



De l'être comme acte à la puissance d'être : enquête sur un tournant ontologique (Aristote - Plotin - Proclus)

Gwenaëlle Aubry

► To cite this version:

Gwenaëlle Aubry. De l'être comme acte à la puissance d'être : enquête sur un tournant ontologique (Aristote - Plotin - Proclus). A. Lecerf; G. Casas; Ph. Hoffmann. Essence, puissance, activité dans la philosophie et les savoirs grecs, Classiques Garnier, pp.153-179, 2022, KAINON, 978-2-406-13129-8. 10.48611/isbn.978-2-406-13131-1.p.0153 . hal-03748317

HAL Id: hal-03748317

<https://hal.science/hal-03748317>

Submitted on 9 Aug 2022

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.

De l'être comme acte à la puissance d'être : enquête sur un tournant ontologique (Aristote – Plotin – Proclus)

Je souhaiterais interroger ici un changement de paradigme qui affecte tant la pensée de la puissance que celle de l'être, et qui marque un tournant ontologique déterminant quoique souvent inaperçu. La question qui me guidera pourrait se formuler de la façon suivante : comment passe-t-on de l'idée selon laquelle l'être parfait exclut la puissance à celle selon laquelle la puissance est le signe de la perfection de l'être, voire, est elle-même parfaite ? Plus précisément : quelles modifications affectent le concept de puissance pour que l'on passe d'un modèle à l'autre ?

Le premier modèle est aristotélicien : le dieu d'Aristote, le premier moteur immobile, est *ousia energeia* et, en tant que tel, sans puissance. Substance simple et purement actuelle, il n'a pas de *dunamis*, et n'est pas non plus *dunamei* : il n'a pas de puissance, ni active, ni passive, et il n'est pas non plus en-puissance. Le second modèle se retrouve, par-delà les différences qui les séparent (et notamment celle, majeure, entre causalité processive et causalité créatrice), dans la métaphysique néoplatonicienne comme dans la métaphysique chrétienne. C'est ainsi que Plotin corrèle, au niveau du deuxième principe, ou de l'Intellect, l'*ousia*, l'*energeia*, et la *dunamis*, et que Thomas d'Aquin désigne Dieu comme à la fois acte pur d'être (*actus purus essendi*) et tout-puissant. Là où, chez Aristote, l'acte pur exclut la puissance, chez Plotin comme chez Thomas il l'admet, voire l'inclut.

J'ai proposé ailleurs une enquête au long cours sur la transition entre le modèle aristotélicien de l'acte pur, celui, plotinien, de la puissance de tout, et celui, chrétien, de la toute-puissance¹. L'un des enjeux de cette enquête consistait à montrer que la position au principe de la puissance, comme son articulation à Dieu ou à l'être premier, impliquait une rupture radicale avec la *dunamis* aristotélicienne. Plus largement, on ne peut voir en l'ontologie aristotélicienne de l'en-puissance et de l'acte la source de l'ontologie moderne de la puissance et de l'action². Je me propose ici d'interroger les résultats de cette enquête à la lumière d'un nouveau jalon : la distinction, formulée par Proclus, entre *dunamis teleia* et *dunamis atelēs*, soit entre puissance parfaite et puissance imparfaite. Il s'agit là d'un point essentiel au regard de la question initialement posée, puisque Proclus, on le voit, désigne explicitement un certain type de puissance comme parfaite. À cela s'ajoute que Thomas d'Aquin, lorsqu'il élaborera le concept de « puissance d'être (*potestas essendi*) », le fera en référence à Proclus. Le moment proclien joue donc bien un rôle déterminant dans l'articulation de la puissance tant à la perfection qu'à l'être.

Or il apparaît que cette distinction proclienne entre deux sortes de puissance (*dittē dunamis*) ne peut être renvoyée, comme on le fait généralement, à une source aristotélicienne. Elle met bien plutôt en jeu deux concepts distincts de la puissance, hérités, par l'intermédiaire de Plotin, l'un de Platon (plus particulièrement du *Sophiste*), l'autre d'Alexandre d'Aphrodise. Autrement dit, et là encore, la valorisation ontologique de la puissance, sa désignation comme parfaite autant que son association à l'être parfait, s'élaborent non à partir de, mais en rupture avec Aristote.

