

[La première partie de l'entretien est consultable à cette adresse.](#)

B : Ontologie et axiologie

AP : Quelle est l'importance, dans l'ontologie que vous reconstruisez en archéologue, de la distinction des paires conceptuelles « puissance/acte » et « en-puissance/en-acte » pour comprendre les notions aristotéliennes, développées en *Métaphysique Lambda*, de *dunamis/energeia* et leur usage au datif *dunamei/energeiai* ? Comment comprendre la corrélation « en-puissance/acte » et son opposition à la corrélation « puissance/action » ? Comment cette distinction nous libère-t-elle de l'identification de « puissance/acte » à « matière/forme » ? Pourquoi, enfin, si *l'en-puissance* semble avoir plus de dignité ontologique que la *puissance*, écrivez-vous une *Archéologie de la puissance* et non une *Archéologie de l'en-puissance* ?

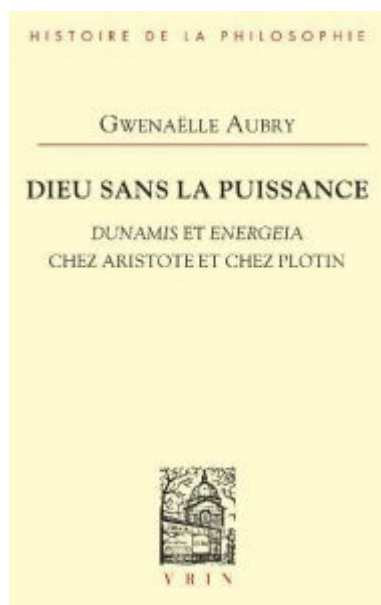
GA : La distinction entre ces deux paires conceptuelles, en-puissance/en-acte et puissance/action, est fondamentale ici, puisqu'une partie du travail mené sur Aristote a pour effet de manifester l'irréductibilité de la première paire à la seconde. Cette distinction est formulée par Aristote lui-même comme opérant entre le sens kinétique, ou relatif au mouvement, de *dunamis* et *energeia*, et leur sens ontologique, que signale plus spécifiquement leur forme au datif, *dunamei /energeiai*, soit en-puissance/en-acte. Au tout début du livre *Thêta* de la *Métaphysique*, Aristote souligne que son enquête va porter sur le sens ontologique, mais aussi que le sens kinétique est le plus courant. C'est donc de lui qu'il va partir, en s'intéressant d'abord à la *dunamis*. Le fait est que ce concept n'est pas spécifiquement aristotélien : dans la langue grecque classique, *dunamis* signifie la force ou la capacité. Aristote commence par la définir comme « principe de changement en autre chose ou en soi-même en tant qu'autre » (Θ 1, 1046a 11). À la suite de l'énoncé de ce sens premier, et actif, il mentionne aussi la puissance passive, *dunamis tou pathain*, caractérisée comme « principe de changement passif sous l'effet d'autre chose ou de soi-même en tant qu'autre » (1046a 12-13). Là encore, cette distinction entre puissance active et puissance passive est héritée. On la lit notamment dans le *Sophiste* de Platon (247d-e). Tout le travail de *Thêta* consiste à substituer à cette distinction préliminaire et héritée entre puissance active et puissance passive celle, proprement aristotélienne, entre en-puissance et en-acte, et ce faisant à déplacer le sens kinétique de *dunamis/energeia* vers leur sens ontologique. Il ne s'agira plus alors d'opposer deux pôles du mouvement, mais deux sens de l'être, qui ne se dévoilent que dans leur corrélation.

C'est à partir de Θ 6 que le sens ontologique de la *dunamis*, ou, plus précisément, du *dunamei*, commence à se dégager. Or - et c'est un point essentiel - ce sens nouveau, et

spécifiquement aristotélicien, de la puissance que nomme l'en-puissance ne se laisse réduire *ni à la puissance active, ni à la puissance passive*. Être en-puissance, ce n'est pas pouvoir agir, ni pouvoir pâtir. Tel qu'il s'élabore au fil de Θ , le concept d'en-puissance vient désigner la possibilité même de l'interaction d'une puissance passive et d'une puissance active en vue d'un mouvement finalisé par l'acte. De la même façon, toute matière ne pourra pas être dite en-puissance, mais seulement celle qui est suffisamment élaborée pour recevoir (dans le cas des artefacts) ou développer (dans le cas des êtres naturels) une forme elle-même déterminée. Le terme « *dunamei* » ne s'applique donc pas à tout ce qui est susceptible en général de subir ou de produire une action ou une transformation, mais au *rapport* d'une matière déterminée à une forme déterminée, et aux conditions de possibilité de ce rapport en tant qu'il est orienté par une même fin. La substitution du couple en-puissance/en-acte au couple puissance passive/puissance active va ainsi de pair avec la subsomption du modèle de l'efficience sous celui de la finalité.

