

Participation, capacité, résistance

Gwenaëlle Aubry

▶ **To cite this version:**

Gwenaëlle Aubry. Participation, capacité, résistance. “ La participation. De l’ontologie aux réseaux sociaux ”. 38ème congrès de l’ASPLF, Société française de philosophie, Jun 2021, Paris, France. hal-03748566

HAL Id: hal-03748566
https://hal.science/hal-03748566

Submitted on 9 Aug 2022

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

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

Participation, capacité, résistance

Telle qu'elle est pensée et léguée par la tradition ontologique, la participation se donne comme une relation hiérarchique, non-réciproque et, à partir du néoplatonisme, fortement polarisée entre l'actif et le passif. À partir du néoplatonisme car, comme on le sait, la question de la causalité et de l'efficace des Formes demeure, chez Platon, très problématique[1]. Mais Plotin la tranche en attribuant aux Formes une puissance active et productrice, une *dunamis*, qui est également le garant de leur omniprésence impassible aux participants. En même temps que le medium actif de la participation, Plotin isole son medium passif, qu'il nomme « *epitēdeiotēs* » (terme que l'on peut traduire par « aptitude » ou par « capacité », je laisse la question ouverte pour l'instant). C'est à ce concept, peu travaillé, que je voudrais dans un premier temps m'intéresser, en sorte d'interroger le pôle inférieur et passif de la relation de participation.

L'élaboration du concept d'*epitēdeiotēs* répond à une triple exigence :

1. Penser la relation actif-passif autrement que comme une corrélation entre deux puissances, deux *dunameis* – soit autrement que selon le schéma *dunamis* active */dunamis* passive mobilisé par Platon dans le *Sophiste* pour caractériser la communication (*koinōnia*) des Formes entre elles[2]. En d'autres termes : *penser la passivité à l'exclusion de toute forme de puissance*.
2. À partir de là, intégrer l'altérité au schéma participatif en la dissociant de la résistance et en la réduisant à une pure réceptivité.
3. Enfin, une fois posée cette réceptivité, la graduer : l'*epitēdeiotēs* permet en effet de penser non seulement le pôle passif de la participation, mais sa variété. Elle rend compte du fait que les participants ne participent pas tous de la même façon, mais selon une mesure dont la gradation détermine leur hiérarchie.

Or, cette troisième exigence entre en contradiction avec les deux premières. Car avec l'idée d'une variation graduée de la participation s'introduit la menace (potentiellement dualiste) d'une causalité autonome du participant dont il s'agissait pourtant de penser la complète passivité, la pure réceptivité. Ce problème se pose chez Plotin, mais aussi chez Thomas d'Aquin, dont la doctrine de l'analogie repose de façon centrale sur le concept

[1] On lit ainsi en *Parménide* 133e4-134a1 que les réalités supérieures n'ont pas plus de *dunamis* sur nous que nous sur elles.
[2] Platon, *Soph.* 247d-e.

d'*aptitudo*, dérivé de celui d'*epitēdeiotēs*. Et il admet la même formulation dans ces deux dispositifs pourtant radicalement distincts, puisque le premier pose au principe une puissance de tout (*dunamis pantōn*) exempte de volonté comme de liberté, le second, une toute-puissance, créant librement et *ex nihilo*. Mais ce problème trouve également, chez Plotin et chez Thomas, la même résolution : la variété graduée des capacités réceptives est posée, dans les deux cas, comme étant elle-même un effet du principe ou de la cause première. Ainsi, et ultimement, le schéma ontologique de la participation n'intègre le participant que comme une pure réceptivité, elle-même déterminée par le terme supérieur.

D'où la question à laquelle je souhaiterais, dans un second temps, m'intéresser : peut-on penser autrement le terme inférieur de la participation, infléchir du même coup le concept d'*epitēdeiotēs*, de façon à perturber ce schéma ou à en distribuer autrement les termes ?

J'esquisserai trois figures, toutes indexées sur une réélaboration des concepts d'aptitude, de puissance, ou de capacité :

1. D'abord, la figure de la soustraction. Cette figure est celle du dehors de la participation : de ceux qui, par choix, s'en exemptent et rejoignent dès lors l'altérité maximale de l'exclusion. Elle se résume dans la formule de Bartleby, « I prefer not to ».
2. Ensuite, la figure de la désactivation ou de la résistance (que Giorgio Agamben oppose à la lecture deleuzienne de Bartleby). Cette dernière procède, chez Agamben, d'une réinterprétation du concept aristotélicien d'*adunamia* comme « puissance de ne pas », et de la substitution du couple conceptuel de l'*adunamia* et de l'*argia* à celui, aristotélicien, de la *dunamis* et de l'*energeia*.
3. Enfin, la figure de la redistribution, telle qu'elle se présente chez Jacques Rancière, soit comme le projet de penser la capacité hors de la polarité actif-passif héritée du schéma platonicien de la participation.

L' *epitēdeiotēs* et le pôle passif de la participation

Je commencerai donc par voir sous quelles conditions, et en réponse à quelles exigences, le concept d'*epitēdeiotēs* vient nommer le pôle passif de la participation.

