



HAL
open science

Puissance, sujet, souveraineté

Gwenaëlle Aubry

► **To cite this version:**

Gwenaëlle Aubry. Puissance, sujet, souveraineté. Philosophie. École Pratique des Hautes Études; CNRS, 2016. tel-04076502

HAL Id: tel-04076502

<https://cnrs.hal.science/tel-04076502>

Submitted on 20 Apr 2023

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.

Gwenaëlle Aubry

Puissance, sujet, souveraineté

Mémoire de synthèse proposé pour l'obtention
de l'Habilitation à diriger des Recherches
de l'École Pratique des Hautes Études

Dossier présenté et soutenu publiquement le 10 novembre 2016

Jury

Olivier Boulnois, Directeur d'Études à l'EPHE (garant)
Hent de Vries, Professeur à Johns Hopkins University, Baltimore
Philippe Hoffmann, Directeur d'Études à l'EPHE (rapporteur)
John Marenbon, Professeur à l'Université de Cambridge
Michel Nancy, Directeur de recherche au CNRS
Frédéric Worms, Professeur à l'École Normale Supérieure (rapporteur)

SOMMAIRE

Introduction

1. Archéologie de la puissance

- 1.1 *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et Plotin*
- 1.2 *Genèse du Dieu souverain*

2. Le sujet et ses doubles

- 2.1 *Le Traité 53 (I,1) des Ennéades de Plotin et le concept de hēmeis*
- 2.2 *Sujet, conscience, individu chez Plotin*
- 2.3 *Le moi et l'intériorité (figures du moi antique)*
- 2.4 *Persistances du sujet plotinien*
- 2.5 *Écriture et (dé)subjectivation*

3. Conclusions et perspectives: le démonique

Appendice : encadrement de la recherche, responsabilités collectives, enseignement

Introduction

S'il fallait assigner aux recherches que je mène depuis plus de vingt ans un point à la fois originel et nodal, celui-ci porterait sans doute le nom de Plotin. J'avais dix-huit ans, et je venais d'intégrer l'École normale supérieure, lorsque j'ai commencé à lire les *Ennéades*. J'ai très vite décidé de leur consacrer ma maîtrise et de travailler sur la question du sujet plotinien. J'ai alors eu la grande chance de rencontrer Pierre Hadot. Celui-ci m'a confié la traduction et le commentaire de la seconde partie du *Traité 53* (I, 1) pour la collection qu'il venait de fonder aux éditions du Cerf. De retour de la Scuola Normale de Pise, et après l'agrégation de philosophie, j'ai consacré mon DEA à la première partie du même traité et passé en parallèle un MPhil à Cambridge sous la direction de Myles Burnyeat.

Si je reviens sur ces années de formation, c'est qu'elles ont été décisives: c'est de la fréquentation des textes plotiniens, et particulièrement de ce traité-là, noueux et elliptique, où, comme souvent chez Plotin, l'invention conceptuelle se lit dans un jeu simultané d'écart et de reprise de thèses et de concepts hérités, c'est donc entre les lignes de ce texte qu'ont surgi les questions qui ont déterminé mes recherches. Si celles-ci ont porté par la suite sur Aristote, sur la philosophie médiévale, ou sur le champ contemporain, c'est selon une logique de développements concentriques à partir de problèmes et de schèmes plotiniens qui, pour être pleinement dégagés, impliquaient d'élucider tant des effets de rupture que des lignes, souvent souterraines, de postérité.

Ces recherches se sont organisées autour de deux axes problématiques dominants:

1. d'abord, née de la question de l'inversion par Plotin de la *dunamis* aristotélicienne, une archéologie de la puissance, qui s'est déployée selon deux principaux moments: le livre issu du remaniement de la première partie de ma thèse de doctorat, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin*, paru chez Vrin en 2006; et l'inédit présenté ici, *Genèse du Dieu souverain*. À ce diptyque s'ajoute une série d'articles sur d'autres éléments constitutifs du concept complexe de puissance— particulièrement la notion d'*epitēdeiotēs* dont l'importance centrale m'est apparue au fil d'un travail collectif de traduction de l'*Ad Gaurum* de Porphyre—

, ainsi que la direction d'un numéro de la *Revue Philosophique* consacré à la question de l'impuissance de Dieu dans la philosophie et la théologie contemporaines.

2. Ensuite, et dans la continuité de mon travail sur le *Traité 53* (paru au Cerf en 2004), une série d'études et un ouvrage collectif, co-dirigé avec Frédérique Ildefonse (*Le moi et l'intériorité*, Vrin, 2008), sur la question du sujet, abordée selon une triple visée:

– d'abord, à travers l'analyse du *hēmeis* plotinien, la mise en évidence d'un moment singulier de la (ou des) généalogie(s) du sujet, qui infléchit la problématique du *substratum* et de la substance vers celle de la conscience, mais fait aussi surgir la figure d'un sujet pluriel, sans identité;

– à partir de là, et dans le prolongement d'un programme indiqué par Jean-Pierre Vernant, une recherche collective qui, plutôt que de projeter à rebours le concept présupposé (et reconstruit) d'« *ego* cartésien » pour conclure à l'absence d'un moi antique, visait à déterminer la spécificité de ce dernier comme multiple, extime, décentré;

– enfin, à travers des articles sur Maître Eckhart, Ralph Cudworth, Léon Chestov, Gilles Deleuze et Yves Bonnefoy, une enquête sur les différentes résurgences de ce concept alternatif, et originairement plotinien, du sujet comme virtuel et/ou impersonnel.

Si ces deux lignes d'enquête admettent des points de convergence (notamment, j'y reviendrai, dans la question, qui oriente un nouveau programme de recherche, du « démonique »), elles ont aussi en commun certains soucis méthodologiques que j'explicitai brièvement, avant d'exposer en détail les parcours qu'ils ont déterminés.

Dans les deux cas, on a cherché à isoler par différenciation des concepts et/ou des schèmes conceptuels souvent confondus ou superposés. Ce travail de coupe conceptuelle passe par une analyse textuelle et contextuelle et a donc des effets interprétatifs sur les *corpus* étudiés. Il peut aussi donner lieu à de nouvelles séquentiations de l'histoire de la métaphysique, en redéfinissant les contours de certains schèmes théoriques, en faisant surgir de nouveaux problèmes, en déplaçant points de rupture ou de continuité. Ainsi, l'enquête menée à travers *Dieu sans la puissance* et *Genèse du Dieu souverain* a été en grande partie déterminée par la prise en compte de l'irréductibilité du couple aristotélicien de l'en-puissance et de l'acte à celui de la puissance et de l'action, mais aussi du concept d'acte pur à celui (courant dans la tradition interprétative et pourtant introuvable chez Aristote) de « forme pure ». Ces distinctions conceptuelles, tout en autorisant une lecture unitaire de la *Métaphysique*, ont pour effet de

mettre en évidence la singularité d'une ontologie axiologique– prononçant l'identité, donnée dans l'acte, différée dans l'en-puissance, de l'être et du bien–, mais aussi celle d'une théologie qui pose un dieu à la fois sans puissance et identique au Bien. Les coupes pratiquées sur des concepts– ou des schèmes conceptuels– analysés comme non superposables permettent ainsi d'isoler dans sa cohérence et sa singularité le moment¹ aristotélicien. Mais ce travail de différenciation conduit dès lors à interroger le double processus qui a substitué à l'ontologie aristotélicienne de l'en-puissance et de l'acte celle, moderne, de la puissance et de l'action, et au dieu acte pur sans puissance le Dieu Tout-Puissant. Et là encore, c'est l'analyse des réinterprétations et des réinventions du concept de puissance, celle, aussi, des différents dispositifs qui l'articulent à (ou le mettent en tension avec) celui de Bien, qui rend possible l'identification des gestes philosophiques dont procède ce double mouvement– et, à terme, la mise en évidence de deux ontologies radicalement distinctes, comme celle de deux figures symétriquement opposées du divin: le dieu-Bien et le Dieu souverain.

Une telle enquête, dont on verra en détail comment elle se dispose, a aussi des effets sur le contemporain: elle permet d'éclairer certaines réactivations du concept de puissance ou de ses dérivés (par exemple l'usage par Carl Schmitt du théologoumène de « puissance absolue », ou encore le concept agambenien de « puissance de ne pas »). Elle conduit aussi à réévaluer certaines lectures de l'histoire de la métaphysique, comme celle, par Heidegger, de la transition de l'*energeia* à l'*actualitas*, ou encore celle, par Agamben, de la constitution de l'ontologie de l'opérativité. Elle invite encore à considérer le motif, dans les théologies d'après la Shoah, de l'impuissance divine ou les reformulations contemporaines du problème de la théodicée (problème qu'elle déplace cependant, dès lors que l'analyse critique du concept de toute-puissance conduit à interroger non pas la compatibilité entre l'existence de Dieu et l'effectivité du mal, mais la logique d'un attribut qui pose *en Dieu lui-même* la possibilité du mal).

C'est en ce sens que l'enquête ainsi menée se donne comme une archéologie: il ne s'agit pas tant d'écrire une histoire de la puissance, ou d'aborder ce concept à partir d'un « équipement de problèmes constants »², que d'identifier des mutations, aussi souterraines que décisives, qui

² Selon la formule utilisée par Michel Foucault dans *Les Mots et les choses. Une archéologie des sciences humaines* (Paris, Gallimard, Tel, 1966, p. 171). Précisons cependant qu'on n'entend pas ici le terme d'« archéologie » en un sens rigoureusement foucauldien (on sait d'ailleurs qu'à partir du début des années 70, Foucault a complété sa démarche archéologique par une démarche généalogique : sur cette distinction, voir M. Potte-Bonneville, *Foucault*, Paris, Ellipses, 2010), mais au travers aussi de sa reprise par Giorgio Agamben qui l'articule étroitement à l'ontologie, en tant que celle-ci « a constitué durant des siècles l'*a priori* historique fondamental de la pensée occidentale » (*L'Usage des corps. Homo Sacer IV*, 2, Paris, Seuil, 2015, p. 169).

affectent l'ontologie et à travers celle-ci d'autres champs de la pensée (particulièrement, le théologique et le politique), et dont les effets continuent de travailler dans le contemporain. C'est pourquoi le parcours ainsi frayé vise à manifester des discontinuités, des points de crise ou de rupture. Cela paraît d'autant plus nécessaire que ces ruptures sont masquées par une apparente continuité terminologique: le terme de *dunamis* peut nommer la puissance comme l'en-puissance, celui d'*energeia* l'acte comme l'action ou l'activité, Thomas d'Aquin reprend à Aristote le syntagme d'acte pur, Duns Scot, celui de puissance rationnelle, *etc.* Mais sous ces reprises lexicales sont à l'oeuvre des glissements, des réinterprétations, c'est-à-dire en fait un travail d'invention conceptuelle qu'il importe d'identifier précisément, puisqu'il détermine à son tour des moments métaphysiques distincts, et décisifs.

C'est le même souci qui a guidé notre recherche sur la question du sujet: celle-ci, on l'a dit, procède d'un travail initial sur le *hēmeis* plotinien— puisque c'est ainsi, « nous » et non pas « moi » que le nomme Plotin. Or, l'analyse de ce concept et des textes qui le mobilisent fait apparaître la dissociation possible et effective de notions généralement superposées: le *hēmeis* est distinct de l'âme comme de l'homme, de l'individu, ou de la conscience. *Via* la dissociation qu'il opère entre l'âme et le *hēmeis*, Plotin introduit un écart entre sujet, substance, et substrat. Le « nous » plotinien n'est ni une *ousia* ni un *hupokeimenon*, mais une situation, intermédiaire entre l'âme séparée, qui constitue son essence, et le corps animé.

Dans le même temps, Plotin admet, contrairement à Platon et à Aristote, une réflexivité immédiate. Mais, pas plus qu'à l'âme, le *hēmeis* n'est identifié à la conscience. Il est seulement situé, dans la topique— d'ailleurs mouvante, ou dynamique— de l'intériorité, au même niveau que la *dianoia* (la pensée discursive) qui en est le corrélat. Et à son tour, la conscience de soi doit être distinguée de la connaissance de soi: la conscience plotinienne n'est pas la saisie d'une identité, mais le moyen de deux identifications possibles— à l'âme séparée (le divin), ou au corps animé (l'animal). Cette identification doit être pensée comme une actualisation: c'est en faisant passer de l'en-puissance à l'acte les empreintes (*tupoi*) déposées en lui par la sensation ou par la pensée que le *hēmeis* s'identifie à l'animal ou à l'âme séparée. La formule du sujet plotinien n'est pas: j'ai conscience que je suis, mais plutôt: je deviens ce dont je choisis d'avoir conscience. Enfin, si l'identification à l'âme séparée est aussi accès à l'essence et à la véritable connaissance de soi, elle va de pair avec l'abolition de la conscience et du moi.

La conception plotinienne du *hēmeis* signe ainsi un moment distinct de l'histoire du sujet (mais qui, dans la mesure où Plotin n'est souvent lu que comme un passeur entre Platon

et saint Augustin³ ne paraît pas suffisamment reconnu comme tel), en tant qu'elle constitue une transition entre sujet-substrat et sujet-conscience. Mais le « nous » plotinien dessine aussi la figure singulière d'un sujet composite, dont l'identité véritable réside en une essence qui l'excède, mais que seule caractérise en propre sa capacité d'identification.

À partir de là, notre recherche s'est élargie selon une double perspective:

- on s'est d'abord interrogée, dans la continuité des travaux de Jean-Pierre Vernant, sur la possibilité de dégager un concept spécifiquement antique du moi. Plutôt que de projeter rétrospectivement le concept moderne et sédimenté d'« ego cartésien » (le moi-sujet ou le « moi-je »)⁴ pour conclure à son absence dans le champ antique, on a cherché à voir comment ses éléments constitutifs peuvent s'y retrouver, mais autrement distribués. Mais ce qui surgit alors c'est, plutôt qu'une simple absence ou une pensée périmée, un concept alternatif du moi comme pluriel, extime, excentré par une altérité qui tout à la fois l'excède et le définit. De ce « moi-nous », on peut marquer la proximité avec certaines figures distinctes de celle, dominante, de la tradition philosophique, mais repérables dans la psychanalyse ou la littérature.

On s'est aussi intéressée plus spécifiquement à la postérité du sujet plotinien en tant que tel. Si elle procède, comme elle, du souci d'isoler des concepts ou des moments conceptuels insuffisamment différenciés, la méthode diffère, sur ce point précis, de celle qui a guidé notre archéologie de la puissance: il s'agissait cette fois de marquer non plus des ruptures, mais une continuité. De débusquer une lignée souterraine, marginale qui, jusque dans le champ contemporain, porte l'héritage du *hēmeis* plotinien. On a donc cherché à identifier, notamment chez Eckhart, Deleuze, ou encore, et cette fois dans une perspective explicitement anti-cartésienne, chez Cudworth, des dispositifs alternatifs susceptibles de dissocier le sujet de la conscience et/ou de l'associer, plutôt qu'à l'actualité du *cogito*, ou encore de la substance, au virtuel et à l'en-puissance.

³ C'est le cas par exemple chez Charles Taylor (*Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. fr. Paris, Seuil, 1998, p. 173).

⁴ Sur ces sédimentations/reconstructions, voir notamment O. Boulnois, « Que cherchons-nous ? » qui montre comment ce que l'on appelle le « sujet cartésien » est en fait une construction kantienne (dans O. Boulnois (éd.), *Généalogies du sujet. De Saint Anselme à Malebranche*, Paris, Vrin, 2007, p. 7-18), ainsi que J.-L. Marion, « Descartes hors sujet », dans *Moi qui suis le sujet, Les Études Philosophiques* 2009/1, p. 51-62: rappelons notamment que Descartes n'emploie jamais le terme de « sujet » pour désigner l'*ego*, la *mens*, ou la *res cogitans*. L'*ego* n'est désigné comme « *subjectum meae cogitationis* » qu'à une seule reprise (*Meditationes*, AT VII, 37, 9) et le terme de *subjectum* doit alors être entendu au sens du substrat (de l'*hupokeimenon*).

Par-delà leur commun point d'origine et l'unité du souci méthodologique qui les guide, ces deux enquêtes admettent des convergences.

Elles font d'abord émerger, selon des lignes parallèles, deux concepts distincts de la souveraineté: celui, qui admet une dérivation à partir du concept de toute-puissance, de principe extra-légal de la loi; et celui, qui a plusieurs traits en commun avec la figure du sujet que l'on a tenté de mettre en évidence, de cette souveraineté que Bataille désigne comme authentique et nomme « subjective ». Comme le sujet plotinien, le sujet souverain, au sens bataillien du terme, se donne dans une rupture avec l'ordre de l'action, de l'utile et du projet, ainsi que du langage et du savoir discursif qui leur sont liés. Il est le sujet de cette « expérience intérieure » que Bataille nomme aussi, quoique avec réticence, « mystique »: l'expérience de « l'instant miraculeux », des « états d'extase, de ravissement » et de non-savoir⁵. Les catégories qui décrivent ce sujet souverain (c'est-à-dire en fait ce sujet de l'expérience souveraine)— celles de miracle, d'impossible, d'exception ou encore d'arbitraire—, jouent d'ailleurs aussi un rôle central dans la théologie de la toute-puissance. Et en celle-ci, comme en la souveraineté objective ou institutionnelle, Bataille voit une figuration— mais inadéquate, limitative— de la souveraineté subjective⁶. Cette dernière (et c'est là, selon Bataille, l'erreur de Nietzsche⁷) est cependant étrangère à la puissance, dont l'ordre est encore celui, à la fois servile et asservissant, de l'action et de la nécessité.

Si ces deux concepts de la souveraineté, « objective » et « subjective », font l'objet, chez Bataille, d'une articulation explicite, ils ne se disposent ici, répétons-le, que selon des lignes parallèles: il ne s'agit pas pour nous de les confronter ni de les opposer. Les jeux de rupture et de contraste que l'on a cherché à manifester sont internes à chacune de ces deux lignes, et opposent, d'une part le dieu-Bien⁸ au Dieu souverain, d'autre part le sujet plotinien au sujet cartésien. En revanche, ces deux lignes se croisent bel et bien dans une figure qu'on a commencé d'explorer et dont on souhaiterait faire le prélude à une nouvelle investigation: celle du « démonique ». Le *daimon* apparaît en effet comme une transposition figurée du concept de

⁵ Voir Bataille, *L'Expérience intérieure*, Paris, Gallimard, 1954, p. 17. Sur ces points de rencontre entre Bataille et Plotin, et particulièrement sur la question du silence, voir plus bas, 2.4.e. L'erreur des mystiques comme de la théologie négative vient, selon Bataille, de ce qu'elles tentent de transposer « sur le plan de la connaissance l'implication de l'état théopathique » et substituent le nom de Dieu à celui de son véritable objet: « RIEN, mais se révélant soudain réponse suprême, miraculeuse, souveraine » (cf. *La Souveraineté*, Paris, Lignes, 2012, n. 1 p.19).

⁶ Voir *ibid.*, p. 44: « En la personne du souverain, le jeu est ce qu'il serait en la personne de Dieu, si nous n'avions conçu sa Toute-Puissance dans les limites du monde subordonné ».

⁷ *Ibid.*, p. 226.

⁸ En ce dernier, Bataille voit pour sa part une pensée du divin plus fautive encore que celle du Tout-Puissant: « le monstrueux contresens où le monde religieux se dissout dans celui des oeuvres utiles » (*La Souveraineté*, n. 1, p. 47).

dunamis, en son double sens de puissance et d'en-puissance. Et dans cette seconde acception, il autorise à la fois une pensée de l'intériorité comme excès sur soi et non comme identité à soi, et une pensée de la médiation comme ascendante.

Avant de revenir sur ce point de convergence, je présenterai pour eux-mêmes le parcours et les enjeux selon lesquels se sont disposées mes deux principales lignes de recherche.

Première Partie

Archéologie de la puissance

Ce travail au long cours⁹ est régi par deux questions directrices: comment, à l'ontologie aristotélicienne de l'en-puissance et de l'acte, s'est substituée celle, moderne, de la puissance et de l'action? Comment cette substitution va-t-elle de pair avec celle du Dieu tout-puissant de la métaphysique chrétienne à l'acte pur aristotélicien? Il se déploie en deux principaux volets, qui constituent un diptyque:

- *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin* (Vrin, 2006), qui propose une interprétation de la *Métaphysique* d'Aristote fondée sur le couple conceptuel de la *dunamis* et de l'*energeia*, ainsi qu'une analyse de la redistribution –tout aussi structurante– de ces notions dans le système plotinien;
- *Genèse du Dieu souverain*, l'inédit présenté ici, qui porte cette fois sur le champ médiéval et propose, selon cinq séquences (Augustin, Pierre Damien et Abélard, la distinction *potentia absoluta/potentia ordinata*, Thomas d'Aquin, Duns Scot), à la fois une genèse critique de l'attribut divin de toute-puissance et une tentative d'identification du mouvement par lequel l'être vient s'articuler à la puissance.