Avant de voir en quoi le concept proclien de *dittē dunamis* rompt avec Aristote et hérite de Platon via Plotin, je commencerai par analyser les modes de relation, très

¹ Aubry (2020² [2006¹] et 2019).

² Comme le fait notamment Agamben (2012), p. 81.

différents, voire opposés, qui, chez Aristote et chez Plotin, opèrent entre les trois termes qui nous intéressent ici, *ousia*, *energeia*, et *dunamis* : d'abord, la séparation opérée par Aristote en *Métaphysique* Λ 6 entre l'*ousia energeia* et la *dunamis* ; ensuite, la réintégration, par Plotin, de la *dunamis* dans la *prōtē ousia* et la *prōtē energeia* (l'Intellect).

Aristote : l'ousia energeia sans la dunamis

La démonstration menée au chapitre 6 du livre *lambda* de la *Métaphysique* donne à voir au plus près la déliaison entre *ousia energeia* d'une part, et *dunamis* de l'autre.

Elle établit en effet que l'éternité du mouvement a pour condition une substance simple, purement actuelle. Cette dernière est posée au terme d'une argumentation régressive qui va montrer successivement que le principe du mouvement éternel ne peut être ni une simple puissance active, ni même une puissance agissante, ni, et enfin, lui-même en-puissance. Les étapes en sont les suivantes³ :

1. il ne suffit pas, pour rendre compte du mouvement, de poser une capacité motrice ou efficiente (κινητικὸν ἢ ποιητικόν) si celle-ci n'agit pas (μὴ ἐνεργοῦν, 1071b 12) ; car il est possible d'avoir une puissance sans agir (ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύνανμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν, b 13-14) ;
2. cependant, à supposer même que le principe agisse (εἰ ἐνεργήσῃ), on ne pourra pas rendre compte du mouvement éternel si son *ousia* est *dunamis* (b 18). En effet, si ce qui a une puissance peut ne pas agir, ce qui est en-puissance peut ne pas être (ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὄν μὴ εἶναι (b 19)).
3. Il faut donc qu'il y ait un principe tel que son *ousia* même soit acte, ἡ οὐσία ἐνέργεια (b 20).

L'argument aboutit à ceci que la condition même de l'efficacité du principe est son absence de puissance⁴. C'est parce qu'il est, non pas tout-puissant, ni même pleinement actif, mais bien purement acte, que le premier moteur a des effets et même, est maximale-ment efficace puisqu'il est la condition du mouvement éternel. Le caractère apparemment paradoxal, ou contre-intuitif, d'une telle proposition est souligné par Aristote : « Il y a pourtant une difficulté (Καίτοι ἀπορία) » (b 22-23) : on tend en effet à penser que tout ce qui agit a une puissance (τὸ μὲν ἐνεργοῦν πᾶν δύνασθαι), tandis que ce n'est pas tout ce qui a une puissance qui agit, de sorte que la puissance serait première (b 23-24). Mais à cette objection, qui postule l'antériorité de la puissance sur l'acte, il faut répondre que « s'il en est ainsi, il n'y aura aucun être : car il est possible de pouvoir être sans être encore » (ἐνδέχεται γὰρ δύνασθαι μὲν εἶναι μήπω δ' εἶναι, b 25-36).

³ Pour une analyse détaillée de ce passage, voir Aubry (2020²), p. 46-49 et 178-184.

⁴ La mention, en Λ 7, 1073a 8 de sa « puissance infinie (δύναμις ἄπειρος) » paraît dès lors contradictoire. Mais il faut noter que cette expression intervient dans le cadre d'un argument qui résume celui de *Phys.* VIII, où *dunamis* et *energeia* n'apparaissent pas encore en leur sens ontologique, et qui met en œuvre, non pas le modèle de la finalité et de la corrélation en-puissance/acte, mais celui de l'efficacité et de la corrélation puissance passive/puissance active (par ex. l'action du moteur sur le mû est décrite comme celle d'une force mécanique, opérant par contact avec le premier mobile, avant de se propager par contiguïté entre les moteurs et les mus successifs (266b 28-267a 2)). L'hypothèse, fondatrice pour la démonstration de Λ 6, d'une puissance non actualisée, ou pouvant ne pas agir, n'est pas envisagée. De plus, si on le lit de près, l'argument n'a pas pour objet l'attribution directe d'une *dunamis* infinie au premier moteur, mais vise à démontrer des attributs (indivisibilité, absence de grandeur et de parties) qui, eux, sont compatibles avec l'*energeia*. Voir sur ce point Aubry (2020²), p. 192-194 ; Gourinat (2012).

