



**HAL**  
open science

## Dunamis aristotélicienne et entéléchie leibnizienne

Gwenaëlle Aubry

► **To cite this version:**

Gwenaëlle Aubry. Dunamis aristotélicienne et entéléchie leibnizienne. Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, 2008, Platon et Aristote à la lumière de la philosophie allemande. Penser, être, agir, I/2008 (23), pp.171-195. hal-02931123

**HAL Id: hal-02931123**

**<https://hal.science/hal-02931123v1>**

Submitted on 11 Sep 2020

**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.

## *Dunamis* aristotélicienne et entéléchie leibnizienne

Gwenaëlle Aubry

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<sup>1</sup>; 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'immanetisation et de rationalisation du fondement de la physique: l'articulation de la métaphysique de la puissance à la

- 1 Le terme se trouve déjà chez Jean Bernoulli, Hermann et Wolff. Il est explicitement rejeté par Newton. Après Leibniz, il restera associé à la notion de cause. Dans le «Discours préliminaire» à son *Traité de dynamique* (1743), d'Alembert précise ainsi: «Ce nom, qui signifie proprement la science des puissances ou causes motrices, pourrait d'abord ne pas convenir à ce livre, dans lequel j'envisage plutôt la Mécanique comme la science des effets, que comme celle des causes»; dans l'article «Dynamique» de l'*Encyclopédie*, d'Alembert rappelle de même que «M. Leibniz est le premier qui se serait servi de ce terme pour désigner la partie la plus transcendante de la Mécanique, qui traite du mouvement des corps, en tant qu'il est causé par des forces motrices actuellement et continuellement agissantes»: voir M. Fichant, «De la puissance à l'action», in *Revue de métaphysique et de morale*, janvier-mars 1995, p. 49-81.

physique de la force va contre celle de la théologie de la toute-puissance au mécanisme. A 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 n'aura pas l'ambition de déployer cette articulation, non plus que d'étudier la constitution de la dynamique leibnizienne<sup>2</sup>. On cherchera seulement à mesurer, à travers quelques textes privilégiés, le sens et la fidélité de la référence aristotélicienne, et notamment celle de la reprise, par Leibniz, du schème canonique du *De anima*. L'écart entre la *dunamis* aristotélicienne et l'entéléchie leibnizienne ne peut être réduit, comme on le fait souvent, à celui de la passivité et de l'activité. Il procède plutôt d'une interprétation restrictive du schème aristotélicien, dont la validité ne peut être maintenue que si l'on en retient les conditions d'application aux êtres naturels. De plus, la notion aristotélicienne d'en-puissance, dans sa double irréductibilité tant à la puissance active qu'à la puissance passive, porte déjà un dépassement du modèle mécaniste de l'interaction.

Plus encore que de la *dunamis*, donc, l'entéléchie leibnizienne apparaît comme une transposition de la *phusis* aristotélicienne. Puissance immanente, la nature est aussi une puissance posée dans l'immanence, et dont le déploiement est réglé. Sa loi s'oppose au régime du décret et du miracle, au caprice et à l'activisme du Dieu des occasionalistes. Et elle suppose, de la part de la cause première, une délégation de puissance, à quoi président sa sagesse

2 On pourra se reporter notamment à M. Guerout, *Leibniz. Dynamique et métaphysique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1967; A. Robinet, «Dynamique et fondements métaphysiques», in A. Heineskamp éd., *Leibniz' Dynamica Studia Leibniziana*, n° 13, 1984, p. 1-25; F. Duchesneau, *La dynamique de Leibniz*, Paris, Vrin, 1994 et M. Fichant, *Leibniz. La réforme de la dynamique*, Paris, Vrin, 1994.

et sa bonté. Dans ce refus du modèle (commun à Descartes et Spinoza, quoique diversement décliné) d'une puissance en quoi s'engouffrent entendement et volonté, se manifeste peut-être, par-delà sa problématique littéralité, l'enjeu le plus profond de la référence aristotélicienne.

### Vers l'entéléchie

S'il n'a jamais été à proprement parler un mécaniste, Leibniz a commencé par soutenir un «théo-mécanisme», soit une physique excluant les notions de force et de puissance et faisant directement appel à la toute-puissance divine pour la fonder<sup>3</sup>. Celle-ci prend la forme surprenante d'un atomisme théiste: la solidité de l'atome, ne pouvant s'expliquer par les propriétés que le mécanisme concède au corps, doit être comprise comme un effet de la toute-puissance. Assez vite cependant, Leibniz cherche une conciliation entre mécanisme et aristotélisme<sup>4</sup>. La *Correspondance avec Thomasius* (1663-1672) est l'un des lieux où cette voie se fraie. Leibniz y proclame «qu'il n'y a pratiquement rien dans la physique aristotélicienne qui ne s'explique et ne s'illustre commodément, à partir de la philosophie réformée»<sup>5</sup>. Le mécanisme permet de revenir, par-delà la scolastique, à la vérité de l'aristotélisme. Ainsi, il faut affirmer que «nulle part [...] Aristote ne s'est imaginé un certain genre de formes substantielles qui seraient, par elles-mêmes, cause de mouvement dans les corps, comme l'entendent les Scolastiques»<sup>6</sup>. Certes, Aristote

3 Voir la *Confessio naturae contra Atheistas* (1668).

4 Ce qui était, dans les années 1650-1660, une tentative courante, dans laquelle Leibniz avait été précédé notamment par E. Weigel à Iena: voir C. Wilson, *Leibniz's Metaphysics*, Manchester University Press, 1989 et C. Mercer, «The Seventeenth Century Debate Between the Moderns and the Aristotelians: Leibniz and Philosophia Reformata», in *Studia Leibniziana*, Suppl. XXVII, 1990, p. 18-29.

5 *Lettre VI*, §38. Datée de 1669, celle-ci est contemporaine de la *Confessio naturae*.

6 *Ibid.*, §47.

définit la nature comme principe du mouvement et du repos, et ce faisant il l'associe à la forme, plus qu'à la matière. Mais la forme, en vérité, doit être comprise comme *figure*; et, en tant que telle, elle n'est pas le principe d'un mouvement spontané, mais d'un mouvement reçu. Soit un globe sur un plan: celui-ci ne se mouvra qu'à condition qu'une cause extérieure lui donne une impulsion; c'est donc ce moteur extérieur qui est la cause première de son mouvement. Mais sa figure, c'est-à-dire la sphéricité, est ce en vertu de quoi il lui cèdera plus ou moins facilement. La forme, entendue comme figure, n'est donc le principe et la cause du mouvement qu'à titre dérivé (§48). Le théorème fondamental d'Aristote est celui qui énonce que «Tout ce qui se meut, a, en dehors de soi, la cause de son mouvement» et il «fournit l'échelle» sur laquelle on peut s'appuyer «pour s'élever au premier moteur»<sup>7</sup>.

