

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

C : Une génétique de la toute-puissance

AP : Vers la fin du premier volet de l'archéologie de la puissance, Plotin apparaît comme celui qui a ouvert le chemin vers l'ontologie de la toute-puissance du Dieu souverain en renonçant au bien sans puissance d'Aristote. Vous opposez l'effectivité/productivité plotinienne à la finalité aristotélicienne, tout en repensant la *dunamis pantōn* de l'Un plotinien comme une puissance restreinte aux termes de la causalité. Cette puissance de tout est impuissante puisqu'elle dérive du Bien et ne modifie ni la liberté ni la volonté. Comment comprendre donc qu'elle permettrait un enchaînement vers une ontologie de la toute-puissance souveraine ? Quel serait le surplus qui, dans la notion plotinienne de puissance, a permis cet enchaînement ?

GA : Il faut en effet faire place ici au moment plotinien. Et, ce faisant, distinguer le modèle de la puissance de tout tant de celui, aristotélicien, de l'acte pur, que de celui, chrétien, de la toute-puissance. Ici encore, le travail de coupe conceptuelle, d'attention au discontinu, est nécessaire. Je l'ai dit, la question du sens de la *dunamis pantōn* plotinienne a été l'un des déclencheurs de l'enquête. Or, cette *dunamis*, il faut bien l'entendre comme signifiant la puissance, et non l'en-puissance. Plotin revient ainsi, par-delà Aristote, au sens classique et platonicien de la *dunamis*, celui que met en œuvre notamment la formule, séminale pour tout le néoplatonisme, de *République* VI, 509 b9-10 qui désigne le Bien comme « au-delà de l'être qu'il surpasse par l'ancienneté et par la puissance (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος) ». Et ce faisant, Plotin bouleverse le schéma aristotélicien : ce qui est au principe, ce n'est plus l'acte, l'*energeia*, mais la *dunamis pantōn* de l'Un-Bien. L'*ousia energeia*, elle, est secondarisée, identifiée par Plotin au deuxième principe, l'Intellect. La puissance de tout ne tend pas à l'acte comme à sa fin, mais le produit comme son effet. La *dunamis pantōn* est donc exempte d'en-puissance. Mais elle n'est pas non plus impuissante, bien au contraire : elle produit la totalité du réel, depuis l'Intellect jusqu'au terme ultime de la procession, la matière. En revanche, et comme vous le soulignez, cette puissance première, féconde, productive, va sans liberté ni volonté (lorsque ces termes sont appliqués à l'Un-Bien, dans le traité 39 [VI, 8] des *Ennéades*, c'est sous la réserve d'un *hoion*, « comme si », sous la forme d'une approximation, ensuite corrigée). L'Un-Bien produit sans mouvement, choix ni décision, simplement en tant qu'il (est) parfait. Et ce modèle causal est étendu, depuis l'au-delà de l'être et de l'acte, à l'ensemble de la procession : tout être, quand il est parfait ou en-acte, est au

principe d'une puissance productive qui à son tour va engendrer un nouvel être et un nouvel acte, à la façon dont un feu flambant diffuse sa chaleur ou une fleur épanouie son parfum. Pris du point de vue de la procession, le réel plotinien se donne ainsi comme une succession continue, dégradée *et nécessaire*, de puissances. Mais ce point de vue doit être complété par celui de la conversion. Et Plotin, à ce point, réintègre le modèle aristotélicien : la puissance de la cause s'inscrit dans son effet comme une trace en-puissance que l'effet à son tour doit actualiser pour remonter à sa cause et, ultimement, au principe premier. Ici, donc, *dunamis* et *energeia*, ou plutôt *dunamei* et *energeiai*, retrouvent leur sens aristotélicien. Loin d'être aléatoire ou confus, l'usage plotinien de ces concepts est tout à fait rigoureux et systématique : le double sens (la double signification) de la *dunamis*, comme puissance et comme en-puissance, vient dire le double sens (la double orientation) processif et conversif du réel.