La première de ces exigences, on l'a vu, est la suivante : penser la passivité à l'exclusion de la puissance. Ou encore : penser le corrélat de la *dunami*s active des principes autrement que comme une *dunamis tou paskhein*, une puissance de pâtir. De fait, loin d'être un simple

« supplément terminologique à la notion aristotélicienne de potentialité »[3], l'*epitēdeiotēs* est un concept autonome, et non aristotélicien. Sa première occurrence significative se trouve chez Philon le Mégarique, associée à une discussion sur le possible. L'*epitēdeiotēs* désigne chez Philon une possibilité minimale, indexée sur les propriétés internes du patient, et considérée indépendamment des conditions de son effectuation (corrélation avec un agent ; circonstances extérieures favorables). On dira ainsi qu'un coquillage au fond de la mer peut être perçu[4] ou qu'un morceau de bois au milieu de l'Atlantique peut être brûlé[5] selon l'*epitēdeiotēs*, ou encore, pour reprendre les termes d'Alexandre d'Aphrodise, « selon l'aptitude nue du substrat » (*kata psilēn epitēdeiotēta tou hupokeimenou*)[6]. Il n'est donc pas question ici de puissance, ni de *dunamis*, mais bien d'une aptitude (ou d'une capacité) « nue » et séparée de toute effectuation.

C'est encore Alexandre qui va introduire ce concept d'*epitēdeiotēs* dans le triple schème aristotélicien de la *dunamis*[7] en l'identifiant au premier degré de puissance isolé par Aristote, la *dunamis* « selon le genre et la matière » (soit la capacité naturelle et non exercée). Or Alexandre définit ce premier degré de puissance comme *réceptivité* pour la puissance seconde (à savoir la capacité développée dont l'effectuation n'implique pas d'apprentissage supplémentaire)[8]. À son tour, Porphyre va distinguer un sens de la puissance selon l'*epitēdeiotēs*, et qui « se dit […] de ce qui, n'ayant pas encore reçu la puissance, est cependant en mesure de la recevoir »[9].

Ainsi, loin de s'intégrer au triple schème de la *dunamis* comme une simple duplication de la puissance première, le concept d'*epitēdeiotēs* désigne un degré encore antérieur à celle-ci, et paradoxalement défini comme la puissance de ce qui n'a pas encore la puissance, c'est-à-dire en fait comme une pure réceptivité pour la *dunamis*. L'*epitēdeiotēs* n'est pas puissance passive, mais *passivité pour la puissance*.

---

[3] Comme l'écrit R.B. Todd, « *EPITEDEIOTES* in Philosophical Literature : Towards an Analysis », *Acta Classica* vol. XV, 1972, p. 25-35 : p. 34. Je reprends ici une enquête menée plus en détail dans G. Aubry, « Capacité et convenance. La notion d' *epitēdeiotēs* dans la théorie porphyrienne de l'embryon», L. Brisson, M.-H. Congourdeau et J.-L. Solère (éd.), *L'Embryon. Formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, Paris, Vrin, 2008, p. 139-155.

[4] Cf. Philopon, *In An. Pr*. 169, 19-23 (éd. Wallis, *CAG* 13.2, Berlin, 1905).

[5] Cf. Simplicius, *In Cat*. 8, 195, 32-196, 4 (éd. Kalbfleish, *CAG* 8, Berlin, 1907).

[6] Alexandre d'Aphrodise, *In An. Pr.* I, p. 184, 1. 6-18 (éd. Wallis, *CAG* 2.1, Berlin, 1883). Voir aussi *Quaestiones* I, 18, p. 30, 29-32 (éd. Bruns, *Suppl. Arist*. 2, 2, 1892).

[7] Cf. Aristote, *De Anima* II, 5, 417a 22-b 2.

[8] Alexandre d'Aphrodise, *Quaest.* 81, 8-10.

[9] Porphyre, *Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, 1, 2, 18-19 ; cf. aussi 13, 2, 21-23 et 13, 5, 43-46 (trad. L. Brisson, G. Aubry *et al*., Paris, Vrin, 2012).

S'il permet de penser la passivité sans la puissance, le concept d'*epitēdeiotēs* permet aussi de penser l'altérité sans la résistance. À la ligne d'élaboration qui l'articule au concept de possible, il faut en effet croiser celle qui l'associe au concept de matière, et plus précisément à la *khōra* du *Timée*, soit au « réceptacle (ὑποδοχή)». De même que l'*epitēdeiotēs* est la puissance de ce qui n'a pas de puissance, de même, elle est la qualité de ce qui n'a pas de qualité. Mais ce qu'elle vient nommer de la *khōra*, ce n'est pas ce qui en celle-ci pré-existe et résiste à l'action du démiurge, ce désordre dont Platon écrit qu'il ne participe en rien « de la proportion et de la commune mesure », mais c'est à l'inverse ce qui s'y prête « autant qu'il est possible »[10]. Dans la tradition platonicienne, l'association entre matière et *epitēdeiotēs* se lit en premier lieu, si l'on en croit les témoignages de Porphyre et Proclus, chez Atticus[11]. Elle s'insère dans un schéma dualiste, opposant le démiurge et la matière (*hylē*) comme le bon principe au mauvais principe, comme la cause de la conservation (*sōteria*) à celle de la corruption et, enfin, comme ce qui a une aptitude à ordonner d'une part, une aptitude à recevoir l'ordre d'autre part[12]. Mais dans la critique que Porphyre oppose au dualisme d'Atticus, et que rapporte Proclus, il apparaît clairement que cette aptitude, cette *epitēdeiotēs*, est seconde, et que l'état premier de la matière est bien le désordre, l'*akosmia*, et l'absence d'aptitude: « son manque d'aptitude (*anepitēdeiotēs*) n'est rien d'autre que son mouvement désordonné », écrit Proclus[13].