Il faut donc se garder tant de l'erreur des Scolastiques, qui «ont obscurci [Aristote] de balivernes», que de celle, téméraire, de Descartes, «qui se soucie très peu des Anciens et les tient même ouvertement en mépris»<sup>8</sup>. Aux trois principes de Descartes, grandeur, figure, mouvement, on substituera l'espace, la matière, le mouvement<sup>9</sup>: et on leur ajoutera l'esprit (§58). L'erreur des tenants des formes substantielles est d'en «transférer» (§64) les qualités aux corps. Or l'esprit est la forme pure, «première et

7 *Lettre IV*, § 11.

8 *Lettre VI*, § 56.

9 La matière est identifiée à la masse, elle-même définie par l'étendue et par l'«antitypie» ou impénétrabilité (§ 19; 59; 67). Ce terme est peut-être inspiré du *Timée*, où l'on trouve l'expression *antitypotaton eidos* (62 c) et se rencontre aussi chez Plotin, 17 (II, 6), 2, 12. Voir le commentaire et les notes de R. Bodéüs à la *Lettre VI, Leibniz-Thomasius. Correspondance (1662-1672)*, texte établi, introduit, annoté et commenté par R. Bodéüs, Paris, Vrin, 1993. J. Moreau montre comment la conception leibnizienne de l'impénétrabilité s'écarte déjà de celle, géométrique et statique, de Descartes, in *L'univers leibnizien*, Georg Olms, 1987 (Paris-Lyon, 1956), p. 51-53.

réellement abstraite de la matière». S'il est le premier principe de mouvement et la cause efficiente (§ 49), il ne peut cependant être caractérisé par sa seule puissance. Certes, il n'y a, dans la nature, ni sagesse, ni appétit, « mais un ordre, signalé par sa beauté, lequel résulte du fait qu'elle est l'horloge de Dieu » (§ 64).

Autant que sa puissance, c'est donc la sagesse de Créateur qu'il faut manifester. La *Lettre XIII*<sup>10</sup>, ainsi, n'identifie plus « l'esprit premier » à la seule cause efficiente et au principe du mouvement, mais souligne aussi la sagesse en raison de laquelle il « a institué les choses, au départ, de telle sorte qu'il ne soit pas nécessaire, pour leur conservation, de compter sur la facilité de son concours extraordinaire » (§ 5). C'est Platon, cette fois, qui vaut modèle, à travers une référence explicite au *Phédon*, au récit d'apprentissage de Socrate, à sa découverte d'Anaxagore et à l'espoir, puis la déception, par elle suscités. Tel que Leibniz le lit, ce récit est immédiatement transposable: car Anaxagore, déjà, avait établi deux principes, la matière et l'esprit. Dévorant ses écrits, Socrate avait cru trouver chez lui « les raisons vraiment rationnelles des choses, c'est-à-dire leurs fins, ce à quoi elles servent, sont ordonnées ». Il fut « désabusé » en s'apercevant qu'Anaxagore, finalement, traitait de tout « comme si, seule, la matière était principe des choses », à la façon d'un Démocrite. Or cette façon est celle, aussi, des « physiciens modernes ». Il faut donc prolonger l'espoir socratique et trouver des philosophes de la nature qui ne se contentent pas d'appliquer la géométrie à la physique: « car la cause finale fait défaut en géométrie » (§ 2-3). La formule, cette fois, est aristotélicienne<sup>11</sup>; et il est d'autant

10 Datée de décembre 1670, celle-ci est contemporaine de l'*Hypothesis physica nova*, qui sera publiée en 1671. Ce texte introduit notamment la notion d'élasticité, appuyée sur l'hypothèse de l'éther (voir *Lettre XIII*, § 7-9), et qui permet de passer des lois du mouvement abstrait à celles du mouvement concret, manifestant les principes de simplicité, de convenance et de finalité qui guident l'action divine. Voir Moreau, 1987, p. 46-48.

11 Voir *Métaphysique*, M, 3, 1078 a 31-32.

plus étonnant que le projet de réhabilitation de la cause finale, qui engage une autonomisation de la physique par rapport à la géométrie, se revendique uniquement de Platon.

L'absence de référence explicite à Aristote dans la *Lettre XIII* est donc aussi éloquente que l'était, dans la *Lettre VI*, sa paradoxale réhabilitation. L'Aristote retrouvé par-delà les « balivernes » scolastiques est un Aristote mécaniste et dualiste, dont l'univers se partage entre matière et esprit, des corps sans puissance ni spontanéité, et un premier efficient, qui est aussi la cause unique du mouvement. Ce qui guide cette interprétation, c'est, avant tout, le refus des formes substantielles, en tant que leur position constitue un danger pour la théologie<sup>12</sup>, puisqu'elle rend superflu le recours à un moteur premier<sup>13</sup>. Cependant, et par-delà celles-ci, c'est bien le principe fondateur de la métaphysique aristotélicienne, à savoir le couple conceptuel de l'en-puissance et de l'acte, qui est rejeté<sup>14</sup>. Car ces notions portent tout ce

- 12 Cf. *Lettre IV*, § 11 : « Si nous admettons qu'il y a dans les corps je ne sais quelles formes substantielles incorporelles et quasi spirituelles, en vertu desquelles le corps peut se mouvoir lui-même et grâce à quoi la pierre tend vers le bas, le feu vers le haut, les plantes croissent et les animaux courent spontanément, sans l'impulsion d'aucun incorporel extérieur, nous nous fermons nous-mêmes la voie la plus adéquate pour démontrer Dieu ».
- 13 Si du moins, et c'est là l'essentiel, on veut à tout prix voir en celui-ci une cause efficiente, assimilable par là même au Dieu tout-puissant. Car il va de soi que la position de formes substantielles est compatible avec (ou même appelle nécessairement) celle d'une cause finale.
- 14 La *Lettre VI* mentionne les notions de puissance et d'acte (§ 21 et 26) pour rendre compte de l'engendrement des formes (figures) par la matière. Cependant, et là encore, elle explique cette genèse comme l'effet d'un mouvement reçu, et non d'un mouvement de la matière elle-même vers la forme. Comme l'écrit R. Bodéüs (1993, p. 186) : « Pour retrouver la perspective aristotélicienne, Leibniz aurait dû [...] juger que le mouvement n'est pas la cause, mais l'effet de l'existence des formes substantielles, et substituer à la détermination des formes par le mouvement, la détermination du mouvement par les formes ».

que Leibniz s'emploie à nier: le dépassement du dualisme de la matière et de la forme, d'abord, dont la *dunamis* et l'*energeia* disent l'unité<sup>15</sup>; la position, ensuite, d'un principe immanent du mouvement<sup>16</sup>; celle, aussi d'une substantialité des sensibles<sup>17</sup>, dès lors qu'en-puissance et acte se disent non seulement du mouvement, mais aussi de l'être et de l'*ousia*; enfin, l'idée d'un dieu qui, en tant qu'il est, non pas forme, mais acte pur, est aussi sans puissance, et doit être compris non comme une cause efficiente, mais comme une cause finale<sup>18</sup>.