Le même transfert du sens kinétique au sens ontologique est opéré pour l'*energeia*. Au contraire de celui de *dunamis*, ce concept est d'invention aristotélicienne. Il faut noter qu'il apparaît couplé à la *dunamis* en premier lieu dans un contexte éthique, à savoir dans le *Protreptique* (fr. 14), où apparaît aussi, associée à celles de fin et de bien, la notion d'*ergon* (fr. 6). Mais si l'*energeia* n'est pas, contrairement à la *dunamis*, un concept hérité, le terme peut, chez Aristote, nommer le mouvement. Ici aussi, donc, *Thêta* va en étendre l'usage et en modifier la compréhension. Θ 6 désigne ainsi l'*energeia* et la *dunamis* comme deux façons distinctes pour une chose d'exister (1048a 30-32). Et c'est Θ 8 qui, en les corrélant, va achever la double transition du sens kinétique au sens ontologique de ces notions, et du modèle de l'efficience à celui de la finalité. L'acte va être dit antérieur à la *dunamis* selon l'*ousia* en tant qu'il est, par rapport à elle, la forme posée comme fin. La notion d'*energeia* emporte ainsi un double supplément, ontologique et axiologique : d'abord, l'acte dit la séparation, au sens aristotélicien du terme, c'est-à-dire la subsistance autonome. Là où la forme ne peut être séparée que logiquement, et, à ce titre, n'est pas pleinement substance, pleinement *ousia*, l'acte, lui, peut l'être absolument, *haplôs*. Mais à cela s'ajoute qu'être en-acte, c'est être dans la fin (*entelekheia*) et le bien, être pleinement ce qu'on a à être, au terme d'un mouvement déterminé par l'en-puissance ; ou encore, dans le cas de la substance immobile et séparée (le dieu), c'est être toujours-déjà la fin et le bien.

Entretien avec Gwenaëlle Aubry : Autour de Dieu sans la puissance. Dynamis et Energeia chez Aristote et Plotin (partie 2)



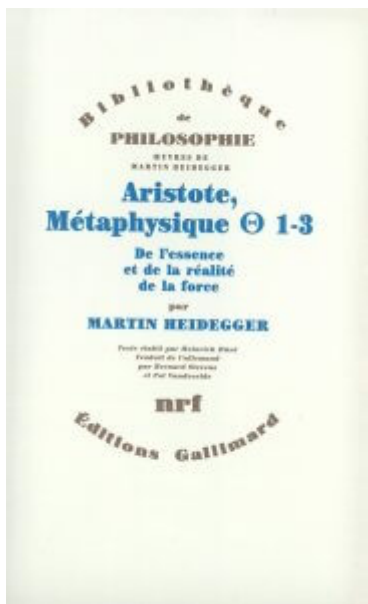
On a donc bien affaire, avec l'ontologie de l'en-puissance et de l'en-acte, à une ontologie qui dissocie l'être de la puissance et de l'agir pour l'articuler à la fin et au bien : une ontologie axiologique, et non une ontologie de l'opérativité. C'est cette singularité, et celle de la théologie qu'elle engage, qu'il m'importait, en premier lieu, de manifester. Aristote la revendique quand il souligne qu'il est le premier à avoir posé le bien au principe et, en identifiant son mode propre de causalité, à avoir dissocié principe et puissance. Mais pour cela, il lui a fallu construire un dispositif original, extraire la *dunamis* de la bipolarité passion/action, inventer le concept d'*energeia*.