L'*epitēdeiotēs*, c'est donc bien le matériau moins l'élément récalcitrant. C'est ce qui vient modérer le schéma dualiste en permettant d'intégrer à la participation son autre, ou son dehors, sous l'espèce d'un terme passif qui, pas plus que de puissance, n'offre de résistance.

Pourtant, le concept même qui devait permettre de penser le terme inférieur de la participation comme une pure passivité sans puissance ni résistance et, par là, de réduire ou de conjurer la menace dualiste, est aussi ce par quoi cette menace se réintroduit.

Chez Plotin et Proclus, la fonction systématique de l'*epitēdeiotēs* est clairement thématisée : l'*epitēdeiotēs* est le corrélat, dans le participant, de la puissance, la *dunamis* active, du participé. On a là une structure homogène, appliquée (notamment dans le *Traité 22* (VI, 4) des *Ennéades*) tant au rapport des sensibles aux intelligibles qu'à celui du corps à l'âme. Cette structure s'articule au modèle causal que Plotin construit en réponse aux apories platoniciennes

[10] Cf. Platon, *Timée,* 69b-c, où l'on lit cette formule : « ὅσας τε καὶ ὅπῃ δυνατὸν ἦν ἀνάλογα καὶ συμμετρα εἶναι»; sur le désordre et la résistance de la *khōra*, cf. aussi *Timée* 30a, 52d-53b, 68e ainsi que *Lois* X 896d-898c.
[11] Cf. M. Zambon, *Porphyre et le moyen-platonisme*, Paris, Vrin, 2002, p. 145-146.
[12] Cf. Porphyre, *In Tim*. 51, p. 35, 12-13 : « ἐπιτήδειον πρὸς τὸ κοσμεῖσθαι ».
[13] Proclus, *In Tim*. I, 394, l. 22-23.

et aristotéliciennes de la participation, et qui fait de la puissance des principes l'effet même de leur transcendance et de leur séparation. Ce modèle repose sur l'inversion de l'antériorité de l'acte sur la puissance posée par Aristote, ainsi que sur un retour, par-delà son sens aristotélicien d'en-puissance (*dunamei*), au sens actif, et platonicien, de la *dunamis*. On peut le formuler de la façon suivante : de toute réalité en acte *ou* parfaite (car ce modèle s'applique en premier lieu à l'Un-Bien, lequel est au-delà de l'acte) procède nécessairement, sans désir, volonté, ni mouvement, la puissance productrice d'une réalité dérivée. La *dunamis*, donc, ne tend pas à l'acte, mais en procède. Et elle doit bien être entendue comme puissance, et non comme en-puissance, en ce qu'elle ne pré-contient pas son effet ni ne s'accomplit en lui. Plotin fait ainsi de la causalité des principes l'effet même de leur transcendance, et de la *dunamis* le medium d'une relation qui non seulement garantit la séparation mais en procède[14]. Une telle participation peut dès lors bien être dite, du côté du participé, impassible. Elle assure en tant que telle son omniprésence aux participants, puisqu'il ne se divise pas en eux.

Si la notion de *dunamis* et le modèle causal auquel elle s'articule viennent ainsi résoudre, du côté du participé, l'aporie de la division des Idées énoncée en *Parménide* 131a-e, le problème ressurgit du côté du participant : certes, les réalités intelligibles ne sont pas divisées par les sensibles, mais ces derniers n'en reçoivent pas la même part: « Mais s'il est tout entier partout, pourquoi toutes choses ne participent-elles pas de l'intelligible tout entier ? Et comment peut-il y avoir un premier là-bas, puis un deuxième, et encore d'autres choses après ce deuxième ? », demande ainsi Plotin (22 (VI, 4) 11, 1-3 ; trad. R. Dufour). Et à ce problème– celui, donc, de la diversité et de la gradation de la mesure de la participation– il répond par l'*epitēdeiotēs*: s'il en est ainsi c'est parce que l'intelligible « est présent selon l'aptitude de ce qui le reçoit (*epitēdeiotēti tou dexomenou*) » (*ibid*., l. 4). Avec Plotin, le concept d'*epitēdeiotēs* se densifie ainsi pour venir désigner non plus seulement la réceptivité, mais une réceptivité graduée : une capacité, au sens premier, physique, du terme. Il vient relayer les rares formules qui, chez Platon, font allusion à une mesure de la participation, tel le « autant qu'il est possible » de *Timée* 69 b-c déjà cité, ou le *kata tosouton* de *Parménide* 129a3-6, où l'on lit que ce qui participe à la ressemblance devient semblable « pour autant qu'il participe »[15]. Ainsi, écrit Plotin, une même lumière ne sera pas présente de la même façon à un milieu trouble et à un

[14] Je résume ici une analyse développée dans G. Aubry, *Dieu sans la puissance*. Dunamis *et* energeia *chez Aristote et chez Plotin* (*Archéologie de la puissance I*), nouvelle édition revue et augmentée, Paris, Vrin, 2021, p. 238-256.

[15] À quoi fait écho, toujours dans le *Traité 22* (VI, 4) des *Ennéades*: « N'est présent à l'être que ce qui peut lui être présent, et *pour autant* qu'il le peut, καθόσον δύναται » (11, 6-7).

milieu transparent, les mêmes paroles seront reçues par les uns comme douées de sens, par d'autres comme un simple bruit[16].

On voit que, dès lors, la relation de participation n'articule plus seulement deux termes, mais aussi deux *media*: la puissance active du participé, la capacité passive et graduée du participant. Cette structure est clairement formulée par Proclus dans le théorème de la proposition 79 des *Éléments de théologie,* qui énonce que « Tout ce qui est engendré est engendré à partir d'une double puissance » : d'un côté la « puissance imparfaite », ou *dunamis kat'epitēdeiotēta*, de l'autre, la « puissance parfaite », *dunamis teleia*.