Tel qu'il est mené dans les deux moments que l'on vient de résumer, l'argument met en jeu deux usages, et deux sens, de la puissance : *avoir* une puissance et *être* en-puissance. Il faut ainsi noter le parallèle, en même temps que l'évolution entre les deux formules de 1071b 13-14 et 1071b 19 citées plus haut, ἐνδέχεται γὰρ τὸ δύνανμιν ἔχον μὴ ἐνεργεῖν et ἐνδέχεται γὰρ τὸ δυνάμει ὄν μὴ εἶναι, « il est possible d'avoir une puissance sans agir » et « il est possible d'être en-puissance sans être »⁵. De la même façon, on passe du verbe ἐνεργεῖν, agir, et de ses formes conjuguées⁶, à la désignation de l'*ousia* principielle comme *energeia*. Et la réponse d'Aristote à l'objection de 1071b 22-23, qui postule l'antériorité de la puissance, consiste à associer celle-ci non plus à l'action, mais à l'être (ἐνεργοῦν δύνασθαι/δύνασθαι εἶναι).

La démonstration de Λ 6 repose ainsi sur la distinction, et la transition, entre le sens kinétique et le sens ontologique de la *dunamis* et de l'*energeia*. Ce transfert d'un sens à l'autre s'est effectué au cours du livre Θ, et a abouti à la démonstration, à laquelle renvoie la réponse d'Aristote à l'objection de 1071b 22-23, de l'antériorité de l'acte sur l'en-puissance (Θ 8, 1049b 10-1051a 2). Autrement dit, et c'est le second point que l'on voudrait souligner ici, la position au principe d'un acte sans puissance ne se soutient que de la différence entre la puissance et l'en-puissance d'une part, l'action et l'acte d'autre part. Précisons cela en rappelant, brièvement, les analyses de Θ⁷. *Dunamis* et *energeia* y sont d'emblée (et comme en E 2, 1026b 1-2) désignées comme un sens de l'être (Θ 1, 1045b 33-34), excédant ce qui se dit seulement en rapport avec le mouvement (1046a 1-2). On commence par traiter de ce sens kinétique, qui est à la fois « le plus propre » et « pas le plus utile » à l'enquête qu'il s'agit de mener. En son sens kinétique, la *dunamis* se définit comme « principe de changement en autre chose ou en soi-même en tant qu'autre »⁸. À la suite de l'énoncé de ce sens premier, Θ 1 mentionne aussi la puissance passive, *dunamis tou pathein* : de fait, la puissance de pâtir peut elle-même être caractérisée comme « principe de changement passif sous l'effet d'autre chose ou de soi-même en tant qu'autre » (1046a 12-13). Cette distinction initiale, entre puissance passive et puissance active, n'est pas propre à Aristote. On la lit notamment chez Platon, par exemple dans le *Phèdre*⁹ ou encore, et surtout, dans le *Sophiste*, où la puissance d'agir ou de pâtir (εἰς τὸ ποιεῖν / εἰς τὸ παθεῖν) est donnée comme définitionnelle de l'être :

Je dis que ce qui possède une certaine puissance, soit d'agir sur n'importe quelle autre chose naturelle, soit de pâtir [...], tout cela, je dis, existe réellement. Et, par conséquent, je pose comme définition qui définit les êtres (τὰ ὄντα) que ceux-ci ne sont autre chose que puissance (οὐκ ἄλλο τι πλὴν δυνάμεις) (247d-e ; trad. N. Cordero).