La référence aristotélicienne est donc loin d'être univoque, et la réactivation de la notion d'entéléchie implique une rupture radicale d'avec l'Aristote de la *Correspondance avec Thomasius*. Cette rupture est engagée bien sûr par l'éloignement progressif du mécanisme. Cependant, la première utilisation par Leibniz de la notion d'entéléchie est nettement postérieure à la découverte de la force vive (la conservation de  $mv^2$  ayant été établie dès

- 15 Cf. *Métaphysique*, H, 6, 1045 b 18-20: «La matière prochaine et la forme sont une seule et même chose, l'une en-puissance et l'autre en acte»;  $\theta$ , 8, 1050 a 15-16. Sur la *dunamis* et l'*energeia* comme concepts fondateurs de la métaphysique aristotélicienne, voir G. Aubry, *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et Plotin*, Paris, Vrin, 2006.
- 16 Rappelons que la *dunamis* se définit comme «principe de changement en autre chose ou en soi-même en tant qu'autre» (*Métaphysique*,  $\theta$ , 1, 1046 a 11). Voir aussi  $\Delta$ , 12, 1019 a 15-16 et a 19.
- 17 Cf. *Métaphysique*,  $\theta$ , 1, 1046 a 1-2; E, 2, 1026 b 1-2; sur l'*ousia* comme *energeia*, H, 1, 1042 b 10-11 et  $\theta$ , 8, 1050 b 1.
- 18 Soulignons que c'est toujours comme acte, et jamais comme forme, que le premier moteur est désigné par Aristote. De cela la raison est que l'acte est la forme en tant qu'elle subsiste, ou encore en tant qu'elle est séparée (*Métaphysique*,  $\Lambda$ , 5, 1071 a 8). Le premier moteur est tel que sa substance même est acte (1071 b 20), et donc qu'il exclut toute puissance, dès lors que la *dunamis*, en son sens ontologique, est puissance d'être ou de n'être pas. S'il est efficace, il n'est donc pas efficient; s'il agit, ce n'est pas en exerçant une puissance, mais en tant qu'il est fin, médiée, d'un mouvement qui a pour principe l'en-puissance.



janvier 1678), qui permet d'établir que la force est « plus réelle » que le mouvement<sup>19</sup>.

Entre la rupture avec le mécanisme et la première utilisation du terme de dynamique, se met en place un dispositif d'articulation et d'approfondissement de la notion de force, qui passe en particulier par la notion d'action motrice<sup>20</sup>, et qui, de la position de sa réalité va conduire à celle de sa substantialité<sup>21</sup>.

Dès le *Discours de métaphysique* (1685-1686), l'exposition de la force vive est associée à la réhabilitation de la notion de forme substantielle, introduite à l'occasion d'un énoncé prudent, voire réticent<sup>22</sup>, et dont l'usage est très strictement normé. L'article 10 énonce ainsi : « Que l'opinion des formes substantielles a quelque

19 Voir *Essay de dynamique*, p. 106, in P. Costabel, *Leibniz et la dynamique. Les textes de 1692*, Paris, Hermann, 1960 ; *Discours de métaphysique*, art. 18.

20 Selon M. Fichant (1995), c'est ce concept, plus que celui de force vive, qui est décisif pour l'élaboration de la dynamique, en tant qu'il ajuste à la notion de *potentia* celle d'*actio* : « avant le concept d'action motrice, il n'y a pas de dynamique au sens leibnizien du mot » (p. 59). L'action motrice correspond au déploiement de la puissance dans le temps ( $mv \ t$ ). Elle n'est plus estimée, comme la force vive, par l'effet violent, mais par un effet apparemment inertiel, dans lequel la force se conserve, le transport rectiligne d'un corps sur un parcours sans obstacle. Elle s'exprime dans deux facteurs, la translation, qui est une grandeur extensive, et la vitesse, qui est une grandeur intensive. En cette action motrice, Leibniz ne voit pas une propriété quelconque du corps, mais une réflexion du corps sur lui-même, une « *actio in seipsum* ». A ces deux expressions, extensive et intensive, il fait correspondre les deux propriétés essentielles du corps : la passivité à la première, l'activité à la seconde. Enfin, il les considère l'une et l'autre comme mesurant la perfection ou degré de réalité du corps.

21 Pour une analyse détaillée de cette évolution et des textes qui la jalonnent, voir Robinet (1984), Duchesneau (1994), Fichant (1994).

22 Leibniz avoue qu'il a « longtemps été persuadé de la vanité de ces êtres », et qu'il a été « enfin obligé de [les] reprendre malgré [lui] et comme par force » (art. 11).

chose de solide, mais que ces formes ne changent rien dans les phénomènes et ne doivent point être employées pour expliquer les effets particuliers». La notion de forme substantielle ne se substitue pas à celle de force; elle la complète. Elle y ajoute les notions d'indestructibilité, d'indivisibilité et d'ingénérabilité. Surtout, elle a, écrit Leibniz, «du rapport aux âmes». La forme substantielle excède, cependant, l'âme rationnelle: elle vaut, en tout corps, comme un principe d'identité et de subsistance; elle est ce par quoi le corps peut durer plus d'un moment (art. 12). La forme substantielle est donc un principe de permanence de nature spirituelle. Cependant, elle ne doit pas être mise en oeuvre pour «expliquer le détail des phénomènes» ou «les effets particuliers».