Cette enquête en deux temps est née à la conjonction d'une inquiétude philosophique et d'une question philologique. Une inquiétude philosophique, d'abord: dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*¹⁰, Hans Jonas réactive « la vieille question de Job », « la question capitale de la théodicée »: « Quel Dieu a pu laisser faire cela? ». Car « travailler sur le concept de Dieu est possible même s'il n'y a pas de *preuve* de Dieu »¹¹. C'est donc ce concept qu'il faut confronter à l'événement qui porte le nom d'Auschwitz. Que reste-t-il de Dieu après la Shoah ? Peut-on, après l'expérience de l'excès du mal mais aussi de la non-intervention, face à lui, d'un être supposé à la fois tout-puissant et bon, maintenir le concept traditionnel de Dieu? Ce que, de ce concept, on ne peut plus tenir c'est justement, selon Jonas, la conjonction de la toute-puissance et de la bonté. C'est, plus précisément, le caractère intelligible de cette conjonction : « C'est seulement d'un Dieu complètement inintelligible qu'on peut dire qu'il est à la fois absolument bon et absolument tout-puissant, et que néanmoins il tolère le monde tel qu'il est »¹². Or, en accord avec la norme juive, Jonas se refuse à renoncer à la compréhensibilité. Du concept

⁹Ma thèse de doctorat, *De l'en-puissance à la toute-puissance. Aspects de la puissance d'Aristote à Leibniz*, proposait déjà une tentative de reconstruction historique du problème de la toute-puissance. J'ai cependant entièrement repris, et profondément modifié, ces premières analyses à la lumière des résultats de *Dieu sans la puissance* et de la lecture de l'ontologie aristotélicienne qui y est proposée.

¹⁰ H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, trad. fr. P. Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 1994, suivi d'un essai de Catherine Chalié.

¹¹ *Ibid.*, p. 9.

¹² *Ibid.*, p. 31.

traditionnel de Dieu, ce n'est ni la bonté, ni l'intelligibilité qu'il faut sacrifier, mais la toute-puissance.

La figure du Dieu faible se retrouve encore chez un autre contemporain, Gianni Vattimo¹³. La perspective, très différente, est celle d'une lecture « faibliste » (*debolista*) de Heidegger. En l'histoire de l'être, elle reconnaît celle d'une « vocation à l'affaiblissement ». Et elle s'accompagne d'une « redécouverte nihiliste du christianisme »: comme Heidegger, Vattimo identifie le Dieu tout-puissant au Dieu de la métaphysique. L'ère post-métaphysique doit renoncer à cette figure du divin pour lui substituer celle d'un Dieu qui, comme l'être, a « vocation à l'affaiblissement ».

On assiste ainsi, avec Jonas et Vattimo, à deux réactivations contemporaines du motif du Dieu faible, qui posent deux problèmes distincts: celui, d'abord, de la compatibilité, en Dieu, entre la toute-puissance et le Bien; celui, ensuite, de l'identité entre Dieu tout-puissant et Dieu de la métaphysique.

Ces deux problèmes sont venus s'articuler à une question d'ordre philologique, directement née de mon travail de traduction de Plotin: celle de l'inversion de la *dunamis* aristotélicienne. Plotin, en effet, associe au premier Principe, l'Un-Bien, la détermination de *dunamis pantōn*: comment, donc, la *dunamis* vient-elle dire non plus, comme chez Aristote, le devenir comme moindre-être mais l'au-delà de l'être et du devenir? Comment passe-t-elle de la base au sommet? Et faut-il, dans cet usage plotinien, l'entendre en son sens aristotélicien d'en-puissance, ou en celui, classique, et platonicien, de puissance? Le Premier Principe est-il en-puissance de tout, totalité des virtualités, ou puissance de tout, c'est-à-dire puissance productrice de tout ce qui est?

Cette question invitait à une enquête à rebours sur la *dunamis* aristotélicienne, et notamment sur la constitution par Aristote du concept d'en-puissance, *dunamei*, dans sa différence d'avec celui de puissance. Et c'est ici que les différents fils se nouent: en le concept d'en-puissance dans sa différence d'avec celui de puissance et son articulation à l'acte, *energeia* ou *entelekheia*, j'ai été conduite à voir le principe possible d'une lecture unitaire de la *Métaphysique* d'Aristote. Cette lecture est ontologique. Elle permet cependant de manifester la singularité de la théologie d'Aristote en tant que celle-ci pense un dieu sans puissance mais qui n'est pas pour autant impuissant ou faible. Il faut, pour identifier cette figure singulière du divin, prendre au sérieux la désignation réitérée du premier moteur comme acte pur, et non comme « forme pure ». Car en tant qu'*ousia energeia*, le premier moteur est exempt d'en-puissance

¹³ Voir en particulier *Espérer Croire*, trad. J. Rolland, Paris, Seuil, 1998.

comme de puissance active. Mais, sans puissance, il n'est pas pour autant impuissant. Sans efficience, il est pourtant efficace: la relation d'antériorité de l'acte sur l'en-puissance élucidée en *Métaphysique* Θ8 permet de penser sa relation aux substances composées (c'est-à-dire mêlées d'acte et d'en-puissance) et de voir en lui le principe de leur mouvement. L'en-puissance nomme cette efficacité non efficiente et ce faisant aussi, j'y reviendrai, la puissance propre au Bien.

Mais on voit qu'il faut alors défaire l'identité, posée par Vattimo et plus généralement par la tradition nietzschéo-heideggérienne, entre Dieu de la métaphysique et Dieu tout-puissant: la métaphysique en son origine même, avec Aristote, pense un dieu sans puissance. Cependant, ce dieu n'est pas un dieu faible: de sorte que la théologie aristotélicienne échappe à l'alternative formulée par Jonas entre Dieu faible et Dieu tout-puissant.

Ces premières conclusions appellent cependant d'autres questions: comment s'effectue le passage, ou plutôt la rupture, entre l'acte pur sans puissance et le Tout-puissant? Ou encore, et plus précisément: comment passe-t-on de l'acte pur, réalité du bien, à la toute-puissance en tant qu'elle peut être posée comme principe possible du mal? Et dans quelle mesure cette substitution du Dieu tout-puissant au Dieu-Bien est-elle solidaire de celle de l'ontologie de la puissance et de l'action à l'ontologie aristotélicienne de l'en-puissance et de l'acte?

Telles sont donc les questions originaires qui ont présidé au diptyque dont je présenterai, successivement, les deux volets.

1.1 Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin

a. Dunamis, energeia et le projet métaphysique d'Aristote

Le couple conceptuel de l'en-puissance et de l'acte est ici analysé comme la clef d'une nouvelle lecture, unitaire mais non onto-théologique, de la *Métaphysique* d'Aristote.

On se propose d'abord de marquer l'irréductibilité des concepts d'acte et d'en-puissance à ceux de forme et de matière. On montre en particulier que s'il y a sens à parler d'« acte pur », dès lors que la notion d'acte emporte la séparation en son sens aristotélicien, soit la capacité d'existence indépendante, il n'y en a pas à parler de « forme pure » (expression quasi-canonique dans la littérature secondaire mais qu'Aristote, lui, n'emploie jamais). On va ce faisant contre la lecture traditionnelle de la *Métaphysique*, et en particulier contre son interprétation onto-

théologique: celle-ci admet l'existence, chez Aristote, de formes séparées, et identifie le dieu à la première d'entre elles, s'exposant ainsi à ce que Harold Cherniss a nommé « la doctrine paradoxale de la forme pure », c'est-à-dire à la question de savoir comment Aristote peut soutenir à la fois que la forme n'existe pas sans la matière, et qu'il existe des formes pures. Mais cette interprétation doit aussi affronter la question de savoir ce que peut être le principe de liaison entre les substances mobiles composées de matière et de forme, et la substance immobile considérée comme forme pure. Ce paradoxe, et cette difficulté, disparaissent dès lors que l'on prend au sérieux la désignation, fondamentale et réitérée en Λ , du premier moteur comme « acte » et, plus, comme tel que sa substance même est acte (« *ousia energeia* », Λ 6, 1071b 20);

– théologie de l'acte, la théologie aristotélicienne n'apparaît cependant que comme l'un des champs d'application d'une ontologie ou, du moins, d'une ousiologie générale, qui a pour principe les notions de *dunamis* et d'*energeia*.

On propose donc une lecture nouvelle de la *Métaphysique*, qui suit la voie ouverte en E 2, 1026a33-b2 où l'en-puissance et l'acte sont comptés, avec les catégories, comme l'un des principaux sens de l'être. Tout comme la lecture unitaire mais à maints égards problématique, qui procède de l'interprétation onto-théologique, on évite ainsi la lecture aporétique, ou « diaporématique » fondée sur les catégories, et proposée par Pierre Aubenque. Au contraire des catégories, qui sont autant de figures d'un être scindé par le mouvement et sont, en tant que telles, inadéquates au dire de l'être premier et immobile, les notions de *dunamis* et d'*energeia* permettent de dire, des substances mobiles comme des substances immobiles, la différence en même temps que la relation. On comprend dès lors que Λ 5 les désigne comme les « principes communs à toutes les substances par analogie » (1071a 4-5).

Principes d'une ontologie unitaire, les notions d'en-puissance et d'acte le sont aussi d'une ontologie singulière, qu'on nomme « axiologique », dès lors qu'elle prononce l'identité, donnée dans l'acte, différée dans l'en-puissance, de l'être et du bien. D'une telle ontologie, la théologie n'est qu'une partie. Compris comme acte (et non comme forme, ainsi que le veulent les commentateurs, non plus que comme puissance ainsi que, souligne Aristote, l'ont pensé ses prédécesseurs), le dieu est identifié au bien (Λ 9 et 10), ou encore au « bien selon la substance » (*Eth. Eud.* I, 1217b 30-31; *Eth. Nic.* I, 1096a 24). Sans puissance, il n'est pas pour autant impuissant mais il agit comme fin (en un sens, toutefois, particulier) de l'en-puissance. On s'interroge donc aussi sur l'oubli de cette théologie, dont on propose de repérer la raison dans la double réduction de l'acte à la forme et de l'en-puissance à la puissance active.

La première partie du livre se divise en cinq chapitres qui proposent une lecture suivie des livres A, Γ, Z-H, Θ et Λ de la *Métaphysique*: « Le problème des principes et la question du platonisme »; « *Dunamis, energeia* et la science recherchée »; « Forme, acte et *ousia* »; « Le sens ontologique de la *dunamis* et de l'*energeia* »; « L'acte pur et l'unification de l'ousiologie ».

On s'interroge d'abord sur l'affirmation réitérée d'Aristote selon laquelle il est le seul et le premier à avoir posé le bien au principe et à avoir identifié son mode propre de causalité. La singularité du projet de la *Métaphysique* paraît dès lors résider dans une double décision: le bien est au principe; le principe n'est pas puissance. Cette double décision s'accomplit en une seule formule: le principe est acte. Le projet assigné à la « sagesse » en A, soit la connaissance de la fin comprise à la fois comme le bien propre à chacun et comme le souverain bien dans l'ensemble de la nature, paraît ainsi s'accomplir dans la désignation en Λ du premier moteur comme *energeia*, mais aussi comme cause finale (Λ 7, 1072b 2-3) et comme bien.

On s'attache ensuite, à partir de Γ et E, à identifier en la *dunamis* et l'*energeia* les principes possibles de la « science recherchée » sous la détermination restrictive, mais non exclusive, qu'en propose Γ 1005b 16-19, soit comme ousiologie. Cependant, ces deux notions s'accordent aussi avec la définition plus large de la science recherchée comme science des principes, non seulement de la substance mais aussi de la démonstration: plus précisément, et comme il apparaît en Γ 5, la distinction même de l'en-puissance et de l'acte résulte de l'application du principe de non-contradiction à l'*ousia* (l'en-puissance permettant de penser la coexistence des contraires au sein d'une même substance, l'acte étant la réalisation d'un seul de ces contraires). Comme les catégories, la *dunamis* et l'*energeia* sont ainsi au fondement d'une ontologie non-parménidienne, permettent d'ajuster l'être au non-être, l'un au multiple, et le même à l'autre. Cependant, et au contraire, cette fois, des catégories, elles permettent de penser le *passage* du même à l'autre: le concept de *dunamis* paraît dès lors tout aussi conditionnant pour la pensée du devenir que l'est, pour celle de l'être, le principe de non-contradiction.

Principes du devenir, la *dunamis* et l'*energeia* le sont aussi de l'être en devenir, soit de la substance mobile et composée. C'est ce que manifeste leur substitution progressive, dans les livres Z-H, aux notions de matière et de forme. La lecture attentive de ces textes permet à la fois d'établir la distinction entre ces deux couples notionnels, et d'analyser les raisons de leur confusion. Le principal opérateur de cette dernière paraît être la notion centrale des livres Z-H: la notion d'*ousia*, ainsi que celle, qui lui est étroitement corrélée, de séparation. Z conserve en partie leur sens platonicien: l'*ousia* entendue comme principe de permanence et d'intelligibilité, la séparation comme existence hors des sensibles. Cependant, et parallèlement, Aristote élabore son concept propre d'*ousia*, qu'il associe à la séparation entendue cette fois comme capacité

d'existence indépendante. Cette tension entre deux sens de l'*ousia* a pour effet la promotion de deux candidats rivaux au titre d'*ousia*: la forme, et le composé. Or, à la lumière du critère aristotélicien, la forme ne peut être dite *ousia*: en effet, et à la différence du composé, elle ne peut être absolument séparée (χωριστὸν ἀπλῶς), mais l'est seulement selon la définition (τῷ λόγῳ χωριστὸν).

La démarche de Z, cependant, n'est pas d'exclusion, mais d'intégration et de hiérarchisation. Aux candidats au titre d'*ousia*, on va ainsi appliquer une procédure semblable à celle qui, en Z1, a établi le primat de l'*ousia* elle-même sur les autres catégories: parce qu'il peut être absolument séparé, le composé sera dit *ousia malista*; parce qu'elle ne peut l'être que selon la définition, la forme sera dite *ousia kata ton logon* (Z 10, 1035b 15). Si elle est aussi désignée comme *ousia prōtē*, cette primauté est cependant qualifiée, selon les sens rappelés là encore en Z1.

Cette tension entre forme et composé, *ousia prōtē* et *ousia malista*, va être résolue en H par l'intervention de la notion d'*energeia*: si celle-ci se substitue à celle d'*eidos*, ce n'est pas comme un simple équivalent. L'acte est la forme considérée dans son unité avec la matière, et comme capable de subsistance. Il réunit en tant que tel tous les critères de l'*ousia*, et peut, au contraire de la forme, être séparé.

Le livre Θ peut être lu dans la continuité de E dès lorsqu'il propose de voir en la *dunamis* et l'*energeia* un autre sens de l'être que celui que disent les catégories. Ce faisant, il fonde aussi à rebours la démarche de Z-H, en montrant comment les notions d'en-puissance et d'acte s'appliquent, par-delà le mouvement, à l'être (1, 1045b 32-35). Le livre Θ peut donc se lire tout entier comme opérant la translation de ce couple notionnel depuis le champ du mouvement jusqu'à celui de l'être. Cette translation n'aboutit pas pour autant à la révocation du sens kinétique, mais bien plutôt à sa subsumption sous le sens ontologique. C'est de ce dernier, en effet, que le mouvement lui-même tire son intelligibilité: le mouvement ne doit pas être compris seulement dans l'ordre de l'interaction, mais dans celui de l'actualisation. Ou encore: le mouvement ne doit pas être compris seulement dans l'ordre de la corrélation d'une *dunamis* active et d'une *dunamis* passive, partageant le champ de l'efficiencia entre un agent et un patient, mais dans celui de la corrélation de la *dunamis* et de l'*energeia*. La notion d'en-puissance, *dunamei*, dans son irréductibilité à la puissance active comme à la puissance passive, vient nommer la possibilité même de l'interaction en vue d'un mouvement finalisé par l'acte.

L'analogie posée en Θ 6 entre *energeia/kinēsis/ousia*, d'une part, *dunamis/hylē*, d'autre part, va ainsi se trouver peu à peu justifiée au fil des chapitres 7 et 8, qui vont établir l'équivalence entre les différents termes qu'elle ordonne. C'est cependant l'exploration, en Θ8,

du triple rapport d'antériorité de l'*energeia* sur la *dunamis* qui achève de l'élucider, et qui dévoile ce faisant la signification véritable, et ontologique, de ces deux notions. L'analyse de l'antériorité de l'acte selon l'*ousia*, qui est celle de la forme *comme fin*, donne le clef de la corrélation nécessaire de la *dunamis* et de l'*energeia*: l'en-puissance vient nommer la possibilité même du mouvement de la matière vers la forme comme fin, l'acte, la forme comme réalisée dans une matière (et donc aussi l'*ousia malista* de Z). La fin du livre Θ ouvre cependant la possibilité d'une extension des notions d'en-puissance et d'acte depuis les substances sensibles corruptibles jusqu'aux substances sensibles éternelles.

Le livre Λ prolonge ce mouvement d'extension en manifestant en la *dunamis* et l'*energeia* les principes communs à toutes les substances mobiles, qu'elles soient éternelles ou corruptibles, mais aussi en désignant du terme d'acte, *energeia*, la substance immobile. Si l'acte en cette dernière se dit sans la puissance et sans l'en-puissance, la notion n'est pas pour autant équivoque. Elle reçoit au contraire son sens le plus déterminé, et qui était déjà à l'oeuvre dans le *Protreptique*, par quoi elle désigne non seulement l'être, ou l'*ousia* (Λ 5 énonce ainsi clairement que « la forme existe en acte si elle est séparée » (1071a 8): l'acte, en d'autres termes, dit la forme en tant qu'elle subsiste), mais aussi l'être dans la fin et le bien. Si les notions d'en-puissance et d'acte peuvent être dites « principes communs à toutes les substances par analogie » (1071a 4-5), si elles reçoivent, donc, une extension maximale, celle-ci ne se paye pas de leur équivocité. L'analogie doit être entendue ici, comme en Θ 6, au sens d'une égalité de rapports: le rapport de conditionnement ou d'antériorité qui opère, au sein de chaque substance, entre l'en-puissance et l'acte posé à sa fin, est égal à celui qui opère entre les substances mobiles en leur entier, comme composées d'acte et d'en-puissance, et l'*ousia energeia*. Mais ce rapport analogique qui vaut entre l'en-puissance et l'en-acte d'une part, le complexe en-puissance/en-acte et l'acte pur d'autre part, se double d'une relation réelle, dès lors que, comme l'est son acte pour chaque substance, le premier moteur est lui-même *telos*—quoiqu'en ce sens particulier qu'a dégagé Λ7 (c'est-à-dire comme une fin médiée et transcendante et non pas immédiate et immanente; c'est en ce sens qu'il faut lire la distinction pronomiale de 1072b1-2). S'il y a équivocité, celle-ci porte donc, non sur la notion d'acte, mais sur celle de cause finale: le premier moteur en effet n'est pas, pour les autres substances, une fin immédiate et immanente— le dieu n'est pas l'acte du monde. Chaque substance vise son acte, sa fin, et son bien propres, mais aussi, à travers ceux-ci, la nécessité et la perpétuité propres à l'acte divin.

Dès lors, il n'y a pas de « paradoxe de l'acte pur » comparable à celui de la forme pure: la différence même entre l'acte pur et les substances composées d'acte et d'en-puissance permet

de penser, en même temps que leur hiérarchie, la nature de leur relation. Mais, posant avec l'acte le bien au principe, Aristote se soustrait aussi aux critiques qu'il adressait, dans les éthiques, au Bien platonicien. Le premier moteur n'est pas le Bien essentiel et indûment substantifié (dès lors qu'une Forme ne peut être *ousia*), mais cette substance dont l'essence est le bien. Sa position principielle s'accorde avec le constat de l'existence d'une pluralité de fins et de biens singuliers: pour les autres substances, c'est leur essence et leur acte propres qui sont leur bien, mais l'accomplissement de celui-ci est cependant conditionné par l'existence du bien et de l'acte principiels.

En l'ontologie de la *dunamis* et de l'*energeia*, on peut alors reconnaître tant la sagesse définie en A, capable de déterminer le bien principiel comme les biens particuliers, que la science recherchée partiellement identifiée en Γ à l'ousiologie: principes communs à toutes les substances, l'en-puissance et l'acte assurent en effet à la fois la généralité du discours ousiologique et le primat réel du principe théologique (primat qui, soulignons-le, ne se soutient cependant que de l'élucidation *ontologique* de l'antériorité de l'*energeia* sur la *dunamis*). Le tour de force d'Aristote consiste ainsi à assurer, tant contre la tentation de la théologie négative que contre l'éclatement du projet métaphysique, la possibilité d'un discours univoque sur les différentes substances, tout en en posant la hiérarchie.

Enfin, cette ontologie cohérente et unitaire est aussi une ontologie axiologique, dont la plus grande singularité se lit peut-être, comme y insiste Aristote, dans l'identification du dieu non à la puissance mais au bien.

b. Plotin et la puissance de tout

La question se pose alors de savoir comment cette ontologie, et la théologie qu'elle porte, ont été oubliées et/ou subverties. Le moment plotinien paraît ici déterminant. Et une première rupture, qui en engage d'autres, peut être identifiée en l'inversion de la *dunamis*: la *dunamis*, chez Plotin, ne vient plus nommer le devenir comme moindre-être, mais l'au-delà de l'être et du devenir. Elle n'est plus corrélée à l'acte dans une relation asymétrique de tendance et de dépendance, mais posée à son principe: le Premier Principe plotinien, en effet, l'Un-Bien, n'est plus acte pur, mais *dunamis pantōn*.