C'est à partir de Θ 6 que l'on va s'intéresser à un autre sens de la puissance, moins courant, mais qui constitue l'objet véritable de l'enquête. Ce dernier ne se donne plus dans la corrélation de la puissance passive à la puissance active mais dans celle de l'en-puissance (δυνάμει) à l'acte. Par là, il s'agit de dégager non plus deux pôles de l'action, mais deux façons d'être (« L'acte est, pour la chose, le fait d'exister, mais non de la

⁵ Notons que les traductions ne font pas toujours justice à ces nuances déterminantes : Duminil – Jaulin rendent ainsi les différentes formes du verbe ἐνεργεῖν par « actualiser », et Tricot par « passer à l'acte », alors qu'il s'agit dans ces occurrences simplement d'« agir », d'exercer la puissance qu'on a et non pas d'actualiser l'en-puissance qu'on est. De la même façon, Tredennick traduit univoquement « *dunamis* » par « potentiality », sans distinguer entre ce qui a une puissance, τὸ δύνανμιν ἔχον, et ce qui est en-puissance, τὸ δυνάμει ὄν.

⁶ Cf. 1071b 12 ; b 17 ; b 18.

⁷ Je résume ici les analyses menées dans Aubry (2020²), Première partie, chap. IV.

⁸ ἀρχὴ μεταβολῆς ἐν ἄλλῳ ἢ ἑαυτῷ (1046a 11).

⁹ 270c7-d4. Sur la bipartition puissance active/puissance passive chez Platon, voir Macé (2006) ; Lefebvre (2018).

manière dont nous disons qu'elle existe en puissance », Θ 6, 1048a 30-32¹⁰) – et, ce faisant, d'intégrer le schème de l'efficience, comme relation d'un agent et d'un patient, à celui de la finalité, comme relation de l'en-puissance à l'acte¹¹.

Or ce sens nouveau, et spécifiquement aristotélicien, de la puissance que nomme l'en-puissance ne se laisse réduire *ni à la puissance active, ni à la puissance passive*¹². Tel qu'il s'élabore au fil de Θ 6-8, le concept d'en-puissance vient désigner la possibilité même de l'interaction d'une puissance passive et d'une puissance active en vue d'un mouvement finalisé par l'acte. C'est en ce sens qu'il intervient en Θ 7, qui vise à déterminer les conditions sous lesquelles une chose donnée peut être dite en-puissance. Ces conditions restrictives sont énoncées du côté tant du pôle actif que du pôle passif que du changement : ainsi, et dans le cas des productions de l'art, on ne pourra dire d'un patient qu'il est « sain en-puissance », que si sont réunies à la fois la volonté du médecin, l'absence d'obstacle extérieur à l'acte médical, et, chez le patient lui-même, l'absence d'obstacle interne (Θ 7, 1049a 3-8). Dans le cas des êtres naturels, la semence ne pourra être dite « homme en-puissance » qu'une fois reçue dans une matière déterminée (les menstrues), et capable à partir de là de développer, d'elle-même, et sans transformation supplémentaire, la forme de l'homme (1049a 14-17). Le terme « *dunamei* » ne s'applique donc pas à tout ce qui est susceptible en général de subir ou de produire une action ou une transformation, mais au *rapport* d'une matière déterminée à une forme déterminée, et aux conditions de possibilité de ce rapport en tant qu'il est orienté par une même fin.

La transition du modèle de l'efficience, comme corrélation d'une puissance active à une puissance passive, au modèle de la finalité, comme corrélation de l'en-puissance à l'acte, s'accomplit en Θ 8. Y est démontrée la triple antériorité de l'*energeia* sur la *dunamis* : selon le *logos* (c'est par rapport à l'acte que l'on définit l'en-puissance), selon le temps (du point de vue de l'identité formelle, mais non de celui de l'identité numérique : c'est un homme en acte qui engendre un autre homme en acte ; mais au sein d'un même individu, l'en-puissance précède l'acte) ; et, enfin, selon l'*ousia*. L'antériorité de l'acte selon l'*ousia* est celle de la forme *comme fin* : « L'acte est la fin, et c'est en vue de lui que la puissance est acquise (τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται) », Θ 8, 1050a 9-10). L'acte n'est pas seulement ce par rapport à quoi l'on définit l'en-puissance, mais ce pour quoi l'en-puissance est.

C'est donc à la fois cette élucidation du sens ontologique de l'en-puissance et de l'acte et cette antériorité de l'*energeia* sur le *dunamei* que présuppose la démonstration de Λ 6, dont le résultat, dès lors, est moins paradoxal qu'il n'y paraît. Si le principe n'a pas de puissance, c'est que celle-ci, progressivement comprise, on l'a vu, au fil de

¹⁰ Trad. Duminil – Jaulin.