Or cette nouvelle distribution, non plus seulement entre les termes mais entre les *media* de la participation, fait ressurgir la menace même que l'*epitēdeiotēs* visait à conjurer : celle d'une causalité autonome du participant[17]. Le paradoxe est là : le concept même qui devait assurer l'ordre gradué et hiérarchique de la participation – « un premier là-bas, puis un deuxième, et encore d'autres choses après ce deuxième », comme l'écrit Plotin– y introduit une perturbation, dès lors que la capacité du ou des termes inférieurs paraît à même de déterminer, sinon le terme supérieur lui-même, du moins sa puissance.

Pour parer à cette menace, on n'a d'autre choix que de faire des variations de capacité des participants un effet de la puissance du participé ou des causes supérieures. C'est cette solution qu'adopte Proclus dans la proposition 72 des *Éléments de théologie*, en la déduisant de l'un de ses théorèmes fondamentaux, à savoir l'idée selon laquelle les causes supérieures ont une efficace plus puissante et plus étendue que les causes inférieures[18]. À partir de là, il faut dire que « Tous ceux qui, parmi les participants, ont raison de substrat procèdent de causes qui sont plus parfaites et plus universelles », et que ce sont ces causes qui « font exister aussi les capacités réceptrices (*epitēdeiotētas*) antérieures à la présence des formes »[19]. Cette solution proclusienne est encore renforcée par la désignation de l'*epitēdeiotēs* comme étant le premier mode du désir conversif (*orexis*), par lequel s'accomplit la participation.[20] L'*epitēdeiotēs* se

[16] 22 (VI, 4) 11, 8-9 ; 15, 6-8.
[17] Cf. J.S. Lee, «The Doctrine of the Reception according to the Capacity of the Recipient in Ennead VI, 4-5», *Dionysius* 1979, p. 79-97 et D.J. O'Meara, «The Problem of Omnipresence in Ennead VI, 4-5: a Reply», *Dionysius* 1980, p. 61-73.
[18] Pour ce principe, désigné par Olympiodore comme « la règle de Proclus », cf. *Éléments de théologie*, prop. 57.
[19] *Él. théol.*, prop. 72, l.1-6 (je cite le texte dans la nouvelle traduction collective en préparation sous la direction de G. Aubry, L. Brisson, Ph. Hoffmann, L. Lavaud). Cette solution proclusienne trouve une anticipation, moins explicite, chez Plotin : cf. 9 (VI, 9) 4, 24-30 qui suggère que la puissance par laquelle on peut recevoir l'Un vient de ce dernier. De la même façon, c'est le *logos* issu de l'âme séparée qui façonne le substrat corporel de façon à le rendre apte à l'animation : cf. 48 (III, 3) 4, 31-32 ; 22 (VI, 4) 15, 15-16 sur l'*epitēdeiotēs* du corps pour l'âme.
[20] Cf. *Él. théol.*, prop. 39.

charge ainsi d'un sens actif[21]– passe du côté actif de la capacité –, mais la tendance qu'elle vient dès lors nommer demeure déterminée par, et orientée vers, les causes supérieures.

D'une façon remarquable, le problème que pose, dans la tradition platonicienne, l'idée de capacité réceptrice du participant ressurgit dans les mêmes termes au sein d'un dispositif métaphysique pourtant tout différent, régi non plus par la puissance de tout de l'Un antérieur à l'être, mais par la toute-puissance d'un Dieu conçu comme acte pur d'être, à savoir, dans la métaphysique de Thomas d'Aquin. Thomas hérite en effet du concept d'*epitēdeiotēs*, qu'il traduit par *aptitudo*, *capacitas*, ou encore *virtus recipientis*. On le trouve notamment dans son commentaire au *Liber de Causis*, associé à une référence directe à Proclus[22], mais aussi à la métaphore plotinienne de la lumière diversement reçue dans différents milieux[23]. Thomas, cependant, applique ce concept non plus à la matière, ni au sensible, mais à la forme : l'*aptitudo*, c'est la réceptivité de la forme pour l'acte d'être. C'est ce par quoi la forme accueille l'*esse* qui est l'effet en toute créature de la toute-puissance du créateur. Tout comme l'idée de réceptivité, Thomas retient de l'*epitēdeiotēs* l'idée de mesure graduée. C'est à elle que renvoient deux de ses axiomes fondamentaux: « *Actus non limitatur nisi potentiam* », « l'acte n'est limité que par la puissance », et « *omne quod recipitur in aliquo ad modum rei recipientis recipitur*», « tout ce qui est reçu en quelque chose est reçu selon le mode de la chose qui le reçoit »– ce dernier axiome étant dérivé de la proposition 173 des *Éléments de théologie* où l'on lit : « En effet, toute chose participe des réalités qui lui sont supérieures selon sa nature, et non selon le mode d'être de ces réalités » (l. 6-7)[24]. On ne peut comprendre ces axiomes que si l'on entend les notions de puissance et de mode d'être du récipient à partir de la notion d'*epitēdeiotēs*. Ainsi, l'acte d'être est limité par la forme qui le reçoit « selon son mode propre »[25] et son *aptitudo*[26], de sorte que seul Dieu, en qui l'être n'est pas reçu, a une pleine puissance d'être (*virtus essendi*).