La métaphysique plotinienne est donc bien une métaphysique de la puissance. Elle annule le singulier geste aristotélicien qui consistait à dissocier l'être et le principe de la puissance. Et en même temps, elle réintègre la conceptualité aristotélicienne, la corrélation en-puissance/en-acte, le schème de la finalité, tout en les subsumant sous celui de la productivité. C'est donc cette décision là qu'il m'importe, chez Plotin, de souligner : celle qui consiste à renouer puissance et principe. Il reste que cette puissance principielle est encore, pour Plotin, celle du Bien.

C'est pourquoi il n'y a pas de problème de la puissance de tout comme il y a un problème de la toute-puissance. La figure inquiétante, obscure du divin dont j'ai esquissé les traits, surgit avec la toute-puissance. Soit, et pour reprendre votre expression, par l'entremise d'un « surplus » qui n'est autre que l'adjonction, à la puissance, de la liberté, laquelle engage la possibilité d'un double excès de la toute-puissance sur la (bonne) volonté et sur l'action effective. La puissance de tout plotinienne ne peut pas plus de choses qu'elle n'en fait (c'est le motif de l'*aphtonia*, ou absence de jalousie du principe), et fait (ou produit) sans vouloir ni choisir. La toute-puissance, elle, peut pouvoir plus de choses qu'elle n'en veut et n'en fait.

À terme, on a donc bien trois modèles distincts : celui aristotélicien de l'acte pur, bien réel et sans puissance ; celui, plotinien, de la puissance de tout encore subordonnée au bien ; et celui, chrétien, de la toute-puissance qui peut être pensée comme excédentaire et/ou indifférente au bien.

AP : L'un des enjeux critiques, d'inspiration jonasienne, de l'archéologie est la possibilité du mal en Dieu. Dans le deuxième volet de votre archéologie, la toute-puissance se concilie avec la bonté au sacrifice de la compréhensibilité : le mystère,

l'incommensurable ou l'infini. Les bases de cette conciliation seraient-elles données par Plotin en rapportant la *dunamis pantōn* au Principe (lié à la transcendance et à l'infini), et en caractérisant la matière comme le mal et l'effet du Bien à travers le schéma procession/conversion ?

GA : Si vous me permettez une précision, la question de la possibilité du mal en Dieu se distingue de celle de Hans Jonas comme de la question classique de la théodicée. Elle leur est logiquement antérieure, puisque posée indépendamment de la création et de la liberté humaine. Mais vous avez raison de rappeler la triangulation opérée par Jonas entre toute-puissance, bonté et compréhensibilité. C'est parce que Jonas se refuse à sacrifier non seulement la bonté, mais, en accord avec la tradition juive, la compréhensibilité, qu'il choisit de sacrifier la toute-puissance. Face au problème de la toute-puissance, on trouve, chez les auteurs que j'étudie, différentes stratégies, dont aucune n'adopte cette option. La conciliation entre toute-puissance et bonté se fait bien plutôt, et ce déjà chez Augustin, au prix du mystère. Cette stratégie se décline, chez Thomas d'Aquin, dans l'idée d'un bien incommensurable, chez Duns Scot, dans celle d'un bien infini : on dira que le mal que Dieu peut ou fait ne peut être jugé mauvais en ce qu'il participe d'un bien incompréhensible à la raison finie. Mais une telle stratégie redouble le scandale du mal, puisqu'elle conduit ultimement à désigner le mal comme (mystérieusement) bon. Comme l'a montré Jean-Luc Solère dans un article intitulé « Le concept de Dieu avant Hans Jonas », on glisse dès lors de la stratégie du mystère à celle, volontariste, de l'indifférence qui voit dans le bien, non pas la norme ni la cause, mais l'effet du choix divin : tout ce que fait Dieu est bon en tant, et en tant seulement, qu'il est fait par lui. Dans les deux cas, l'indexation des valeurs à la toute-puissance et à la liberté (voire l'arbitraire) divins les vide de tout contenu. L'alternative entre toute-puissance et bonté est dès lors asymétrique : choisir la bonté, c'est simplement limiter la toute-puissance (comme l'a fait Abélard) ; choisir la toute-puissance, c'est supprimer la bonté, ou en faire un autre nom du mal. (Je le dis au passage, car, une fois de plus, le problème, ici, est en quelque sorte régressif par rapport à celui de la théodicée, mais la stratégie de la théodicée rationnelle, telle que l'a réactivée Richard Swinburne, a des effets plus pervers encore : cherchant, dans une tentative de réponse à Jonas, à concilier les trois termes, toute-puissance, bonté et compréhensibilité, Swinburne analyse le mal comme la composante rationnellement justifiable d'un bien lui-même intelligible, jusqu'à affirmer, je cite, que « les victimes d'Auschwitz ont reçu un grand cadeau de Dieu »).