¹¹ C'est pourquoi – et aussi intéressante que soit pareille entreprise – il paraît difficile d'interroger les concepts aristotéliens de *dunamis* et d'*energeia* à travers les problèmes et les catégories de la philosophie contemporaine de la puissance (« power »), comme le fait A. Marmodoro. Une telle entreprise ne rend pas justice à la distinction aristotélicienne entre *dunamis* kinétique et *dunamis* ontologique, non plus qu'à la singularité du couple conceptuel de l'en-puissance et de l'acte – soit, et précisément, à l'irréductibilité de l'en-puissance à la puissance, et de l'acte à l'action. Elle a notamment pour effet que l'acte est compris comme une puissance activée, et agissante (« Powers in actuality are activated powers, exercising their powerfulness ; they do not cease to be powerful while activated », Marmodoro, 2018, p. 16), ce qui rend incompréhensible l'affirmation d'Aristote selon laquelle il existe un acte sans puissance.

¹² Comme le souligne Frede (1994). Qu'il me soit permis d'insister sur ce point, y compris contre la lecture que m'attribue D. Lefebvre (2018, n. 5, p. 467-468), selon lequel j'assimilerais la *dunamis* à une sorte de « force, de poussée, et de désir ». Tout l'objet de mon *Archéologie de la puissance* (2020² et 2019) est à l'inverse de marquer l'écart entre l'ontologie aristotélicienne de l'en-puissance et celle, moderne, de la puissance (voir notamment, dans *Dieu sans la puissance* (2020²), ma critique de la lecture par Heidegger de *Métaphysique* Θ (trad. fr. 1991) qui comprend univoquement la *dunamis* comme signifiant la force, « Kraft », p. 145-151).

l'argument, comme en-puissance, ne pourrait s'actualiser que sous la condition d'un autre acte qui en serait la fin. L'acte, donc, n'agit pas¹³. Il n'en a pas moins des effets en tant qu'il est la fin, en un sens qu'il reviendra à Λ 7 d'élucider¹⁴, du mouvement des autres substances qui, elles, sont composées d'acte et d'en-puissance. Aristote parvient ainsi à poser au principe une *ousia energeia* radicalement exempte de puissance, et à lui attribuer un mode d'efficacité distinct de l'efficience.

Plotin : la « *dunamis thaumastē* » de l'*ousia energeia*

Dans le traité II, 9 [33] des *Ennéades*, Plotin affirme, à propos de l'Intellect, qu'une « puissance merveilleuse (*dunamis thaumastē*) » se trouve en lui, de sorte qu'il « agit (*εἰργάσαστο*) » (8, 25-26). Dans le même temps, il le désigne, en de nombreux lieux, comme *ousia energeia*, et, plus précisément, comme *prōtē ousia* et *prōtē energeia*¹⁵. On voit, si l'on a à l'esprit les quelques lignes de Λ 6 que l'on vient de lire, ce qu'a de surprenant cette double affirmation¹⁶ : comment Plotin peut-il attribuer à l'*ousia energeia* la *dunamis* qu'Aristote, lui, en exclut radicalement ? Et qu'en est-il de cette puissance « merveilleuse » et agissante : peut-on y voir un héritage de la *dunamis* aristotélicienne, ou son articulation à l'acte implique-t-elle qu'elle soit autrement comprise ?

On sait que, dans le dispositif plotinien, l'Intellect n'est que le second principe, postérieur à l'Un-Bien. Il y a là, déjà, une forte rupture avec Aristote, et qui opère sur deux plans : d'abord, l'*ousia energeia* est dissociée du Bien, auquel à l'inverse Aristote l'identifie¹⁷ ; ensuite, elle est aussi posée comme seconde par rapport à la *dunamis*. L'Un-Bien, en effet, n'est pas *energeia*, mais *dunamis pantōn*.