Il faut alors demander ce qui se joue dans ce déplacement de la *dunamis* aristotélicienne— dans sa transposition de la base au sommet. D'abord, quelle est, dans ce nouvel usage, la signification du terme même de *dunamis*? La *dunamis pantōn* de l'Un-Bien est-elle la

puissance de tout ou l'en-puissance de tout? Ensuite, quel sens donner à la substitution, pour penser le principe, de la *dunamis* à l'*energeia* et l'*entelekheia*? Qu'est-ce qui se trame dans le passage du Premier Moteur acte pur sans puissance au Premier Principe puissance au-delà de l'acte?

On a d'abord cherché à voir comment la notion de *dunamis* vient en réponse à la double et paradoxale exigence que porte l'idée même de principe, en ce qu'elle permet d'en penser à la fois la transcendance et la causalité, tant l'absoluité que la relation.

De cette exigence se déduit sa signification: la *dunamis pantōn* n'est pas l'en-puissance de tout, mais la puissance de tout. Plotin revient ainsi, par-delà Aristote, à la signification platonicienne de la *dunamis*, celle que met en oeuvre le livre VI de la *République* en désignant le Bien comme « au-delà de l'être qu'il surpasse en dignité et en puissance (πρεσβεία και δυνάμει) » (509b 9-10). Ce retour au sens platonicien de la *dunamis* porte une rupture radicale avec Aristote. La *dunamis* ne doit plus être pensée prioritairement comme *dunamei*, en-puissance, soit, à la conjonction des puissances active et passive, comme le principe d'un mouvement finalisé par l'acte: elle est posée comme antérieure à l'acte même (associé par Plotin au deuxième principe, l'Intellect). Comme telle, elle permet de penser une production exclusive de tout mouvement. Plus précisément, la notion de puissance de tout permet de penser la causalité comme un effet direct de la transcendance: c'est précisément parce qu'il n'est rien de ce qu'il fait, parce qu'il est, en tant que simple et parfait, radicalement excédentaire à tout ce qui vient après lui, que l'Un-Bien peut avoir des effets. Là où l'en-puissance aristotélicienne disait la tendance à la perfection, la puissance plotinienne vient désigner, elle, l'effet du parfait.

Ce modèle causal s'étend, par-delà l'Un-Bien, aux êtres qui en procèdent. Ce qu'on a appelé « la doctrine des deux actes » et qu'il serait plus rigoureux, dès lors qu'elle s'applique en premier lieu à l'au-delà de l'être et de l'acte, de nommer « théorie de la puissance du parfait », opère comme le modèle même de la procession: la théorie des puissances permet de penser la production de l'inférieur par le supérieur comme un effet nécessaire, et nécessairement dégradé, de sa perfection. De la cause à l'effet, la puissance assure aussi la continuité: elle est ce par quoi, sans s'incliner ni se perdre en lui (cette perfection immobile étant la condition même de sa fécondité), le principe est présent à son produit. Du concept de puissance compris comme productivité du parfait se déduisent ainsi les principaux traits de la procession comme agir immobile, nécessaire, et continu.

La puissance, on l'a dit, assure le lien et la présence de la cause à l'effet. Plus précisément, elle s'inscrit en l'effet comme une présence-absence, une trace, dit Plotin, ou encore une image, un reflet, qui porte à la fois une distance et le principe de sa réduction. Car

cette trace où se lit la dépendance de l'effet détermine aussi chez lui un désir, une tendance qui est le moteur même de sa conversion. Or, pour nommer cette tendance, Plotin va avoir recours, cette fois, à la notion d'en-puissance. Si la *dunamis* puissance est le principe de la procession, la *dunamis* en-puissance est, elle, le principe de la conversion. Le concept de *dunamis*, en son équivocité même, apparaît ainsi comme la clef de la double dynamique qui régit le réel plotinien; ou encore, et pour jouer sur les mots, le double sens (la double signification) de la *dunamis* porte le double sens (la double orientation) du réel : de là-bas jusqu'ici, et d'ici vers là-bas.

Ce modèle vaut pour l'Intellect comme pour l'âme: c'est ainsi que la Vie est à la fois la première énergie émanée de l'Un-Bien et, dit Plotin, sa trace ou son empreinte. Elle est donc à la fois énergie et en-puissance. Et c'est son mouvement de conversion vers son Principe qui va la transformer en Intellect achevé. À son tour, l'âme peut être considérée comme l'acte dérivé de l'Intellect. Cependant, elle n'est en-acte que quand elle se convertit à lui. Cela suppose qu'elle actualise les traces ou les empreintes (*tupoi*) qu'il a laissées en elle— actualisation déterminée, comme l'explique le *Traité 53*, par le choix que fait le *hēmeis* d'orienter sa conscience vers le haut et non vers le bas, vers l'âme séparée et non vers l'animal ou le corps animé. Ce mouvement de conversion et d'actualisation est en même temps un mouvement d'identification, par quoi le *hēmeis* vient coïncider avec cette essence qui à la fois l'excède et l'accomplit: par quoi il devient intellect, rejoint le divin en lui. Cependant, et encore au-delà, il s'agit pour l'âme de se rendre disponible à la pure présence de l'Un: c'est-à-dire, et par-delà son identification à l'âme séparée, qui est aussi acte pur et pure pensée, de se faire pure capacité pour la puissance de l'Un. Il s'agit, écrit Plotin dans le *Traité 9*, de

... venir coïncider et, en quelque sorte, être en contact avec lui, le toucher, grâce à la ressemblance, c'est-à-dire à la puissance que l'on a en soi et qui est parente avec lui (καὶ τῇ ἐν αὐτῷ δυνάμει συγγενεὶ τῷ ἀπ' αὐτοῦ), parce qu'elle vient de lui, et lorsque cette puissance se trouve dans l'état où elle était quand elle est sortie de lui, alors ils peuvent le voir de la manière dont il peut être objet de vision (9 (VI, 9) 4, 24-30).

Ultimement, le contact de l'âme avec l'Un-Bien doit être compris comme une coïncidence des puissances, ou plutôt, comme une coïncidence entre l'en-puissance et la puissance de tout.

L'équivocité de la *dunamis*, son double sens de puissance et d'en-puissance, paraît donc être mise en oeuvre par Plotin de façon systématique pour dire la réciprocité de la procession et de la conversion.

Il est pourtant un lieu où ce modèle ne s'applique pas: la matière. Certes, celle-ci est dite en-puissance: mais en elle la capacité est dissociée de la tendance. Elle est une pure réceptivité, à quoi manque la conversion vers l'Un-Bien. Et de même, elle est dénuée de puissance active, de sorte qu'elle ne produit rien. Ainsi, le modèle de la puissance de tout comme celui de la réciprocité puissance/en-puissance ne valent plus pour la matière. Là où le premier principe est à la fois puissance de tout et en-puissance de rien, la matière, elle, est à la fois en-puissance de tout et puissance de rien. Lui font défaut (elle est pure privation) tant la puissance de produire un effet que celle de se convertir à sa cause.

Par là s'éclaire peut-être la question, très disputée, de savoir comment la matière peut être à la fois le mal et l'effet de l'Un-Bien. À cela on peut répondre que c'est parce que, tout en étant le dernier produit de la puissance de l'Un-Bien, la matière n'est plus par rapport à lui en-puissance. Ce qui fait sa singularité, dès lors, ce n'est pas son mode d'engendrement, mais son mode de participation: c'est cette participation incomplète à quoi fait défaut la possibilité de la conversion. Ce qui la qualifie comme mal, ce n'est pas que l'Un-Bien ne soit pas sa cause, c'est que, pour elle, et pour elle seule, il ne soit plus une fin.

Mais on voit dès lors que le modèle aristotélicien de la finalité et de la tendance se trouve intégré, chez Plotin, à celui de la productivité et de la puissance. La question se pose dès lors de l'éventuelle priorité de l'un ou l'autre de ces modèles: l'Un-Bien doit-il être pensé indissociablement comme une cause productrice et comme une cause finale? C'est semble-t-il le cas, mais le moment de la finalité n'en demeure pas moins soumis à celui de la productivité: c'est la puissance originelle, principielle, qui est cause, en l'effet, de l'en-puissance. Et le mouvement que celui-ci détermine n'est ultimement que retour à cette puissance première. C'est une finalité sans fin, au sens où ce mouvement a l'origine pour fin. Surtout, le terme qui lui est assigné n'est plus le Bien mais sa puissance.

Enfin, Plotin rompt avec ce qu'Aristote désignait comme la singularité de son projet: à la fois la dissociation entre Bien et puissance et la détermination de la puissance propre au Bien. S'il subordonne encore la puissance au Bien, le statut principiel qu'il lui restitue ouvre la voie à cette émancipation de la puissance par rapport au Bien qu'accomplira la théologie de la toute-puissance.

c. La lecture heideggérienne de l'ontologie de la *dunamis* et de l'*energeia*

À la fin de son *Nietzsche*, dans « La métaphysique en tant qu'histoire de l'être »¹⁴, Heidegger interroge la traduction de l'*energeia* en *actualitas*. Il y voit, comme dans celles d'*hupokeimenon* en *subjectum*, d'*ousia* en *substantia*, ou d'*aletheia* en *adequatio*, un révélateur privilégié de l'histoire de l'être. Cette traduction signe pour lui la « transition du langage conceptuel grec à celui romain » (p. 331), mais aussi une mutation dans la pensée de l'être. L'être n'est plus pensé comme « présence » mais comme « produit d'un agir »: « L'ἔργον devient l'*opus* de l'*operari*, le *factum* du *facere*, l'*actus* de l'*agere*. L'ἔργον n'est plus ce qui est laissé libre dans l'ouvert de la présence, mais ce qui est effectué par l'efficacité, réalisé par le faire. L'Être, au sortir de l'essence initiale de l'ἐνέργεια, est devenu l'*actualitas*» (*ibid.*).

Au terme de cette transition, l'être ne peut plus être pensé que comme effet causé, produit—comme *ex-istentia*, c'est-à-dire comme ce qui est « posé par l'existence dans l'en-dehors de la causation » (p. 336-37). Cette conversion de l'Être en *actualitas* est, selon Heidegger, ce qui rend possible la métaphysique chrétienne de la création: elle « donne à l'étant dans sa totalité ce trait fondamental dont pourra désormais s'emparer le représenter de la croyance biblique et chrétienne en la création, pour assurer sa justification métaphysique » (p. 333).

À cette lecture heideggérienne de la transition *energeia-actualitas*, l'histoire en quelque sorte parallèle que l'on a cherché à reconstituer conduit à apporter certaines inflexions.

Tout d'abord, la lecture de l'*energeia* comme présence paraît occulter le trait fondamental de l'ontologie aristotélicienne, c'est-à-dire son caractère axiologique. L'*energeia* ne dit pas la présence mais l'identité réelle (en dieu) ou réalisée (en les substances mobiles) de l'être et du bien. C'est d'ailleurs dans un contexte éthique qu'Aristote utilise pour la première fois le concept d'*energeia*, articulé à celui de *dunamis*: le fragment 14 (W 14)¹⁵ du *Protreptique* s'ouvre ainsi sur l'affirmation selon laquelle « vivre » se dit en deux sens, selon la puissance, et selon l'acte (*to men kata dunamin/ to de kat'energeian*). La corrélation *dunamis/energeia* oppose ici avant tout la capacité à son usage, la faculté à son exercice. Mais elle revêt aussi un sens normatif, et téléologique: l'*energeia* désigne plus spécifiquement le bon usage et la fin et par là, ultimement, l'*ergon*. Or, à son tour, l'*ergon* a clairement un sens axiologique: dans le fragment 6 du *Protreptique*, l'accomplissement de l'*ergon* est désigné comme ce en vertu de quoi une chose peut être dite bonne, *agathos*, ce en quoi aussi réside sa vertu, *aretē*. La lecture

¹⁴ Heidegger, *Nietzsche*, 2 vol., trad. fr. P. Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.

¹⁵ =Jamblique, *Protr.* 11 (56. 13-59. 18 Pistelli).

de Heidegger passe sous silence cette signification des concepts d'*ergon* et d'*energeia*. C'est pourtant en contexte éthique qu'Aristote les élabore avant de les transférer à l'ontologie et d'en faire les concepts fondateurs d'une ontologie axiologique.

Mais à cela s'ajoute que, dès avant celle qu'engage la traduction d'*energeia* en *actualitas*, une rupture fondamentale opère déjà, on l'a vu, dans la transition de la *dunamis*-en-puissance à la *dunamis*-puissance. Et cette rupture s'inscrit à même la pensée grecque, dans la transition Aristote/Plotin.

Or, comme celle de l'*energeia*, la lecture heideggérienne de la *dunamis* est curieusement fléchie. Dans le cours qu'il a consacré en 1931 à *Métaphysique* Thêta, 1-3, *De l'essence et de la réalité de la force*¹⁶, Heidegger marque d'emblée que *dunamis* et *energeia* sont, chez Aristote, un sens de l'être, et que ce sens de l'être est irréductible à celui que disent les catégories. Mais dans le même temps, il lit univoquement la *dunamis* comme force (*Kraft*): l'analyse d'Aristote dévoilerait « la force en son essence », « l'être fort en tant que tel » (p. 110-111).

Il semble à l'inverse que le propre de l'ontologie de la *dunamis* et de l'*energeia* réside en ceci qu'elle permet de penser l'être autrement que comme puissance, et autrement que comme présence. L'être, tel que le disent la *dunamis* et l'*energeia*, n'est pas seulement ce qui est là, ni seulement ce qui agit. La *dunamis*, on l'a dit, n'est réductible ni à la puissance active, ni à la puissance passive, mais doit être pensée comme la possibilité d'un mouvement orienté vers l'acte. Quant à l'acte, il ne dit pas seulement la présence, mais l'être dans la fin et le bien comme réalisé ou (quand il exclut l'en-puissance) comme réel: la substance ayant réalisé son essence comme bonne, ou la substance essentiellement bonne. L'acte, c'est le nom ontologique du bien. Il dit l'unité de l'être et de la valeur, la conjonction même de l'Idéal et du réel. Ontologie axiologique, l'ontologie de l'acte est donc aussi une ontologie de la non-scission.

1.2 Genèse du Dieu souverain

C'est l'enquête amorcée dans *Dieu sans la puissance* que prolonge *Genèse du Dieu souverain*, dans le champ médiéval, cette fois, et à travers cinq séquences: « *Omnipotentissima bonitas*: Augustin, ou la mystérieuse alliance »; « Pierre Damien, Abélard et les impasses de la

¹⁶ Heidegger, *Aristote, Métaphysique* Θ 1-3. *De l'essence et de la réalité de la force*, trad. fr. Paris, Gallimard, 1991.

puissance »; « Toute-puissance et puissance absolue »; « La puissance et l'être (Thomas d'Aquin) »; « Duns Scot ou l'infini de la puissance ».

Ce second volet du diptyque est régi, on l'a dit, par la double question de la substitution du Dieu tout-puissant au dieu acte pur sans puissance, et de l'ontologie moderne de la puissance et de l'action à celle, aristotélicienne, de l'en-puissance et de l'acte. Il se propose ce faisant de manifester la solidarité entre ces deux processus, mais aussi d'élucider certains de leurs effets théologico-politiques, dans le cadre notamment des théories de la souveraineté.

Avant d'en résumer brièvement le parcours, j'indiquerai les lignes problématiques qui le guident.

On cherche d'abord à mettre au jour le mouvement de substitution de la toute-puissance à la puissance de tout plotinienne et néoplatonicienne. On nommera toute-puissance une puissance conjointe à la liberté et susceptible d'être posée comme excédentaire à la volonté normée par le bien. Là où la puissance de tout ne peut pas plus de choses qu'elle n'en fait, et fait (ou produit) sans vouloir ni choisir, la toute-puissance peut pouvoir plus de choses qu'elle n'en veut et n'en fait. C'est ce mouvement d'absolutisation de la puissance par rapport à la volonté que l'on se propose de retracer, selon une ligne qui va de saint Augustin à Duns Scot. Mais on voudrait aussi montrer que ce mouvement obéit à une logique d'excès interne à la notion même de toute-puissance. Si l'on veut penser pour elle-même la puissance divine, alors on doit la soustraire à toute norme, toute loi— logique, physique, ou éthique— extérieure à elle et susceptible de la borner. Il faut alors dire que Dieu peut, s'il est véritablement tout-puissant, faire que a et non-a soient vrais en même temps, que le passé n'ait pas existé, ou encore, aussi bien, damner un innocent.

La compatibilité de l'attribut divin de toute-puissance avec ceux de sagesse et de bonté paraît dès lors problématique. Il est d'ailleurs remarquable que seul cet attribut de toute-puissance ait appelé une distinction, qui sépare en son sein deux figures de la puissance: l'une absolue, l'autre ordonnée. Or la puissance absolue, c'est précisément la toute-puissance considérée pour elle-même, moins les autres attributs divins, et comme pouvant ainsi être capable de l'absurde, du chaos, ou du mal. Certes, la distinction entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata* vient en réponse à des questions historiquement identifiables et a admis différents usages et différentes interprétations: la scission qu'elle opère au sein de l'attribut de toute-puissance n'en apparaît pas moins comme l'indice d'un problème spécifique à ce dernier.

Notre question directrice trouve à partir de là une formulation plus précise: comment, là où le concept aristotélicien d'acte pur posait en dieu la réalité du bien, celui, chrétien, de

toute-puissance conduit-il à poser en Dieu la possibilité du mal? En même temps que la généalogie paradoxale de la puissance, c'est le caractère éminemment problématique de l'attribut divin de toute-puissance que l'on se propose de mettre en évidence. Cet attribut apparaît en effet comme à la fois nécessaire et impossible: nécessaire, parce qu'il est au fondement de ces dogmes fondamentaux du christianisme que sont la création, l'incarnation, ou la résurrection. Impossible parce que, tout en étant nécessairement requis par la métaphysique chrétienne, le concept de toute-puissance dessine une figure impensable, quasi tératologique, du divin: celle d'une force en excès, en-deça du bien et du mal; celle, aussi, d'un arbitraire souverain.

Poser le problème de la toute-puissance, c'est du même coup déplacer le problème de la théodicée. Car il ne s'agit pas ici d'interroger la compatibilité entre l'existence d'un Dieu posé comme à la fois tout-puissant et bon et la réalité effective du mal: mais bien plutôt de poser la question préalable de la compatibilité en Dieu de la toute-puissance et de la bonté. Cette démarche est donc en quelque sorte régressive par rapport à celle que suit Hans Jonas dans *Le Concept de Dieu après Auschwitz*. Elle consiste, non pas à demander quel attribut divin il faut sacrifier si l'on veut tenir à la fois le concept de Dieu et la réalité du mal, mais bien plutôt à s'interroger sur un attribut divin qui pose déjà en Dieu la possibilité du mal.

Il faut à partir de là recenser les différentes stratégies qui permettent de contourner ou de minorer les apories de la toute-puissance, c'est-à-dire d'en garantir l'extension sans pour autant poser en Dieu un principe possible du mal. La distinction entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata* en est une. Mais d'autres s'y joignent: celle, déjà lisible chez Augustin, diversement déclinée par Thomas d'Aquin et Duns Scot, et refusée par Abélard, de l'incompréhensibilité ou de l'incommensurabilité, qui consiste à dire que la bonté et/ou la justice divine sont à ce point excédentaires à la raison créée qu'on ne peut en juger et donc qualifier de mauvais ou d'injustes ses choix et ses effets; ou encore celle, volontariste, de l'indifférence, qui consiste à poser un Dieu au-delà du bien et du mal et à faire de ceux-ci non les principes mais les effets du choix divin. Ces différentes stratégies révèlent encore un autre aspect du concept de toute-puissance: non seulement ce dernier obéit à une logique interne d'excès, mais, pour cette raison même, il apparaît comme ce qui introduit, dans la rationalité théologique, les procédures de transcendance et de mystère propres au religieux.

Le concept de toute-puissance a cependant aussi des effets proprement philosophiques. On l'a dit, notre enquête porte sur une double substitution: celle du Dieu tout-puissant au dieu

acte pur, et celle de l'ontologie de la puissance et de l'action à l'ontologie de l'en-puissance et de l'acte. Or, la construction de l'attribut divin de toute-puissance apparaît comme indissociable de celle de l'ontologie de la puissance. Le moment thomasien est ici déterminant: le Dieu de Thomas d'Aquin, en effet, est à la fois acte pur d'être (*actus purus essendi*) et tout-puissant. La conjonction de ces deux déterminations, qui sont pour Aristote exclusives, a pour condition une mutation radicale des concepts mêmes de puissance et d'acte. Chez Thomas en effet, l'acte pur ne vient plus nommer l'être en tant qu'il est exempt de puissance mais, à l'inverse, la pleine puissance d'être (*potestas/virtus essendi*). C'est cette plénitude de puissance qui fait la perfection de Dieu et dès lors détermine son identité au bien. Thomas, tout en conservant le lexique aristotélicien, accomplit ainsi deux gestes décisifs pour la mutation ontologique que l'on cherche à identifier: d'abord, le nouage en l'être premier de l'être et de la puissance; ensuite, et toujours à travers la notion d'acte, la désignation non plus, comme chez Aristote, du bien comme étant, mais de l'être comme bon. Au terme de cette mutation, la figure du divin qui se dessine est diamétralement opposée à celle que l'on a identifiée chez Aristote: Dieu n'est plus pensé comme Bien réel et sans puissance, mais comme pleine puissance d'être et bon en tant que tel.

