande manifestation, après laquelle, les nettoyeurs célèbrent le retour à l'ordre qui clôt les saturnales, en ramassant les graines de tournesol croquées et les emballages. La langue a développé des expressions révélatrices en ce sens : lorsqu'un objet n'est plus



bon à rien, on peut dire qu'il est « abîmé ». Le verbe qui a le sens le plus général peut-être et qui veut dire élimination du reste, c'est « ôter » – (mais je pense surtout à la racine latine *affero*), quoique les restes les plus nombreux semblent avoir « le bas » comme lieu naturel, et très peu « le haut » (la fumée de la cigarette, un objet qui d'ailleurs est très productif dans la terminologie de ses restes). Cette situation naturelle, doublée de notre comportement linguistique, pourrait nous laisser croire que la théorie péripatéticienne de nos lieux naturels a trouvé une nouvelle fonction dans la distribution locale des restes.

En fait, une croyance humaine tacite et constante se manifeste dans toutes ces cartographies du reste : ces lieux ont vraiment une fonction éliminatoire. Ils deviennent problématiques dans des conditions propres à la modernité, dont j'ai affirmé plus haut qu'elle a provoqué un renversement entre technique et nature. Les lieux consacrés du reste suspendent leur fonction lorsque le reste dépasse le domaine de la nature. C'est-à-dire : la pâte d'un gâteau qui déborde les limites du contenant la modelant est un reste, mais dans un sens autre que celui des gaz d'échappement ou de l'uranium.

On pourrait noter le comportement entier face à la poussière, à l'ordure comme une manifestation d'une crainte fondamentalement humaine devant le reste : devant le reste, la société et l'habitat devraient s'organiser comme s'il n'existait pas. Mais il existe aussi le comportement inverse, de celui qui ramasse, stocke, collectionne les restes des objets démembrés grâce à l'éternelle décision du syntagme « ce serait peut-être utile à un moment donné ». À la limite, c'est une autre manière

de dire que le reste n'existe pas, mais d'un autre point de vue qui ressemble à la fonte des formes (des fonctions) et des matières dans un réservoir de leur possibilité. Un garage bourré d'objets oubliés pour l'éternité ressemble de façon frappante, aux yeux d'un historien de la philosophie ancienne, au célèbre concept de l'intellect du traité *De l'âme* d'Aristote, souvent appelé « trésor » des formes utilisées et réutilisées (en somme, des « demi »-restes qui ont le rôle de réserve, de stock), toujours disponibles, mais jamais mis en acte sans avoir été préalablement pensés. On dit que les personnes âgées amassent des objets autour d'elles. La même crainte peut être lue, pourtant, dans ce dernier geste, comme dans l'exubérance juvénile et à peine irresponsable de l'élimination de tous les restes, comme s'ils étaient faits pour ne pas exister ou, qui n'ont peut-être pas eu d'existence. Et cela à l'exception de ce que la refonte des choses dans leur propre possibilité pourrait être vue comme une dernière réconciliation avec l'angoisse produite par le fait qu'il reste en fin de compte quelque chose de tout ce que nous produisons.

Le spectacle du comportement humain devant le reste ne s'épuise pas avec le reste-déchet. L'insertion du reste culinaire dans divers codes de comportements en est une preuve : dans certains milieux, surtout en tant qu'invité, il sied de ne jamais laisser des restes dans l'assiette ; dans d'autres, la même chose est signe de mauvaise attitude et d'origine humble. Les deux codes dévoilent la même chose : le reste est important et contribue aux règles de la convivialité. Günter Grass raconte avec beaucoup d'humour, dans *Le Turbot*, comment une société primitive a dû décider quelle étape de la digestion est sociale



et laquelle est privée. C'est d'ailleurs une façon discrète de souligner comment la gestion du reste ne peut être une question de convivialité, puisque cela impliquerait un consensus public sur son existence. Or, tous les comportements mentionnés sont orientés vers sa négation ou vers son camouflage.

Au niveau sensoriel, la corrélation entre exercice tactile et embrassement peut être lue comme une expression du désir de toucher sans reste. L'exercice de l'expiration démontre que l'acte de ce sens laisse un reste auquel est dédiée la moitié de cet acte : d'ailleurs, le nom même de ce sens dans les langues modernes en est un inapproprié, puisque sa racine latine, neutre face aux prépositions (je parle du verbe *spirare*) apparaît toujours accompagnée du préfixe « *re* », qui a pour résultat l'occlusion de cette fonction complémentaire de la respiration. Mais de tous les sens, la vue sans reste est peut-être celle qui a pris le plus souvent la forme d'un mythe humain. Du lieu commun de l'œil de la providence jusqu'à l'œil dans la nuque de la marâtre, l'imaginaire humain abonde dans la confession du désir de la vue sans reste.