La question portant, ici, sur les conditions de possibilité de l'articulation *ousia-energeia-dunamis*, je ne reviendrai pas sur cette *dunamis pantōn*, antérieure à l'*ousia* et à l'*energeia*, et dont j'ai montré ailleurs qu'il faut l'entendre comme une puissance active, productive, et non comme en-puissance¹⁸. Cependant, il faut commencer par rappeler que la secondarisation de l'Intellect par rapport à l'Un-Bien a pour effet que, tout en étant, en lui-même, *ousia energeia*, l'Intellect doit, sous un certain aspect et dans son rapport à l'Un-Bien, être dit en-puissance. Plotin distingue en effet entre deux états de l'Intellect : l'Intellect naissant, et l'Intellect achevé. Or le passage de l'un à l'autre est décrit comme l'actualisation d'une puissance, rendue possible par la vision du Bien :

Puisque l'Intellect est une forme de vision, et une vision qui voit, il sera une puissance passée à l'acte (*δύναμις ἔσται εἰς ἐνέργειαν ἐλθοῦσα*) [...]. Car la plénitude et, pour ainsi dire, la perfection de la vision viennent de l'objet sensible, mais la vision de l'Intellect, c'est le Bien qui lui donne sa plénitude (III, 8 [30] 11, 1-8 : trad. J.-F. Pradeau).

Dans son premier état, l'Intellect est comparé à une vision sans image, ou encore, qui aurait recueilli une « trace » ou une « empreinte » du Bien¹⁹, source de son désir et de sa conversion vers lui. L'Intellect achevé, lui, est une vision en acte, ou encore, actualisée

¹³ Signalons au passage que la simple désignation en Λ 6 du premier moteur comme *ousia energeia* ainsi que la démonstration en Θ 8 de l'antériorité de l'*energeia* comme *telos* suffisent à déterminer sa causalité comme finale et non efficiente (comme le soutient notamment Berti, 2000 et 2007).

¹⁴ Pour une analyse détaillée, voir Aubry (2020²), p. 186-188.

¹⁵ Voir par exemple V 9 [5] 4,7 ; VI 7 [38] 40, 22-23 ; V 3 [49] 12, 27 ; I 8 [51] 2, 21.

¹⁶ Armstrong (1971) y voit même la marque d'une incohérence de la doctrine plotinienne de l'Intellect.

¹⁷ Cf. *Méta.* Λ 10 ; Cf. aussi *Eth. Eud.* I, 1217b 30-33 ; *Eth. Nic.* I, 1096a 24-27.

¹⁸ Aubry (2020²), chap. VI.

¹⁹ Cf. V, 3 [49] 11, 7-12 ; VI, 7 [38] 16, 13-31. Sur ces différentes descriptions de la genèse de l'Intellect, cf. Lloyd (1987), Bussanich (1988), Hadot (1987).

par le Bien. Ce modèle rappelle celui mis en œuvre par Aristote en *De Anima* III, 4-5 pour décrire le rapport entre l'intellect patient et l'intellect agent. Du premier, Aristote écrit qu'il n'est qu'en-puissance, *dunamei*, identique aux intelligibles (*De An.* III, 4, 429b 30), comme l'est le sens aux sensibles. Il n'est actualisé que par l'intellect agent, qui, lui, est acte par essence (τῇ οὐσίᾳ ἐνέργεια), et est « semblable à la lumière » en tant que celle-ci fait passer les couleurs de l'en-puissance à l'acte (*ibid.*, III, 5, 430a 15-18).

Le concept d'en-puissance utilisé par Plotin pour caractériser l'Intellect en son premier état renvoie donc bien à la doctrine aristotélicienne, moyennant une transposition, puisque la relation d'actualisation opère, chez Plotin, non pas entre intellect patient et intellect agent, mais entre Intellect naissant et Un-Bien. Cette transposition va de pair avec celle du principe aristotélicien d'antériorité de l'acte sur l'en-puissance : l'au-delà de l'acte (*epekeina energeias*), souligne Plotin dans le traité VI, 7 [38], doit, tout comme l'acte, être posé comme antérieur à l'en-puissance. C'est la conversion de l'Intellect naissant vers l'Un-Bien, et la vision en acte qu'elle rend possible, qui lui confère forme et limite et le constitue en Intellect achevé (VI, 7 [38] 17, 1-21).