Cette formule dessine la voie tierce que se fraie Leibniz entre le mécanisme et le renouveau scolastique. Cette voie se repère aussi dans le débat qui l'oppose aux Néoplatoniciens de Cambridge, qui défendaient l'existence de «principes hylarchiques», ou de «natures plastiques». Ralph Cudworth définit ainsi la nature plastique comme un principe interne de développement, «*a simple internal energy or vital autokinesy*»<sup>23</sup>, agissant selon la loi imprimée en elle par l'intellect parfait, selon une fin, *heneka tou*, et en vue du Bien. Aux Platoniciens de Cambridge, Leibniz adresse un texte au titre explicite: l'*Antibarbarus physicus pro philosophia reali contra renovationes qualitates scholasticarum et intelligentiarum chimaericarum*<sup>24</sup>. Dans ces qualités occultes, qui se déguisent du nom de forces, Leibniz dénonce une manifestation d'obscurantisme, un retour pur et simple au paganisme. A leurs «rénovateurs», il adresse le même reproche que Malebranche à l'aristotélisme: peuplant le monde de forces, ils ressuscitent démons et génies, donnent à Dieu pour vicaires des «petits dieux (*deunculis*)»<sup>25</sup>.

23 *The True Intellectual System of the Universe*, III, 1, §2; §26; §16.

24 Gerhardt, VII, p. 337.

25 La même formule se retrouve dans la *Lettre VI* de la *Correspondance avec Thomasius*, à propos de Campanella et de Marcus Marci: l'on

La voie tierce doit donc éviter une double impasse et deux formes d'irrationalité : celle (commune aux occasionalistes et aux mécanistes) de l'exclusivité de la puissance divine (soit pas d'autre cause que la cause première), et celle, néo-scholastique mais aussi bien néo-païenne, de la multiplicité des forces (simple masque à l'ignorance de la cause).

Cette double irrationalité ne peut être évitée que par la position dans l'immanence d'une puissance valant fondement, ou « primitive », et par la détermination de son rapport aux forces dérivatives.

### *Dunamis et entéléchie*

La force primitive active est une entité proprement métaphysique, sans correspondant mécanique. C'est pour la désigner que Leibniz va avoir progressivement recours au terme d'entéléchie. André Robinet a retracé les différentes étapes de cette réhabilitation<sup>26</sup>. Signalons simplement que Leibniz s'est d'abord orienté vers la notion d'acte ou d'entéléchie seconde. Celle-ci cependant est abandonnée en ce qu'elle exclut l'activité. Quant à la *dunamis* première, elle doit, elle aussi, être éliminée, en ce qu'elle n'a d'autre sens que la passivité et la réceptivité. Entre la *dunamis* et l'acte, la notion qui demeure est celle d'*entéléchie première* ou de *dunamis* seconde : « Il ne faut pas concevoir la

n'est pas loin, écrit Leibniz, de la philosophie occulte d'Agrippa, et l'on « revient à multiplier les petits dieux au gré des formes substantielles, à un *polutheïsmos* quasiment païen » (§ 64).

26 Sur ces cinq essais successifs, voir *Architecture disjonctive, automates systémiques et idéalité transcendante dans l'oeuvre de Leibniz*, Paris, Vrin, 1986, p. 63-64 ; la notion d'entéléchie englobe celle de forme substantielle, en ce qu'elle est le « principe de l'actualité et de la réalité, dont la forme substantielle n'est que l'application aux substances vivantes ou aux substances corporelles » (p. 64). De ce nouveau terme, Leibniz écrit aussi qu'il est « plus intelligible et donne une idée plus distincte » (*Lettre à Péliçon* du 18 janvier 1692, citée p. 65).

force active, que d'ordinaire on appelle force absolument parlant, comme la simple puissance communément définie dans les écoles, c'est-à-dire comme réceptivité de l'action, mais comme enveloppant un effort, ou une tendance à l'action, de sorte que celle-ci en suit si rien ne l'empêche. C'est en cela que consiste l'ἐντελεχεία mal comprise dans les écoles, car cette puissance-là enveloppe un acte, et n'en reste pas à la faculté nue, même si elle ne parvient pas toujours intégralement à l'action où elle tend, je veux dire chaque fois qu'elle en est empêchée»<sup>27</sup>.

Distinguant l'entéléchie tant de l'acte que de la simple puissance, Leibniz paraît ici reprendre, de façon littérale, le triple schème de la puissance présenté par Aristote dans le *De anima*<sup>28</sup> et que l'on retrouve aussi, avec des nuances sur lesquelles il faudra s'interroger, dans la *Physique*<sup>29</sup> et le *De generatione animalium*<sup>30</sup>. On sait que, tel qu'il se présente dans le *De anima*, ce schéma ajoute à la distinction entre *dunamis* et *energeia*, celle entre deux degrés de puissance: la *dunamis* première, selon «le genre et la matière», est une capacité native et non exercée, celle en vertu de laquelle tout homme est susceptible, en tant simplement qu'il est homme et doué de raison, d'apprendre à lire et à écrire; la *dunamis* seconde est une capacité déjà travaillée, développée, dont l'effectuation ne requiert pas de changement supplémentaire, mais, simplement, la volonté et l'absence d'obstacles. Vient enfin l'entéléchie, soit l'exercice actuel du savoir (notons que le terme d'entéléchie première n'apparaît pas dans le contexte du triple schème, mais plus haut<sup>31</sup> à l'occasion de la définition de l'âme).

27 *De la nature du corps et de la force motrice* (1702), dans *Système nouveau de la nature et de la communication des substances et autres textes 1690-1703*, présentation et notes de C. Frémont, Paris, GF, 1994, p. 176-177.

28 *De anima*, II, 5, 417 a 22 sq.

29 *Physique*, VIII, 255 b 1-8.

30 *De generatione animalium*, II, 1, 735 a 9-11.

31 En *De anima*, II, 1, 412 a 20-412 b 6.

La question se pose donc de savoir si la distinction posée par Leibniz entre « la simple puissance communément définie dans les écoles » et « l'ἐντελεξεία mal comprise dans les écoles » recoupe celle, posée par Aristote, entre *dunamis* première et *dunamis* seconde. Or, et c'est le premier point qu'il faut souligner, l'identification entre *dunamis* première et passivité ou réceptivité, si elle est explicite chez Leibniz, n'est pas lisible chez Aristote. Qu'elle soit active ou passive, la *dunamis* est univoquement définie par lui comme principe de mouvement ou de changement<sup>32</sup>. Ce sont ses commentateurs qui vont associer la *dunamis* première (*dunamis* 1) à la réceptivité. Chez Alexandre d'Aphrodise le premier, le schéma du *De anima* est en effet modifié par l'introduction de la notion d'*epitêdeiotês*, d'aptitude ou de convenance: « Aristote a parlé, dans le second [livre] du *De anima*, de [l'activité] résultant de la disposition, qu'il appelle puissance seconde; car la puissance première est l'aptitude pour recevoir la disposition (πρὸς τὴν ἀνάληψιν τῆς ἔχουσ ἐπιτηδειότης) »<sup>33</sup>.