On laisse de côté l'imagination. Nous avons pu voir qu'elle peut, grâce à une de ses espèces, ne pas produire de reste et ressembler ainsi à Dieu. Mais la vie de l'intellect déborde de restes. La prudence pratique en est un premier exemple : afin de survivre dans le cycle cosmique, il est prudent que l'agriculteur laisse une partie de sa récolte pour le prochain « ensemencement ». L'ajournement (qui apparaît chez Mihail Ralea comme différence humaine spécifique) est une opération de l'intellect dans la catégorie du temps utilisant la fonction du reste. Le penchant

naturel de la pensée humaine a comme but la consommation des objets à penser qui aient comme résultat des énoncés après lesquels on ne peut plus rien dire. Néanmoins, l'inquiétude et le moteur de l'effort intellectuel sont donnés par le sens de l'expression « j'ai toujours l'impression que quelque chose m'échappe ». Que peut être ce qui m'échappe ? On a déjà vu que ce qui m'échappe accompagne nécessairement la pensée, qu'il s'agisse de l'impuissance de consommer la matière à penser, ou du manque d'inspiration dans le choix des formes de ma pensée, ou encore du compagnon dans l'ombre de ma pensée que je suis moi-même. Le problème ne reste donc pas lorsqu'il s'agit de l'identification des restes de la pensée, mais surtout aussi lorsqu'on les accepte comme une de ses constantes et de ses formes naturelles. Paul de Man⁴ a déjà insisté sur le fait que le moteur d'une recherche scientifique est le reste que la théorie antérieure laisse derrière elle. Le meilleur exemple de cette situation est probablement la célèbre théorie des épicycles, née de l'effort d'interpréter les restes que générerait, en lien avec l'observation empirique, l'idée antique du mouvement circulaire et parfait des astres. Mais ce moteur est orienté vers la consommation du reste laissé et se nourrit de l'espoir que cela sera, un jour, possible. En plus de ce reste de la vie de l'intellect, il nous faut remarquer que le dernier des trois exemples énumérés en est un qui ne diminue pas, mais qui relève d'une constante de cette faculté. Le jugement esthétique – l'esthétique classique, du moins – peut être relié au problème du reste, par association entre la catégorie du beau et l'absence du reste : tout se résume ici, sinon à une perception commune qui est celle de la femme au foyer



qui peut associer spontanément les deux idées, au moins à la célèbre boutade de Michel-Ange qui veut qu'une bonne statue provienne du bloc de pierre dont on a éliminé les restes. Ce n'est d'ailleurs pas seulement la pensée, mais notre pouvoir de signification aussi qui utilise des restes afin de s'accomplir. Mon affirmation est juste si nous sommes d'accord à ce que les moments de silence, ce que nous ne disons pas, entourent nos énoncés et leur donne sens. Ils fonctionnent comme un reste qui appuie la construction de sens parce qu'il reste comme tel. La pensée technique utilise traditionnellement, elle aussi, du reste afin de régler les rapports avec la loi de la gravitation : je pense au lest d'un navire ou d'une montgolfière. Et le laboratoire de l'écrivain a inventé un support du reste nommé avec un terme intéressant dont la construction avec un participe futur indique une conscience du naturel d'un reste qui va être inévitablement produit : la *maculature* ; terme développé aux temps modernes et vite disparu dans un objet spécifique, c'est-à-dire la feuille maculée (son cousin proche, le *brouillon*, a un sens similaire en roumain grâce à son origine russe : « *ciorna* » ; en ce qui concerne le mot français, *brouillon*, son étymologie implique un lien entre *surgir*, *remuer*, *troubler*). Malheureusement, dans les langues modernes nous ne signifions plus par ce terme important le matériau qui mérite d'être maculé parce que pendant que l'on écrit on va de toute façon maculer quelque chose à cause de la surabondance d'encre ; mais le terme a glissé vers la signification des papiers qui doivent être jetés parce qu'ils ont déjà été maculés, ce qui est évidemment un détournement de l'origine de son sens. *Last but not least*, le reste est une catégorie de la pensée mathématique

qu'une catégorie à part, on le sait, assume comme tel.