Or, à l'inverse de celle de l'Intellect naissant, la doctrine plotinienne de l'Intellect achevé se construit dans une double opposition à celles, aristotéliciennes, de la perception et de l'intellect patient. De là découle une première réponse à la question qui nous occupe ici : c'est le rejet du modèle aristotélicien appliqué à l'Intellect naissant qui a pour conséquence qu'au niveau de l'Intellect achevé la *dunamis* ne peut être comprise comme signifiant l'en-puissance²⁰. Ce point est clairement énoncé dans le traité V 9 [5] : « Il ne faut pas considérer l'Intellect [...] comme en-puissance ou comme passant de l'absence d'intelligence à l'intellection » (5, 2-3)²¹. De fait, est en-puissance ce dont l'objet est extérieur à lui et différent de lui, comme le sont les sensibles par rapport au sens, ou l'intelligible par rapport à l'intellect patient (cf. V, 5 [32] 1, 26-27). Or ce qui distingue l'Intellect achevé de l'Intellect naissant, c'est que son objet lui est immanent. L'Intellect achevé ne pense pas le Bien : il se pense lui-même à défaut du Bien. Plus précisément, il pense la « trace » laissée en lui par le Bien : mais, cette trace, il l'est, plutôt qu'il ne l'a (« L'être est la trace de l'Un », V, 5 [32] 5, 13). Elle ne s'imprime pas en lui comme une empreinte venue de l'extérieur²², mais se confond avec la multiplicité des intelligibles qui le constituent. Ainsi, « le tout est en lui », tandis que « ce qui est en puissance veut, pour devenir quelque chose en acte, être conduit à l'acte par la venue d'un autre » (II 5 [25] 3, 28-29). Et à leur tour, les êtres qu'il contient, parce qu'ils sont une partie de cette totalité, sont tels qu'ils « possèdent ce qu'ils doivent posséder, à la fois par eux-mêmes et toujours » (*ibid.*, 31-32)²³. Si l'Intellect est acte, et même premier acte, *prōtē energeia*, c'est donc d'abord parce que son objet lui est intérieur.

Mais c'est aussi, et plus encore, parce qu'il lui est identique. Être (τὸ ὄν) et Intellect, écrit Plotin, en V, 9 [5] 8, 16 ne sont qu'un seul acte. C'est nous qui les séparons : la

²⁰ Précisons que le *dunamei* est cependant conservé au niveau de l'Intellect achevé en son usage logique (et non ontologique), pour dire le rapport du genre aux espèces et de l'Intellect total aux intellects particuliers : pour cet usage aristotélicien, voir *Méta.* Z 12, 1038a 7 ; H 2, 1043a 20 ; chez Plotin : VI, 7 [38] 9, 35-36 ; VI, 2 [43] 20, avec les commentaires de Hadot (1988), p. 238-239, Tornau (1998), Chiaradonna (2009), p. 66.

²¹ Cf. encore *ibid.* 10, 14 : là où tout est *ousia*, tout doit être aussi ἐνέργεια οὐ δυνάμει.

²² Sur les différents usages du modèle de la trace et de l'empreinte dans la théorie plotinienne de l'Intellect, voir Aubry (2009), dont je reprends ici certaines analyses.

²³ Dire qu'ils ne manquent de rien, c'est dire qu'ils ont en eux-mêmes leur pourquoi, qu'en eux l'unité est donnée du *hoti* et du *dioti*, de l'être et de la raison d'être (cf. VI 7 [38] 2, 22-23, avec le commentaire de P. Hadot, 1987, p. 201-202). Or c'est cela qui les caractérise eux-mêmes comme *ousia* : si seul l'intelligible, pour Plotin, peut être dit *ousia*, c'est en vertu de cette unité, en lui, de l'être et du pourquoi. Sur la thèse plotinienne selon laquelle il n'y a d'*ousia* qu'intelligible, voir Chiaradonna (2002).

distinction entre être et pensée est un effet de la *dianoia*, la raison discursive, qui est par nature impuissante à saisir l'indivision. Et dire qu'être et intellect ne constituent qu'un seul acte ne signifie pas seulement qu'ils sont unifiés dans l'acte d'intellection, selon la formule aristotélicienne qui veut que « la science <soit> identique à son objet »²⁴ : il faut bien plutôt entendre que l'intellect est lui-même un intelligible, et l'intelligible lui-même un intellect (VI 6 [34] 6, 19-26). En effet, si l'Intellect est identique à son objet, alors celui-ci doit lui-même être une intelligence, sans quoi, le pensant, l'Intellect se rendrait inintelligent (VI 7 [38] 9, 26-28). Une autre démonstration (V 3 [49] 5, 35-43) procède à rebours, de l'intelligible à l'Intellect : l'intelligible est la substance première, la *prōtē ousia* ; en tant que tel, il est aussi *prōtē energeia* ; or l'acte premier, et le meilleur, c'est l'intellection. Et l'Intellect, à son tour, s'il est acte, et non pas en-puissance, doit être intellection : il est donc identique à cet acte avec lequel être et intelligible ne font qu'un eux aussi. À terme est ainsi posée, en l'*energeia*, l'identité de l'être, de l'intelligible, et de l'Intellect.