Cette ontologie est et demeure un *hapax*. C'est pourquoi, pour continuer à vous répondre, l'enquête s'est déterminée comme une archéologie de la puissance et non de l'en-puissance : l'ontologie de l'en-puissance et de l'en-acte n'a pas, en tant que telle, de postérité. Ses concepts fondateurs font, au long de l'histoire de la métaphysique, l'objet de multiples réappropriations et réinventions, mais intégrés à d'autres dispositifs, d'autres gestes philosophiques que ceux d'Aristote. En ce sens, la thèse aristotélicienne défendue dans *Dieu sans la puissance* aboutit à un résultat négatif, ou en tout cas critique : ce n'est pas chez Aristote qu'il faut chercher la source de l'ontologie de la puissance. Dès lors, cette source doit être cherchée ailleurs, la question archéologique reposée à neuf, et sur fond d'étonnement : pourquoi, comment, le dispositif aristotélicien est-il aussitôt recouvert, démembré, déformé ? (aussitôt, parce que Théophraste, le successeur immédiat d'Aristote, s'inquiète déjà de la faiblesse (*astheneia*) de son dieu, sans voir que l'absence de puissance n'est pas nécessairement faiblesse, qu'il peut y avoir efficacité sans efficience). Qu'est-ce qui fait

Entretien avec Gwenaëlle Aubry : Autour de Dieu sans la puissance. Dynamis et Energeia chez Aristote et Plotin (partie 2)

qu'on résiste à penser dieu et l'être sans la puissance ?

L'approche heideggérienne est à cet égard symptomatique. Dans le cours de 1931 qu'il a consacré à *Métaphysique* Θ 1-3, *De l'essence et de la réalité de la force*, Heidegger lit univoquement la *dunamis* comme signifiant la force (*Kraft*): l'analyse d'Aristote dévoilerait « la force en son essence », « l'être fort en tant que tel » comme résidant dans le « rapport du *poiein* à un *poskhein*: l'être fort est les deux en tant qu'un ($\omega\varsigma \mu\acute{\iota}\alpha$) » (Gallimard, 1991, p. 111). Ainsi, tout en reconnaissant la signification ontologique du concept de *dunamis*, Heidegger la rabat aussitôt sur ce sens qu'Aristote désigne comme cinétique, c'est-à-dire sur le rapport agir/pâtir. Et son interprétation du concept d'*energeia* est elle aussi fléchie. On sait que, dans « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être », Heidegger accorde une importance décisive à la traduction latine d'*energeia* par *actualitas*, dans laquelle il voit un révélateur privilégié de l'histoire de l'être. Car c'est selon lui à partir de cette traduction-translation que l'être n'est plus pensé comme « présence » mais comme « produit d'un agir ». Mais là encore, tout en reconnaissant pleinement la « dignité ontologique », pour reprendre votre formule, du concept d'*energeia*, Heidegger l'affaiblit en le lisant, ici et ailleurs, comme présence et en le vidant de sa signification axiologique.



AP : Vous parlez à plusieurs reprises d'« ontologie non-parménéidienne ». Pourriez-vous nous en éclairer le sens ? Dans votre ouvrage, elle semble être synonyme d'ontologie immobile. S'agit-il du Parménide d'Aristote, de Plotin ou encore d'une lecture plus contemporaine ?

GA : La formule s'applique à l'ontologie de l'en-puissance et de l'en-acte en tant qu'elle articule à l'être le mouvement, le multiple et l'altérité. Aristote réitère à ce titre le geste parricide accompli par Platon, dans le *Sophiste*, sur l'ontologie parménidienne, à cette différence capitale près que ce geste passe chez Platon par l'introduction dans « l'être vénérable et immobile » de la puissance d'agir et de pâtir, chez Aristote, par le *dunamei kai energeiai*. La distinction intervient ainsi, en Θ 3, contre les Mégariques : c'est parce qu'ils ne l'admettent pas que ces derniers, dit Aristote, sont incapables de penser le mouvement et la génération. Plus précisément : c'est parce qu'ils n'admettent pas qu'une *dunamis* puisse coexister avec l'acte qui lui est opposé – par exemple qu'un œil fugacement aveuglé par un battement de paupière conserve la puissance de voir, de sorte que pour les Mégariques, écrit encore Aristote, un même être sera aveugle plusieurs fois par jour. Penser ainsi, c'est se condamner ou bien à figer l'être ou bien à ne concevoir le devenir que sous l'espèce du surgissement et de l'anéantissement. Or l'en-puissance permet précisément de penser le devenir autrement que comme surgissement : l'être ne vient pas du non-être, mais de l'être en-puissance, dans lequel les contraires peuvent coexister. Soulignons que le concept de toute-puissance divine est à l'inverse l'instrument de la pensée de la création comme surgissement *ex nihilo*. Tel que l'élaborera Duns Scot, il sera au principe d'une redéfinition radicale de la contingence, en rupture avec sa conception aristotélicienne : un être sera dit contingent non pas parce qu'il peut devenir autre qu'il n'est, mais parce qu'il peut ne pas être au moment même où il est, et ce, ultimement, parce que le choix opéré par la toute-puissance divine entre les possibles contradictoires est arbitraire. On doit à Simo Knuuttila (*Reforging the Great Chain of Being. Studies in the History of Modal Theories*, 1981) d'avoir mis en lumière cette opposition entre contingence aristotélicienne « diachronique » et contingence scotiste « synchronique », mais il faut ajouter qu'elle repose sur un transfert de la contingence de l'en-puissance à la toute-puissance.