Le reste contribue à gérer nos relations avec nos semblables. Le simple dialogue où l'interlocuteur répond, énervé et sans cesse, avec « oui, mais... » fonctionne selon la logique de l'invocation du reste. En outre, plus une société est abusive, plus elle va déconsidérer les minorités et les marginaux, par la formulation de lois comme des restes, ou, dans le meilleur des cas, comme des exceptions. Du point de vue juridique, les déchets n'ont pas de propriétaire, ou ils en ont un assez vague de sorte qu'il cherche à n'enfreindre aucune loi de la propriété. Les situations que nous ne pouvons légiférer, mais que nous considérons comme restes de la loi, mènent à ce que Giorgio Agamben appelle « état d'exception », avec un rôle de ferment dans l'installation du règne de la loi. Enfin, les objets que nous échangeons entre nous ont un prix fixe, et ce que nous ne pouvons pas estimer, soit on admire, soit on méprise. Malgré tout, les deux dernières catégories d'objets ont un même type de rapport avec ce qui peut être quantifié par un prix précis. C'est pourquoi, le reste en sens absolu ne peut avoir de prix et ne peut être « donné ». On se rappelle comment, dans *Jurnal de idei* (*Journal d'idées*), Constantin Noica évoquait le souvenir d'enfance de son étonnement devant le fait qu'il pouvait recevoir du reste, en général, quand il achetait quelque chose. L'étonnement est juste parce que le reste existe, sans qu'il soit possible en sens absolu dans la nature même de la chose reçue ou dans la nature du billet de banque offert, mais il existe seulement dans la relation entre ces deux choses, autrement dit *secundum quid*. Il est alors peut-être approprié de dire que les mendiants reçoivent



majoritairement la monnaie en échange du charriot de magasin, un sou ou simplement le reste qui en fin de compte nous « embarasse » par son volume métallique.

La situation dans laquelle on offre du reste est pourtant plus complexe que l'étonnement face à sa possibilité transactionnelle ou à son abandon dans le chapeau du mendiant, parce que le reste a une autre espèce. Le don est aussi une forme de reste, mais pas dans le sens de sa valeur réelle (car parfois nous offrons des choses dont nous avons encore besoin), mais au niveau symbolique du don (parce qu'il symbolise toujours le bien-être et le statut d'indépendance des ressources propre à celui qui l'offre). Et cette règle est omniprésente depuis les sociétés traditionnelles basées sur l'échange de dons (décrites dans la littérature classique par Marcel Mauss) jusqu'au fait banal d'offrir un cadeau afin de mettre en évidence la disponibilité surabondante d'une source.

II

Dans ce qui précède on a passé en revue un nombre limité d'exemples reliés à la nature en général et aux facultés de la vie humaine ; et on a argumenté que le reste est une réalité marginale, inévitable, avec des degrés de manifestations que le comportement humain tend à éliminer par des voies diverses. On a également vu que le reste est intimement relié au couple forme/matière, couple qui ne peut être pensé qu'en l'absence du reste, quoique : a) il se proclame soi-même toujours autosuffisant ; b) le reste ne soit pas un objet proprement-dit de pensée (parce que ce serait absurde qu'il ait une essence, ce qui le rendrait réductible au couple forme/matière), mais que son existence soit au moins une évidence.

Pour aller plus loin, la question à laquelle je voudrais répondre c'est de savoir si le reste appartient véritablement au domaine de la philosophie. Pour ce faire, je rappelle le premier exemple parce qu'il semble contenir, en fait, l'entière problématique : je suis vanté parce que j'ai réussi à lancer le papier froissé dans le panier. On peut maintenant y lire les trois caractéristiques fondamentales du reste : il doit être associé à une négation du rapport entre forme et matière, il correspond à une angoisse originaire organisée sous forme d'une tradition complexe défendue par des adeptes, et les lieux de l'abandon du reste miment le réceptacle, comme si une matière réceptive pourrait ravalier, comme une forme, ce qu'on lui offre. Ce qui est, du point de vue formel, absurde. Je me demande maintenant si le reste, en tant qu'objet de la pensée – parce que quoique inconcevable, voilà que l'on y pense – est aussi un objet de la philosophie.

Trois arguments importants peuvent être invoqués qui contredisent cette attribution.

1. Le reste est inconcevable, même s'il ne peut faire l'objet d'aucune science. J'ai déjà montré que, bien qu'il ne corresponde pas à la définition des objets concevables (des images qui peuvent être subsumées à une forme intelligible), l'expérience nous l'impose et nous pouvons énumérer les constatations qui nous placent dans sa proximité.

2. L'un des types de reste discutés est obtenu de la matière à laquelle on ne peut appliquer aucune forme. Donc c'est une sorte de matière, ce n'est pas un nouvel objet de la pensée. On peut combattre facilement cette objection, si nous rappelons que ce type de reste apparaît lorsque



la matière ne peut plus l'utiliser, donc lorsqu'elle a changé de statut. Ce statut n'est pas celui d'une « espèce » de matière, parce que d'être matière est une fonction au-delà de laquelle la matière n'a plus de définition. La cessation de cette fonction rend la diversification de ses espèces impossible.