L'*epitêdeiotês* est ici identifiée à la *dunamis* 1, et définie comme réceptivité pour l'*hexis*, ou la disposition, laquelle se trouve elle-même associée à la *dunamis* 2. Identifiée à l'*epitêdeiotês*, la *dunamis* 1 ne vient pas tant désigner la puissance que son principe, ou son commencement. Dans son *De anima*, Alexandre explique ainsi que: « L'embryon exerce en acte seulement la puissance psychique (τὴν ψυχικὴν δύναμιν) qu'il a par lui-même, quant aux principes des autres puissances, et à leurs aptitudes (ἐπιτηδειότητα) que le géniteur, lui, avait aussi à l'état de disposition (ἔχειν), il ne les a pas encore en acte, du fait qu'il n'a pas encore les parties au travers desquelles s'exercent les actes relatifs à ces puissances »<sup>34</sup>.

32 *Métaphysique*, θ, 1, 1046 a 11; Δ, 12, 1019 a 15-16; a 19.

33 *Quaestiones* 81, 8-10.

34 Alexandre d'Aphrodise, *De anima*, 36, 26-37, 3, éd. I. Bruns, Suppl. Ar. 2.1., Berlin, 1887.

Or la notion d'*epitêdeiotês* est absente chez Aristote. Elle est élaborée par Philon le Mégarique le premier, dans le cadre d'une discussion sur la possibilité. Définissant le possible selon Philon, Alexandre utilise le même adjectif que l'on retrouve chez Leibniz : de même que celui-ci qualifie « la simple puissance définie dans les écoles » de « puissance nue », de même, Alexandre explique que le possible selon Philon se dit « en vertu de l'aptitude nue du substrat (κατὰ ψιλὴν τὴν ἐπιτηδειότητα τοῦ ὑποκειμένου) »<sup>35</sup>. Il faut comprendre par là que Philon donne du possible une définition minimale, qui le délimite par la simple puissance passive, considérée indépendamment de la puissance active capable d'agir sur elle, mais aussi des circonstances rendant possible une telle action : c'est ainsi que, selon Philon, on peut dire de la paille réduite en atomes ou plongée dans la mer, qu'il est possible qu'elle soit brûlée, ou encore d'un coquillage reposant au fond de l'océan qu'il est possible qu'il soit perçu<sup>36</sup>.

S'il intègre l'*epitêdeiotês* au schéma du *De anima*, Alexandre ne souligne pas moins la différence entre la définition philonienne et la définition aristotélicienne du possible : le fait est que dans le chapitre 5 du livre Θ de la *Métaphysique*, Aristote propose une définition du possible (*dunaton*) qui le caractérise par rapport aux circonstances de son effectuation<sup>37</sup>.

35 *Analytiques premiers*, I, p. 184, l. 6-18, éd. M. Wallies, *Commentaria in Aristotelem Graeca* [désormais cité CAG] 2. 1, Berlin 1883). Voir aussi *Quaestiones* I, 18, p. 30, 29-32, éd. Bruns, *Suppl. Arist.* 2. 2., 1892).

36 Voir Simplicius, in *Cat.* 8, 195, 32-196, éd. Kalbfleisch, CAG 8, Berlin, 1907); Philopon, in *Analytiques premiers*, 169, 19-23, éd. Wallies, CAG 13. 2, Berlin, 1905).

37 *Métaphysique*, Θ, 5, 1048 a 1 ; 5-7 ; 14-15. Pour une comparaison entre les notions aristotéliciennes de *dunaton* et de *dunamis* et celle philonienne d'*epitêdeiotês*, voir la note de R. Sorabji, in M. Burnyeat and others, *Notes on *Etica* and *Theta* of Aristotle's *Metaphysics**, Study Aid Monograph n° 4, Oxford, 1984, p. 112 sq.

Cependant, pas plus que celle de possible, la notion aristotélicienne de puissance ne dit chez Aristote une capacité indéterminée. Alors même qu'il s'applique, en  $\Theta$ , 7, à définir le *dunaton* du côté de la puissance passive, et, ce faisant, à justifier l'équivalence, posée en  $\Theta$ , 6, entre matière et puissance, *hylè* et *dunamis*, Aristote précise que ne peut être dite en-puissance qu'une matière déjà élaborée, de telle sorte qu'un seul changement suffise à ce qu'elle revête une forme déterminée: ainsi, on peut dire du bronze, mais non de la terre, qu'il est statue en-puissance. La notion d'en-puissance (*dunamei*) vient ainsi se substituer à celle de puissant ou de possible (*dunaton*): ce faisant, elle se substitue aussi à la distinction initiale entre puissance passive et puissance active pour dire la possibilité de leur interaction, et le mouvement qui en résulte.

La notion aristotélicienne d'en-puissance est donc irréductible à celle de puissance active comme à celle de puissance passive. A la distinction entre puissance d'agir et puissance de pâtir, Aristote substitue celle entre en-puissance et en acte: ce faisant, il subsume le modèle mécaniste de l'interaction sous celui de l'actualisation. Ce travail est à l'oeuvre tout au long du livre  $\Theta$ <sup>38</sup>; c'est ainsi qu'en  $\Theta$ , 7 la question n'est plus de savoir quand une chose donnée est capable, *dunaton*, mais quand elle est en-puissance, *dunamei*. On ne demande plus seulement quand la matière *peut* subir telle transformation en maison ou en statue, mais quand elle est maison ou statue *en-puissance*. La question peut être posée aussi pour les êtres naturels: mais dans leur cas, on dira en-puissance ce qui peut se transformer en autre chose « en vertu de son propre principe » ( $\delta\iota\alpha\ \tau\eta\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \acute{\alpha}\rho\chi\eta\varsigma$ )<sup>39</sup>: sans intervention, donc, d'un agent extérieur susceptible de lui apporter une modification supplémentaire<sup>40</sup>. L'en-puissance, dès lors, va être envisagée

38 Pour une analyse détaillée de ce processus, voir Aubry (2006).

39  $\Theta$ , 7, 1049a 15-16.

