

LA PLEONEXIA COMME « CONTREFAÇON DE LA PUISSANCE » CHEZ PLATON ET ARISTOTE

Dans l'Athènes des Vème et IVème siècles, la notion de *pleonexia* apparaît étroitement liée à la question du pouvoir et de la domination qu'un groupe entend exercer sur un autre. Vouloir « avoir une plus grande part » que l'autre (πλεονεκτεῖν, issu de l'adjectif verbal ἐκτός), c'est en ce sens, et peut-être plus fondamentalement, vouloir « avoir la supériorité » (πλέον ἔχειν) sur les autres. Au sein du débat politique, cette volonté, cependant, est d'abord celle des oligarques et des aristocrates qui, contre l'ἴσον ἔχειν des démocrates, cherchent à la légitimer en invoquant une conception déterminée de la justice : l'égalité géométrique pour les oligarques. Loin d'être pensée comme le contraire de la justice, la *pleonexia* est donc paradoxalement articulée à la justice ou, plutôt, à la forme juste de pouvoir qui en résulte.

Or c'est très précisément cette corrélation qui, quoique de façon très différente, va se trouver défaite par Platon et Aristote, lesquels, tout en continuant à penser la justice selon un principe d'égalité géométrique, vont l'opposer frontalement à la *pleonexia*. Chez Platon, cette dissociation est opérée en *République* I, 336b-350c, par la réfutation socratique de Thrasymaque qui affirme la naturalité et la légitimité de la *pleonexia*. Mais elle l'est surtout, et de façon beaucoup plus systématique, dans la dernière partie du *Gorgias*, c'est-à-dire dans la réfutation de Calliclès. La thèse de celui-ci est bien connue et réside dans la double assimilation de la justice, d'une part, à la nature définie comme règne de la force et recherche de la *pleonexia* ; et de l'injustice, d'autre part, à la loi entendue comme protection des faibles par l'instauration d'un principe d'égalité artificiel. En même temps qu'elle va passer par la désarticulation de la justice et de la *pleonexia*, la réfutation de Socrate va donc supposer une redéfinition complète de la puissance (*dunamis*) politique, consistant à montrer que celle-ci, en réalité, ne réside pas tant dans le pouvoir exercé *sur l'autre* que dans le pouvoir exercé *sur soi* et la capacité, fondée sur la connaissance de l'âme et de son devenir et qui est celle de la tempérance, à instaurer un ordre (*taxis*). Ce que

Haud GUEGUEN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

Platon met ici au jour, c'est donc la profonde inconsistance et, finalement, l'impuissance (*adunamia*) de la puissance telle que la comprennent ses contemporains : une puissance tout entière exercée sur l'autre et à des fins particulières, et qui se croit d'autant plus puissante qu'elle n'est limitée par rien. À cette fausse toute-puissance, qu'incarne la *pleonexia*, Platon oppose dès lors la puissance de la tempérance qui enjoint à agir justement et à préserver l'ordre et la symétrie de l'âme.

Comme le montre Platon, cette proposition se heurte néanmoins au fonctionnement effectif de la cité, dans laquelle ce sont en effet les injustes qui semblent puissants, ceux qui agissent justement apparaissant à l'inverse, et comme le souligne d'ailleurs Calliclès, comme des incapables ou des impuissants : impuissants parce qu'ils sont tempérants et n'exercent pas le pouvoir sur les autres et parce que, refusant la toute-puissance sophistique, ils sont incapables de se défendre au tribunal. D'où la nécessité, pour Socrate, d'inverser l'ordre des apparences en montrant que ce qui paraît puissant est en réalité impuissant et que ce qui, dans la cité, passe pour de l'impuissance constitue la véritable puissance politique. Cette conversion, néanmoins, suppose d'opposer au temps court de l'expérience sensible le temps long du devenir des âmes, lequel, en fait, participe plutôt de l'atemporalité ou du hors-temps : c'est précisément, on le sait, la fonction du mythe eschatologique du jugement des âmes que l'on trouve à la fin du *Gorgias*, où Socrate montre que si la toute-puissance est une impuissance, c'est qu'elle implique une autodestruction de l'âme ; que si, à l'inverse, la justice est puissante, c'est qu'elle préserve et cultive l'ordre de l'âme. La *pleonexia*, au final, apparaît donc comme une contrefaçon de la puissance, contrefaçon qu'il s'agit de démasquer par la mise en évidence de son caractère foncièrement auto-destructeur. Ce que nous voudrions examiner ici, c'est la façon dont cette relation de la *pleonexia* à la *dunamis* va se trouver abordée et finalement déplacée par Aristote.