Il s'agit donc aussi de voir comment le concept philosophique de puissance est à la fois mobilisé et modifié à mesure que s'édifie celui de toute-puissance. Si le travail sur la conceptualité aristotélicienne est explicite et déterminant chez Thomas d'Aquin, il l'est aussi chez Duns Scot. Ainsi, le concept scotiste de contingence dissocie celle-ci de l'en-puissance comme puissance des contradictoires pour la renvoyer à la toute-puissance comme choix libre entre deux contraires. De même, le concept scotiste de liberté passe par une reprise aristotélicienne qui met en jeu, cette fois, la notion de puissance rationnelle. Plus généralement, le concept même de toute-puissance implique de libérer la puissance de tout schéma corrélationnel, en la soustrayant tant à l'antériorité de l'acte qu'à la réciprocité de la puissance passive, pour la penser comme étant, par elle-même, une puissance active ou une puissance-action.

On examine également les différents modes d'articulation entre la puissance créatrice et les puissances créées. Car la logique d'excès de la toute-puissance engage, autant qu'un conflit avec les autres attributs divins, un conflit avec les autres puissances. Là encore, il faut s'interroger sur sa possible exclusivité: la toute-puissance est-elle le tout de la puissance? Faut-il voir en elle la source de toute efficacité? Ou considérer qu'elle est d'autant plus puissante qu'elle délègue en partie celle-ci? Son action est-elle directe, ou médiatisée par les causes

secondes? Une puissance se mesure-t-elle à la capacité qui est sienne de rompre l'ordre qu'elle a institué (ainsi, à travers le miracle) ou, au contraire, à celle de le maintenir? Il s'agit de voir, à chaque fois, quelles modifications et quels usages admet le concept aristotélicien de *dunamis*, mais aussi comment ces derniers insèrent en son sein même un nouveau jeu conflictuel—comment, par exemple, les concepts de puissance naturelle ou encore de possible peuvent venir jouer contre celui de toute-puissance en limitant son exclusivité ou en bornant son champ d'action.

Chemin faisant, on a ainsi été amenée à mettre en évidence le devenir d'un autre concept de la puissance, hérité, lui, non plus d'Aristote mais du néoplatonisme: celui d'*epitēdeiotēs*, soit d'une puissance pensée comme purement passive, purement réceptrice. Là où la *dunamis* aristotélicienne porte une pensée forte de la nature et de l'immanence, et résiste, du même coup, au schème de la toute-puissance, le concept d'*epitēdeiotēs* s'y intègre aisément. Il permet en effet de penser les créatures comme douées non pas d'une puissance autonome mais d'une pure capacité réceptrice pour l'action de la toute-puissance. On montre quel rôle fondamental ce concept joue dans la doctrine thomasienne de l'analogie, mais aussi comment on peut en retrouver des traces, moins explicites, moins directement identifiables, chez Augustin, Abélard ou Duns Scot.

Le parcours accompli et que guident ces différentes questions consiste donc, on l'a dit, en une histoire critique de la (toute-)puissance, mais aussi en une histoire des crises: on cherche moins à reconstituer une tradition ou une continuité qu'à identifier des points de rupture. On s'intéresse plus particulièrement à ceux d'entre eux qui se disposent autour du problème de la compatibilité entre la toute-puissance et le bien—révélant dès lors la divergence entre le Dieu Tout-puissant et le dieu acte pur —, mais aussi qui mobilisent, pour traiter ce problème, des reprises aristotéliciennes, et par là modifient le concept même de puissance. Par-delà cette histoire des crises, des ruptures, et des réinventions, c'est cependant aussi un mouvement continu que l'on cherche à mettre en évidence: la logique d'excès propre au concept même de toute-puissance.

a. « *Omnipotentissima bonitas* »: Augustin, ou la mystérieuse alliance

C'est à un point de crise que notre parcours s'amorce: celui à partir duquel l'équilibre entre toute-puissance et bonté que garantissait encore la figure du *Pantokrator* commence à être menacé. On s'interroge ainsi sur la construction et les conditions de possibilité de la figure

augustinienne de l'« *omnipotentissima bonitas* »: celle-ci, en réponse à « l'erreur capitale » des manichéens qui ne sauvent la bonté de Dieu qu'au prix de sa puissance, paraît présenter une conciliation non-problématique entre puissance et bonté. De la même façon, Augustin admet l'équivalence, posée par les traductions courantes, entre le *Pantokrator* et l'*Omnipotens*. Pas plus qu'entre les attributs divins, il ne semble donc y avoir ici de conflit entre la liberté créatrice et l'ordre du monde. Cependant, les conditions de cet équilibre sont aussi ce qui le menace: ainsi, l'ordre du monde n'est compatible avec la puissance créatrice que parce que, en vérité, il repose sur celle-ci et non sur la pleine autonomie de puissances immanentes. En la nature comme en l'âme, Dieu est le plus intérieur, l'intime. Et sans cette *potentia intima* qui le soutient dans l'être, le monde s'effondrerait. L'apparente conciliation entre toute-puissance divine et ordre du monde, l'équivalence entre *Omnipotens* et *Pantokrator*, reposent en fait sur la réduction de l'idée de nature comme de l'autonomie des puissances créées. Ce conflit larvé entre la toute-puissance divine et les puissances immanentes se lit encore dans l'identification augustinienne du mal à l'orgueil comme illusion de toute-puissance, c'est-à-dire, pour les créatures, illusion d'autonomie par rapport à la toute-puissance divine. À la bonne réflexivité, qui trouve, au plus intérieur d'elle-même, cette *potentia intima*, cette « puissance intime » qui n'est pas elle-même mais la fonde et l'excède, s'oppose ainsi une mauvaise réflexivité par laquelle la créature s'éprend de sa propre *potentia*, l'érige abusivement en souveraineté. Cette tentation orgueilleuse est encore, pour Augustin, celle des Pélagiens: on cherche donc à voir comment Pélagie mobilise, contre Augustin, une autre idée de la puissance qui n'est pas sans rappeler celle, aristotélicienne, de puissance des contraires.

Comme celui entre l'*Omnipotens* et le *Pantokrator*, l'apparent équilibre de l'*omnipotentissima bonitas* est plus précaire qu'il n'y paraît. D'abord, parce qu'il n'est garanti que par une décision ontologique qui consiste à penser l'être divin comme *essentia* et non comme *substantia*. C'est cette décision qui permet de poser l'indistinction entre l'être divin et ses attributs, parmi lesquels, donc, la bonté et la toute-puissance. Mais, en dépit de sa filiation revendiquée avec les *libri Platoniorum*, Augustin rompt ainsi avec la position (néo)platonicienne d'un excès du Bien sur l'être. Et, au prix d'une rupture plus décisive encore, il introduit dans l'être divin la puissance qu'Aristote en avait exclue. On peut, dans ce geste augustinien, voir l'amorce du nouage entre être et puissance qu'accomplira Thomas d'Aquin et qui signe la substitution, à l'ontologie aristotélicienne de l'en-puissance et de l'acte, de celle de la puissance et de l'action.

L'identité posée en Dieu entre essence, puissance et bonté se déploie dans la structuration de la toute-puissance par une volonté aussi bonne qu'efficace, de sorte que tout

mouvement d'absolutisation de la puissance paraît d'emblée bloqué. Le tout-puissant « peut tout ce qu'il veut » et non pas plus de choses qu'il n'en veut. Cet équilibre entre (toute)-puissance et (bonne) volonté bute cependant, non plus, comme c'était le cas avec les Manichéens, sur le problème du mal, mais sur celui de l'inégalité du soutien pour le bien. Comment comprendre qu'un Dieu à la fois toute-puissant et bon abandonne la plupart des hommes à la *massa damnata*? Et à supposer que cela soit, déjà, le signe de sa bonté d'en sauver ne serait-ce que quelques uns, qu'est-ce qui fonde son choix? Ce choix, Augustin ne le désigne jamais comme arbitraire. Il le dit juste, mais renvoie cette justice au mystère. Et dans ce mystère, il voit la marque même de l'*omnipotentissima bonitas*. Ici, déjà, l'incompréhensibilité apparaît comme la clef de l'alliance entre toute-puissance et bonté.

b. Pierre Damien, Abélard et les impasses de la puissance

De la position par Augustin d'une toute-puissance structurée par la (bonne) volonté, Pierre Damien et Abélard tirent des conséquences radicalement opposées: la contingence de l'ordre créé pour l'un, pour l'autre, sa nécessité. Cette divergence à partir d'une même prémisse fait éclater la tension entre toute-puissance et bonté que contenait encore la figure augustinienne de l'*omnipotentissima bonitas*. Car entre ces deux termes, Pierre Damien et Abélard posent des hiérarchies contraires. Pour Pierre Damien, il s'agit avant tout de sauver la toute-puissance, sans la soustraire au bien mais en la libérant des prétentions des « dialecticiens » et de la raison; pour Abélard à l'inverse, il s'agit avant tout d'éviter le Dieu-tyran, la position au principe d'un arbitraire premier. Et ce refus va de pair, chez Abélard, avec celui du mystère: l'action divine est normée non seulement par le bien mais par une « cause rationnelle » qu'il faut concevoir sur le modèle de celle du *Timée*. Mais parce que Dieu ne peut faire que le bien, et un bien dont on peut rendre raison, il ne peut faire que ce qu'il fait. Là où Pierre Damien affirme l'excès de la puissance créatrice sur le monde créé, et réduit la nécessité physique comme la nécessité logique à une nécessité morale, Abélard, lui, borne la toute-puissance divine par ses effets. Ce monde est non seulement le meilleur mais l'unique monde possible, car un Dieu qui pourrait plus de bien qu'il n'en fait serait jaloux ou mauvais, et non pas mystérieusement bon. Le primat accordé au bien et le refus de l'incompréhensibilité ont donc pour corrélat chez Abélard la limitation de la toute-puissance. On cherche à voir comment celle-ci se conjugue à une doctrine du possible dont il faut demander, aussi, quel rapport elle entretient avec le concept aristotélicien de *dunamis* comme avec celui néoplatonicien d'*epitēdeiotēs*.

c. Toute-puissance et puissance absolue

Si avec Pierre Damien et Abélard l'apparent équilibre posé par Augustin entre toute-puissance et bien se résout en deux hiérarchies contraires, la condamnation d'Abélard, en 1140, par le Concile de Sens, tout en interdisant son option, précipite un autre point de crise: comment, sans limiter la toute-puissance à l'ordre actuel du monde, ne pas poser en elle un pur principe de désordre? Comment tenir ensemble à la fois la liberté divine et la constance des lois? C'est en partie à ce problème que répond la distinction entre puissance absolue et puissance ordonnée, dont une première formulation, opposant le *de potentia absoluta* au *de potentia conditionali*, se lit, au tout début du XIII^{ème} siècle, chez Godefroy de Poitiers, mais à laquelle on peut aussi assigner une plus lointaine origine en cette formule augustinienne: « *potuit, ergo, sed noluit* (il le pouvait, certes, mais il ne le voulait pas) »¹⁸. Plus qu'à l'histoire, abondamment étudiée, de la Distinction, on s'intéresse à ce qu'elle révèle de la logique interne, et problématique, de la toute-puissance et particulièrement à la façon dont elle s'inscrit dans la continuité d'un mouvement d'absolutisation de la puissance par rapport à la volonté déjà lisible, au XII^{ème} siècle, chez Pierre Lombard. Si la puissance absolue n'est pas le tout de la toute-puissance, il n'en reste pas moins qu'elle opère sur celle-ci un prélèvement en quelque sorte chimiquement pur puisqu'elle revient à considérer la puissance sans les autres attributs divins. En la soustrayant du même coup aussi à l'antériorité des possibles et à celle du bien— certaines formulations radicales comme celle, originaire, d'Hugues de Saint-Cher accordant à la *potentia absoluta* le pouvoir de lever le principe de non-contradiction comme celui de « damner Pierre et sauver Judas »— elle en manifeste tant la logique que les apories.

Il faut alors demander si la puissance absolue est véritablement un pouvoir, si elle est capable d'effets ou si elle doit être considérée comme une toute-puissance en-puissance, à jamais inactualisée, voire comme un simple opérateur logique ouvrant à d'hypothétiques possibles. Qu'advient-il donc, ici encore, de la *dunamis* aristotélicienne? Et comment ce mouvement d'absolutisation de la puissance s'articule-t-il aux condamnations de 1277, qui marquent encore une autre rupture tant avec la théologie de l'acte pur qu'avec le concept aristotélicien de puissance?

¹⁸ Augustin, *De Natura et gratia*, VII, 8.

d. La puissance et l'être (Thomas d'Aquin)

Le moment thomasien est ici déterminant: le Dieu de Thomas d'Aquin, en effet, est à la fois acte pur d'être (*actus purus essendi*) et tout-puissant— qu'est-ce, donc, qui autorise la conjonction de ces deux déterminations qui sont, dans le dispositif aristotélicien, exclusives? Comment, là où l'acte pur aristotélicien exclut la puissance, l'acte pur d'être thomasien l'implique-t-il au contraire, et tout aussi nécessairement? C'est ce travail ontologique sur les concepts d'acte et de puissance, qui a pour effet leur modification radicale, qu'il faut étudier en détail. Chez Thomas en effet, l'acte pur ne vient plus nommer l'être en tant qu'il est exempt de puissance mais, à l'inverse, la pleine puissance d'être (*potestas/virtus essendi*). C'est cette plénitude de puissance qui fait sa perfection et dès lors détermine son identité au bien. Thomas, tout en conservant le lexique aristotélicien, accomplit ainsi deux gestes décisifs pour la mutation ontologique que l'on cherche à identifier: d'abord, le nouage en l'être premier de l'être et de la puissance; ensuite, et toujours à travers la notion d'acte, la désignation non plus, comme chez Aristote, du bien comme étant, mais de l'être comme bon.

Cette transformation radicale affecte, autant que le concept d'acte, celui d'en-puissance: celui-ci, que Thomas, en une première rupture, associe à la forme, ne vient plus nommer le principe en chaque substance d'un mouvement vers sa fin et son bien propres mais la réceptivité pour l'*esse* reçu de la toute-puissance. L'en-puissance dès lors n'est plus le principe d'un accomplissement immanent, mais la marque même de la dépendance de la créature envers l'acte pur d'être transcendant. Dans cette réinterprétation de l'en-puissance comme pure réceptivité, on peut encore reconnaître une filiation, médiée par Proclus et par le *Liber de Causis*, avec le concept d'*epitēdeiotēs*. Ce concept joue un rôle déterminant dans la conception thomasienne de l'analogie comme distribution graduée de l'être, c'est-à-dire comme distribution proportionnelle à la capacité de chaque étant. Le concept de puissance se scinde ainsi, chez Thomas d'Aquin, et au prix d'une complète reconfiguration du schème aristotélicien, entre la toute-puissance de l'*actus purus essendi* et l'en-puissance réceptrice de l'*esse*.

La réinterprétation de l'en-puissance comme capacité réceptrice est aussi au centre de la conception thomasienne du concours de la cause première et des causes secondes— ou encore de la toute-puissance et des puissances créées. On retrouve chez Thomas, transféré à l'*esse*, le motif augustinien de l'hyper-intériorité de Dieu à la nature. Mais, là où ce motif aboutissait chez Augustin à une réduction de la nature à l'ordre, il s'articule chez Thomas à la volonté de restaurer — notamment contre l'exclusivité de la toute-puissance défendue par les Ash'arites— un champ immanent de la puissance. En revanche, on retrouve bien une solution de type

augustinien– et explicitement anti-abélardienne– dans la façon dont saint Thomas gage l’alliance de la toute-puissance et du bien sur une incommensurabilité qui soustrait le choix divin au jugement humain.

e. Duns Scot ou l’infini de la puissance

C’est avec Duns Scot que s’achève ce parcours: la logique d’excès de la toute-puissance est en effet portée avec lui à un point radical, en même temps que posée à même l’ontologie à travers la disjonction entre fini et infini. Le champ problématique de la puissance est à la fois porté à l’explicite et reformulé: ainsi, la question d’une possible limitation de la toute-puissance par la volonté ne se pose plus, dès lors que toute-puissance, volonté et liberté viennent s’identifier comme le principe d’une relation nécessairement contingente de l’étant infini aux étants finis. Dans le même temps, les concepts de contingence et de liberté font l’objet d’une double redéfinition qui mobilise, à travers un travail très précis, la théorie aristotélicienne de la *dunamis*. La contingence, en premier lieu, va être dissociée de l’en-puissance comme puissance des contradictoires pour être renvoyée à la toute-puissance comme choix libre entre deux contraires. Cette nouvelle pensée de la contingence, explicitement dressée par Duns Scot contre celle des « philosophes », en fait l’effet exclusif de la cause première en même temps que le signe de la liberté divine. À son tour, le concept scotiste de liberté passe par une reprise aristotélicienne qui met en jeu, cette fois, la notion de puissance rationnelle. Pour Duns Scot, seule la volonté peut être caractérisée comme telle. Et le propre de la volonté divine est de pouvoir, en une unique volition, embrasser les opposés. Or, du choix qu’elle fait de l’un ou de l’autre, nulle autre raison ne peut être donnée sinon que la volonté est volonté.

La relation de Dieu à ses effets est donc contingente, mais à son tour cette contingence est nécessairement engagée par l’écart entre l’infini et le fini. La volonté divine ne peut avoir de rapport nécessaire qu’au bien infini ou encore à sa propre bonté. Il découle de cela qu’en toute rigueur Dieu ne peut être juste qu’envers lui-même. La question de la compatibilité entre toute-puissance, bonté et justice n’est plus renvoyée au mystère mais bien plutôt invalidée par l’incommensurabilité entre fini et infini.

Il en va de même de la question, contenue notamment dans la distinction entre *potentia absoluta* et *potentia ordinata*, des champs d’extension respectifs de la toute-puissance et de la volonté. La toute-puissance n’est rien d’autre en effet que la volonté comme exécutoire. Elle n’est plus définie par ses objets, mais par son mode d’action: direct, non médié par les causes secondes. Tel est, souligne Duns Scot, le véritable concept – le concept théologique– de toute-

puissance, qu'il faut distinguer de celui –philosophique– de puissance infinie. À partir de là, la Distinction trouve à son tour une nouvelle formulation, intégralement opératoire. Elle est aussi déplacée dans le champ juridique et appliquée à tout agent libre et rationnel. Elle oppose désormais deux modes d'action, l'un *de facto*, l'autre *de jure*. Ainsi redéfinie, la puissance absolue vient coïncider avec le pouvoir à la fois effectif et souverain de rupture et/ou d'instauration de la loi.

f. Conclusion

Au terme de ce parcours, on interroge les effets politiques du théologoumène de toute-puissance, en examinant son usage dans la théorie schmittienne de l'état d'exception mais aussi dans celles, bodinienne et hobbesienne, de la souveraineté. La notion de *potentia absoluta*, comprise comme puissance à la fois soustraite à et institutrice de la loi, joue en effet un rôle fondamental dans ces différents dispositifs. Elle apparaît ainsi comme le principal legs politique de la théologie de la toute-puissance.

Chez Benjamin comme chez Derrida, cette puissance à la fois extra-légale et fondatrice de la loi porte le nom de violence. La question se pose alors de savoir dans quelle mesure la violence est déjà inscrite dans la théologie de la toute-puissance. On a cherché à montrer qu'elle trouve sa racine ultime dans un certain concept de la puissance comme efficence immédiate et non-normée. Ce concept de puissance s'élabore conjointement à celui de toute-puissance, selon un travail ontologique qui à la fois le sépare de sa source aristotélicienne et le lie à celui d'être. Autrement dit, *le dispositif théologico-politique dont l'attribut divin de toute-puissance est la pièce maîtresse repose sur un dispositif ontologique précis.*

Tout se passe cependant comme si, à force de familiarité, ce dernier n'apparaissait plus pour ce qu'il est, c'est-à-dire comme historiquement construit. Et de cet héritage, c'est la source qui est occultée: l'ontologie aristotélicienne de la *dunamis* et de l'*energeia*. Or, elle est occultée par le mouvement même qui l'exhibe: renvoyant le couple de la puissance et de l'action à celui de l'en-puissance et de l'acte, on ne voit pas qu'il s'est en vérité construit *contre lui* et que l'en-puissance est irréductible à la puissance comme l'acte à l'action. Plus généralement, on ne voit pas que l'ontologie aristotélicienne porte un modèle distinct de celui de l'efficence.