40 C'est ce que souligne l'utilisation du triple schème dans le *De generatione*, qui veut établir que la semence a une âme, et que cette âme est en-puissance. Cependant, il complexifie encore la distinction,

dans l'ordre de l'immanence, et non plus de la transitivité : c'est pourquoi le chapitre 8 du livre  $\Theta$  précisera que la *phusis* peut être dite appartenir au même genre que la *dunamis*, puisqu'elle est au principe du mouvement immanent<sup>41</sup>. La *dunamis* va alors apparaître comme le principe d'un mouvement qui peut avoir lieu au sein du même, qui est essentiellement finalisé (même s'il peut n'avoir d'autre fin que lui-même), et qui est transition d'un certain non-être à la pleine réalité.

Que conclure de cela quant à la fidélité de la référence de Leibniz à Aristote, et au triple schème du *De anima*? D'abord, que la notion de « puissance nue », entendue comme pure réceptivité et capacité indéterminée, apparaît comme un ajout à la doctrine aristotélicienne, emprunté à ses commentateurs ; ensuite, que la notion leibnizienne d'entéléchie est plus fidèle qu'on ne le dit d'ordinaire<sup>42</sup> à celle, aristotélicienne, d'en-puissance, dès

en introduisant un degré de puissance intermédiaire (le géomètre éveillé), entre la *dunamis* seconde (le géomètre qui dort, mais, quoiqu'il ne l'exerce pas, connaît déjà la géométrie) et l'entéléchie « seconde » (le géomètre qui contemple) (II, 1, 735 a 9-11). A terme, il s'agit de souligner que l'embryon est le principe d'un mouvement spontané, et peut par lui-même développer les facultés distinctives de l'animal, à la manière d'un « automate » (II, 5, 741 b 6-9). Dire de l'embryon qu'il est animal en-puissance, c'est donc dire que, fruit de l'interaction d'une puissance active (le sperme) et d'une puissance passive (les menstrues), il peut *de lui-même*, et sans l'intervention d'un agent extérieur, devenir animal. C'est cette thèse que combat Porphyre en caractérisant l'embryon non par l'en-puissance, mais par l'*epitédeiotés* : comme ce qui, donc, ne développe pas par lui-même les facultés de l'animal, mais doit les *recevoir* de l'extérieur : voir Aubry, « Capacité et convenance : la notion d'*epitédeiotés* dans la théorie porphyrienne de l'embryon », in L. Brisson et M. H. Congourdeau, *L'embryon : constitution et animation*, Actes du Colloque tenu au Collège de France en juin-juillet 2005.

41 Métaphysique,  $\theta$ , 8, 1049 b 8-9.

42 Voir par exemple M. de Gaudemar, *Leibniz. De la puissance au sujet*, Paris, Vrin, 1994, p. 34-35 ; E. Rudolph, « Die Bedeutung der aristotelischen Entelechiebegriffs für die Kraftlehre von Leibniz », in Heinekamp (1984), p. 49-54.



lors que cette dernière est irréductible tant à la puissance active qu'à la puissance passive. Appliquée aux êtres artificiels, elle dit la possibilité même de l'interaction en vue d'un changement déterminé; appliquée aux êtres naturels, elle nomme le principe d'un mouvement spontané et immanent.

A ceci il faut ajouter que le schème du *De anima* a avant tout pour objet de distinguer entre deux types d'altération: l'une, allant dans le sens de dispositions privatives (*sterêtikas diatheseis*), l'autre, de dispositions stables (*hexeis*) et de la nature du sujet<sup>43</sup>. Il s'agit par là de rendre compte de la spécificité du changement psychologique, dès lors que celui-ci n'est pas seulement une affection ou une passion, mais l'occasion pour son sujet d'exercer pleinement ses facultés: ainsi, la couleur rouge ne blesse ni ne détruit l'œil, mais lui permet au contraire d'accomplir son acte ou sa fonction propre en devenant voyant<sup>44</sup>. Le triple schème vise donc avant tout à souligner que le passage de la *dunamis* seconde, ou entéléchie première, à l'acte est à concevoir comme ce type particulier d'altération (*alloiôsis*) qui n'affecte ni ne détruit la nature du sujet, mais est, au contraire, «un progrès [de celui-ci] vers lui-même et vers l'entéléchie» (εις αὐτὸν γὰρ ἢ ἐπίδοσις καὶ εἰς ἐντελεχείαν)<sup>45</sup>. Sur ce point encore, la reprise leibnizienne paraît fidèle: le schème du *De anima* associe l'entéléchie non seulement à un changement immanent, mais à un changement qui doit être compris comme progrès vers l'essence.

Il faut faire place enfin au triple schème tel que présenté au livre VIII de la *Physique*: il y est appliqué, cette fois, au mouvement élémentaire. De nouveau, celui-ci ne peut s'expliquer par l'interaction d'une puissance passive et d'une

43 *De anima*, 417b 15-16.

44 Voir sur ce point, et contre R. Sorabji, M. Burnyeat, «Aristote voit du rouge et entend un do: combien se passe-t-il de choses? Remarques sur *De anima*, II, 7-8», in G. Romeyer Dherbey (dir.) et C. Viano (éd.), *Corps et âme. Sur le De anima d'Aristote*, Paris, Vrin, 1996, p. 149-167.

45 *De anima*, 417 b 7.

puissance active : car les éléments sont dépourvus de puissance active comme de spontanéité. Et il n'y pas de sens non plus à attribuer une telle puissance au lieu<sup>46</sup>. Dès lors, le mouvement des éléments vers leur lieu naturel ne doit pas être compris selon le modèle de l'action, ou de la conjonction puissance passive/ puissance active, mais selon le modèle de l'actualisation, ou de la corrélation en-puissance/acte : les éléments premiers, en effet, sont en-puissance vers leur lieu, qui est aussi leur acte<sup>47</sup>; ceci doit être compris au sens où, sans être capables de le rejoindre spontanément, ils se dirigent naturellement vers lui, dès lors que leur mouvement n'est pas contraint<sup>48</sup>. Cependant, précise Aristote, on peut attribuer le rôle de cause motrice à ce qui lève les obstacles susceptibles d'entraver ce mouvement<sup>49</sup>.