La pensée éthique d'Aristote présente, par rapport à la critique de la *pleonexia* que l'on trouve dans le *Gorgias*, une similitude essentielle puisque c'est en rapport à la question de la justice qu'elle aborde la *pleonexia* qui, comme dans le *Gorgias*, s'y trouve assimilée à une injustice qui consiste à ne pas respecter l'égalité, quelle que soit par ailleurs la façon

Haud GUEGUEN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

dont on la définit. Chez Platon, on a vu très rapidement que cette critique de la *pleonexia* consistait à la rattacher à une conception erronée de la puissance et ce que nous voudrions désormais étudier, c'est la question de savoir si l'on trouve chez Aristote l'idée que la *pleonexia* constituerait une contrefaçon de la puissance et, finalement, une impuissance. Répondre à cette question implique donc d'analyser le traitement aristotélicien de la *pleonexia* sous l'angle de la *dunamis*. Dans le cadre limité de cet article, nous nous limiterons au principal lieu du traitement aristotélicien de la *pleonexia*, *EN V*, sans aborder ses significations politiques. La question est donc pour nous de savoir dans quelle mesure ce traitement éthique fait ou non place à une critique de la *pleonexia* comme fausse puissance.

Avant d'en arriver au rôle que joue la *dunamis* dans l'analyse de la *pleonexia*, rappelons qu'Aristote la définit en *EN V* comme l'une des deux principales formes de l'injustice. Cherchant à définir la justice par son contraire, Aristote procède à une description de l'« homme injuste » (ὁ ἄδικος, 1129a 31) qu'il assimile soit à l'individu qui « transgresse les lois » (παράνομος, a 32), soit à celui qui se montre « cupide et inéquitable » (ὁ πλεονέκτης καὶ ἄνιστος, a 32-33), l'« homme juste » (δίκαιος, a 33) étant inversement identifié à celui qui est « respectueux des lois » (νόμιμος, a 33) et « équitable » (ἴσος, a 34). La *pleonexia* apparaît ainsi comme une espèce de l'injustice, ce pour quoi Aristote la présente comme l'« injustice partielle » (ἀδικίας τῆς κατὰ μέρος, 1130a 15), ou encore comme une « partie de l'injustice globale et de l'illégal (τις ἀδικία ὡς μέρος τῆς ὅλης, καὶ ἄδικόν τι ἐν μέρει τοῦ ὅλου ἀδίκου τοῦ παρὰ τὸν νόμον, 1130a 22-24). Ce qui spécifie par ailleurs cette injustice partielle, c'est son domaine qui est, comme Aristote le note en 1130b 2 : « l'honneur, les richesses, le salut ou tout cela ensemble, si nous avons un mot pour saisir cet ensemble » (περὶ τιμὴν ἢ χρήματα ἢ σωτηρίαν, ἢ εἴ τιμι ἔχομεν ἐνὶ ὀνόματι περιλαβεῖν ταῦτα πάντα), et dont le ressort principal consiste dans le « plaisir qui résulte du gain » (δι' ἡδονὴν τὴν ἀπὸ τοῦ κέρδους). ». Enfin, comme toute injustice, la *pleonexia* concerne la « relation à l'autre » ; autrement dit, elle est relationnelle. Être *pleonektès*, en effet, ce n'est pas prendre trop en biens ou trop peu, s'il s'agit de maux, mais c'est, plus précisément, prendre trop ou trop peu *par rapport à l'autre*. Ce pour quoi la *pleonexia* se trouve

Haud GUEGUEN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

finalement définie comme non-respect de l'égalité proportionnelle que deux formes distinctes de la justice partielle permettent dès lors de prévenir ou corriger : la justice distributive, qui assure la répartition proportionnelle des honneurs et des richesses entre les citoyens ; et la justice correctrice, qui rétablit une égalité proportionnelle dans le cadre des transactions interindividuelles.