En somme, et là encore, je ne cherche pas tant la conciliation que l'irréconciliable. Il ne s'agit pas de résoudre le problème de la toute-puissance (solution qu'on ne peut

trouver chez Plotin, dont l'horizon conceptuel est celui, tout autre, de la puissance de tout), mais de le manifester. Et du même coup d'identifier dans cet attribut divin, outre le lieu d'une scission entre l'éthique et le religieux, le seuil entre la foi et le doute, l'inquiétude, ou la révolte. Que la toute-puissance soit intrinsèquement problématique, c'est ce dont témoigne encore sa division, à partir du XIII^{ème} siècle, entre puissance absolue et puissance ordonnée. On ne trouve pas une telle division pour les attributs divins de bonté ou de sagesse. La distinction entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata* admet, au cours de son histoire, différents usages et différentes interprétations. Sous sa forme « standard », elle vise à préserver tant l'ordre du monde que la liberté divine. Il s'agit de dire que Dieu n'est pas contraint par l'ordre qu'il a instauré, et que son action effective n'épuise pas sa puissance. Soit un modèle très différent de celui, néoplatonicien, de la puissance de tout et de l'*aphtonia*, mais également de cette autre forme de nécessitarisme que l'on trouve chez Abélard - lequel, ordonnant la toute-puissance à un bien indépendant d'elle et commensurable à la raison humaine, conclut que Dieu ne peut rien d'autre que ce qu'il fait. La puissance absolue, c'est la toute-puissance en tant qu'elle n'est liée ni par ses effets, ni par les principes et les lois qui les régissent et qu'ont institués sagesse, justice ou bonté. C'est donc aussi la toute-puissance *moins* les autres attributs divins - c'est la formule en quelque sorte chimiquement pure de la puissance. Pour autant, et contrairement à ce que l'on dit souvent, le concept de *potentia absoluta* n'est pas une simple hypothèse-limite, une thèse « excentrique », comme l'écrit Anthony Kenny, non plus qu'un pur instrument logique ouvrant à la spéculation sur les mondes possibles. On ne peut réduire la puissance absolue à une toute-puissance en-puissance, coupée de toute actualisation. Car, y compris dans son usage standard, la *potentia absoluta* a une dimension opératoire : elle est posée au principe du miracle, comme rupture de l'ordre effectif (c'est d'ailleurs en ce sens que Carl Schmitt en convoque le théologoumène dans la première *Théologie politique*). Dans la formulation scotiste de la distinction *potentia absoluta/potentia ordinata*, cette dimension opératoire est très nettement accentuée : d'abord, la distinction est transférée du champ théologique au champ juridique (dont elle est originellement issue) ; elle désigne, pour tout agent rationnel et libre, deux modes de rapport à la loi. Agit selon la puissance ordonnée l'agent qui se conforme à « la loi droite », selon la puissance absolue celui dont l'action est « hors la loi ou contre la loi » (*praeter legem vel contra eam*). Cependant, au sein de cette première opposition, une autre opère encore, qui renvoie cette fois au pouvoir (*potestas*) de l'agent : le sens de la distinction varie selon que le rapport du sujet à la loi est de souveraineté ou de soumission. Pour qui a le pouvoir de proclamer la loi, la puissance absolue n'est pas puissance désordonnée, mais puissance d'un nouvel ordre. La puissance absolue est ainsi pensée comme principe hors-la-loi (mais non pas illégal)

de la loi. On reconnaît ici le paradoxe constitutif de l'autorité selon Carl Schmitt. Mais également la possibilité principielle de la violence entendue (pour reprendre cette fois la formule de Derrida lecteur de Benjamin dans *Force de loi*) comme « coup de force », acte à la fois fondateur et exempté du droit.