3. Nous avons discuté plus haut des exemples pour lesquels nous avons appelé reste au moins deux choses, en fait, très différentes : les déchets et le moi inconscient qui accompagne nos actes. Ensuite, nous nous sommes servi de l'excuse que ce seraient deux types différents de reste : l'un associé à la matière, l'autre à la forme. Mais nous n'avons pas indiqué l'unité du concept, et un concept sans unité ne peut faire l'objet d'une science. On peut cependant répondre ce qui suit à cette objection, peut-être la plus difficile de toutes les objections. Tout comme la matière et la forme, le reste fonctionne lui aussi comme un principe : si nous recyclons les restes, rien ne prouve qu'il ne puisse pas en rester de reste. Donc le reste s'auto-reproduit ; il a ainsi la valeur de principe. Ensuite, le fait qu'il existe, c'est une évidence. Ensuite, en son absence, notre monde serait entièrement composé de matières et de formes (*i.e.* : de personnes réduites à leurs emplois respectifs et c'est tout ; d'objets vivants ou non-vivants réduits à leur utilité et c'est tout), et la distinction entre pensée et réalité serait insaisissable, puisque les formes de la pensée absorberaient complètement les matières à penser, et la pensée serait son propre témoin dans un sens complet, sans s'oublier soi-même dans aucun acte de pensée. Si nous ne pouvons pas fonder l'étude du reste sur l'établissement d'une essence, mais exclusivement sur la constatation de son évidence ou sur des réflexions

au sujet des conséquences de son absence, cela veut alors dire que nous pouvons l'étudier seulement si nous en décrivons le comportement (et, accessoirement, notre comportement face à lui). Or, dans les deux cas de production du reste, celui par la forme et celui par la matière, le comportement est toujours le même : dans le rapport d'un principe à l'autre, il en reste toujours quelque chose. Dû à ce comportement et au fait que c'est le seul moyen d'accès à cet objet de notre réflexion, nous pouvons nous considérer légitimé à le traiter comme un objet unitaire.

Néanmoins, le reste est resté un concept corrélatif entre la matière et la forme. Si celles-ci appartiennent à la philosophie, alors le premier y appartient lui aussi. De plus, si nous acceptons que le domaine de la philosophie englobe une réflexion sur les principes comme source infinie de questions auxquelles une connaissance déterminée peut parfois répondre de façon définitive, alors la nature d'auto-engendrement infini du reste lui accorde le rang de principe. Et cela même si, sans être un objet proprement-dit de pensée, la réflexion à son égard assume une sorte de courage différent de celui assumé dans la pensée des principes classiques du domaine : courage, parce que pour penser le reste c'est aller en quelque sorte à l'encontre de l'élan d'ordonnement du monde que la pensée humaine exerce de façon instinctive, comme si on disait que : même si la mise en ordre est un penchant naturel de la pensée, elle ne la respecte jamais.

Non seulement le reste est un objet d'étude de la philosophie, mais la philosophie définit son propre objet grâce à son infinité, en lui allouant une valeur de reste en rapport avec d'autres domaines. C'est



ce qu'affirme avec raison Horia-Roman Patapievici⁵:

Il existe aussi une autre zone de la discipline qui contient les choses qui n'ont pas été complètement résolues, ou qui ne peuvent pas l'être en principe complètement, sans reste. Autrement dit, il s'agit de cette partie de la discipline représentée par l'entière des questions qui n'admettent pas de réponse technique bien définie. Ce que l'on peut obtenir comme réponse à ce type de questions, ce n'est pas définitif, ce n'est pas dépourvu d'équivoque et laisse inévitablement après la réponse un reste de principe à partir duquel, par la logique du développement disciplinaire, les choses continuent à évoluer etc.

Ce n'est que par la suite que le reste devient l'objet d'étude de l'anthropologie, de la sociologie, de la critique d'art ou littéraire, de la physique, des mathématiques ou de l'ingénierie civile. Avec ces deux exemples on pourrait clore rapidement le sujet, puisqu'ils sont suffisants pour dire que la philosophie doit s'occuper du reste. Mais nous ne pouvons pas taire une remarque liée à l'engagement historique de notre civilisation et qui concerne dans une perspective fondamentale l'histoire de la philosophie et dans laquelle cette histoire aurait son mot à dire sur la nature de la pensée avec reste.