A- Dissociation de la *pleonexia* et de la *dunamis*

Dans quelle mesure désormais, cette analyse de la *pleonexia*, que nous avons ici présentée de façon très schématique, fait-elle intervenir la question de la *dunamis* ? De prime abord, il semble que la réponse à cette question soit très claire, et soit entièrement négative : la *pleonexia* non seulement ne fait pas intervenir la notion de puissance, mais celle-ci se trouve explicitement mise hors-jeu par Aristote, et ce dès les premières lignes du Livre V où il souligne que la justice et l'injustice ne sont pas de l'ordre des *dunamis* ou des *epistèmai* mais de l'ordre des *hexeis* (1129a 11-13). Contrairement à l'*epistèmè* et à la *dunamis*, en effet, qui sont toutes deux capables « des contraires » (τῶν ἐναντίων), l'*hexis*, tout en ayant un contraire, n'est pas capable des contraires (ἕξις δ' ἡ ἐναντία τῶν ἐναντίων οὔ). La justice étant l'« état qui pousse à exécuter les actes justes » et l'injustice l'« état qui pousse à être injuste », elle est principe de détermination et non d'indétermination, comme le sont la *dunamis* et l'*epistèmè*. D'emblée, on voit donc que l'analyse aristotélicienne de la justice et de l'injustice se situe au plan des états, en tant précisément qu'ils diffèrent et des sciences et des capacités : la *pleonexia*, en d'autres termes, n'est pas de l'ordre de la puissance, mais de l'état. Pour comprendre le sens de cette suspension de la *dunamis*, reste néanmoins à déterminer deux choses. D'abord, en quoi, à la lumière des textes éthiques et métaphysiques, la *dunamis* et l'*epistèmè* constituent-elles effectivement des principes d'indétermination ? Ensuite, et cette fois plus particulièrement à la lumière de la doctrine aristotélicienne des vertus et des vices, dans quelle mesure la *dunamis* est-elle réellement étrangère à la constitution de la *pleonexia* ?

Haud GUEGUEN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

Pour comprendre que la *dunamis* et l'*epistèmè* soient au principe des contraires, il faut se reporter au livre Θ de la *Métaphysique* et, en particulier, au chapitre 2, où Aristote pose la distinction entre *dunamis meta logou* et *aloga*, et caractérise la première, identifiée aux *technai* et à l'*epistèmè*, comme puissance « des contraires » (τῶν ἐναντίων, 1046b 5), et la seconde comme puissance « d'un seul effet » (μία ἐνός, b 6) : la médecine peut soigner comme elle peut tuer ; le feu ne peut que chauffer. Si la justice ne ressortit ni à la *dunamis*, ni à l'*epistèmè*, c'est donc, bien que n'étant pas une puissance non rationnelle, en tant qu'elle n'est capable elle aussi que d'un seul effet, la justice, tout comme l'injustice ne peut que produire des actes injustes. À partir de ce texte de Θ 2, on voit par ailleurs que l'*epistèmè* se trouve présentée comme une *dunamis meta logou*, ce qui pourrait nous conduire à interpréter le couple *dunamis-epistèmè* non pas tant comme une dualité que comme une apposition. Avec la *dunamis*, ce serait autrement dit l'*epistèmè* qui se verrait exclue dans sa prétention à fonder la justice.

Mais les choses, en réalité, sont ici plus complexes, dans la mesure où en *DA* II, 5, Aristote établit une distinction entre deux degrés de la *dunamis*, distinction qu'il illustre précisément par l'*epistèmè* : l'une, innée et encore inexercée, qui est la puissance première par laquelle, dit-il, on peut apprendre et devenir savant ; l'autre, travaillée, et qui est la capacité, pour quelqu'un qui a acquis un savoir par l'étude, de l'actualiser selon sa volonté et en l'absence d'obstacles extérieurs. En sorte que l'*epistèmè*, si elle est bien une *dunamis*, présente en fait deux degrés, celui de la puissance première et celui de la puissance seconde, qui est aussi ce qu'Aristote appelle dans ce texte une *hexis*. On voit donc que cette exclusion de la *dunamis* et de l'*epistèmè* pose un problème concernant la relation qu'il instaure entre les deux : l'*epistèmè* qu'Aristote exclut de son propos correspond-t-elle seulement au second degré de la *dunamis*, ou alors intègre-t-elle en outre le premier degré ? Sans pouvoir ici entrer dans le détail de cette question, il nous semble que le caractère nettement dialectique et anti-socratique du passage incline à penser que ce qu'Aristote exclut, ce n'est pas la science comme puissance première, mais bien la science comme puissance seconde en tant que l'on peut selon lui en faire un double usage. Reste désormais à voir en quel sens on peut malgré tout opérer une connexion indirecte entre la justice et la *dunamis*, et donc aussi,

Haud GUEGUEN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

négalement, entre *pleonexia* et puissance. Une telle connexion nous semble en effet pouvoir être opérée à un double niveau.