---

[21] Sur ce sens actif, cf. C. Steel, « Puissance active et puissance réceptive chez Proclus », dans F. Romano, R.L. Cardullo (éd.), *Dunamis nel neoplatonismo*, Florence, La Nuova Italia, 1996, p. 121-137.

[22] Le chap. XIX (XX) du *Liber* énonce en effet que « la cause première […] gouverne toutes les choses créées et […] influe sur elles la puissance de vie et les bontés à la mesure des puissances réceptrices et de leur capacité (*secundum modum virtutis earum receptibilium et possibilitatem earum*)» (trad. P. Magnard, O. Boulnois, B. Pinchard, J.-L. Solère, *La Demeure de l'être. Autour d'un Anonyme. Étude et traduction du* Liber de Causis, Paris, Vrin, 1990). Thomas lit ce texte en parallèle avec la prop. 122 des *Éléments de théologie*, où l'on ne trouve pas le terme d'*epitēdeiotēs* mais bien l'idée selon laquelle les réalités divines « comblent toutes choses de leur puissance », celles-ci en participant « selon les mesures de <leur> réalité propre » (l. 6-8).

[23] Cf. *Commentaire au* Liber de Causis, 110, 10-11 (chez Thomas, l'image devient celle d'un rai de lumière qui prend des teintes changeantes en traversant des vitraux).

[24] Cf. aussi *Liber de Causis* IX (X) : « Et , pareillement, aucune des choses ne reçoit ce qui est au-dessus d'elle sinon sur le mode sur lequel elle peut le recevoir, et non sur le mode sur lequel la chose reçue est (*…per modum secundum quem potest recipere ipsum, non per modum secundum quem est res recepta*)».

[25] Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles* I, 28, 2.

[26] Cf. *Contra Gentiles* II, 54, 3 et 4.

Le concept d'*aptitudo* est ainsi au fondement de la conception thomasienne de l'analogie comme distribution graduée de l'être, c'est-à-dire comme distribution proportionnelle à la capacité réceptrice de chaque étant.[27]

Et c'est à ce point que le problème ressurgit sous la forme d'un débat entre commentateurs, qui porte sur le primat entre deux types de participation, à savoir, la « participation par composition » et la « participation par similitude ». Peut-on vraiment dire que la limitation de l'être créé a pour cause sa réception dans l'essence? Ou ne faut-il pas plutôt penser qu'avant même de se composer être et essence sont créés comme limités, et pré-distribués selon une hiérarchie formelle qui ordonne différents degrés d'imitation de l'être premier ? Ici encore, ce qui pose problème dans le premier modèle, celui de la « participation par composition », c'est qu'il peut suggérer une causalité autonome du participant / de la créature[28]. Or la solution à ce problème est la même chez Thomas et chez les néoplatoniciens. On la trouve formulée dans son commentaire au chapitre XXIII (XXIV) du *Liber de Causis*. Ce dernier énonce que : « bien que la cause première existe en toutes choses, chacune la reçoit selon la mesure de son propre pouvoir (*secundum modum suae potentiae*) », mais aussi que « la diversité de la réception ne dépend pas de la cause première mais du reçevant ». Thomas commente en soulignant que si la diversité de la réception dépend en effet du réceptacle, c'est parce que la cause première crée ce dernier comme diversifié, la sagesse divine ordonnant les essences selon une hiérarchie qui gradue également leur capacité réceptrice[29].

Au terme de ce premier moment et de ce traçage historique du concept d'*epitēdeiotēs*, on a donc vu se dessiner le mouvement suivant : le concept qui vient nommer le pôle inférieur de la participation, loin de redoubler celui de puissance, est construit de façon à dire la passivité comme pure réceptivité sans résistance. L'idée de variation graduée des participants y réintroduit cependant le sens actif de la capacité, et avec lui l'idée d'une causalité autonome du participant. Mais cette dernière est aussitôt ressaisie sous la causalité et la puissance exclusives

[27] Je résume ici une analyse développée dans G. Aubry, *Genèse du Dieu souverain. Archéologie de la puissance II*, Paris, Vrin, 2019, chap. IV, p. 202-212.
[28] C'est bien ce que note J.-F. Wippel à propos de la volonté de L.-B Geiger (*La Participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1953) d'affirmer contre C. Fabro (*Participation et causalité selon saint Thomas d'Aquin*, Louvain-Paris, Publications universitaires de Louvain, 1961). le primat de la participation par similitude : J.-F. Wippel, *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas. From Finite Being to Uncreated Being*, Washington, Catholic University of America Press, 2000, chap. IV et *Metaphysical Themes in Thomas Aquinas*, Washington, Catholic University of America Press, 2007, chap. V.
[29] Thomas d'Aquin, *Commentaire au* Liber de Causis 123, 7.

du participé ou de la cause première, que celle-ci soit conçue comme puissance de tout ou comme toute-puissance.

Le concept de capacité, qui opère sur un seuil entre l'actif et le passif, bascule ainsi tout entier du côté de la passivité et de la réceptivité. Il devient dès lors difficile de parler de la participation comme d'une relation, puisque le terme inférieur n'est qu'un effet du supérieur, produit ou créé comme le réceptacle de sa puissance. « Vous serez creux. Nous allons vous presser jusqu'à ce que vous soyez vide puis nous vous emplirons de nous-mêmes »[30]: cette phrase de George Orwell, dont on sait qu'il transfère au pouvoir absolu, dans *1984*, les attributs de la *potentia absoluta* dans la théologie médiévale– modifier le passé et les lois naturelles, faire que 2+2= 5, etc[31]– décrit finalement assez bien ce qu'il en est du terme inférieur de la participation tel que le désigne l'*epitēdeiotēs* : cette vacuité ontologique qui est pure réceptivité pour la puissance dont elle dépend et peut même aller jusqu'à la désirer[32]. Car il ne suffit pas de réécrire le passé ni d'énoncer que 2+2 = 5 : il n'y a de pouvoir absolu que quand ceux qui y sont soumis non seulement en reçoivent les lois sans résistance mais n'ont d'autre désir que de lui obéir.