On confronte pour finir cette archéologie de la puissance à celle que propose Giorgio Agamben. En l'ontologie aristotélicienne de l'en-puissance et de l'acte, Agamben voit en effet la matrice de l'ontologie de l'opérativité. Un trait fondamental de son projet réside du même coup dans la désactivation de ce dispositif aristotélicien. À la connection de l'en-puissance et

de l'acte, Agamben en substitue une autre, indiquée mais aussitôt abandonnée par Aristote, qui articule la « puissance de ne pas » à l'*argia*. Et c'est ce dispositif alternatif qu'Agamben retourne contre la métaphysique et l'éthique aristotéliciennes et contre ce qui, à partir de celles-ci, fait selon lui de la métaphysique occidentale une gigantesque machine à capturer la puissance pour la figer en structures de pouvoir et de sujétion.

On aura à l'inverse cherché à montrer que, loin d'être l'*arkhè* gouvernant le modèle de l'efficience et de l'opérativité, l'ontologie aristotélicienne de l'en-puissance et de l'acte porte un tout autre modèle. C'est dans la théologie de la toute-puissance, et l'ontologie qui s'y articule, que l'on a identifié le champ d'élaboration de la pensée moderne de la puissance en même temps que le principe de certaines de ses transpositions politiques. Et l'on a vu comment cette élaboration avait pour condition une rupture radicale avec l'ontologie de l'en-puissance et de l'acte. Reste à savoir ce qui, de celle-ci, peut être sauvé, quelles désactivations et/ou quelles réactivations elle admet.

1.3. Études connexes: *energeia*, entéléchie, capacité, impuissance

La recherche tout juste présentée s'est nourrie de, ou a donné lieu à, des études connexes portant sur des usages spécifiques (éthique aristotélicienne, noétique plotinienne, métaphysique leibnizienne) des concepts de puissance et d'acte, ou encore sur des notions et des problèmes dérivés (*epitēdeiotēs*, capacité, impuissance).

J'exposerai brièvement les enjeux et les résultats de ces différents travaux.

a. « **The pain of the living and divine pleasure: *Nicomachean Ethics*, VII, 14, 1154a 22-b 34** », C. Natali (éd.), *Aristotle: Nicomachean Ethics Book VII, Symposium Aristotelicum* (Venise, août 2005), Oxford, University Press, 2009, p. 237-263.

Dans le cadre du Symposium Aristotelicum consacré au livre VII de l'*Éthique à Nicomaque*, on a présenté une traduction nouvelle ainsi qu'un commentaire du dernier chapitre (14, 1154a 22-b 34). Celui-ci invite, pour plusieurs raisons, à interroger l'usage et l'élaboration du concept d'*energeia*.

Dans un premier temps, Aristote oppose au traitement éthique du plaisir par Platon un traitement physiologique, qui considère le plaisir corporel dans l'ordre de la compensation. Ainsi défini comme remède, le plaisir corporel est à la fois soustrait à la condamnation et disqualifié comme plaisir: car en tant que remède, il est une *genesis*, tandis que le plaisir

véritable, lui, est *energeia*. Cette distinction invite à remettre en cause la thèse classique d'Akrill selon laquelle une même action peut être décrite comme *genesis* ou comme *energeia*.

Mais le texte présente aussi l'idée singulière d'un conflit des *energeiai*. L'homme est ce vivant dont la nature est d'être fait de deux natures (rationnelle et irrationnelle) dont chacune est pour l'autre contre nature. De ce fait, l'homme est aussi capable de deux *energeiai*, et donc de deux plaisirs, qui se combattent ou s'annulent. À l'inverse, le dieu est ce vivant qui, parce que sa nature est simple et non pas conflictuelle, peut à la fois jouir du même plaisir, et en jouir continûment.

Le texte (et avec lui le livre VII) s'achève sur ce constat: le conflit des *phuseis* constitutives de l'homme et des plaisirs qui leur sont associés est simplement posé et non pas résolu. On s'est demandé si l'incapacité à résoudre ce conflit n'était pas la marque d'une incertitude propre au livre VII, et engagée par la définition même du plaisir qui y est proposée: celle-ci, en effet, laisse en suspens la question de savoir si le plaisir –et le bonheur– sont l'*energeia* de toutes les *hexeis* ou de l'une d'entre elles seulement. Il en ira autrement dans le livre X qui, par-delà la diversité et la possible conflictualité des plaisirs, posera le principe d'une hiérarchie: de sorte que, ultimement, le plaisir divin pourra être assigné à l'homme comme modèle et comme fin, en vertu du *theion ti* qui se trouve en lui

Les dernières lignes du texte jettent cependant un pont entre le livre VII et le livre X, et peut-être aussi entre les deux définitions du plaisir qui y sont proposées: articulante, à l'occasion de l'évocation du plaisir divin, l'*energeia* à l'immobilité (*energeia akinēsis*), elles marquent l'amorce d'une dissociation entre *energeia* et *kinēsis*, absente du livre VII, où le contraste fondamental opère entre *energeia* et *genesis*, mais lisible au livre X à travers l'association entre *genesis* et *kinēsis*, d'une part, l'opposition entre plaisir et *kinēsis*, d'autre part. On peut alors se demander si la définition du plaisir au livre X non plus seulement comme *energeia* mais comme ce qui s'ajoute à l'*energeia* pour la parachever ne participe pas, aussi, du souci de démarquer le concept d'*energeia* de sa signification kinétique.

b. «"L'empreinte du Bien dans le multiple": structure et constitution de l'Intellect plotinien», dans *Plotin et son platonisme, Les Études Philosophiques* 3, 2009, sous la direction de R. Chiaradonna, p. 313-331.

Dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*²², Hegel souligne l'importance du couple *dunamis-energeia* dans la théorie plotinienne de l'Intellect. Mais l'usage de ces notions

²² *Leçons sur l'histoire de la philosophie* IV, « La philosophie grecque », Paris, Vrin, 1975, p. 892.

et, plus généralement, la noétique plotinienne, sont aussi considérés par certains commentateurs (Armstrong, Bussanich) comme incohérents voire contradictoires. S'il est vrai que l'Intellect, en tant que « un-multiple » et « tout ensemble », ne se laisse penser que sous la conjonction des opposés, on se propose de montrer que cette conjonction va sans contradiction et en particulier, que l'application à l'Intellect des notions d'acte, de mouvement, de vie et, enfin, de puissance et d'en-puissance obéit à une logique rigoureuse.

La théorie plotinienne de l'Intellect procède tout d'abord d'une décision fondamentale, et explicitement anti-aristotélicienne: la dissociation du Bien et de l'acte, *energeia*. L'acte ne dit plus, comme chez Aristote, l'unité de l'être et du bien, mais l'être comme premier effet de l'Un-Bien. Dissociée du bien, la notion d'acte est cependant mobilisée par Plotin pour dire l'unité de l'être et de la pensée – ou des intelligibles et de l'Intellect. Comme telle, elle permet de distinguer le deuxième principe tant de l'Un-Bien que de l'âme: c'est parce qu'il est inférieur à l'Un-Bien que l'Intellect se pense lui-même; mais c'est parce qu'il est supérieur à l'âme (à la connaissance dianoétique comme à la perception sensible) que ses objets lui sont immanents au lieu de lui parvenir, de l'extérieur, sous forme d'empreintes (*tupoi*) à actualiser. La notion d'acte dit donc la structure fondamentale de l'Intellect (l'identité de l'être et de la pensée), le mode de connaissance qui lui est propre (immédiat et, à ce titre, évident, nécessaire et vrai), et, enfin, sa situation dans la hiérarchie des principes.

Dissocié de son contenu aristotélicien (le bien), l'Intellect plotinien se charge de celui de l'intelligible platonicien. Et ce double héritage impose de conjointre à la notion d'acte celles de puissance, de vie et de mouvement introduites dans le *Sophiste*. Si la première nomme la structure fondamentale de l'Intellect, les autres permettent de penser sa structuration, le processus même de sa constitution. C'est en effet en écho au *Sophiste*, et pour penser l'articulation de l'être en genres premiers, que la *dunamis* est réintroduite par Plotin dans la *prōtē energeia*. À son tour, le couple aristotélicien de l'en-puissance et de l'acte est mobilisé, en son usage logique, pour dire le rapport des genres aux espèces et le processus même de spécification. Enfin, c'est dans les notions de mouvement et de vie que se résout la tension entre ce double héritage, platonicien et aristotélicien.

c. « Capacité et convenance: la fonction de 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* (Actes du colloque tenu au Collège de France du 30 juin au 2 juillet 2005), Paris, Vrin, 2008, p. 139-155.

« La doctrine aristotélicienne de l'embryon et sa réinterprétation par Porphyre », dans L. Brisson, G. Aubry, M.-H. Congourdeau, F. Hudry et al., *Porphyre. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, Paris, Vrin, 2012, p. 47-67.

Le travail collectif de traduction de *l'Ad Gaurum* de Porphyre mené dans le cadre du Centre Jean Pépin m'a conduit à m'intéresser à une notion peu étudiée, mais dont le rôle dans la constitution et l'évolution du concept de puissance m'est, ainsi que je l'ai déjà souligné, apparu comme déterminant. Cette notion est celle d'*epitēdeiotēs*. Porphyre la mobilise dès les premières lignes de *l'Ad Gaurum* pour formuler la thèse que le texte tout entier va s'employer à démontrer: l'embryon n'est pas un animal, mais un végétal. On peut cependant le dire « animal en-puissance », à condition d'entendre l'en-puissance en un sens particulier, c'est-à-dire au sens de « ce qui, n'ayant pas encore reçu la puissance, est cependant en mesure de la recevoir » (34, 18-19). C'est ce sens particulier de l'en-puissance que dit *l'epitēdeiotēs*. Celle-ci vient donc désigner non pas, comme dans le triple schème du *De Anima* d'Aristote que Porphyre paraît pourtant reprendre, un premier degré de puissance qui demanderait encore à être développé et exercé, mais, encore antérieure, une pure réceptivité, la capacité nue d'accueillir une puissance encore absente.

Dans une première étude (2008), on a montré que *l'epitēdeiotēs* ne pouvait pas être réduite (comme le fait R.B. Todd) à un simple doublon de la *dunamis*, mais devait être comptée comme un concept autonome et singulier. On en a étudié la constitution, depuis son premier emploi technique chez Philon le Mégarique jusqu'à son application à l'embryon, déjà chez Alexandre d'Aphrodise et chez Plotin.

Dans une seconde étude (2012), préliminaire à l'édition collective du texte et à notre traduction annotée des chapitres 10 et 13, on a cherché à mesurer l'écart que cette substitution du concept d'*epitēdeiotēs* à celui de *dunamis* introduit entre la théorie aristotélicienne et la théorie porphyrienne de l'embryon. On s'est intéressée, d'abord, à l'usage spécifique des notions de *dunamis* et d'*energeia* dans le cadre de l'embryologie aristotélicienne et notamment au jeu, dans le *De Generatione animalium*, entre l'en-puissance et la puissance et le double modèle de l'action et de l'actualisation. Ensuite, à la redistribution de ces notions par Alexandre d'Aphrodise dans son traité *De l'âme*, qui constitue une médiation fondamentale entre les conceptions aristotélicienne et porphyrienne de l'embryon. On voit, à partir de là, la profonde divergence que masque la reprise, par Porphyre, de la formule « animal en-puissance » : elle signifie non plus, comme chez Aristote, que l'embryon va, au cours de son développement, actualiser les capacités distinctives de l'animal (la sensation et la motricité), mais, simplement, qu'il va devenir apte à recevoir celles-ci – aptitude qui, selon, *l'Ad Gaurum* n'est acquise qu'au terme de la genèse embryonnaire.

d. « *Dunamis* aristotélicienne et entéléchie leibnizienne », dans *Platon et Aristote à la lumière de la philosophie allemande: penser, être, agir. Cahiers philosophiques de Strasbourg* 23, 2008, p. 171-195.

En 1690, Leibniz emploie pour la première fois le terme de « dynamique » pour désigner cette partie de la physique qui se préoccupe de l'étude des causes; en 1691, il a recours à celui d'« entéléchie » pour nommer la puissance primitive active, principe des forces dérivatives.

Réactiver le lexique aristotélicien de la puissance, dangereusement proche de celui, scolastique, des formes substantielles, c'était s'exposer à l'accusation d'obscurantisme. Cette réactivation participe pourtant chez Leibniz d'un projet d'immanentisation et de rationalisation du fondement de la physique: l'articulation de la métaphysique de la puissance à la physique de la force va contre celle de la théologie de la toute-puissance au mécanisme. À l'exclusivité de la puissance divine, elle oppose la multiplicité des puissances créées. Désignant en l'entéléchie une cause immanente, elle évite tant l'irrationalité du miracle, qui n'admet de cause que transcendante, que celle des qualités occultes, qui ne disent rien d'autre que l'ignorance de la cause.

On cherche ici à mesurer le sens et la fidélité de la référence aristotélicienne, et notamment celle de la reprise, par Leibniz, du triple schème aristotélicien de la puissance. Leibniz distingue en effet ce qu'il appelle l'« entéléchie », tant de l'acte que de « la simple puissance communément définie dans les écoles, c'est-à-dire [...] la réceptivité pour l'action » (*De la nature du corps et de la force motrice*, 1702). Dans cette « simple puissance », purement réceptive, on peut reconnaître encore une trace du concept d'*epitēdeiotēs* ajouté par Alexandre d'Aphrodise au schème aristotélicien. Mais le concept leibnizien d'entéléchie, défini comme ce qui « enveloppe un acte, et n'en reste pas à la faculté nue » (*ibid.*), est, lui, plus fidèle qu'on ne le dit d'ordinaire au concept aristotélicien d'en-puissance, dès lors que ce dernier ne peut être réduit à celui de puissance passive et qu'il vient nommer, dans le cas des êtres naturels, le principe d'un mouvement spontané et immanent. L'écart entre la *dunamis* aristotélicienne et l'entéléchie leibnizienne ne peut donc être réduit, comme on le fait souvent, à celui de la passivité et de l'activité. Il procède plutôt d'une interprétation restrictive, par Leibniz, du schème aristotélicien, dont la validité ne peut être maintenue que si l'on en retient les conditions d'application aux êtres naturels.

Plus encore que de la *dunamis*, l'entéléchie leibnizienne apparaît comme une transposition de la *phusis* aristotélicienne. Puissance immanente, et non pas transitive, la nature

leibnizienne est aussi une puissance posée dans l'immanence, et dont le déploiement est réglé. Elle est la loi divine devenue virtualité, déléguée par la toute-puissance à ses créatures.

Ainsi, de même que l'élucidation du rapport de fondation de la force primitive aux forces dérivatives permet d'échapper à l'irrationalité des qualités occultes, de même, l'élucidation du rapport de délégation de la toute-puissance aux puissances créées permet d'échapper à l'irrationalité de l'occasionalisme, à son régime de la puissance absolue, du décret, et du miracle permanent.

La réactualisation par Leibniz des notions aristotéliennes d'entéléchie et de *phusis* fonde donc une métaphysique de la puissance qui évite tant la pensée magique des qualités occultes que la pensée fantastique du miracle. Elle est aussi l'instrument d'une restauration de l'immanence, qui vient limiter l'exclusivité de la toute-puissance. Et c'est peut-être finalement dans cette volonté de borner la « puissance irrésistible » du « Dieu-tyran » que Leibniz est le plus fidèle à Aristote— même s'il se contente de limiter la toute-puissance par la sagesse et la bonté sans aller, comme Aristote, jusqu'à penser un dieu sans puissance.

e. *L'impuissance de Dieu*, *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, juillet-septembre 2010, tome CXCX.

À la suite de la parution de *Dieu sans la puissance*, j'ai coordonné, à la demande de la *Revue philosophique*, un numéro consacré à la question de l'impuissance de Dieu dans la philosophie et la théologie contemporaines. Parler de l'impuissance de Dieu, c'est prendre le risque de se rendre inaudible tant des athées, pour lesquels le nom de Dieu est celui d'une absence, d'une mort, ou d'une inexistence, que des croyants, dont la foi s'adresse en premier lieu à la toute-puissance. Ce motif est pourtant au centre d'interrogations sur ce que doit, ou peut encore être une théologie d'après la Shoah, et on le retrouve aussi associé à différentes réélaborations de la notion de puissance, qui ont, ces dernières années, réactivé la conceptualité aristotélienne comme la pensée médiévale.

Dans le cadre de celle-ci, l'impuissance de Dieu n'est pas interrogée pour elle-même. Si les théologiens dressent des listes de ce que Dieu ne peut pas faire (par exemple le mal, ou la contradiction), il s'agit moins là d'une impuissance que d'une autolimitation de la toute-puissance divine qui se résout dans l'affirmation de sa nécessaire articulation aux autres attributs divins. Ainsi conçue, l'impuissance ne dit pas tant ce que Dieu ne peut pas faire que ce qu'il ne peut pas être, et en vertu de quoi, précisément, il est Dieu. De la même façon, le concept de

potentia absoluta, dans son interprétation non-opératoire, délimite une zone d'inactuel ou d'inaction, plus que d'impuissance.

L'usage contemporain de la notion d'impuissance divine est bien plus radical. Car il ne postule pas seulement la limitation (solidaire de son affirmation ou sa structuration) de la puissance de Dieu, mais bien son complet abandon. Par là se trouvent redéployées les deux questions théologiques fondamentales: celle du mal, et celle de la création.

C'est le cas chez Hans Jonas qui, dans *Le concept de Dieu après Auschwitz*²⁴, radicalise le motif, présent dans la Cabale lurianique, du *Tsimtsoum*, soit de la contraction ou du retrait divin qui préside à la création, pour y voir l'acte par lequel Dieu non seulement se dépouille de sa puissance mais se confie à « la garde problématique de l'homme »²⁵. Jonas retrouve ainsi l'intuition d'Etty Hillesum, dont il cite la prière: « Je vais t'aider mon Dieu, à ne pas t'éteindre en moi, mais je ne puis rien garantir d'avance. Une chose cependant m'apparaît de plus en plus claire: ce n'est pas toi qui peux nous aider, mais nous qui pouvons t'aider— et, ce faisant, nous nous aidons nous-mêmes »²⁶.

« Dieu se donne aux hommes en tant que puissant ou en tant que parfait— à leur choix », note Simone Weil²⁷. Ce choix, elle-même paraît le faire lorsqu'elle écrit: « *Aimer Dieu impuissant* »²⁸. Et c'est celui que l'on retrouve encore, au sein, cette fois, de la tradition protestante, chez Dorothee Sölle et Dietrich Bonhoeffer: l'idée d'un Dieu impuissant, qui s'incarne en la figure du Christ, apparaît comme la seule réponse possible à la critique du Dieu tout-puissant, du « *deus ex machina* » du théisme. Elle est, écrit Dorothee Sölle en écho aux dernières lettres de Bonhoeffer, au fondement d'un rapport non-religieux aux termes chrétiens²⁹.

Dans la méditation sur l'impuissance de Dieu, la figure du Christ occupe une place centrale. Et le « *ἐαυτὸν ἐκένωσεν* » de 2 Phil. 7 est, dans la Bible, le point où elle trouve à s'ancrer. Mais cela suppose, là encore, une réélaboration du motif de la kénôse, telle que la faiblesse du Christ n'apparaisse plus comme la manifestation ultime de la puissance divine. On trouve chez Gianni Vattimo une telle relecture de la kénôse, qui va de pair avec une « ontologie de l'affaiblissement ». De même que l'être a « une vocation nihiliste », de même la théologie de

²⁴ Cf. *supra*, p. 11.

²⁵ H. Jonas, *Le concept de Dieu après Auschwitz*, trad. fr. P. Ivernel, Paris, Payot & Rivages, 1994, p. 20.

²⁶ Cf. *Les Écrits d'Etty Hillesum, Journaux et lettres, 1941-1943*, Paris, Seuil, 2008, p. 679.

²⁷ S. Weil, *La pesanteur et la grâce*, Paris, Presses Pocket, 1988, p.108.

²⁸ S. Weil, *Cahiers II*, Paris, Plon, 1972, p. 185.

²⁹ D. Sölle, *La Représentation. Un essai de théologie après « la mort de Dieu »*, trad. fr. Paris-Tournai, Desclée & Cie, 1969.

la kénôse doit se substituer à celle de la toute-puissance, et dénouer le lien archaïque entre violence et sacré dont hérite encore la tradition métaphysique.

Comme celle du Christ, dont elle est lue traditionnellement comme une préfiguration, la figure de Job est au coeur de la réflexion sur l'impuissance divine. Toutes deux font, chez Antonio Negri, l'objet d'une inversion: ce que le livre de Job donne à voir, ce n'est pas la résignation, ni même la résistance de la créature face à la manifestation aveugle, souveraine, et démesurée de la toute-puissance du Créateur, mais le « défi d'une puissance à une autre puissance »³⁰. C'est, du même coup, le dispositif ontologique de création et d'appropriation d'une nouvelle forme de puissance, soustraite au pouvoir. Et c'est par là, finalement, que la figure de Job annonce celle du Messie: « L'idée du médiateur, c'est celle d'une puissance qui peut se libérer du chaos sans répéter le destin du pouvoir. L'idée du Messie est la tentative de vivre le rapport homme-Dieu hors de toute détermination, hors de toute téléologie »³¹. Cette puissance qui s'oppose au pouvoir est une puissance libérée de l'impuissance, mais aussi de l'en-puissance, soit de toute tendance finalisée. C'est une puissance qui, en s'exerçant, ne se résout pas dans l'acte, mais s'affirme et s'accroît comme puissance.