B- La *pleonexia* comme puissance seconde

Cette connexion peut d'abord se faire au niveau de la doctrine de la genèse des vertus qu'Aristote présente en *EN* II, 1 où il montre que les vertus et les vices, s'ils sont des « états » stables, procèdent en réalité de la répétition d'actes similaires - et donc d'habitudes - qui procèdent eux-mêmes d'une puissance que nous recevons de la nature, et qui est encore indéterminée. La vertu et le vice résultent ainsi d'un certain usage ou d'une actualisation de la *dunamis*, actualisation médiée par le temps puisqu'elle suppose une répétition et la contraction d'une habitude, comme l'indique la formule bien connue d'Aristote : « Ainsi, c'est en bâtissant qu'on devient bâtisseur et en jouant de la cithare qu'on devient cithariste. De la même façon, c'est donc aussi en exécutant des actes justes que nous devenons justes, des actes tempérants qu'on devient tempérants et des actes courageux qu'on devient courageux. » En ce sens, on pourrait dire, en s'appuyant sur ce texte ainsi que sur *DA* II, 5, que si vertu et vice ne sont pas des *dunamis* mais des *hexeis*, ils constituent en revanche des *dunamis* devenues. Les états sont en effet des puissances secondes en lesquelles l'indétermination initiale a été progressivement transformée en détermination, et le possible en impossible. En *EN* III, 7, Aristote souligne en effet où que la responsabilité que nous avons par rapport à nos états tient au fait qu'ils proviennent de la répétition d'actes auxquels nous avons consenti, en sorte qu'il y a dissymétrie entre le moment de la puissance, encore indéterminé et d'une certaine façon « libre », et le moment de l'*hexis*, désormais déterminé et pour ainsi dire nécessaire.

À ce premier niveau, on voit donc que la *pleonexia*, en tant qu'elle désigne un vice et une injustice partielle, représente simultanément la sédimentation d'une *dunamis*, ou son second degré. Si Aristote rejette ici la *dunamis*, ce n'est pas tant dès lors pour dire qu'elle est totalement étrangère à la justice et à l'injustice, mais que celles-ci ne se jouent pas au plan de l'indétermination – que dit la *dunamis* – mais à celui de la détermination

Haud GUEGUEN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

que désigne l'*hexis*, comme produit d'une *dunamis*. Plus encore, la *pleonexia* désignant une forme de l'injustice et donc un vice, il apparaît ainsi que si elle résulte d'un usage et d'une actualisation de la *dunamis*, c'est évidemment d'un mésusage et d'une mauvaise actualisation, qu'Aristote désigne parfois comme « destruction » (ἔκστασις). En tant qu'elle constitue pour Aristote un vice, on peut donc indirectement interpréter la *pleonexia* comme une puissance pervertie et détruite, ce qui nous ramène à l'idée d'impuissance.

Mais il nous semble que, toujours du point de vue de cette théorie des vertus, on peut encore établir une seconde connexion entre *pleonexia* et puissance. En *EN* II, Aristote, en effet, dit deux choses tout à fait essentielles pour notre propos, et qui, de prime abord, paraissent contradictoires. Il dit, on vient de le voir, que la genèse d'une vertu ou d'un vice fait progressivement disparaître la puissance pour laisser place à sa forme déterminée et stable, celle d'un état qui est une puissance seconde. Mais il affirme aussi que cet état, de par sa stabilité et sa durée mêmes, accroît ou renforce la capacité, « rend plus capable ». Plus un homme agit justement, plus il sera capable, autrement dit plus ce sera facile pour lui d'agir justement. Ici à nouveau, on voit que c'est donc la question du temps comme facteur de sédimentation qui apparaît, l'accroissement de la capacité étant consécutif à l'installation, dans et par la durée, de la vertu. En sorte que si la *dunamis* se trouve d'une certaine façon supprimée par la genèse d'une vertu, on voit qu'Aristote donne en revanche à penser sa résurgence au sein même de cette vertu. Bien entendu, il faut ici distinguer les sens : ce qui, de la *dunamis*, est supprimé, c'est son caractère indéterminé ; et ce qui est renforcé par l'*hexis*, c'est la capacité au sens de la facilité dans l'exécution, laquelle ressortit bien à la détermination et non à l'indétermination. Reste que, à ce second niveau aussi, il nous semble possible de rattacher la *pleonexia* à la problématique de la puissance, entendue cette fois comme facilité, et de le faire à nouveau sur un mode négatif. Car si la vertu, soit ici la justice autorise un accroissement de la capacité à agir justement, c'est, par contraste, à l'accroissement d'une incapacité à agir justement que donne lieu la *pleonexia*, qui peut donc, de ce point de vue aussi, se lire comme destructrice de la capacité, ou facteur

Haud GUEGUEN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

d'incapacité.