À cela s'ajoute que la formulation scotiste de la distinction va de pair, je l'ai indiqué rapidement, avec une pensée de l'arbitraire divin, mais aussi avec une redéfinition de la toute-puissance divine comme pouvoir d'action immédiat, ou non-médié par les causes secondes - c'est là, dit Duns Scot, son concept véritable, théologique, qu'il oppose au concept philosophique de puissance infinie. Ici encore, la théologie de la toute-puissance porte une pensée principielle de la violence entendue, dans l'acception plus large qu'on trouve notamment chez Levinas, comme action excluante et exclusive, mais aussi en son sens aristotélicien de *biai*, par opposition à *phusei*, soit d'une action allant contre la nature, l'ordre des causes secondes et des puissances immanentes.

Ce qui m'intéresse, pour achever de vous répondre, c'est, une fois posé le problème de la toute-puissance, de manifester et d'élucider cette logique d'excès au terme de laquelle la toute-puissance apparaît comme l'attribut fondateur de la triade du Grand Inquisiteur du Dostoïevski : « le mystère, le miracle et l'autorité ». C'est aussi de voir comment le dispositif théologico-politique gagé sur la toute-puissance implique une mutation du concept de puissance qui, à rebours du modèle aristotélicien fondé sur le couple *dunamei/energeiai*, vient signifier une efficience immédiate et non-normée.

AP : Dans son ouvrage *Opus Dei*, Giorgio Agamben dénonce l'absence d'une généalogie de la notion de devoir, concept fondamental de la philosophie morale moderne dans la *Généalogie de la morale* de Nietzsche^[1]. La mise en évidence des implications juridiques de la toute-puissance (dans le deuxième volet) et la reconstruction archéologique de ses origines aristotéliennes renversées peuvent-elles être interprétées comme une réponse à la demande d'Agamben, tout en accomplissant en même temps son souhait de désactiver le dispositif aristotélicien de la puissance et de l'acte ? En ce sens, peut-on dire que l'archéologie de *Dieu sans la puissance* et de *Genèse du Dieu souverain* constitue aussi une critique de la modernité ?



GA : L'œuvre d'Agamben a, depuis des années, accompagné et nourri mon travail. Mais sur le point, déterminant, de la lecture d'Aristote, il y a divergence. Agamben fait jouer Aristote contre Aristote : pour désactiver le dispositif de la *dunamis* et de l'*energeia*, il met au jour, chez Aristote lui-même (à partir de *Métaphysique* $\Theta 1$, 1046a 30-31 et d'*Éthique à Nicomaque* I, 1097b 28-30), un autre dispositif, marginal et seulement esquissé, qui connecte non plus la puissance et l'acte, mais la « puissance de ne pas » et l'*argia* - soit le contraire de l'*energeia*, le fait d'être, non pas en œuvre mais sans œuvre, sans fonction propre, assignable. C'est ce dispositif originellement, mais aussi marginalement, aristotélicien qu'Agamben va isoler, pour le retourner contre le dispositif central de la *dunamis* et de l'*energeia*, et pour désactiver la « machine double », ontologique, de la puissance et de l'acte, mais aussi celle, juridico-politique, qui articule pouvoir constituant et pouvoir constitué, violence et droit, anomie et *nomos* - et qui opère également dans la distinction puissance absolue/puissance ordonnée. Le travail que j'ai mené est tout différent, dès lors que, loin d'identifier en l'ontologie de l'en-puissance et de l'en-acte la matrice de ces différentes machines bipolaires, il marque au contraire leur écart irréductible. Tel que je propose de le lire, le dispositif central d'Aristote est *déjà en lui-même un dispositif alternatif* à l'ontologie de la puissance, à la théologie de la toute-puissance, et aux différentes figures du pouvoir, de la violence et de la sujétion qui en dérivent. L'enjeu critique du projet est là, et (j'en ai donné quelques exemples) il excède la modernité : il s'inscrit dans un effort d'élucidation des fondements ontologiques et théologiques du pouvoir arbitraire et de la violence (politique, mais aussi religieuse). Le travail mené sur Aristote en participe, non pas au sens où il s'agirait de prôner naïvement un «

retour à Aristote », mais dans la mesure où il montre que ces fondements ne sont pas enracinés dans la métaphysique occidentale et sont, dès lors, plus fragiles, moins nécessaires qu'on ne le pense. Si la métaphysique a pu penser l'être et le dieu sans la puissance, alors d'autres possibles s'ouvrent peut-être, par-delà la nostalgie réactive de l'achevé comme la résignation à l'actuel.