Tout comme Negri, mais selon une toute autre perspective, Agamben confronte directement sa réflexion sur la puissance à la conceptualité aristotélicienne. Mais c'est pour faire apparaître un dispositif alternatif, qui connecte non pas l'en-puissance à l'acte, ni la puissance à l'action, mais la « puissance de ne pas » à l'*argia*. La figure du Messie est alors lue non pas comme celle d'une puissance active hors de toute activation, mais comme celle d'une désactivation. Le *katargein* paulinien inverse l'*energeia* aristotélicienne: « On a ici une puissance qui passe à l'acte et qui atteint son *telos* non pas sous la forme de la force et de l'*ergon*, mais sous celle de l'*astheneia*, de la faiblesse »³². Cette lecture du messianique va ici encore de pair avec une inversion du motif de la création: la création n'est ni la marque de la toute-puissance divine, ni, comme chez Jonas, résolution divine à l'impuissance, mais, bien au contraire, signe de l'impuissance de Dieu face à sa propre impuissance.

Ces différents motifs sont encore tissés par Slavoj Žižek dans *La Marionnette et le nain*. Ce que le livre de Job donne à voir, y compris dans ses derniers versets, c'est l'impuissance de Dieu. Si Job, ultimement, se tait, ce n'est pas parce qu'il est réduit au silence par la présence écrasante de Dieu, mais parce qu'il a perçu, dans sa bruyante démonstration de force, une «

³⁰ A. Negri, *Job. La force de l'esclave*, Paris, Bayard, 2002, p. 85.

³¹ *Ibid.*, p. 125.

³² G. Agamben, *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, Payot & Rivages, 2004, p. 165.

fanfaronnade » désespérée, destinée à masquer son impuissance. Et c'est en cela que la figure de Job annonce celle du Christ : le *lamma sabacthani* n'est pas une plainte adressée au « Père tout-puissant et capricieux dont les manières nous sont incompréhensibles [...], mais une plainte laissant deviner l'impuissance de Dieu »³³. C'est à partir de là que Žižek relit Jonas et, avec lui, Etty Hillesum: le Dieu tragiquement impuissant, celui qu'il faut aider, c'est celui qui s'abandonne au risque du devenir et « tombe » dans sa création, c'est le Dieu incarné, celui qui ne se contente pas d'apparaître comme un homme mais qui devient un homme. Mais le Christ est alors, en dernière analyse, « le nom de cet excès inhérent à l'homme, le noyau ex-time de l'homme, le *surplus* monstrueux qui [...] ne peut être désigné autrement que comme "*Ecce Homo*" »³⁴.

La question de l'impuissance de Dieu préside ainsi au redéploiement, dans le champ contemporain, des questions du mal et de la création, des concepts théologiques de kénôse et d'incarnation, comme des catégories aristotéliennes de la puissance.

Jean-Christophe Goddard et Saverio Ansaldi ont, au sein du même numéro, analysé plus spécifiquement la reprise de cette question chez Bataille et chez Agamben. Les autres contributions réunies visaient pour leur part à éclairer les modalités de sa formulation en théologie musulmane (Daniel De Smet), protestante (H-C Askani) et, enfin, chez le bibliste et philosophe juif André Neher (Orietta Ombrosi).

³³ S. Žižek, *La Marionnette et le nain*, Paris, Seuil, 2006, p. 162.

³⁴ *Ibid.*, p. 181.

Deuxième partie

Le sujet et ses doubles

Comme la première par la question de l'inversion chez Plotin de la *dunamis* aristotélicienne, cette seconde ligne de recherche a été orientée par un travail, déjà ancien (Cerf, 2004), de traduction et de commentaire du *Traité 53* (I, 1) des *Ennéades*. Ce texte qui, en l'espace de quelques lignes, déplace la question du sujet de l'attribution vers une question réflexive, donne à voir, on l'a dit, des écarts successifs entre le sujet comme substrat, comme substance, et comme conscience. Mais il permet aussi d'appréhender dans toute sa complexité la conception plotinienne du *hēmeis*. C'est à partir de là qu'on a été conduit à enquêter tant sur les figures du moi antique que sur les persistances, dans le champ moderne et contemporain (ce dernier incluant la théorie littéraire), de figures apparentées à celle du *hēmeis* plotinien. Il s'agissait à chaque fois de traquer une ou des pensées du sujet susceptibles de dissocier celui-ci de la conscience, de l'unicité, ou encore de l'intimité, pour le définir comme pluriel, virtuel et /ou impersonnel.

2.1. Le *Traité 53* (I, 1) des *Ennéades* de Plotin et le concept de *hēmeis*

Le *Traité 53* a beau être l'avant-dernier que Plotin ait composé, il a été placé par Porphyre en tête des *Ennéades*. Sans avoir rien de propédeutique (il est à l'inverse d'une grande complexité et a été peu commenté), il opère ainsi comme une introduction, non seulement aux traités éthiques regroupés dans la première *Ennéade*, mais à l'oeuvre de Plotin en son entier. On peut y distinguer deux parties (chap.1-chap. 7, 6; chap. 7, 6- chap. 13), qui correspondent au double titre (« Qu'est-ce que l'animal? Qu'est-ce que l'homme? ») choisi par Porphyre. La première partie est régie par la question du *De Anima* d'Aristote et opère un glissement de la problématique du substrat et de l'attribution à celle de la substance ; la seconde est régie par la question du *Premier Alcibiade* de Platon et par le problème de la conscience. C'est de l'enchevêtrement de ces différentes approches que se dégage finalement une théorie inédite du sujet.

a. Le *Traité 53* et le *De Anima*: l'union de l'âme et du corps et la théorie des puissances

Le *Traité 53* obéit au procédé, courant chez Plotin, de la « recherche préalable »: la question platonicienne de l'essence de l'homme (à laquelle Plotin fait subir un déplacement décisif en la reformulant comme étant celle de la nature du « nous », du « *hēmeis* »), ne peut être posée qu'une fois résolue la question aristotélicienne de l'union de l'âme et du corps. Avant de décider si l'homme peut, comme le veut l'*Alcibiade*, être identifié à l'âme, il faut encore

déterminer si l'âme peut demeurer à l'état séparé. Or, ceci suppose de distinguer, comme le fait le *De Anima* d'Aristote, entre les attributs qui lui sont propres et ceux qu'elle a en commun avec le corps. C'est donc sur cette question de l'attribution que s'ouvre le texte, en tant qu'elle doit permettre de déterminer si son union avec le corps est pour l'âme un état essentiel ou accidentel. Le pari plotinien est alors le suivant: penser l'union sans céder sur la séparation. Lire ensemble le *De Anima* et le *Phédon*. On part du fait de l'union, telle qu'elle se manifeste dans la passion et la sensation (chap. 1). De ces données immédiates de l'expérience, il apparaît que l'instrumentalisme platonicien, dont la critique se déploie au chapitre 3, est incapable de rendre compte. À la suite d'Aristote et des Stoïciens, on va s'efforcer d'en penser la possibilité, mais sans se donner leurs moyens: sans poser ni que l'âme et le corps sont une seule et même substance, ni qu'ils sont de la même substance (chap. 4 et 5).

La solution réside dans la théorie des puissances, et dans l'inversion, qui la fonde, de la *dunamis* aristotélicienne: l'âme n'est pas l'entéléchie du corps; elle n'est pas la somme des puissances du corps, telle qu'elle ne peut être en-acte qu'avec celui-ci. L'âme est par elle-même *ousia* et *energeia* (chap. 2). Et, en tant que telle, elle est au principe d'une *dunamis*, d'une puissance émanée. C'est cette puissance– qu'il faut penser comme active, productive, et non comme en-puissance, *dunamei*– qui se mêle au corps pour l'animer. L'âme, donc, n'est pas l'entéléchie du corps, mais l'acte dont procède la puissance par laquelle le corps est un corps (chap. 6 et chap. 7, 1-6).

Séparée, l'âme demeure inaltérée. La théorie des puissances assure ainsi une pensée nouvelle de l'union comme don sans abandon– ou effet d'une surabondance. Par-delà les rapports de l'âme et du corps, cette formule vaut pour ceux de l'intelligible et du sensible. Le concept plotinien de *dunamis* est ainsi au principe d'une conception de la participation qui fait de la séparation la condition même de l'union, de la transcendance celle de la présence.

La conciliation de l'aristotélisme et du platonisme s'opère finalement par l'assignation à chacun d'un niveau propre de validité: l'aristotélisme est la pensée adéquate du corps animé (que Plotin nomme « l'animal » (*zōon*), « le couple » (*sunamphoteron*), ou l'« ensemble » (*koinon*)), le platonisme, de l'âme séparée. S'il est vrai qu'il n'y a de corps qu'animé (principe aristotélicien d'homonymie), l'âme, elle, demeure sans le corps, est en elle-même *ousia* et *energeia*. Et c'est précisément parce qu'elle est capable de demeurer à l'état séparé qu'elle est au principe de la puissance par laquelle le corps est animé.

b. Le *Traité 53* et le *Premier Alcibiade*: la question du *hēmeis*

S'il a pu être considéré par la tradition néoplatonicienne comme un commentaire au *Premier Alcibiade*, le *Traité 53* fait pourtant subir un déplacement décisif à sa question directrice: le problème qui le guide n'est pas celui de l'essence de l'homme, mais celui du sujet. Il est annoncé dès les premières lignes du texte par une question réflexive qui déporte l'enquête sur les contenus de l'intériorité et sur le substrat auquel il convient de les attribuer, vers une interrogation sur le sujet même qui mène cette enquête (« Il nous faut aussi considérer [...] ceci même qui recherche, qui examine et tranche ces questions: qui peut-il bien être? » (1, 9-11)). La figure qui émerge ici est celle, absente tant chez Platon que chez Aristote, de la réflexivité immédiate. Elle détermine un glissement de la problématique de l'attribution et du sujet-substrat à celle du sujet-conscience.

Le terme qui désigne ce dernier est celui, récurrent à partir du chapitre 7, de *hēmeis*: le *hēmeis* plotinien n'est ni le moi ni le soi, mais le « nous », soit le rapport commun, d'écart immédiat et d'identité possible, de tout individu à son essence. Le *hēmeis* est ce sujet qui, s'interrogeant sur ce qu'il est essentiellement, est modifié par la formulation même de cette question, en ce qu'elle l'incite à détourner sa conscience de l'inessentiel en lui (l'animal, le couple, les puissances qui les animent) pour l'orienter vers l'âme séparée. Ce qui importe, ainsi, ce n'est pas tant la réponse à la question de l'essence que les effets de sa formulation. Le *Traité 53* donne à voir ces effets: il décrit le trajet d'une conscience du moi au soi, de l'identification immédiate à l'animal à l'identification médiée à l'âme séparée. Et il se confond lui-même avec cette médiation, dès lors qu'analysant les conditions de la « bonne » identification (la mise en acte des notions (chap. 9), l'exercice de la vertu (chap. 10), la conversion de la conscience (chap. 11)), il les donne à effectuer.

Quant au *hēmeis*, il n'est rien d'autre que ce trajet du moi au soi. Cherchant à le définir, le chapitre 7 ne parvient qu'à le situer— le « nous » est une situation, intermédiaire, entre deux « nôtres »: l'animal et l'âme séparée. À cette situation sont corrélées certaines opérations, la *doxa*, la *dianoia*, la *noēsis*, qui correspondent aux différentes modalités possibles de la relation du *hēmeis* à l'animal ou à l'âme séparée. Le *hēmeis* n'est pas une substance, mais une relation, mouvante, aux deux éléments qui le constituent.

« Le nous est double », poursuit Plotin (10, 5): mais les deux définitions qu'on en peut proposer, « la bête » ou « l'homme véritable », sont exclusives. Elles valent comme deux identités possibles hors desquelles le *hēmeis* n'est rien: rien d'autre, donc, qu'un « ou bien... ou bien ».

Le chapitre 11 constitue le moment-clef du traité en ce qu'il détermine les conditions ultimes de l'identification du « nous » à l'un ou l'autre de ses deux nôtres: la prise de conscience, d'abord, (« ἀντίληψιν δεῖ γενέσθαι », 11, 5), qui est, en même temps, actualisation. C'est par elle que le *hēmeis* devient en-acte l'une ou l'autre de ses identités en-puissance: *je n'ai pas conscience que je suis, mais de ce que je peux être, et je deviens ce dont je prends conscience.*

La conscience n'apparaît donc pas dans le *Traité 53* comme un principe d'unification du sujet mais, à l'inverse, comme un principe de sélection. Elle est la saisie, non d'une identité actuelle, mais d'une pluralité d'identités possibles et, ultimement, le principe de deux identifications opposées et exclusives. La conscience de l'essence n'a pas de privilège: le *hēmeis* ne s'appréhende d'abord que dans son écart avec celle-ci, qui à son tour ne lui est d'abord donnée que comme une potentialité à actualiser. Nous n'avons pas conscience que nous pensons, mais, uniquement, que nous *pouvons* penser, et que nous pouvons être ce qui en nous pense. Et ce devenir n'est pas nécessaire: le *hēmeis* peut aussi bien choisir de n'être attentif qu'à l'animal en lui (figure de la sollicitude, *kēdemonia*, qui est l'inverse de la vigilance, *prosokhē*) et de n'actualiser que les puissances de ce dernier. La conscience peut donc aussi être au principe d'un écart avec l'essence: je peux choisir d'avoir conscience de ce que je ne suis pas essentiellement et, ainsi, de ne pas devenir ce que je suis.

Enfin, la conscience ne se confond pas avec le *hēmeis*. Dans la suite du chapitre 11, celui-ci va être défini comme ce qui détermine son orientation (11, 6-7). Le *hēmeis* apparaît donc comme une puissance primordiale d'autodétermination. On peut se demander s'il ne faut pas voir là un trait stoïcien: si l'aristotélisme est la pensée adéquate de l'animal et de la substance composée, le platonisme de l'âme séparée et de la substance formelle, le stoïcisme, celui d'Epictète en particulier, serait la pensée adéquate du sujet, dès lors qu'il fait de la *prohairesis*, ou du choix délibéré, son opération définitionnelle. Ultimement, *le sujet plotinien est ce qui choisit d'assigner à sa conscience tel ou tel objet, et ainsi, de devenir ou non ce qu'il est*, l'un de ces devenirs étant adéquation à l'essence, l'autre, écart accru et irréversible (chap. 12) d'avec celle-ci.

Le sujet plotinien apparaît donc moins comme ce qui se connaît soi-même que comme ce qui choisit soi-même. On vérifie ainsi la pertinence des analyses de Foucault selon lesquelles le précepte delphique reçoit, dans le champ de la philosophie antique, une détermination pratique.

Le *Traité 53* a ceci, enfin, de singulier qu'il dévoile, en un ultime retour réflexif, son statut performatif. Il se clôt sur la phrase suivante: « Lui aussi < sc. l'Intellect >, est une part

de nous, et vers lui nous montons » (13, 6-8). Fait ici irruption, *in extremis*, un pur présent, qui n'est plus celui, intemporel, de la recherche et de la réflexion, mais celui, instantané, d'une action décrite comme en train d'être effectuée. On découvre ainsi qu'en même temps qu'il a dégagé les conditions de l'identification à l'âme séparée, le traité les a mises en oeuvre, et que son mouvement argumentatif s'est confondu avec un mouvement de conversion à l'essence, et d'ascension vers l'Intellect. On comprend mieux, alors, la place qu'il occupe en tête des *Ennéades*: lire le *Traité 53*, c'est se prêter à une modification, c'est devenir le sujet d'une initiation.

2.2. Sujet, conscience, individu chez Plotin

À la suite du *Traité 53*, j'ai publié une série d'études visant à élucider le concept plotinien de sujet dans son articulation à ceux de conscience, d'individu, ou encore d'âme. Je présenterai ici celles dont les résultats me paraissent être les plus significatifs et/ou ont servi de base aux recherches que j'ai menées en parallèle sur la postérité du sujet plotinien (cf. plus bas, **2.4**).

a. «Conscience, pensée et connaissance de soi selon Plotin: le double héritage de l'*Alcibiade* et du *Charmide*», *Études Platoniciennes* 4/2007, « Les puissances de l'âme selon Platon », p. 163-181.

On montre comment le double traitement platonicien du problème de la connaissance de soi— celui, éthique et assertorique du *Premier Alcibiade*, et celui, épistémique et aporétique, du *Charmide*— se retrouve, de façon symétrique, dans deux traités plotiniens: le *Traité 53* (I, 1) et le *Traité 49* (V, 3). Selon une procédure courante chez Plotin, le problème de la compatibilité entre ces deux traitements est résolu par l'assignation de chacun à un niveau ontologique distinct: la démarche de l'*Alcibiade* est associée, dans le *Traité 53*, au problème de la connaissance de soi en l'âme; quant aux difficultés soulevées par le *Charmide*, elles vont être reprises et résolues dans le *Traité 49* au fil d'une enquête qui porte principalement sur la connaissance de soi en l'Intellect.

Cette double fidélité s'accompagne cependant d'écarts: la question du *Traité 53* n'est plus, comme dans l'*Alcibiade*, « qu'est-ce que l'homme? » mais « qui sommes-nous? ». Et parce que le « nous » ne peut être strictement identifié à l'âme, les distinctions proposées par l'*Alcibiade*, notamment entre l'âme et le corps, ou encore entre l'homme et ses propriétés, doivent être redistribuées. L'inflexion éthique s'en trouve accentuée: l'identité entre l'homme et l'âme n'est

plus présentée comme une donnée ontologique mais comme une exigence et le résultat d'un choix du sujet par lui-même.

À son tour, le *Traité 49* associe aux apories du *Charmide* sur la science d'elle-même celles de Sextus Empiricus sur la connaissance de soi. Mais il fait aussi intervenir, pour les dépasser, la caractérisation par Aristote du premier moteur comme « pensée de la pensée ». C'est en démontrant, *via* la reprise du concept d'*energeia*, la possibilité de la pensée de la pensée en même temps qu'en en déterminant le contenu, que Plotin va répondre à la dénonciation, par le *Charmide*, de la réflexivité comme vide. Mais à cette démarche, qui consiste à répondre au *Charmide* par Aristote, se conjugue celle, inverse, qui consiste à prendre appui sur le *Charmide* pour dépasser Aristote: à montrer que, de même que la science d'elle-même ne peut se substituer à celle du Bien, de même la pensée de la pensée n'est qu'un substitut à la pensée du Bien.

Pour Plotin, ainsi, la véritable connaissance de soi n'est jamais coïncidence ni appropriation à soi, sur le modèle de l'*oikeiōsis* stoïcienne, mais bien plutôt connaissance de ce qui est en excès par rapport à soi. Le précepte delphique n'est plus une invitation à mesurer ses limites, mais au contraire à les dépasser. Il opère aussi comme un impératif ontologique, une injonction à se situer dans l'ordre du réel et à identifier le principe dont on dépend. S'il faut se connaître soi-même, c'est à la fois parce que l'on a de l'autre en soi et parce que l'on dépend d'un autre que soi. La connaissance de soi mène, non à l'identité, mais d'une altérité à une autre. Et c'est dans cet écart que tous deux marquent entre connaissance de soi et coïncidence à soi que réside finalement, par-delà la divergence des voies qu'ils adoptent, l'unité des *Traités 49* et *53*.

b. « Individuation, particularisation et détermination selon Plotin », *Phronesis* 53, 2008, p. 271-289.

On revient ici sur la question, très disputée, des « Formes d'individus » chez Plotin, pour tenter d'en redéfinir les termes et d'en déplacer la formulation. On montre d'abord que si Plotin pose bien un fondement intelligible de l'individualité, rien n'autorise à identifier celui-ci à une Forme. Il s'agit bien plutôt d'un *logos*, qui porte tant les différences spécifiques que les différences individuelles.

Ensuite, de même que ce « principe de distinction » intelligible ne peut être identifié à une Forme, de même il ne peut être identifié à l'individu. Il n'y a d'individuation à proprement parler que quand ce principe se trouve instancié dans un corps vivant, c'est-à-dire, plus

précisément, quand l'âme et le *logos* individuels se lient à un corps déjà animé par le *logos* de l'Âme du Monde. Mais on est alors confronté à un nouveau problème: car en plus du « principe de distinction » et du « principe d'individuation », Plotin reconnaît aussi un niveau qui serait celui de l'individu comme « personne », sujet moral doué de conscience et de liberté. Or, les principes d'individuation et de distinction apparaissent aussi comme des principes de détermination. On peut dès lors se demander si l'on n'est pas, en effet, confronté à une contradiction, ou du moins à une tension, mais qui opérerait non pas au sein de la théorie des Formes des individus, mais entre un concept ontologique et un concept éthique de l'individu.

c. « Procession et sécession: la problème de la descente de l'âme en *Enn. IV, 8 (6)* », *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ* 42, 2012, p. 270-279.