L'idée, là encore, se retrouve chez Leibniz. De fait, il définit aussi l'entéléchie dans les termes suivants : « La puissance active ou faculté des scolastiques n'est rien d'autre que la possibilité proche de l'action, mais qui a toutefois besoin, pour passer à l'acte, d'une excitation étrangère comme d'un aiguillon. Au contraire, la force active comprend une sorte d'acte ou d'ἐντελεχεια, elle est le milieu entre la faculté d'agir et l'action même et implique l'effort; ainsi, elle est portée par elle-même à l'action, et n'a besoin, pour agir, d'aucune assistance, *mais seulement de la suppression de l'obstacle* »<sup>50</sup>. Ici encore, l'entéléchie est définie par opposition à la puissance ou faculté des scolastiques, qui n'est pas capable d'un mouvement spontané, mais a besoin « d'une excitation étrangère comme d'un aiguillon ». Si l'entéléchie, elle, « n'a besoin, pour agir, d'aucune assistance », elle ne passe à l'action que sous la condition de la « suppression de l'obstacle ».

46 *Physique*, IV, 209 a 22.

47 *Ibid.*, VIII, 4, 255 a 30-31.

48 *Ibid.*, 255 b 10-22.

49 *Ibid.*, b 25.

50 *De la réforme de la philosophie première et de la notion de substance*, in Leibniz, *Opuscules philosophiques choisis*, texte latin établi et traduit par P. Schrecker, Paris, Vrin, 1978, p. 81.

Cependant, et c'est là l'essentiel, Leibniz va réduire le rôle de la cause efficiente (qui opère au niveau des forces dérivatives) à cette suppression de l'obstacle<sup>51</sup>. Ainsi, la cause efficiente ne doit pas être conçue comme un agent véritable, capable d'impulser ou de transmettre une force, mais uniquement comme ce qui permet à la force primitive de s'exprimer.

La référence leibnizienne au schème aristotélicien de la puissance, si elle n'est pas littérale, mais introduit, avec la notion de «puissance nue», un élément qui lui est étranger, paraît cependant radicaliser un mouvement déjà lisible tant dans le livre Θ de la *Métaphysique* que dans les triples schèmes du *De anima*, du *De generatione animalium* et du livre VIII de la *Physique*, et qui tend à substituer au modèle de l'interaction celui de l'actualisation<sup>52</sup>.

Reste à voir alors ce qu'il advient chez Leibniz du troisième terme du schème aristotélicien, soit l'acte ou l'entéléchie seconde. La tendance, on l'a dit, loin de résulter de l'interaction, est, pour Leibniz, ce qui rend celle-ci radicalement superflue. Chaque entéléchie est une puissance autonome, spontanée, de développement et d'actualisation de ses propres virtualités. En tant même qu'il est force, le réel leibnizien exclut l'efficiencia comme la violence (y compris celle du miracle permanent, d'une toute-puissance sans cesse requise pour maintenir dans l'être des créatures fantômatiques et trouées de néant). Si ces tendances sont

51 Voir Guerout (1967), chap. VII, p. 202. On sait cependant que les forces dérivatives symbolisent avec les forces primitives, dès lors que l'élasticité, qui est une force interne, manifeste dans le choc un équivalent dynamique de la spontanéité.

52 En plus du triple schème, il faudrait faire place aussi à la définition progressive de l'âme, dans le *De anima* toujours, comme entéléchie première du corps (II, 1, 412 a 20-412 b 6). L'équivalence est maintenue par Leibniz, qui définit l'âme comme l'entéléchie accompagnée de perception: «Les entéléchies, c'est-à-dire les tendances primitives et substantielles, lorsqu'elles sont accompagnées de perception, sont les âmes» (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, II, 21).

à la fois harmonisées et orientées (dès lors que les entéléchies sont non seulement des possibles, mais des compossibles devenus forces en vertu du calcul divin du meilleur), elles ne visent pas à l'acte, mais à l'action. Leibniz dénoue ainsi l'identité aristotélicienne entre acte et fin<sup>53</sup>. Celle-ci, peu à peu posée au cours du livre Θ, est la clef de la corrélation de l'en-puissance et de l'acte; elle est ce qui révèle, ultimement, le sens ontologique de ces deux notions, et ce par quoi, aussi, elles ne sont pas un simple redoublement du couple matière-forme. «L'acte est la fin<sup>54</sup>, et c'est en vue de lui que la puissance est acquise»; ainsi, «la matière est en-puissance parce qu'elle peut aller vers la forme»<sup>55</sup>. Par la double médiation des notions d'*ergon* et de *telos*, l'acte est aussi identifié au bien<sup>56</sup>. Au livre Λ, l'identification sera immédiate<sup>57</sup>. De même, la position en Λ d'une substance purement actuelle et sans puissance préside à une dissociation entre acte et mouvement, que le livre Θ associait encore<sup>58</sup>, de même qu'entre acte et efficacité<sup>59</sup>.

53 Θ, 8, 1050 a9; a21-22.

54 *Ibid.*, 1050 a9-10.

55 *Ibid.*, a15.

56 Sur l'équivalence entre *telos* et bien, voir par exemple *Métaphysique*, A, 2, 982 b5-7; b10; *Physique*, II, 195 a24-26; entre *ergon* et bien, *Ethique à Nicomaque*, I, 1097 b27.

57 *Métaphysique*, Λ, 7, 1072 a35 b1; voir aussi 72 b19; b34-35.

58 Voir l'analogie du chapitre θ, 6 (1048 a35-37), ainsi que θ, 8, 1050 a17. Les dernières lignes de θ, 6 (1048 b18-35), qui opposent *energeia* et *praxis* à *kinésis*, doivent vraisemblablement être considérées comme une addition: voir M. Burnyeat, «*Kinésis vs energeia*: A Much Read Passage in (but not of) Aristotle's *Metaphysics*», in *Oxford Studies in Ancient Philosophy* (à paraître prochainement).

59 Λ, 6 démontre que le principe du mouvement éternel doit être tel que sa substance même soit acte (1071 b20), et Λ, 7 pose une identité entre principe du mouvement, acte, et immobilité (72 a25-26; 72 b8), achevant ainsi de rompre avec le sens kinésique de l'*energeia*. Le même chapitre établit que le premier moteur est une cause finale (1072 b1 sq): or la cause finale peut être dite motrice (*Physique*, VII, 2, 243 a3-4; *De anima*, III, 433 a22; 433 b15-18), mais non efficiente (*De generatione et corruptione*, I, 6, 323 a16-18; 7, 324 b15-16).