D : Partages

AP : Quelles voies explorez-vous en ce moment pour la poursuite, éventuelle, de cette archéologie de la puissance ? Pourrions-nous retrouver, par exemple, dans votre chantier de recherche, des philosophes comme Suarez ou Eckhart ? Ou pensez-vous délimiter le moment médiéval de l'archéologie de la puissance avec la Modernité en prenant comme point de départ les présupposés aristotéliens de Leibniz ?

GA : J'ai en effet consacré des études ponctuelles à Eckhart et à Leibniz, mais j'ai choisi de ne pas les intégrer à l'archéologie : pas simplement parce qu'elles ont déjà été publiées, mais parce qu'elles lui sont adjacentes. C'est tout l'écart entre projet historique et projet archéologique : une histoire de la puissance serait inachevable, en revanche l'enquête archéologique, en tant qu'elle est régie par les problèmes que j'ai explicités, trouve bien sa clôture historique avec Duns Scot. Je ne veux pas dire, ce qui serait bien présomptueux ou paresseux de ma part, qu'elle n'appelle ni compléments ni prolongements, mais simplement qu'on atteint, avec Duns Scot, le point que je cherchais à identifier, à savoir le point d'inversion symétrique du modèle aristotélien. Se dessine là, dans toute sa netteté, et gagée sur le travail très précis et serré de transformation du concept aristotélien de *dynamis* que mène Duns Scot, la figure du Dieu-souverain, symétriquement opposée à celle du dieu-bien.

AP : Votre œuvre pourrait-elle s'inscrire à la fois dans l'horizon de la critique philosophique du présent et dans celui de l'exégèse de l'histoire de la philosophie ? Il semble que ces deux pôles du génie philosophique, opposant souvent les sensibilités universitaires d'aujourd'hui, s'articulent parfaitement dans votre œuvre publiée.

GA : C'est très aimable à vous de lire mon travail ainsi. Disons que ma double formation, continentale et analytique, a peut-être eu pour effet que je me méfie tant du rapport an-historique à la philosophie (aveugle notamment aux sédimentations et mutations conceptuelles et dès lors parfois naïf dans la formulation de ses problèmes), que d'un rapport purement historicisant à l'histoire de la philosophie. Interroger cette

dernière à partir de problèmes et d'enjeux philosophiques, y compris contemporains, permet de la construire et de la séquencer autrement (il faudrait par exemple se demander si la distinction entre ontologie et dynamologie n'est pas plus féconde que celle entre ontologie et hénologie). Et cela peut en retour avoir des effets d'élucidation sur le contemporain, comme on l'a évoqué plus haut, mais aussi l'alléger du poids destinal ou du nécessitarisme de l'histoire linéaire.

AP : Comment décririez-vous le rapport entre l'expression littéraire (roman, poésie, théâtre) et la recherche philosophique (enseignement, lecture, publications, conférences) dans l'unité de votre vie ? S'agit-il d'inspirations partagées, de supports bien différenciés et concomitants, de voix entrecroisées ?

GA : Le partage s'est imposé, dans sa nécessité comme dans son inconfort, dès l'adolescence. Il n'a pas été réfléchi, ni décidé : s'il l'avait été, ç'aurait été depuis la philosophie. Or c'est plutôt à partir d'expériences fondatrices, de questions vitales, qu'il s'est déterminé, comme si j'avais besoin, pour tenter de saisir celles-ci, de parler deux langues : l'une impersonnelle, anonyme, normée, l'autre vocale, rythmique, organique -essentiellement incarnée mais pas « intime » pour autant, car je crois que l'écriture engage (outre la pensée et une proximité maximale à la foule intérieure) un autre type de rapport à l'impersonnel et, finalement, une ressaisie, à même le corps propre, de l'expérience de la dépossession.

[1] Agamben, Giorgio, *Homo Sacer. II, 5, Opus Dei : archéologie de l'office*, op.cit.