La participation sans la passivité

La question est dès lors la suivante : peut-on penser la participation hors d'un tel schéma, entièrement déterminé par la puissance du terme actif et supérieur ? J'esquisserai, pour tenter d'y répondre, trois figures : celle de la soustraction; celle de la résistance ; et, enfin, celle de la redistribution.

La première de ces figures ne vient pas perturber ni rééquilibrer ce schéma, elle lui est extérieure : c'est celle des exclus de la participation, de ceux qui ne prennent ni ne reçoivent de part. Ce dehors de la participation peut être envisagé à partir des sujets qui le subissent, comme

[30] G. Orwell, *1984*, Gallimard, Folio, 2015 (1972), p. 339.

[31] Cf. *ibid*., p. 349-350 : « Nous sommes les prêtres du pouvoir […]. Dieu, c'est le pouvoir […]. Nous faisons les lois de la nature ». À son transfert politique, Orwell ajoute une transposition idéaliste de la théologie de la puissance absolue, puisqu'il s'agit de modifier non plus la réalité mais les consciences.

[32] On se souvient que l'*epitēdeiotēs* peut nommer chez Proclus un mode du désir conversif ou de l'*orexis*. Duns Scot isole pour sa part une puissance qu'il nomme « neutre » ou « nue », capacité purement passive qui n'incline pas vers une forme ou un acte déterminés, mais dont la perfection réside dans son ouverture à l'action de la toute-puissance – action qui, dès, peut être pensée comme excluant toute violence : cf. O. Boulnois, « Puissance neutre et puissance obédientielle. De l'homme à Dieu selon Duns Scot et Cajétan », dans B. Pinchard et S. Ricci (éd.), *Rationalisme analogique et humanisme théologique. La culture de Thomas di Vio « Il Gaetano »*, Naples, Vivarium, 1993, p. 31-70, ainsi que G. Aubry, *Genèse du Dieu souverain*, *op. cit*., p. 266-267.

l'a fait ici Etienne Helmer[33] : les *aporoi*, les sans-ressources, sans-domicile (on pourrait ajouter à cette liste de privatifs les sans-papiers), que leur dénuement place en-dehors d'une « communauté qui divise ». Mais la soustraction peut aussi être choisie– y compris par solidarité avec ceux-là qui n'ont pas le choix, dans une communauté des exclus, une participation cette fois radicalement horizontale avec tous ceux qui n'ont pas part.

La formule de la soustraction choisie, c'est celle de Bartleby : « I prefer not to ». Telle que la lit Deleuze, cette formule, apparemment correcte mais en vérité agrammaticale, coupe à la fois le langage de toute référence et celui qui la profère de toute participation[34]. Dire « I prefer not to », c'est se placer en dehors de toute attente comme de toute relation, hiérarchique, amicale, ou conflictuelle. Car– et Deleuze, après d'autres[35], souligne encore ce point–, cette formule de la non-adhésion n'est pas non plus celle de la résistance ni du refus : « Bartleby ne refuse pas, il récuse seulement un non-préféré […]. Et Bartleby n'accepte pas davantage, il n'affirme pas un préférable […], il en pose seulement l'impossibilité. […] La formule est ravageuse parce qu'elle élimine aussi impitoyablement le préférable que n'importe quel non-préféré »[36]. Dire « I prefer not to », c'est une façon de dire : je n'ai pas d'aptitude ni de capacité, pas de désir ni de résistance, je me situe hors de ces – de vos– schémas. Voilà pourquoi Bartleby est, selon Deleuze, « un pur exclu auquel nulle situation sociale ne peut être attribuée »[37]. Si Bartleby refusait, il occuperait la place, ou jouerait la partie, de la rébellion ou de la révolte : mais ouvrant, par sa formule, une zone d'indétermination entre le préférable et le non-préféré, il se soustrait à tout rôle comme à toute fonction, il devient un « homme sans références ». Aussi Deleuze reconnaît-il une dérivation de Melville à Musil, de Bartleby à « l'homme sans particularités », c'est-à-dire non seulement sans qualités, mais aussi sans substance[38] – soustrait à toute donation ontologique comme Bartleby l'est à toute relation sociale.

À côté de cette formule de la soustraction, on peut isoler celle, distincte, de la résistance. Cette dernière n'opère plus à l'extérieur de la relation de participation – ou encore comme un facteur d'extériorisation–, mais bien à l'intérieur de celle-ci, de telle façon qu'elle l'interrompt et, par là, en modifie les termes. C'est ainsi qu'Agamben, dans « Che cos'è l'atto di

[33] Cf. E. Helmer, « La participation politique des "sans-ressources" : du partage des vies au partage de la vulnérabilité », communication donnée au 38ème congrès de l'ASPLF.
[34] G. Deleuze, « Bartleby, ou la formule », *Critique et clinique*, Minuit, 1993, p. 89-114 : p. 95.
[35] Deleuze renvoie ainsi (*ibid*., n. 3, p. 92) à Philippe Jaworski, *Melville, le désert et l'empire*, Paris, Presses de l'École normale, 1986, p. 19.
[36] « Bartleby, ou la formule », p. 92.
[37] *Ibid*., p. 95.
[38] Deleuze renvoie ici (n. 8, p. 96) à l'analyse de Blanchot dans *Le livre à venir*.