Nous avons invoqué plus haut les principes grâce auxquels le péripatétisme explique la nature et la pensée. Pour Aristote, on le sait, ces principes agissent « dans l'âme... tout comme dans toute la nature »⁶. Si la forme et la matière (et, en fin de compte, la prévention aussi)

apparaissent dans l'histoire du péripatétisme comme des principes explicatifs de tout l'univers, nous ne pouvons pas ne pas remarquer l'analogie entre cette apparition et la façon dont notre société et notre civilisation sont organisées sur le strict respect du couple d'or de la forme et de la matière, avec les corrélations entre objets et fonctions, personnes et fonctions, images et fonctions, etc. Mais dans le discours péripatétique, celles-ci n'avaient pas produit de reste, puisque Aristote ne parle pas de reste comme d'un problème (de principe) de la philosophie. Et pourtant, l'évidence historique progressive de notre civilisation nous confronte à l'expérience du reste, puisque nous développons des complexes comportementaux face à celui-ci, des comportements incapables de nier sa présence et son envergure. Par conséquent, le reste comme objet de la philosophie et comme prise en charge de notre civilisation doit être pensé comme une réévaluation de la tradition péripatétique. Pour ce faire, un bref passage en revue des auteurs qui se sont intéressés au sujet est nécessaire.

III

Cet excursus historique en est un minimal, allusif et maigre, mais qui se veut aussi une alternative à la pensée péripatétique. Cette alternative se manifeste d'ailleurs parfois à l'époque privilégiée d'avant l'apparition du *corpus* aristotélicien. Et parfois elle apparaît sous forme d'intuition implicite dans les traditions collatérales à l'aristotélisme. Voici ce que nous avons réussi à identifier pour le moment.

Selon une admirable anecdote qui nous envoie à Homère, mais qui sera reprise aussi par Héraclite (dans le fragment



B.56⁷) et par Strabon (dans *La géographie*, I, 2, 3), Homère fut incapable de trouver une solution pour la devinette suivante : ce que nous avons pris, nous l'avons laissé, ce que nous n'avons pas pris, nous le portons. Dans le cas de Strabon, cette histoire est racontée par de jeunes pêcheurs et Homère s'y fâche toujours parce qu'il ne réussit pas à y répondre. Chez Héraclite, elle est dite par des enfants, mais dans les deux cas, la réponse est la même : les poux de la tête. De plus, pour l'expression « ce que nous avons laissé », Héraclite utilise le terme *apoleipomen* (« laissons derrière, abandonnons, faisons qu'il soit du reste »). Mais la logique de l'anecdote est plus intéressante que sa réponse, parce qu'il y a dans celle-ci les deux formes du reste dont on vient de discuter : dans notre activité d'association entre formes et matière, il reste quelque chose « derrière » la matière qui n'a pas été consommé, il reste quelque chose « avant » la forme que nous n'avons pas pu identifier. Par conséquent, le reste de la matière et le reste de la forme sont donnés ensemble avec cette occurrence très ancienne du problème. Même si notre interprétation pourrait bien sur-solliciter le texte d'Héraclite, le terme sous lequel nous retrouvons le reste dans la littérature ultérieure est néanmoins *to loipon*.

C'est pourtant Platon qui attire le premier l'attention sur le reste comme possible problématique de la philosophie, dans un fragment où le reste est invoqué en quelque sorte de façon ironique et est affirmé à un moment où l'auteur met en question sa propre théorie de la participation (c'est-à-dire, en termes péripatétiques, la théorie qui croit à l'adéquation complète de la matière à la forme). Dans *Parménide*, 130c-d, il affirme :

Es-tu dans le même doute pour [des choses] qui pourraient te paraître ignobles, telles que poil, boue, ordure, enfin tout ce que tu voudras de plus abject et de plus vil? et crois-tu qu'il faut ou non admettre pour chacune de ces choses des idées différentes de ce qui tombe sous nos sens ? [traduction Victor Cousin]

Ici, Platon attire plutôt l'attention sur un problème qu'Aristote n'a de toute évidence pas pris en considération, puisque celui-ci avait affirmé l'omnipotence explicative des principes de la matière et de la forme. Le reste acquiert pourtant ici ses attributs fondamentaux : il est vil (parce que objet hybride de pensée), ignoble et abject. Si le reste est véritablement ce qui reste après la participation, alors la question cible une situation absurde et elle doit être lue comme une ironie. Le thème n'apparaît plus explicitement chez Platon, mais seulement collatéralement, dans *Timée* 33a, où l'on apprend que l'acte démiurgique a lieu complètement (en utilisant intégralement les éléments, donc sans reste) et plus tard dans 41a, où les âmes particulières, pour être des copies de celle de l'univers, sont faites dans le même contenant que cette dernière, à partir des restes de cette âme universelle. Ce dernier passage est peut-être le seul lieu platonicien où le reste a une fonction : appuyer la ressemblance entre l'âme universelle et celles particulières. Il est intéressant de remarquer comment la naissance de l'aristotélisme comme forme de confiance en la correspondance des principes de la matière et de la forme (Aristote ne critique pas cette dualité platonicienne, il la développe en critiquant seulement leur séparation, dans sa *Métaphysique*, I, 9) place cette philosophie



qui, dès son point de départ, assume de contourner le problème du reste.