Or, pour Leibniz, la perfection, le *telos*, ne réside pas en l'entéléchie seconde, en l'immobile complétude de l'acte, mais en l'action. Certes, Leibniz distingue entre perfection métaphysique et perfection morale<sup>60</sup> : la première admet un sens quantitatif et un sens qualitatif, selon qu'elle nomme le degré d'être ou sa variété. En tant que telle, la perfection métaphysique s'identifie à l'harmonie et donc inclut le mal<sup>61</sup>. Leibniz la nomme encore «acte pur» : «*Perfectio est purus actus seu pure positivum*»<sup>62</sup>. Il maintient donc l'identité entre acte et perfection, mais il la dissocie du bien. Quant à la perfection morale, elle est, elle, progrès dans l'action et accroissement de puissance : «La créature est dite agir au dehors en tant qu'elle a de la perfection, et pâtir d'une autre en tant qu'elle est imparfaite»<sup>63</sup>.

### Puissance et nature

On a vu comment l'entéléchie leibnizienne paraît plus proche de la *phusis* que de la *dunamis* aristotélicienne, en ce qu'elle exclut toute transativité. Car si le sens premier de la *dunamis* est «principe de changement ou de mouvement en autre chose ou en soi-même en tant qu'autre», la *phusis*, elle, se définit un principe *immanent* de mouvement et de repos<sup>64</sup>. Leibniz reprend mot pour mot cette définition, pour l'appliquer à la force primitive : «Aristote dit que la nature est le principe du mouvement et du repos, et la force primitive n'est autre chose que ce principe dans chaque corps dont naissent toutes ses actions et passions»<sup>65</sup>.

60 *De la production originelle des choses*, in Schrecker (1978), p. 89.

61 L'équation est explicite dans une *Lettre à Wolff* du 18 mai 1715 : «*Perfectio est harmonia rerum*». Voir G. Grua, *Jurisprudence universelle et théodicée selon Leibniz*, New-York and London, 1985, Deuxième Partie, chap. IX.

62 *Inédits*, Grua, I, p. 371.

63 *Principes de la nature et de la grâce*, 49.

64 *Physique*, II, 192b21-23.

65 *Lettre à Péliisson*, 8-18 janvier 1692.

Mais à ceci il faut ajouter que la métaphysique de la puissance préside chez Leibniz à une restauration de la naturalité, et d'une nature qui ne se définit pas seulement par la loi et par la constance, mais par la substantialité et l'immanence de la puissance. L'entéléchie, en effet, est l'essence (Leibniz dit aussi «la nature») de la substance: «Sans la force, il n'y aura point de substance, et l'on tombera, malgré qu'on en ait, dans le sentiment de Spinoza suivant lequel les créatures ne sont que des modifications passagères»<sup>66</sup>.

On évite ainsi l'impasse spinoziste (toutes les puissances sont puissances d'une même substance) comme l'impasse cartésienne (pas de substance sans le soutien de la toute-puissance)<sup>67</sup>. Mais on peut dire aussi que la puissance devient nature à partir du moment où la toute-puissance inscrit en elle ses effets sous la forme d'une loi: «Si [...] la loi décrétée par Dieu a laissé une certaine trace gravée dans les choses [...], alors il faut reconnaître que les choses créées renferment une certaine efficace, forme, ou force inhérente, que nous avons coutume d'appeler *nature*, et de laquelle découle la série des phénomènes, conformément à la prescription du commandement primitif»<sup>68</sup>.

La nature est la trace, en les substances créées, de la loi divine. La loi n'est pas un décret immédiat de la toute-puissance, mais cette trace ou cette virtualité immanente que les puissances finies

66 *Lettre à Lelong*, 5 février 1712.

67 «La force dérivative et accidentelle ou sujette au changement sera donc une modification de la puissance primitive essentielle qui perdure en chaque substance corporelle. D'où suit que les cartésiens, faute d'avoir reconnu dans le corps un principe actif substantiel susceptible de modifications, ont été contraints de lui refuser toute action et de la transférer à Dieu seul, convoqué *ex machina*, ce qui n'est pas philosophique» (*De la nature du corps et de la force motrice*, in Frémont, 1994, p. 179).

68 *De la nature en elle-même ou de la force inhérente aux choses créées et de leurs actions*, in Schrecker, 1978, p. 98.

vont actualiser<sup>69</sup>. La nature, c'est donc la loi devenue puissance, ou encore déléguée par la toute-puissance divine à ses créatures.

Or de même qu'on échappait à l'irrationalité des qualités occultes, en élucidant le rapport de fondation de la force primitive aux forces dérivatives, de même, on échappe à l'irrationalité de la puissance absolue et du miracle permanent, en dévoilant le rapport de délégation de la toute-puissance aux puissances créées. Dans une lettre à Conti, Leibniz associe miracle et qualités occultes: «J'appelle miracle tout événement qui ne peut être arrivé que par la puissance du Créateur, sa raison n'étant pas dans la nature des créatures, et quand on veut néanmoins l'attribuer aux qualités ou forces des créatures, alors j'appelle cette qualité une qualité occulte à la scolastique»<sup>70</sup>.

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 limiter la «puissance irrésistible» de celui qu'il appelle

69 «Il ne suffit pas de dire que Dieu a fait une loi générale, car, outre le décret, il faut encore un moyen naturel de l'exécuter, c'est-à-dire il faut que ce qui se fait se puisse expliquer par la nature que Dieu donne aux choses» (*Eclaircissements des difficultés que M. Bayle a trouvées dans le système nouveau de l'union de l'âme et du corps*, in Frémont, 1994, p. 141).

70 *Lettre à Conti* d'avril 1716. Voir aussi la lettre du 6 décembre 1715: «la gravité doit être ou bien une qualité occulte, ou bien l'effet d'un miracle». A quoi Newton répond en opposant le caractère manifeste des effets et des lois qui en rendent compte, à celui, latent ou «occulte», des causes que l'on cherche à leur assigner: «*This principles I consider not as occult qualities supposed to result from the specific forms of things, but as general laws of nature, by which the things themselves are formed; their truth appearing to us by phenomena, though their causes be not yet discovered. For these are manifest qualities, and their causes are occult*» (*Opticks*, III, qu. 31).

un « Dieu-tyran »<sup>71</sup> 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.

71 Voir Préface à la *Théodicée*, GF, 1969, p. 29: « On a eu recours à la puissance irrésistible de Dieu, quand il s'agissait plutôt de faire voir sa bonté suprême »; *La cause de Dieu*, in Schrecker (1978), art. 118-119: « Il est évident qu'on devrait craindre ce Dieu à cause de sa puissance, mais non l'aimer à cause de sa bonté. Car les actes d'un tyran excitent assurément la haine, et non l'amour, quelque grande que soit sa puissance, et même d'autant plus qu'elle est grande, bien que les manifestations de la haine soient étouffées par la crainte ».