creazione»[39], définit la résistance, en complément à la caractérisation, par Deleuze, de l'art comme résistance, qu'il juge insuffisante : résister, ce n'est pas s'opposer à une force ou à une menace extérieure, c'est libérer, au sein même de la corrélation de la puissance à l'acte, une autre puissance. Cette puissance est celle qu'Agamben, ici comme ailleurs, nomme « puissance de ne pas ». Il en extrait le concept de la *Métaphysique* d'Aristote, et plus précisément d'une proposition de *Métaphysique* Θ 1 qui énonce que « toute puissance est impuissance (*adunamia*) du même et par rapport au même » (1046a 30-31)[40].

Ainsi, là où le concept d'*epitēdeiotēs* venait se surajouter au triple schème aristotélicien de la *dunamis* pour dire la passivité comme pure réceptivité sans puissance, le geste d'Agamben consiste, lui, à faire apparaître, au sein même de la corrélation aristotélicienne de la *dunamis* et de l'*energeia*, un autre concept, qui vient perturber cette corrélation. La puissance de ne pas vient en effet suspendre, ou interrompre, le passage de la puissance à l'acte : c'est en sens qu'elle est résistance, si l'on se souvient, souligne Agamben, que « résister » vient du latin *sisto*, arrêter, s'arrêter[41]. Et parce qu'elle suspend, ou désactive, la relation de la puissance à l'acte, la puissance de ne pas se libère comme une autre puissance, soustraite à l'assignation, à l'usage habituel, et à l'économie des tâches et des fonctions. À la corrélation aristotélicienne de la *dunamis* et de l'*energeia*, Agamben substitue ainsi celle (dont il trouve également le second terme chez Aristote[42]), de l'*adunamia* et de l'*argia*, soit de la puissance de ne pas et du désoeuvrement.

On sait que ce modèle préside, chez Agamben, non seulement à une poétique mais à une politique du désoeuvrement. Or cette dernière engage encore une autre opération, pratiquée non plus sur les Anciens, et sur Aristote, mais sur les Modernes, Kant et Nietzsche, en particulier. Cette opération consiste à libérer la puissance non seulement de l'acte, mais de la volonté, et de l'acte de volonté par excellence que constitue le commandement. Selon Agamben, « l'ontologie du commandement » régit y compris les sociétés démocratiques, quoique sous une forme qui n'est pas celle, explicite, de l'impératif, mais celle « plus insidieuse, du conseil, de l'invite, de l'avertissement donnés au nom de la sécurité, de sorte que l'obéissance à un ordre prend la forme d'une coopération et, souvent, celle d'un commandement donné à soi-même »

[39] Dans *Creazione e anarchia. L'opera nell'età della religione capitalista*, Neri Pozza, 2013, p. 28-52. Le titre reprend celui d'une conférence de Deleuze.

[40] La traduction donnée par Agamben suppose de lire ἀδυναμία sans iota souscrit (comme le fait le ps-Alexandre, *In Metaph*., p. 568, 23 Hayduck)– sans quoi on a à l'inverse « toute puissance, pour le même sujet et selon le même point de vue, est le contraire d'une impuissance » (trad. Duminil-Jaulin).

[41] « Che cos'è l'atto di creazione », p. 38.

[42] Cf. *Éthique à Nicomaque* I, 1097b 28-30, où Aristote formule l'hypothèse selon laquelle l'homme en tant que tel pourrait ne pas avoir d'*ergon*, de fonction propre, mais être né *argos*, sans œuvre à accomplir.

[43]. Pour penser la puissance soustraite à la volonté, Agamben convoque le modèle médiéval de la *potentia absoluta*, par opposition à la *potentia ordinata*, soit cette modalité de la toute-puissance divine qui n'est pas liée par les lois et par l'ordre qu'elle a institués. Mais il retrouve aussi, à ce point, la formule de Bartleby, dont il propose dès lors une toute autre lecture que celle de Deleuze : « I prefer not to », c'est précisément la formule d'une volonté retournée contre elle-même, et qui, par là, résiste à l'ordre et à la loi[44].

Telle qu'on peut la penser à travers Agamben, la formule de la résistance est ainsi celle d'une puissance libérée de l'acte comme de la volonté, et qui en tant que telle vient interrompre ou désactiver les dispositifs de l'assignation et du commandement. Cette formule perturbe dès lors radicalement le schéma de la participation tel qu'on l'a plus haut décrit, soit comme polarisé entre une puissance exclusive et une pure réceptivité. Là où le concept, non-aristotélicien, d'*epitēdeiotēs* venait dire la passivité sans la puissance ni la résistance, celui, emprunté par Agamben à Aristote, de « puissance de ne pas », vient dire l'impuissance comme résistance.

Je souhaiterais, pour finir, esquisser encore une troisième formule : celle, non plus de la soustraction, ni de la résistance, mais de la redistribution des pôles actif-passif de la participation. Cette formule est celle que Jacques Rancière oppose, très explicitement, au platonisme encore à l'œuvre dans les champs tant esthétique que pédagogique ou politique : ce platonisme durable, c'est, précisément, la croyance ininterrogée selon laquelle il ne pourrait y avoir de participation que sur la base d'une distribution fixe des pôles actif et passif. C'est ainsi que les réformateurs du théâtre héritent du postulat de la passivité du spectateur, qu'il s'agirait dès lors de transformer de voyeur passif en participant actif à travers « l'enquête distante » (Brecht) ou « la participation vitale » (Artaud)[45]. Or cette opposition ininterrogée entre artiste actif et spectateur passif, comme celles, qui l'accompagnent, entre savoir et regarder, ou entre réalité et apparence, ne sont pas, souligne Rancière, des « oppositions logiques entre termes bien définis »[46]. Elles président bien plutôt à un « partage du sensible », c'est-à-dire à une distribution inégalitaire des capacités et des incapacités qui fonde et reconduit une structure de domination et de sujétion.