Nous laissons de côté, comme étant un exercice particulier, l'éloge cicéronien des cendres et des ordures biologiques utilisées comme engrain (*Cato maior*, 15, 54), pour nous intéresser à un fragment plotinien où l'on dit explicitement : « On doit se poser aussi la question sur ce qu'est le reste (*kai ti to kataleipomenon esti, zeteteon*) » (*Ennéades*, I, 2, 4). Mais malheureusement, le fragment ne développe pas de méditation proprement-dite sur le reste, puisque l'immanence plotinien rapprochait implicitement le reste de la matière : si tout émane de l'Un qui déborde, alors tout ce débordement est le reste qui ne reste pas en-deçà. Par conséquent, le reste est coextensif à la réalité et ce qui reste après une telle émanation est seulement de la matière qui joue ici à son tour et implicitement le rôle du reste.

Le thème de l'élimination du reste pourrait peut-être englober aussi les expériences invoquées par Grégoire I^{er}, dit le Grand, à la fin du deuxième livre de ses *Dialogues*, où il parle de l'expérience visuelle totale, celle de l'œil de la providence, reprise dans le traité *Lettre sur la toute-puissance divine* de Petrus Damianus. Au même siècle que celui de Damianus, un autre bénédictin, Gérard de Csanád, développe une méditation surprenante sur la poussière, située à la frontière de l'être et du non-être et similaire aux damnés, dans son *Débat sur le cantique des trois jeunes*, VII (traduction en cours par M. Ivaşcu) :

Rien n'est plus instable que la poussière qui n'a pas de repos et qui, même si elle vient de la terre, cesse d'être de la terre. C'est à elle que l'on compare les scélé-rats, pour que tout le monde sache les

ravages qui les attendent. La poussière semble avoir de la substance, mais elle n'a pas de solidité, et tout ce qu'elle est, c'est indice de punition. Elle est éparpillée partout, ne se dépose jamais en un seul endroit, et où que le vent l'emporte, elle est portée malgré elle.

À la différence de ces passages, *Le livre des XXIV philosophes* nous offre une méditation sublime sur le reste dans son sens formel, comme zone insondable du moi de l'acte de la pensée. Il s'agit de la définition XXI : « Dieu est ténèbres dans l'âme, celles qui *restent* [nous soulignons] après toute lumière – *Deus est tenebra in anima post omnem lucem relicta* »⁸. Le commentaire de cette définition parle des illuminations annoncées dans cette proposition en termes de formes de connaissance. La définition pourrait donc dire, dans notre interprétation : le reste se manifeste dans la pensée humaine simultanément avec la production de tout objet de la pensée, et la pensée humaine ne peut formuler d'argument qui nie l'identification de Dieu dans ce reste.

Sans doute, les occurrences de ce problème sont à la fois rares et précieuses. Voici, par exemple, Hugo de Saint Victor qui utilise, dans son *Art de lire. Didascalion*, II, 22⁹ (trad. fr. Le Cerf, coll. « Sagesses chrétiennes », 1991), une terminologie très étrange aux yeux du lecteur contemporain, parce qu'elle est utilisée de nos jours dans la pensée de la technique. Ce terme englobe les objets de la technique qui peuvent être fabriqués à la main, ce qui fait que la science soit appelée *armatoria* :

Par conséquent, *l'armature* est considérée comme une science instrumentale, non pas parce qu'elle se sert



d'instruments pendant le travail, mais parce qu'elle produit un certain instrument de la matière d'une quelconque masse disponible.

Et pourtant, cette *armature* connaît une division, l'art de la construction et l'art de la fabrication, qui se divise à son tour en fonction du mode de la production des objets avec ou sans reste de la matière. Ainsi, un dernier art découvert, *exclusoria*, veut dire méthode d'obtention des objets par la séparation des restes :

L'art de la fabrication se divise en *malleatoria* (de *malleus* – marteau) qui, en frappant une masse, l'étend dans une forme, et en *exclusoria*, qui, en défaisant une masse, lui donne une certaine forme.