Si la distinction entre *dunamis* et *energeia* permet de penser le devenir et le mouvement, elle n'est pas pour autant uniquement gouvernée par cette exigence. On l'a vu, Aristote distingue, à côté de leur sens kinétique, un sens ontologique de ces notions, et énonce explicitement, au tout début du livre *Thēta*, que leur usage « s'étend au-delà des choses dites seulement selon le mouvement » (Θ 1, 1046a 1-2). Il faut insister sur ce point, en divergence avec Pierre Aubenque. *Le Problème de l'être chez Aristote* a été pour moi, comme pour des générations de lecteurs, un livre très important, mais sa voie n'est pas la mienne. Il suit celle ouverte par la division de l'être selon les catégories, quand j'adopte pour fil conducteur de ma lecture de la *Métaphysique* la division selon l'en-puissance et l'en-acte, elle aussi donnée, en E 2,

1026a 33-b 1, comme l'un des sens de l'être. Mon hypothèse est que cette division a une plus large extension que celle selon les catégories dans la mesure où ces dernières ne s'appliquent qu'aux substances mobiles et composées, tandis qu'en-puissance et en-acte déterminent, outre celles-ci, leur relation à la substance immobile et séparée, elle-même désignée comme *ousia energeia*. Or Pierre Aubenque, tout en reconnaissant que la dissociation de l'en-puissance et de l'en-acte est « plus originelle » que celle de la matière, de la forme et de la privation, ne considère pas moins que « l'acte et la puissance présupposent toujours le mouvement comme l'horizon à partir duquel ils signifient » (*Le Problème de l'être...*, PUF, 1994, p. 453) - et ce contre l'affirmation explicite d'Aristote en Θ 1.

AP : Vous accordez une attention spéciale aux *Éthiques* d'Aristote, ce qui vous permet d'opposer l'idée platonicienne du Bien à une substance aristotélicienne « bonne » (en lien avec la caractérisation du dieu comme *ousia energeia* en *Métaphysique Lambda*). Le bien principe et fin, chez Aristote, est Dieu, qui se rapporte aux biens (et au bien humain) dans un ordre de fondation. L'archéologie retrouve ici une téléologie éthique semblable à l'ontologie axiologique de Max Scheler^[1], dont l'ordre de fondation s'oppose, dans la démarche phénoménologique qu'il suit, autant à l'ordre empirique des faits qu'à l'ordre logique des modernes. Pensez-vous que l'horizon axiologique aristotélicien puisse apporter quelque chose à la philosophie morale contemporaine ?