Ce qui est en jeu dans la critique de Rancière, c'est donc bien un modèle de participation qui non seulement assigne le participant à la passivité et à l'incapacité, mais ne lui attribue de

[43] Cf. G. Agamben, *Qu'est-ce que le commandement ?*, trad. fr. J. Gayraud, Paris, Rivages, 2013, p. 49.
[44] *Ibid.,* p. 65.
[45] Cf. Jacques Rancière, *Le spectateur émancipé*, Paris, La Fabrique éditions, 2008, p. 8-12.
[46] *Ibid.,* p. 18.

rôle actif ou de compétences que prédéterminés par le terme dominant de la relation (esthétique, pédagogique, ou politique[47])– à la façon dont, dans le schéma ontologique que j'ai plus haut retracé, la puissance du participant n'était pensée que comme un effet de celle du participé.

Contre ce modèle, l'entreprise de Rancière consiste à remettre en question la distribution fixe des pôles actif-passif, mais aussi le partage entre capables et incapables. Au durable postulat platonicien, on opposera ainsi celui selon lequel « les incapables sont capables ». Et à la structure inégalitaire de la participation, on opposera celle, émancipatrice, de « la collectivisation des capacités investies dans [des] scènes de dissensus », soit dans des agencements imprévisibles, inanticipables, et qui viennent rompre le partage préétabli des espaces, des expériences, et des compétences.

La démocratie rigoureusement entendue, c'est-à-dire comme idée politique « toujours en deça et au-delà » des formes d'État [48], est (et ceci aussi, Platon nous l'apprend *a contrario*) ce « "gouvernement" anarchique fondé sur rien d'autre que l'absence de tout titre à gouverner »[49], soit, précisément, sur la capacité de n'importe qui, « la qualité des hommes sans qualités »[50]. Elle n'est pas cet espace préexistant au sein duquel tous seraient appelés à une « participation forte » consistant à « contribuer », et « recevoir une opportunité d'individuation » *via* une « enquête » sur l'« intérêt commun »[51], mais bien plutôt « une sphère de rencontre et de conflit entre les deux logiques opposées de la police et de la politique, du gouvernement naturel des compétences sociales et du gouvernement de n'importe qui »[52]. Loin d'être une forme stable et préétablie dont les conditions optimales rendraient possible à tous l'accès à des degrés supérieurs, plus actifs, de participation, elle est un processus de lutte et d'élargissement visant à faire reconnaître comme sujets politiques ceux que la logique policière exclut de la participation en les enfermant dans la sphère privée, en restreignant ou bloquant leur accès à la citoyenneté, en les excluant de l'exercice effectif du pouvoir au nom de la distribution des compétences et des héritages.

---

[47] Cf. *ibid.* : « Ce que l'élève doit *apprendre* est ce que le maître *lui apprend*. Ce que le spectateur *doit voir* est ce que le metteur en scène lui *fait voir*. […] À cette identité de la cause et de l'effet qui est au cœur de la logique abrutissante, l'émancipation oppose leur dissociation » (p. 20).

[48] Cf. J. Rancière, *La haine de la démocratie,* Paris, La Fabrique éditions, 2005, p. 79.

[49] *Ibid.,* p. 48.

[50] *Le spectateur émancipé*, p. 55.

[51] Selon les formules de J. Zask, *Participer. Essai sur les formes démocratiques de la participation*, Le Bord de l'eau, 2011, p. 7-11 ; p. 201-203.

[52] J. Rancière, *La haine de la démocratie*, p. 62.

La critique par Rancière de la distribution fixe entre les pôles passif et actif de la participation et du postulat platonicien que celle-ci perpétue, passe donc avant tout par une redéfinition du pôle passif qui réinvestit dans la notion de capacité l'élément actif dont le concept d'*epitēdeiotēs* l'avait vidée, et permet dès lors d'opposer à la polarité verticale et asymétrique de la puissance et de la réceptivité la communauté horizontale, imprévisible et mouvante, des capacités. Cette formule de la redistribution des pôles actif et passif de la participation présente, comme celles de la soustraction et de la résistance, une alternative au schéma ontologique que j'ai plus haut retracé autant qu'à ses transpositions politiques. Mais cette troisième formule sursume aussi les deux autres. Elle intègre en effet la formule de la résistance en tant qu'elle interrompt la distribution prédéterminée des puissances et l'assignation de celles-ci à des actes et des fonctions (même s'il s'agit pour Rancière, plutôt que de libérer, à même la puissance, une puissance de ne pas, de manifester la capacité de ceux qu'on désigne comme incapables). Et parce qu'elle intègre la résistance, cette troisième formule permet aussi de penser les conditions d'un élargissement de la participation à ceux qui en sont exclus. Elle rappelle ainsi qu'il peut être nécessaire de refuser de participer pour créer les conditions d'une participation enfin soustraite au platonisme durable de la distribution hiérarchique des puissances et des capacités.

Gwenaëlle Aubry
(CNRS-ENS-PSL)