Mais le thème est présent discrètement dans la *Somme théologique* (*Summa theologiae*)⁹. Dans Ia, q. 91, a. 2, les anges ne peuvent pas contribuer à la création de l'homme parce que c'est Dieu qui produit à la fois la forme et la matière d'où apparaît quelque chose ; mais les anges contribuent avec succès *post factum* à la résurrection lorsqu'ils ramassent la poussière qui reste après la vie de l'univers. Ensuite, dans Ia, q. 97, a. 3, Thomas d'Aquin se voit obligé de décider si les hommes produisent des restes une fois rendus au paradis. Sa réponse est très intéressante : après avoir invoqué Alexandre de Hales (Ia, Iii, n. 457) qui croyait que les humains ne produisaient pas de reste au paradis, il affirme que c'est impossible, mais que le fait est certainement dépourvu de toute connotation de l'impureté. Voici le reste dans le paradis, purifié de toute connotation subséquente, mais élevé au rang de principe de la vie.

Dans une autre méditation, dans IIa, IIae, q.24, a. 11, l'unité et l'intégrité de la nature sont défendues par le fait que, pendant la création du monde, le ciel consomme toute la matière (de la nature) à laquelle il joue le rôle de forme.

À son tour, Eckhart saisit plusieurs occasions pour faire des allusions à ce thème : dans *Traité du détachement*, l'homme vise à imiter Dieu, « plus durable et sans reste » ; et dans *Livre de la divine consolation*, I, 2¹⁰, l'harmonie entre le feu et le bois, modèle de la fusion avec le divin, a lieu seulement lorsque la combustion est sans reste. Mais le problème du reste occupe une place intéressante dans le sermon allemand 1¹¹, où l'interprétation du reste comme surabondance du don est utilisée dans l'interprétation du passage évangélique de l'expulsion des marchands du temple : ils n'auraient pas provoqué la colère de Jésus parce qu'ils faisaient des transactions dans le temple (au fond, ils vendaient des pigeons pour les sacrifices), mais parce qu'ils demandaient des prix fixes pour leur marchandise. Or, cela ne laisse pas de place au don, à la grâce, à la surabondance qui déborde. Autrement dit, dans notre terminologie : le reste qui s'ajoute par-dessus le principe de la forme.

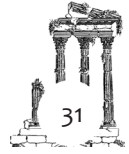
Mais une catégorie particulière de reste, mieux illustrée dans la littérature que j'invoque ici, c'est le reste comme présence non-consciente du soi et qui accompagne tous nos actes volontaires. Les fragments auxquels je vais faire référence cette fois-ci ne traitent pas la question du reste, ni même de façon allusive, mais ils discutent du problème de l'oubli de soi. Or, le fait que nous l'ayons subsumé plus haut au problème du reste, nous convainc de les retenir ici. Par exemple, dans *Hippias*



minor, Platon attribue à Achille l'oubli de soi innocent comme première condition de l'accès à la vérité des états d'esprit de fait ; et dans *La République*, 383c, le dieu est le garant des lois parce qu'il porte des attributs similaires à ceux d'Achille. Pour Aristote, dans *De l'âme*, III, 4, 429b 12-13, l'actualisation de l'intellect possible est par définition incomplète, même quand il pense : il réserve l'idée de la réflexivité et de la mémoire complète au seul dieu. Plotin, dans *Les Ennéades*, I, 4, 10, remarque le fait que nous ne pourrions pas écrire si nous n'avions pas oublié comment écrire chaque lettre en partie, en mettant ainsi en évidence comment l'oubli est le support de notre implication dans le flux de la vie (ce qui, je crois, doit être relié aux splendides passages sur l'absence de conscience de l'Un dans la IV^e des *Ennéades*). De plus, un des plus puissants courants de pensée de l'Antiquité tardive et du Moyen-Âge arabe et latin parle du pouvoir de l'intellect de revenir complètement sur lui-même ; mais ce courant est amendé avec scepticisme par Alexandre d'Aphrodisie, dans son traité *De l'intellect*, 17-18. Augustin demande à Dieu – dans un splendide passage du *Sermon* 142, 3 – de l'aider à s'oublier afin de connaître Dieu (ce passage est cité par Hannah Arendt dans son célèbre livre sur le concept augustinien de l'amour¹²). D'ailleurs, dans *De civitate Dei*, XI, 29, Augustin définit la connaissance comme un moment de parcours mental des anges qui contemplant la création, à partir d'une connaissance matinale marquée d'admiration, de contemplation et d'oubli de soi, une connaissance donc « avec du reste » jusqu'à une connaissance vespérale, marquée par la séduction d'une substitution du regardant avec l'auteur de la création,