Conclusion

Nous voudrions terminer cette analyse par quelques remarques conclusives qui nous permettront désormais d'adopter une perspective comparative sur le traitement que Platon et Aristote font respectivement du rapport entre *dunamis* et *pleonexia*.

D'abord, on voit que s'il est bien possible de rattacher la *pleonexia* à la problématique de la *dunamis* chez Aristote, ce n'est pas du tout de la même façon que chez Platon, Aristote rattachant très clairement la *pleonexia* à une *hexis*, par exclusion de la *dunamis*. Or si l'on adopte désormais une perspective comparative entre les deux auteurs, on voit que c'est en fait la redéfinition aristotélicienne de la notion *dunamis* qui permet de comprendre ce déplacement. Platon conçoit la *dunamis* comme monovalente : elle est mise au principe d'un *ergon* déterminé, et tout usage contraire à la réalisation de cet *ergon* ne relève pas tant dès lors d'une *dunamis* que d'une *adunamia*, ce qui lui permet de définir la *pleonexia* comme une impuissance. Aristote, au contraire, pose l'indétermination et la polyvalence comme marques définitionnelles de la *dunamis* : c'est toute *dunamis* qui, pouvant les contraires et la contradiction, est facteur de contingence. On comprend ainsi que ni la justice ni la *pleonexia* ne puissent être envisagées comme des *dunamis*, puisqu'elles sont au contraire conçues comme des principes de détermination, ce que dit le terme d'*hexis*.

Mais ce premier déplacement est en réalité corrélatif d'un autre déplacement, plus fondamental encore, qui est celui qu'Aristote annonce dès le chapitre 1 de *Métaphysique* Θ, à savoir la mise au jour d'un sens non plus seulement kinétique, mais ontologique de la *dunamis*. La *dunamis*, en effet, n'est pas seulement puissance d'une action ou d'une passion déterminée, mais désigne plus radicalement un sens de l'être, celui de la potentialité par contraste avec l'actualité, lequel se trouve explicitement mis au jour en *Métaphysique* Θ 6. Or si ces deux déplacements sont corrélatifs, c'est parce que c'est le sens ontologique de la puissance, la puissance comme

Haud GUEGUEN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>

inexercée, qui fait de l'indétermination l'un de ses traits principaux : c'est parce que la puissance kinétique peut exister autrement qu'en acte, à savoir en puissance, et on retrouve là l'opposition bien connue au mégarisme, qu'elle comporte de l'indétermination.

Ce sens ontologique, enfin, et c'est là une différence fondamentale par rapport à la conception platonicienne de la *dunamis*, est rattaché par Aristote au plan sublunaire et à sa temporalité. La *dunamis* est la marque des étants générables et corruptibles et c'est pourquoi elle est exclue du plan supralunaire, lequel n'admet aucune indétermination ni temporalité. Or ce point nous paraît tout à fait central pour comprendre la différence des traitements platonicien et aristotélicien du rapport *dunamis* / *pleonexia*. Chez Platon, en effet, on a rappelé que le dépassement de la conception de la puissance en termes de *pleonexia* reposait ultimement sur la perspective eschatologique du jugement des âmes en tant qu'il permet de désolidariser la puissance du temps propre à la vie humaine et de la rattacher au hors-temps de la justice. Si la réfutation de la puissance comme *pleonexia* s'opère sur la base du devenir des âmes, on voit ainsi que celui-ci n'est pas de l'ordre d'un devenir temporel et fini, mais de celui d'un devenir atemporel qui est précisément celui de l'âme immortelle. Or, sur ce point, la pensée d'Aristote présente une rupture radicale, puisque ni la justice ni la *pleonexia* n'y sont désormais envisageables en dehors du temps pratique, ce qui, par principe, interdit tout recours à la perspective eschatologique. L'une et l'autre, étant des puissances devenues, sont des produits de l'habitude et du temps, en sorte que c'est de l'intérieur de l'expérience pratique et de sa temporalité que les deux doivent être différenciées l'une de l'autre.

Haud GUEGUEN, « article », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Avoir plus : une figure de l'excès ?*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 3, 2013, URL : <http://www.zetesis.fr>