GA : Les éthiques aristotéliciennes ont fait l'objet, durant ces dernières décennies, de nombreuses réactivations, notamment dans le champ anglo-saxon, qui les mobilisent en particulier contre le formalisme kantien. Mon objet n'est pas là. Le terrain de l'enquête, on l'aura compris, est ontologique et théologique. Je l'ai dit, il s'agit, dans un premier moment, de mettre au jour, chez Aristote, une pensée alternative de l'être et du dieu. Et du même coup de donner un autre corps à l'Aristote fantôme dont Sartre évoque, narquois, le « devenir honteux », la « morale du juste milieu », le « monde propre, fini, hiérarchisé, rationnel jusqu'à l'os ». Ce qui m'intéresse dans l'ontologie axiologique d'Aristote, c'est qu'elle dissocie l'être de la puissance, mais c'est aussi qu'elle porte une pensée forte de l'immanence. Poser l'identité, donnée dans l'acte, différée dans l'en-puissance, de l'être et du bien, c'est dire que la perfection, loin d'être suspendue à un hypothétique au-delà, est possible ici et maintenant. Il me paraît pour cette raison difficile de voir en l'ontologie d'Aristote, comme le fait Pierre Aubenque, une « ontologie de la scission ». Et, tout autant, de lire son éthique comme une « sagesse des limites ». Dans un article déjà ancien, je la désignais bien plutôt comme une éthique, quasi-hubristique, du « démonique ». Le *daimōn*, à partir duquel est formé le mot *eudaimonia*, bonheur, mais qu'on n'entend plus, c'est justement le

divin intérieur - un excès immanent. Là où Platon, dans le *Théétète*, invite l'homme à s'immortaliser autant qu'il est possible, *kata to dunaton*, Aristote, lui, considère que le divin est en nous, non comme un simple possible, mais comme une potentialité à actualiser. Nous pouvons non seulement être en-acte comme le dieu mais avoir une activité de même nature que le dieu (la pensée, le plaisir et la vie qui lui sont liés), même si la fatigue vient l'interrompre. Le salut, même fugitif, intermittent, est donc bien une possibilité réelle ici et maintenant.

Les théologiens chrétiens ne s'y sont pas trompés. Nombre des propositions d'inspiration aristotélicienne condamnées en 1277 par l'évêque Étienne Tempier ont trait à cette position d'immanence, tant dans la dimension éthique que je viens de souligner que dans sa dimension ontologique et physique (l'idée d'un ordre autonome de la nature et des causes secondes). Travailler sur les mutations du concept de puissance, c'est aussi voir comment cette position d'immanence est peu à peu sapée. Pour schématiser, on a un double mouvement, par lequel, d'une part, la puissance est posée dans la cause première ou le Créateur comme une pure efficence, une puissance-action, libérée de sa corrélation tant à l'acte qu'à la puissance passive; et par lequel, d'autre part, la puissance dans les créatures est vidée de toute autonomie, gagée au plus profond sur cette toute-puissance divine qu'Augustin désigne comme *potentia intima*, jusqu'à être pensée comme le pur réceptacle de son action (*capacitas* thomasienne, *potentia nuda* scotiste).

Pour en revenir aux enjeux que vous souleviez, la question éthique retrouve ici aussi une pertinence. L'attribut de toute-puissance apparaît en effet comme le point de scission entre l'éthique et le religieux. Pensée pour elle-même, dans sa logique intrinsèque, la toute-puissance ne peut être limitée par aucune valeur ni aucune loi, logique, physique, ou morale. Si Dieu peut réellement tout, il peut faire que *a* et *-a* soient vrais au même moment, que le passé n'ait pas été, et il peut également damner un innocent. Requis métaphysiquement par l'idée de création *ex nihilo*, mais fondateur aussi pour les dogmes de l'incarnation et de la résurrection, nœud central du christianisme, l'attribut de toute-puissance a aussi pour effet de faire surgir un Dieu, non pas au-delà, mais en-deçà du bien et du mal. On ne dira pas que dieu est le bien (Aristote), ni que Dieu (ne) fait (que) le bien (c'est la thèse d'Abélard, qui fut condamné en 1140 par le Concile de Sens), mais que le bien est ce que Dieu fait. Soit l'option que Wittgenstein, dans ses entretiens avec Friedrich Waismann, désigne comme « la plus profonde » de l'éthique théologique mais qui n'est pas sans poser de multiples problèmes : « Est bon ce que Dieu ordonne ».

Entretien avec Gwenaëlle Aubry : Autour de Dieu sans la puissance. Dynamis et Energeia chez Aristote et Plotin (partie 2)

[Entretien avec Gwenaëlle Aubry : Autour de Dieu sans la puissance. Dynamis et Energeia chez Aristote et Plotin \(partie 3\)](#)

[1] Scheler, Max, *Le formalisme en éthique et l'éthique matérielle des valeurs : essai nouveau pour fonder un personnalisme éthique*, trad. fr. Maurice de Gandillac, Gallimard, 1991.