comme signe de leur totale conscience de soi. *Reductio completa* peut être assimilée seulement à la connaissance vespérale, et ici les anges se perdent en ignorant l'oubli de soi et espérant avec orgueil une connaissance qui ne laisse plus aucun reste. Casien, dans ses *Conférences*, IX, 31, dit que celui qui, lorsqu'il prie, sait qu'il prie (« *non est, inquit, perfecta oratio in qua se monachus, vel hoc ipsum quod orat, intelligit* »)¹³ n'est pas un vrai moine. Dans *Proslogion*, 18, Anselme croit qu'il ne peut formuler son célèbre argument que s'il se supprime spatialement comme témoin de sa découverte. Et, peut-être le plus frappant parmi tous, un exemple auquel on revient ici pour la troisième fois : Petrus Damianus, dans sa *Lettre sur la toute-puissance divine*, écrit à ses frères de Monte Cassino qu'il s'ennuie d'eux tout comme les yeux s'ennuient de la tête qui les contient sans qu'ils ne la voient jamais.

Comme je ne suis pas spécialiste du monde contemporain, ni même de celui moderne, mes exemples proviennent inévitablement des textes de la culture antique et médiévale, les autres, que je n'ai pas identifiés dans notre proximité, *inveniat qui velit*. J'ai essayé, au contraire, de proposer un sujet à méditer : que notre monde, assis sur des principes péripatétiques, doit les repenser devant l'évidence des types contemporains du reste, le seul endroit où le problème devient véritablement évident, puisque le reste dépasse les limites de la nature. C'est, bien sûr, un thème ouvert : il serait contradictoire et immoral de ma part de dire qu'il ne reste plus beaucoup à dire après ces lignes.



NOTES

1. Cf. Plotin, *Les Ennéadea*, II, 3, 7 ou III, 1, 6-7.
2. Anca Vasiliu, *Du diaphane. Image, milieu, lumière dans la pensée antique et médiévale*, préface de Jean Jolivet, Paris, Librairie philosophique J. Vrin, coll. Études de philosophie médiévale, 1997, p. 122. Traduction en roumain: *Despre diafan. Imagine, mediu, lumină în filosofia antică și medievală*, préface de J. Jolivet, traduction en roumain de I. Antoniu, Iași, Polirom, 2010, p. 140; et cf. p. 142 pour le même sujet.
3. Pierre Damien, *Lettre sur la toute-puissance divine*. Introduction, texte critique, traduction et notes par André Cantin, Paris, Cerf, coll. « Sources Chrétiennes », No. 191, série « Textes Monastiques d'Occident », No. XI. Traduction en roumain : *Despre omnipotența divină*, trad. de F. Ion, comentarii de A. Baumgarten, coll. « Biblioteca Medievală », Iași, Polirom, 2014, cap. 16, paragr. 43, p. 161.
4. Paul de Man, *The Resistance to Theory*, University of Minnesota Press, 1986. Je remercie Ioana Bot de m'avoir conseillé cette lecture.
5. H.-R. Patapievici, *Despre idei și blocaje [Des idées et des blocages]*, București, Humanitas, 2006, p. 130. Cf. aussi n. 81 p. 240.
6. Aristote, *De l'âme*, III, 5, 430a 10-14.
7. Héraclite, DK B. 56, dans *Filosofia greacă până la Platon [La philosophie grecque avant Platon]*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, traducere de A. Piatkowski și Ion Banu, p. 357.
8. ***, *Le livre des XXIV philosophes*. Traduit du latin, édité et annoté par Françoise Hudry. Postface de Marc Richir, Jérôme Million Éditeur, coll. « Krisis », 1993, p. 45.
9. Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, traduction, introduction et notes par A. Arulin, A.M. Roguet, E. Neyraud, M.-J. Nicolas etc, Paris, première partie, Cerf, 1984.
10. À propos de ces deux références, voir Meister Eckhart, *Despre omul nobil, cupa din care bea regele*, trad. H. Decuble, București, Humanitas, 2007.
11. Meister Eckhart, *Cetățuia din suflet – predici germane*, trad. S. Maxim, Iași, Polirom, 2003, p. 18.
12. H. Arendt, *Le concept d'amour chez Augustin*, Avant-propos de Guy Petitdemange, traduit de l'allemand par A.-S. Astrup, Paris, Payot-Rivage, 1999, p. 47.
13. Ioan Cassien, *Collationes*, IX, 31, dans *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum*, XIII, Viena, 2004, éd. H. Kreuz, p. 445.