L'expression « âme descendue » est devenue courante dans la littérature secondaire plotinienne. On montre, à partir d'une analyse du *Traité 6, La descente de l'âme dans le corps*, que cette expression est inadéquate. Dans le *Traité 6*, en effet, la « descente » de l'âme est reconduite au mouvement de la procession et au modèle causal qui sous-tend celle-ci: la théorie des puissances. La sécession de l'âme participe elle-même de la procession: son écart initial par rapport à l'Intellect, qui détermine sa relation non plus seulement aux réalités supérieures mais aussi au corps, est ce par quoi elle se constitue véritablement *qua* âme. Dans les termes du *Traité 6*, cela revient à dire que le volontaire s'intègre à la nécessité. Il faut, pour comprendre ceci, voir (et c'est un point qui passe largement inaperçu) comment Plotin redistribue les catégories aristotéliennes du volontaire et du choix telles qu'elles sont définies au livre III de l'*Éthique à Nicomaque*. On montre enfin comment la véritable descente est à penser non sous la forme naïve, dramatique, ou figurée d'une chute de l'âme dans le sensible, mais sous celle d'une mauvaise orientation de la conscience.

d. « Metaphysics of soul and self in Plotinus », dans P. Remes et S. Slaveva-Griffin (éd.), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London-New York, Routledge, 2014, p. 310-323.

On cherche ici à voir comment Plotin, tout en paraissant penser le sujet à travers les notions connexes d'âme, d'homme, mais aussi d'individu ou encore de conscience, produit et reconduit sans cesse un écart entre elles et lui. C'est à l'écart entre le *hēmeis* et l'âme que l'on s'intéresse plus particulièrement, à la fois parce qu'il emporte les autres et parce que ces deux concepts admettent chez Plotin différentes acceptions: autant que des niveaux de l'âme, Plotin admet des « niveaux du moi » (selon l'expression de Pierre Hadot). Et pourtant ceux-ci ne

coïncident pas. Le *hēmeis* est distinct tant de l'âme essentielle ou séparée que de l'âme liée au corps. En ce soi essentiel qu'est l'âme séparée, rien ne demeure du sujet biographique, déterminé par une histoire, une mémoire. De même, la conscience s'efface pour laisser place à un sentiment de présence (*sunesis*) dans lequel s'abolit la dualité entre sujet et objet. Dans cet état, écrit Plotin, nous ne sommes plus « nous-même qu'en-puissance » (28 (IV, 4) 2, 5-8). Nul ne peut y dire « jusque là c'est moi » (23 (VI, 5) 7, 15).

Pas plus qu'à l'âme séparée, le *hēmeis* ne peut être identifié au corps animé par les puissances qui procèdent de celle-ci. Enfin, il faut encore le distinguer de la *dianoia*, ou de la partie médiane de l'âme. De fait, le *hēmeis* n'est pas le sujet de puissances définitionnelles (la *noēsis* pour l'âme séparée, la discursivité pour l'âme médiane, la sensation et les passions pour le corps vivant). Il est bien plutôt ce qui peut faire tour à tour usage de l'une ou l'autre de ces puissances.

Le *hēmeis* est cependant associé (et non pas identifié) à la conscience : « Tout ce qui se trouve dans l'âme n'est pas conscient pour autant, mais [...] cela parvient à « nous » en parvenant à la conscience » (10 (V, 1) 12, 5-7). Et c'est ce lien à la conscience qui fait que le *hēmeis* ne peut être assigné à un niveau de l'âme mais est, au moins en droit, ce à quoi ceux-ci sont tous présents et qui ainsi les totalise. Plus précisément, le *hēmeis* est ce qui détermine l'orientation de la conscience, en vertu de quoi ce qui n'était que « nôtre » devient « nous ». La conscience, dès lors, n'est pas tant constitutive de l'identité que conditionnante pour l'identification.

Un tel processus n'a rien de nécessaire. Et ce point est celui où se joue l'éthique plotinienne. Si l'écart de l'âme par rapport à l'Intellect, son union avec le corps, ne sont pas par eux-mêmes une « faute » ni une « descente », mais participent du mouvement de la procession, il dépend de « nous » de prolonger ou d'inverser ce mouvement en orientant la conscience vers l'âme séparée ou vers le corps vivant. Aussi plusieurs traités plotiniens³⁶ se donnent-ils comme un trajet de la conscience dont les différents moments seraient les suivants: la conscience pré-philosophique, fragmentée, narcissique, qui n'a d'autre objet que le corps propre (*kēdemonia*); la conscience totalisatrice par laquelle le *hēmeis* découvre que sont « siennes » toutes les puissances de l'âme; la conscience sélective (*prosokhē*), orientée vers la seule âme séparée; enfin, la pure présence (*sunesis*) en laquelle s'abolit toute dualité entre l'intellect et son objet.

À terme, le mouvement de la conversion inverse celui de la procession: la dégradation

³⁶ On peut lire sous cette hypothèse les *Traité*s 53 (I, 1) et 49 (V, 3) mais aussi le *Traité* 10 (V, 1).

des puissances s'inverse en actualisation de l'en-puissance, c'est-à-dire des « traces » ou des « empreintes » laissées en nous par les réalités supérieures. Mais là où la procession est nécessaire, la conversion est contingente, suspendue au choix du *hēmeis* qui peut, à tout jamais, demeurer coupé de son origine intelligible et de son identité essentielle.

L'irréductibilité du *hēmeis* à l'âme est donc finalement ce par quoi la métaphysique plotinienne intègre une éthique, ou encore ce par quoi la nécessité de la procession laisse place au libre choix de la conversion.

2.3 Le moi et l'intériorité (figures du moi antique)

Ce livre (paru chez Vrin, en 2008) est constitué de deux séries d'études, la première réunie par mes soins, la seconde par ceux de Frédérique Ildefonse. Il obéit cependant à un même projet: évaluer la légitimité et la pertinence, dans le champ antique, de deux concepts à la fois usuels et problématiques. Si dans son second moment il vise, selon les mots de F. Ildefonse, à « orienter le programme indiqué par Jean-Pierre Vernant d'une "histoire de l'intériorité et de l'unicité du moi" vers une histoire de l'intériorité, c'est-à-dire une histoire des problématisations de l'intérieur », il se propose, dans le premier, d'interroger plus particulièrement le concept de moi, et notamment le caractère nécessaire ou non de sa liaison à ceux d'unicité et d'intériorité.

Cette démarche implique, d'abord, de distinguer le moi de la personne, du « Self » ou encore du « sujet » dans l'acception cartésienne (ou reconstruite comme telle par la tradition³⁷) du terme. Cette dernière distinction est particulièrement lourde d'enjeux puisque c'est la projection, dans le champ antique, du concept présupposé d'*ego* cartésien qui conduit à conclure à l'absence d'un moi antique. Plutôt que de considérer comme allant de soi ce moi-sujet (celui que désignerait un « je » capable de se développer en un « j'ai conscience que je pense » et en un « je suis une chose qui pense »), on a cherché à identifier les traits caractéristiques du moi antique. Ce programme est, là encore, indiqué par Jean-Pierre Vernant qui, dans « L'individu dans la cité »³⁸, distingue trois sens de l'individu auxquels il fait correspondre trois genres littéraires: à l'individu *stricto sensu*, la biographie; au sujet, l'autobiographie ou les Mémoires; au moi, les confessions et les journaux intimes. Or, si ces deux premiers genres se trouvent dans le monde grec, le troisième en est radicalement absent. De cette absence, cependant, Vernant

³⁷ Voir *supra* n. 7.

³⁸ Cf. *L'individu, la mort, l'amour. Soi-même et l'autre en Grèce ancienne*, Paris, Gallimard, 1989, p. 211-232.

ne conclut pas à celle d'un moi grec, mais bien plutôt à la présence, dans le champ antique, d'un autre concept du moi. Ce dernier doit être pensé non pas dans l'ordre de l'intériorité et de l'intime mais dans celui de l'extime. Comme de l'intériorité, il est délié de l'unicité. Enfin, sa conscience de soi n'est pas réflexive mais, là encore, orientée vers le dehors.

Plutôt qu'un « moi-je » se dessine alors un « moi-nous »: un moi pluriel, qui intègre la multiplicité sans la constituer, dont le rapport à lui-même est médié par l'extériorité, et qui, enfin, porte une altérité (sur laquelle on peut apposer les noms de soi, d'intellect, de raison, ou de démon) qui à la fois l'excède et le définit.

Les études rassemblées éclairent ainsi différents aspects de ce « moi-nous »: la tripartition platonicienne de l'âme (Myles Burnyeat), le schéma objectif-participant dans la pensée hellénistique et romaine (Christopher Gill). Elles le distinguent aussi des concepts antiques auxquels il est parfois identifié: l'âme (Michel Narcy), *l'idion hegemonikon* (Frédérique Ildefonse), le soi (Wilfried Kühn). Elles cherchent encore à voir comment certains éléments constitutifs du concept moderne de moi sont déjà présents dans le champ antique mais autrement distribués: Gerard O'Daly montre ainsi que les différents discours du « je » chez saint Augustin ne s'unifient pas en un concept du moi, pas plus que le « cogito augustinien » ne se résout en la position d'une intériorité singulière. J'ai pour ma part souligné l'importance et la singularité du moment plotinien (trop souvent rabattu par l'historiographie³⁹ ou bien sur le moment platonicien ou bien sur celui augustinien): soit à la fois la présence chez Plotin d'une réflexivité immédiate, et le fait que la conscience de soi ne se voit accorder aucun privilège, ni épistémique, ni ontologique⁴⁰.

Mais ce qui apparaît alors, c'est à la fois l'effectivité du moi antique et la possibilité d'un autre concept du moi, alternatif au « moi-je » de la tradition philosophique dominante, et dont on peut dès lors interroger la proximité avec la pensée contemporaine (Carine Mercier sur Michel Foucault), la psychanalyse (Serge Tribolet sur Lacan), ou encore la littérature (Daniel Loayza).

³⁹ C'est le cas par exemple, on l'a dit, chez Charles Taylor (*Les Sources du moi. La formation de l'identité moderne*, trad. fr. Paris, Seuil, 1998, p. 173). Foucault et Vernant passent pour leur part sous silence le moment plotinien.

⁴⁰ Cf. « Un moi sans identité? Le *hêmeis* plotinien », p. 107-127.

2.4. Persistances du sujet plotinien

Au fil d'une autre série d'études parallèles, consacrées à Maître Eckhart, Ralph Cudworth, Léon Chestov, Gilles Deleuze et Yves Bonnefoy, on a dessiné le tracé d'une lignée souterraine, portant l'héritage du sujet plotinien ou de la pensée alternative du sujet que l'on a cherché, à travers lui, à dégager: un sujet multiple, plus qu'unifié ou unitaire, qui ne se donne pas prioritairement à travers la conscience de soi et qui, pour ces raisons, doit être pensé comme en-puissance (ou comme virtuel) plutôt que comme substance et actualité. Ce sujet alternatif, ce double du « sujet cartésien », on le retrouve chez Leibniz qui, à l'actualité ponctuelle du cogito, oppose la continuité d'une identité dynamique dont la conscience n'est pas l'unique attestation. Ou encore chez Ralph Cudworth, qui dissocie pensée et conscience et définit le sujet comme la puissance continue d'engendrement des virtualités qui le constituent. Et, une nouvelle fois, chez Deleuze, qui fait de ce sujet virtuel non une donnée mais une exigence et défend, en même temps que l'impersonnel et la dépersonnalisation, l'idée d'un moi multiple, composite, échappé à soi.

a. « L'impératif mystique: notes sur le détachement de soi chez Plotin et Maître Eckhart », dans J. Casteigt (éd.), *Maître Eckhart*, Paris, Cerf, 2012, p. 185-208.

On se propose ici de dégager des motifs communs à Plotin et Eckhart en même temps que d'identifier les différences dans leur orchestration. L'impératif de retranchement est chez tous deux solidaire de ce qu'on peut appeler le « paradoxe mystique », et qui se formulerait ainsi: c'est quand nous avons le moins conscience de nous-même que nous sommes le plus nous-mêmes⁴¹. L'un et l'autre se résolvent dans la position d'un excès intérieur (l'âme séparée/le fond de l'âme) qui est le lieu d'une double identité à soi-même et au divin/à Dieu. Il n'y a donc de connaissance de soi que dans l'au-delà de soi (en l'Intellect/en Dieu). Et cette connaissance doit être pensée comme une présence immédiate et sans conscience. Cependant, cette thèse repose, chez Plotin et chez Eckhart, sur des fondements ontologiques distincts et particulièrement sur deux concepts distincts de la puissance: là où, pour Plotin, l'identification de l'âme à l'Intellect est une actualisation, pour Eckhart, la connaissance de Dieu par l'âme est

⁴¹ Voir la belle formule de Pierre Hadot, dans *Plotin ou la Simplicité du regard*: « Tout le paradoxe du moi humain est là: nous ne sommes que ce dont nous avons conscience, et pourtant nous avons conscience d'avoir été plus nous-mêmes dans les moments précis où, nous haussant à un niveau plus élevé de simplicité intérieure, nous avons perdu conscience de nous-mêmes » (Paris, Gallimard Folio, 1997, p. 40).

pure réceptivité à sa présence. Ce qui est en jeu chez Eckhart, ce n'est donc pas, comme chez Plotin, l'articulation de l'en-puissance à l'acte (cette première *energeia* qu'est l'Intellect), mais celle d'une puissance passive à une puissance active.

Dans le même temps, Maître Eckhart radicalise tant l'impératif mystique que la conception du sujet qui en est solidaire. La transformation de soi en Dieu est l'accomplissement véritable du moi: dépouillé de sa particularité, le moi n'en est pas moins maintenu en sa singularité, et en une singularité qui est, en même temps, union avec l'universel. Et la connaissance comme la constitution de soi *en* Dieu sont en même connaissance et constitution de soi *par* Dieu. On cherche à voir comment le télescopage de l'Un et de l'être va de pair avec cette double radicalisation. De même, si la désignation par Eckhart du principe comme « Ich » rappelle le discours de l'Un dans le *Traité 49* (V, 3) de Plotin (« ἐγὼ ἐγώ », 10, 37), cette ultime rencontre apparaît aussi comme le lieu d'un écart maximal: car là où le « ἐγὼ ἐγώ » plotinien nomme en fait la pure autarcie de l'Un, l'Un est, pour Eckhart, moins un principe qu'un effet, qui résulte d'un double dépouillement, par quoi Dieu se libère de lui-même comme être, comme créateur et comme Trinité. L'impératif mystique fait ainsi l'objet, chez Maître Eckhart, non seulement d'une radicalisation mais d'une forme d'application symétrique: « Sors totalement de toi-même pour Dieu, et Dieu sortira totalement de lui-même pour toi »⁴².

b. « An Alternative to Cartesianism? Plotinus's Theory of the Self and its posterity in Ralph Cudworth » dans F. Leigh (éd.), *Self-Knowledge in Ancient Philosophy* (Actes du 8ème Keeling Colloquium in Ancient Philosophy, Londres, UCL, 11-13 nov. 2009), à paraître en 2016 aux Oxford University Press (sous presse).

Plotin ne peut être ralié ni à la pensée grecque du moi, ni aux philosophies modernes de la conscience et du sujet: il se distingue des premières en ce qu'il admet une réflexivité immédiate, des secondes en ce qu'il ne confère pas à la conscience de soi une valeur principielle. La philosophie plotinienne apparaît pourtant comme une source déterminante pour un Moderne, Ralph Cudworth (1617-1688), qui a pris appui sur elle pour critiquer certains principes fondamentaux de Descartes et, en particulier, sa pensée du sujet.

L'objet premier de Cudworth est d'aller contre le volontarisme: à l'absolutisme de la toute-puissance divine et de la cause première, il oppose des puissances immanentes, les natures

⁴² *Sermon 5b*, A.H. 1, p. 78.

plastiques, qui opèrent comme un intermédiaire entre l'action divine et la nature. Au dualisme cartésien de l'esprit et du corps, Cudworth substitue ainsi celui de la force et de la matière, de l'activité et de la passivité, ou encore de la vie et de l'étendue. Il récuse aussi l'identification cartésienne entre conscience et pensée: les natures plastiques sont bien douées de « cogitation », ou plutôt d'une forme de « drowse, unawakened or astonished cogitation », mais celle-ci doit être distinguée de la « clear and express consciousness ». C'est sur cette dissociation entre pensée et conscience que se fonde la critique par Cudworth du cogito cartésien: on ne peut ni faire résider l'essence de l'âme dans la pensée, ni identifier la pensée à la conscience claire et distincte. L'âme se donne d'abord comme πολυδύναμος⁴³: pour Cudworth comme pour Plotin, la conversion à l'intériorité est d'abord découverte d'une multiplicité de puissances. Celles-ci vont de pair avec une « omniformité potentielle » qui est puissance de participation à l'Intellect, ou encore, qui est l'« empreinte ectypale » en l'âme d'« un Intellect archétypal unique ».

C'est dans cette articulation de la puissance à la trace, l'empreinte, ou encore l'empuissance que paraît se marquer au mieux, chez Cudworth, l'héritage plotinien: comme le *hēmeis* plotinien, le *self* cudworthien est fait de multiples puissances dont certaines sont la trace en lui d'un principe supérieur et le moyen d'une élévation à l'Intelligible et d'une tension vers le Bien. Et c'est par ce point aussi que Cudworth paraît être le plus anticartésien: l'âme se trouvant définie par la vie plus que par la pensée, et la pensée dissociée de la conscience, le sujet n'est plus défini comme ce qui se saisit dans l'instantanéité du cogito, mais comme ce qui déploie continûment sa puissance, ce qui « déroule » sans cassure le « fil de la vie ». Le cogito cartésien se donne dans l'instant fragmenté d'un pur surgissement; et, hors lui, l'ego n'a pas d'accès à son existence. Il lui faut, pour s'en assurer, recourir à la garantie de la toute-puissance divine. Le modèle proposé par Cudworth inverse ce schéma cartésien: à l'actualité ponctuelle du cogito s'oppose la puissance continue de la vie, et à la dépendance du sujet envers un Dieu qui est primordialement toute-puissance, la tension du *self* vers un Dieu en qui la puissance est indissociable de l'entendement et de la volonté.

Tout se passe ainsi comme si la situation singulière – ni « grecque » ni « moderne » – de la pensée plotinienne du sujet ouvrait, au sein même de la modernité, une voie alternative à celle du cartésianisme.

⁴³ *Traité du libre-arbitre (Treatise of Free Will)*, trad. fr. J.-L. Breteau, Paris, PUF, 1995, p. 278.

c. « **L'audace du soudain: Chestov lecteur de Plotin** », *Europe* 960, avril 2009, p. 98-107.

Sur la Balance de Job, Athènes et Jérusalem, Le Pouvoir des Clefs s'achèvent chacun sur une citation des *Ennéades*– « La fuite de l'un vers l'Un » et « une grande et dernière lutte attend les âmes ». C'est dire assez l'importance, pour Chestov, de la référence plotinienne. Lire Plotin, c'est d'abord, selon Chestov, accepter la conjonction des opposés. Le Plotin de Chestov est à la fois un transfuge et un héritier: il hérite du double mouvement caractéristique de la philosophie grecque, qui est à la fois acceptation et refus du réel, ou encore transformation de la nécessité factuelle en nécessité rationnelle. L'entreprise obstinée de Chestov vise, elle, à inverser ce mouvement: il s'agit non plus de transformer l'être en bien (de substituer l'éthique à l'ontologie) mais de reconnaître l'existence du mal pour en nier la nécessité. La liberté, dès lors, n'est plus adhésion à la nécessité réelle ou rationnelle (posée comme réelle parce que rationnelle), mais coïncidence avec l'arbitraire souverain pour qui il n'est ni lois ni valeurs, ni identité ni contradiction, et qui peut faire que le mal soit bien et que le passé n'ait pas été. À l'alliance philosophique de la résignation et de la nécessité, il faut opposer la confrontation biblique entre la révolte et l'arbitraire, les discours exaspérés de Job et la souveraineté du Tout-Puissant.

Or, selon Chestov, Plotin vaut médiation entre la figure générique du philosophe grec et celle de Job. Son rapport au monde est équivoque, contradictoire, encore: le désir de fuite se double chez lui de l'acceptation. Et ce désir est aspiration non aux lois de la raison mais à la liberté, à ce là-bas et à cet Un qui excèdent radicalement lois et raison. La philosophie plotinienne est tout entière travaillée par une hésitation entre la raison et la conviction, ou encore, entre les sortilèges du *logos* et ceux de l'incantation. C'est pourquoi Plotin est, pour Chestov, le dernier des Grecs et le premier des médiévaux, le précurseur de ceux qui, comme Pierre Damien, préfèrent « l'apostrophe brutale » aux « arguments raisonnables ». À travers lui, et particulièrement sa pensée de l'Un, la philosophie se révèle comme « misologie »: aussi la philosophie grecque est-elle « morte de terreur » après Plotin, comme la philosophie médiévale après Duns Scot et Ockham. C'est en cette rupture avec le *logos* que réside, selon Chestov, l'audace (*tolma*) de Plotin, en même temps que l'accès à l'ordre du « soudain », de l'événement pur (l'extase, le *raptus* de l'union avec l'Un), et de la liberté.

d. « Vie et virtualité chez Plotin et Deleuze: différences et répétitions », dans A. Jdey (dir.), *Gilles Deleuze. Politiques de la philosophie*, Genève, Metis Presses, 2015, p. 85-102⁴⁴.

On se propose ici de prendre au sérieux la thèse, formulée notamment par Peter Hallward, d'un héritage plotinien de Deleuze. De l'Un-Bien à l'Intellect puis à l'âme, on ordonne les lieux où Deleuze rencontre la pensée de Plotin en tentant d'identifier les répétitions comme les différences, et de montrer comment ces dernières reposent, au moins partiellement, sur la transposition, qui vaut en même temps immanentisation, de la notion de puissance en celle de virtualité.

Dans *Le bergsonisme*, Deleuze retrouve l'une des grandes questions plotiniennes et néoplatoniciennes: celle de l'émergence du multiple à partir de l'Un. Mais là où Plotin répond à cette question par le concept de *dunamis pantōn*, ou de puissance de tout, Deleuze relisant Bergson y répond par celui de virtualité. L'Unité originelle doit être conçue comme « un Tout lui-même virtuel »: elle consiste dans « tous les degrés coexistants de détente et de contraction » qui en forment « les parties en puissance ». Sa différenciation doit donc être pensée comme une actualisation. Une telle réponse est explicitement rejetée par Plotin: car l'interprétation de la *dunamis* comme puissance active et non comme en-puissance est ce qui garantit la transcendance de l'Un-Bien sur ses effets.

Cette transcendance garantie par le modèle émanatif est ce qui, pour Deleuze, constitue le « cadeau empoisonné du platonisme ». Le néoplatonisme présenterait cependant, sous l'influence du stoïcisme, une greffe singulière: celle de « l'immanence expressive de l'Être » sur « la transcendance émanative de l'Un »⁴⁵. Ou encore: le néoplatonisme présenterait la particularité de constituer, tout en le ratant ou en le « méconnaissant », le plan d'immanence. Le deuxième principe, le *Noūs* « donne l'idée d'une cause immanente », que le néoplatonisme va cependant « surcoder » en superposant à l'Un-Tout qu'il constitue l'Un-Bien transcendant. À partir de là, la question de la dette éventuelle de Deleuze envers Plotin peut être plus précisément formulée: à supposer que l'on renonce au surcodage propre au néoplatonisme, dans quelle mesure s'avoisine-t-on du plan d'immanence deleuzien? Peut-on, en substituant la

⁴⁴ J'ai repris certains éléments de cet article dans « **La philosophie plotinienne : ruptures historiques et captures contemporaines** », *Philosophie IX* (2/2013), p. 23-32 qui visait à identifier différents points de capture de la pensée plotinienne dans le champ contemporain. Outre les persistances du *hēmeis* plotinien ou encore la relation entre Intellect plotinien et plan d'immanence deleuzien, on a aussi interrogé la façon dont le modèle plotinien de la puissance de tout (comme puissance actualisée sans reste dans ses effets) d'une part et, d'autre part, celui médiéval de la puissance absolue (comme puissance inactive et inactuelle) était susceptible de configurer la ligne de partage qui oppose Antonio Negri et Giorgio Agamben autour de la question de la puissance.

⁴⁵ *Spinoza et le problème de l'expression*, Paris, Minuit, 1968, p. 158 et 160.

virtualité de l'Un-Tout à la puissance de l'Un-Bien, se débarrasser du « cadeau empoisonné de la transcendance »? On cherche ainsi à voir ce que l'articulation proposée par Deleuze entre Idée, virtuel et vie doit à l'entreprise plotinienne de « dynamisation de l'être » et particulièrement au concept de *zōē* tel qu'il est mis en oeuvre par Plotin au niveau de l'Intellect.

Champ transcendantal deleuzien et Intellect plotinien ont encore ceci de commun qu'ils sont impersonnels et qu'ils ne peuvent être rejoints qu'au prix d'un effort de dépersonnalisation – passage du moi (ou du « nous ») au soi pour Plotin, du moi au « on » pour Deleuze. Pourtant, de même que pour Plotin quelque chose de l'individu demeure et préexiste en l'Intellect, de même l'impersonnel deleuzien « n'est pas une généralité, mais une singularité au plus haut point ».

Si l'exigence d'un « sévère exercice de dépersonnalisation » est un très fort point de rencontre entre Deleuze et Plotin, la répétition ne va pas sans différence: car là où ce processus est conçu par Plotin comme une actualisation, il l'est par Deleuze comme une « contre-effectuation », un retour au virtuel.

e. « "Comprendre et se taire". Plotin et les discours du silence », dans L. Boulègue, P. Caye, F. Malhomme, S. Perceau (éd.), *Silence et sagesse. De la musique à la métaphysique : les anciens Grecs et leur héritage*, Paris, Classiques Garnier, 2014, p. 273-291.

« *Le mot silence est encore un bruit, parler est en soi-même imaginer connaître, et pour ne plus connaître, il faudrait ne plus parler [...]. La différence entre expérience intérieure et philosophie réside principalement en ce que, dans l'expérience, l'énoncé n'est rien, sinon un moyen et même, autant qu'un moyen, un obstacle; ce qui compte n'est plus l'énoncé du vent, c'est le vent* ». Ces mots de Georges Bataille dans *L'expérience intérieure*⁴⁶ énoncent l'aporie à laquelle se heurte toute philosophie du silence, c'est-à-dire, peut-être, toute philosophie de l'expérience: toute philosophie dont le discours s'ordonne à un *pathein* plus qu'à un *mathein*. Dire ce qui la fonde, ce dans quoi elle s'origine, c'est en même temps la trahir. La philosophie de Plotin n'échappe pas à cette difficulté, qui procède d'une expérience de l'indicible dont elle cherche en même temps à définir, pour en autoriser la réitération, les conditions de possibilité. Le langage lui est donc bien à la fois obstacle et moyen. Ce qu'on ne peut pas dire, Plotin n'affirmerait pas, comme Wittgenstein, qu'il faut le taire, mais bien plutôt qu'il faut toujours mieux, toujours autrement, s'efforcer de l'énoncer.

⁴⁶ Paris, Gallimard, Tel, 1954, p. 25.

Il y a donc, chez Plotin, de nombreux discours sur l'indicible, qui disent leur insuffisance et la nécessité de leur dépassement. Mais la question du silence ne se réduit pas chez Plotin à celle de l'indicible, non plus qu'à celle de l'expérience de l'Un-Bien. Le silence de l'âme est la condition de cette expérience et se confond avec l'attention, celui de l'Intellect accompagne la pensée et une communication transparente d'intériorité à intériorité.

Non seulement le silencieux n'est pas nécessairement l'indicible, mais, plus encore, le silence se dit. On lit ainsi, chez Plotin, des discours non plus *sur* mais *du* silence: une très singulière auto-énonciation de l'Un-Bien dans le *Traité 49* (V, 3) et, dans le *Traité 30* (III, 8), une prosopopée de la Nature qui, tout aussi singulièrement, parle pour dire qu'elle se tait.

Ces deux discours ont ceci de commun qu'ils sont des discours de l'origine. «Au commencement était le silence»: voilà ce que Plotin oppose au Logos chrétien et plus particulièrement dans le *Traité 30*, au Logos gnostique. Car le silence plotinien est aussi le corrélat d'un modèle causal qui fait de l'immobilité et, par extension, de la contemplation, le principe de la plus grande puissance. C'est pourquoi il ne s'oppose pas tant au langage en tant que tel qu'à ce qui, en celui-ci, est un instrument de l'action en même temps que l'effet d'une conscience diffractée, affaiblie par la corporéité et la temporalité. Le silence plotinien ouvre alors à une autre forme de parole, poétique plus que pratique— ce dont témoignent les échos du *Traité 30* chez Goethe, Novalis ou encore Heidegger. C'est peut-être pour cela aussi, c'est-à-dire pour briser ce lien entre silence et parole, que Proclus et surtout Damascius appliqueront plus radicalement que Plotin l'exigence apophatique, jusqu'à dire du Principe qu'il est « au-delà du silence ».

f. «"Personne n'y marcherait comme sur terre étrangère": présences de Plotin chez Yves Bonnefoy», dans D. Lançon et P. Née (éd.), *Yves Bonnefoy. Poésie, recherche et savoirs*, Actes du colloque de Cerisy, Paris, Hermann, 2007, p. 197-218.

On cherche ici à voir comment la poétique d'Yves Bonnefoy redéploie la totalité du schème ontologique de Plotin tout en le transposant dans l'immanence. Ses niveaux ne s'étagent plus selon la double et réciproque verticalité de la procession et de la conversion, mais disent, dans l'horizontalité d'une quête qui demeure graduée, les moments successifs du dévoilement du sensible: depuis l'expérience première de la matière, de l'épars, du hasard, jusqu'à celle de la beauté et, enfin, du simple ou de l'Un, qui est aussi le bien.

L'Arrière-pays s'ouvre sur une phrase de Plotin: « Personne n'y marcherait comme sur terre étrangère ». Mais par-delà cette épigraphe, l'empreinte plotinienne se marque dans tout le texte, à la fois fidèle et profondément modifiée: les mots, les images, les concepts qui, chez

Plotin, disent le désir et l'expérience de l'intelligible, disent, chez Bonnefoy, la fracture du sensible (la tentation gnostique), et sa possible réduction.

Autant que comme l'anti-agnostique, Plotin opère chez Bonnefoy comme l'anti-Platon: le mauvais platonisme (celui, par exemple, de Valéry), qui définit aussi le *mal* inhérent à l'intuition poétique, est celui qui rêve le bien au-delà de la matière, du hasard, du multiple au lieu de le chercher dans la présence, qui est « leur unité rétablie ». Le poème doit intérioriser le réel, en rassembler les aspects épars à la façon dont des traits se composent en visage: il trouve ainsi, à même le sensible, le « grand et changeant visage » que Plotin lisait dans l'intelligible.

La poésie peut alors se définir « la mémoire de l'Un ». Pour Bonnefoy comme pour Plotin, l'expérience de l'Un est celle de la présence. Mais cette expérience ne peut être immédiate. L'Un ne se donne d'abord que comme trace, comme empreinte. Et cette trace est encore fragmentée par le langage: pour Plotin, parce que celui-ci est contemporain de la temporalité, pour Bonnefoy, à l'inverse, parce qu'il est, comme tout signe, de l'ordre de l'intemporel et qu'il porte en tant que tel le rêve dangereux d'une existence délivrée de la finitude. L'Un auquel tend l'expérience poétique, lui, n'est plus transcendance et puissance infinie, mais présence de la finitude devenue absolue.

Les procédures pour l'atteindre, pourtant, rappellent encore Plotin: un effort de simplification et d'intensification qui s'exerce sur le langage mais aussi sur le moi. On ne peut être au monde que délivré du moi et devenu ce par là ce « Je » que Rimbaud savait être un autre.

2.5. Écriture et (dé)subjectivation

Je présenterai ici, brièvement et pour partie seulement, une autre série d'études qui s'inscrivent dans le prolongement tant des recherches déjà résumées sur le *hēmeis* plotinien, que de la ligne problématique, indiquée par Jean-Pierre Vernant, qui avait guidé *Le moi et l'intériorité*. On se souvient en effet que dans « L'individu dans la cité » Vernant établit une correspondance entre trois définitions de l'individu et trois genres littéraires (biographie; autobiographie ou Mémoires; confessions ou journaux intimes) valant comme leur manifestation ou leur attestation. De la même façon, on a, ici, travaillé à la lisière de la philosophie et de la théorie littéraire: on a, plus précisément, tenté de montrer comment l'écriture (poétique ou romanesque) met en jeu un double processus de subjectivation et de désobjectivation, que certaines catégories plotiniennes, et la lignée qu'elles ouvrent, permettent d'appréhender. On a cherché du même coup à débusquer, à même la pratique littéraire, une

autre figure du sujet, distincte tant du cogito cartésien que du sujet de la confession et de l'aveu identifié par Foucault.

a. « Le moi multiple, le il absolu et le sujet de l'écriture », dans S. Crinquand et P. Bravo (éd.), *L'intime à ses frontières*, Bruxelles, E.M.E., p. 153-169.

Dans *Le livre à venir*, Maurice Blanchot, à propos de la nécessité d'écrire, cite une phrase de Kafka : « C'est un mandat. Je ne puis, selon ma nature, qu'assumer un mandat que personne ne m'a donné. C'est dans cette contradiction, ce n'est toujours que dans une contradiction que je puis vivre ». Et Blanchot commente ainsi : « La contradiction qui attend l'écrivain est encore plus forte. Ce n'est pas un mandat, il ne peut l'assumer, personne ne le lui a donné, c'est-à-dire qu'il lui faut devenir personne pour l'accueillir »⁴⁷. On tente ici, sinon de définir, du moins de dessiner les contours de cette place vide, de ce « personne » qui est le sujet de l'écriture. Plutôt que par l'impuissance, comme le ferait Blanchot, ou par la puissance, comme l'a encore récemment proposé Paul Audi⁴⁸, ce sujet peut être caractérisé par l'impuissance. Le sujet de l'écriture serait un sujet virtuel, le lieu de la coexistence d'une multitude de possibles, qui ne sont réductibles ni à l'actualité de la conscience ni à l'évidence du moi. Il serait, pour reprendre les mots d'Amiel, « caméléon, caléidoscope, protége, muable et fabricable de toutes les façons, fluide, virtuel », « simple monade contenant en possibilité bien des choses, mais [...] rien qu'une âme sans attributs, un esprit anonyme rentré dans les limbes de la virtualité générale »⁴⁹.

On esquisse ainsi une généalogie, mi-philosophique, mi-littéraire, de ce sujet virtuel, en montrant comment il se distingue tant de ce qu'il est convenu d'appeler « le sujet cartésien » que du sujet de l'aveu et de la confession identifié par Foucault. Tout se passe en effet dans le champ littéraire contemporain comme si le travail de remise en cause du « sujet cartésien », avait laissée indemne une autre figure du sujet, qui est celle dont Foucault a retracé l'émergence, liée au christianisme et aux pratiques par celui-ci déterminées de l'aveu et de la confession: ce sujet dont l'identité tient non pas à un « je pense » mais à un « j'avoue » ; qui se donne non dans la transparence simple et ponctuelle du *cogito* et de la conscience, mais dans le mouvement de profération d'un secret. Bref, ce sujet persistant serait celui qui se donne dans

⁴⁷ M. Blanchot, *Le livre à venir*, Gallimard, 1959, p. 44-45. Kafka, « C'est un mandat », Fragment de 1929.

⁴⁸ Paul Audi, *Créer. Introduction à l'esthétique*, Verdier, 2010.

⁴⁹ Henri-Frédéric Amiel, *Journal*, 18 mars 1862; 22 octobre 1866.

la dimension de l'introspection et de l'intime. Il n'est pas le sujet de la vérité, d'une vérité à construire (comme chez les Modernes) ou à incarner (comme pour les Anciens), mais simplement le sujet de *sa* vérité, laquelle se confond avec son secret⁵⁰. Sa formule serait : je suis ce que je cache ; mais aussi : j'existe en tant que, ce secret, je l'exhibe. Je vau par ce que j'avoue. Si l'essence de ce sujet est le secret, son impératif est la sincérité.

Il n'est pas impossible que l'étrange pérennité, et prédominance, dans le champ contemporain, de ce sujet-là, le « moi-je » de la confession et de l'aveu, soit la cause du fait que toute littérature de ou à la première personne est si volontiers reçue comme une littérature du moi. Or, s'interroger sur cette personne ou ce personne qui est le sujet de l'écriture, c'est sans doute aussi une façon de penser le « je » autrement que sous l'égide du moi, et le moi autrement que sous celle de l'intimité.

De cette autre figure du sujet, on trouve différentes formules dans la philosophie grecque, et particulièrement chez Plotin. Elles ouvrent une lignée qui, via Cudworth et jusqu'à Deleuze, dessinent un sujet multiple et virtuel, qui se donne comme un « nous » plus que comme un « moi », et est en même temps la puissance d'actualisation de sa multiplicité en-puissance.

Ce « personne » ou cette personne qui est le sujet de l'écriture, on propose donc de les penser dans l'articulation du virtuel et de l'impersonnel, ou encore de l'en-puissance et d'une puissance excédentaire— et qui, elle, reste à nommer. Il est d'ailleurs possible que ces deux moments se succèdent: celui, d'abord, de l'ouverture à la foule intérieure, de l'abandon de l'un au multiple, où se mêlent, comme dans les descriptions plotiniennes de l'expérience de l'Intellect, l'absence à soi et la lucidité. Or, cette espèce de défection, de déposition, de renoncement à l'actualité de la conscience comme à l'autorité du moi, est aussi réactivation ou actualisation des voix que celle-ci réduit d'ordinaire au silence et, avec elles, de possibles enfouis ou inexplorés. Il y a donc bien là un devenir virtuel, qui est en même temps un devenir multiple, un devenir « nous » : l'exploration des identités et des mondes possibles auxquels chacun renonce pour se construire un moi, pour devenir une personne, un homme ou une femme « de qualité », dirait Musil. Le second moment serait celui d'une autre forme de dépersonnalisation, plus difficile à identifier. C'est le moment de la puissance et non plus de l'en-puissance, de la maîtrise et non plus de la vulnérabilité : le moment de la forme et du style, par quoi les multiples voix sont finalement ressaisies sous l'unité d'un rythme et d'un choix.

⁵⁰ Voir notamment Foucault, *L'Herméneutique du sujet*, Cours au Collège de France, Hautes-Études-Gallimard-Seuil, 2001, p. 345 s.

Si le premier moment est celui du « nous » on pourrait chercher, encore, pour le second, le pronom manquant. On en traque les déclinaisons à travers l'*Innommable* de Beckett, qui donne à voir la destruction systématique et méticuleuse tant du sujet de l'intime et du cogito cartésien que du sujet virtuel ou fabulateur; mais aussi à travers ce que Rimbaud, Musil, et après eux Bonnefoy, nomment le « génie » et qui est un autre nom pour le *daimon* grec: le nom de ce « Il absolu », le pronom manquant qui viendrait nommer cet impersonnel en quoi s'accomplit le virtuel et qui est en même temps le possible le plus élevé.

b. «Roman et survie», dans Emmanuel Bouju (dir.), *Fragments d'un discours théorique. Nouveaux éléments de lexique littéraire*, Nantes, éd. Cécile Défaud, 2015, p. 303-319.

On cherche ici à comprendre ce qui, dans la forme même du roman, est instrument de « survie »— à la fois d'une vie en excès, et d'une vie qui perdure par-delà ce qui la menace ou la rompt.

Si le poème est, comme l'écrit Sylvia Plath, un « monument de l'instant », le roman, lui, donne à voir l'instant comme événement, c'est-à-dire comme rupture du temps et, de même, de la conscience et du discours qui s'y déploient. Mais il pose aussi de ce fait la question de la suture ou de la fidélité une fois passé cet instant de crise, ce saisissement. La forme romanesque apparaît ainsi comme le lieu de l'articulation entre rupture et reprise.

Par « reprise », on n'entend pas ici « réminiscence ». Le roman contemporain, le roman d'après la Shoah, ne peut plus s'inscrire, comme le roman proustien, dans cette miraculeuse conjonction du passé et du présent qui annule ensemble la mort et le temps. La modalité de mémoire qu'il met en jeu à plus à voir avec la hantise et la revenance, qu'avec la réminiscence — en témoigne l'oeuvre de Sebald, et la façon dont celle-ci inverse le rapport proustien au temps, transforme l'extase proustienne en une extase négative: parce qu'il a été brisé par l'Histoire, le temps ne peut plus être retrouvé— et donc pas non plus aboli⁵¹.

Qu'en est-il alors d'une reprise qui ne serait ni revenance, ni réminiscence? Comment échapper tant à la mélancolie sebalienne— ce présent engouffré dans le passé— qu'à l'illusion proustienne du temps retrouvé? Ou encore: comment rester fidèle aux morts sans passer de leur

⁵¹ C'est du moins ce que j'ai cherché à montrer dans deux articles récents consacrés à Sebald: « **Le page blanc** », dans *WGS Face à Sebald*, Éditions Inculte, 2011 et « **La place du mort** », à paraître aux éditions Garnier dans Mark Anderson, Jürgen Ritte, Muriel Pic (éd.), *W.G. Sebald, Littérature et éthique documentaire* (Actes du colloque de Cerisy).

côté (sans écrire *depuis* la place du mort)? Là encore, la forme même du roman rend possible une transaction entre traîtrise et fidélité. Parce qu'elle retisse du temps, parce qu'elle relance un mouvement, elle permet d'échapper à la fixité de la hantise et de la sidération. Le *prosus* de la prose, son mouvement en avant, est déjà en soi un instrument de survie. Mais l'écriture a aussi à voir avec la survie en son second sens: parce qu'elle est libération d'une puissance, elle permet non seulement de persévérer par-delà ces instants dont l'intensité est telle que la vie y chavire, mais de transformer cette intensité statique, sidérante, en une intensité dynamique.

Dans l'expérience même de l'écriture, ces deux moments se succèdent: celui de la défection du « je », qui porte l'empreinte de l'instant sidérant, de l'extase, positive ou négative, où a vacillé la conscience; et celui d'une double réappropriation, de sa puissance et de soi. Cette réappropriation vient de ce que, tout simplement, écrire c'est parler sa propre langue. Si la pratique de l'écriture est celle d'une double survie, c'est parce qu'elle est une nouvelle entrée dans la langue à partir du corps propre et du souffle qui le tient vivant. Écrire, c'est alors ressaisir, à même son corps propre, l'expérience de la désappropriation.