Ainsi décrite, la structure de l'Intellect achevé hérite, en la radicalisant, non plus de la description par Aristote du rapport entre intellect agent et intellect patient, mais de celle, en *Métaphysique* Λ 7, de l'intellect divin comme identique à l'intelligible et « en acte quand il le possède » (1072b 20-22)²⁵ – même s'il faut rappeler, on a déjà souligné cet écart, que l'Intellect plotinien se pense lui-même à défaut du Bien, tandis que l'Intellect aristotélicien se pense lui-même parce qu'il est le Bien. Mais il faut, dès lors, poser une nouvelle fois notre question initiale : comment, tout en héritant des déterminations aristotéliciennes de l'Intellect principiel et de l'*ousia energeia*, Plotin peut-il leur associer la *dunamis* ?

De la « puissance merveilleuse », la *dunamis thaumastē*, qui circule en l'Intellect, Plotin dit encore qu'elle est une imitation de la puissance de l'Un-Bien (V 5 [32] 5, 21-22). Il faut donc comprendre qu'elle est, comme la *dunamis pantōn*, une puissance productrice qui, à la façon dont l'Un engendre l'Intellect, va à son tour engendrer un nouvel être, et un nouvel acte (l'âme) : l'Intellect, « étant semblable à lui (sc. l'Un), produit de la même manière que lui, en épanchant une puissance multiple (δύναμις πολλή) » (V 2 [11] 1, 14-15). On a ici une instance de ce qu'il est devenu courant d'appeler « doctrine des deux actes »²⁶, mais qu'il serait préférable de nommer autrement, dans la mesure où ce modèle s'applique en premier lieu à l'Un, lequel est au-delà de l'acte. Ce schème causal, qui régit l'ensemble de la procession, peut se formuler ainsi : de tout ce qui est parfait, ou parvenu à la perfection, dérive de façon nécessaire une *dunamis* active, productive qui est à l'origine d'un nouvel être et d'un nouvel acte²⁷.

Cependant, la *dunamis* de l'Intellect est aussi ce par quoi non seulement il engendre un nouvel être, mais il se constitue lui-même comme *ousia* et « définit l'être » (ὁρίζειν τὸ εἶναι V, 1 [10] 7, 13-14)²⁸. Or cette dernière formule fait très précisément écho à la

²⁴ Cf. *De An.* III, 4, 430a 5. Sur le devenir néoplatonicien de cette formule, voir Hoffmann (2014).

²⁵ Sur l'unification par Plotin de la noétique de *Méta.* Λ et *De An.* III, et l'influence sur ce point d'Alexandre d'Aphrodise, voir notamment Szlezák (1979), Hadot [1996] (1999), Chiaradonna (2009).

²⁶ Depuis Rutten (1956).

²⁷ Sur ce modèle, voir Aubry (2020²), p. 247-256. Emilsson (2007), p. 22-68, qui, toutefois, identifie la puissance à l'acte interne, ou au « premier acte ». Or la *dunamis* est bien plutôt intermédiaire entre le premier et le second acte, et ne se confond avec aucun d'entre eux, comme il apparaît notamment dans le texte suivant : « De l'acte le plus parfait qui est en lui [l'Un] vient un acte engendré qui, parce qu'il dérive d'une grande puissance, et même de la plus grande de toutes, va jusqu'à l'être et à l'essence » (V, 4 [7] 2, 34-37).

²⁸ Ailleurs, Plotin dit encore de la puissance de l'Intellect qu'elle est « *ousia* et même plus qu'*ousia* » (VI 4 [22] 9, 24-25).

définition, posée par Platon dans le *Sophiste*, de l'être par la puissance. Citons une nouvelle fois ce passage :

Je dis que ce qui possède une certaine puissance, soit d'agir sur n'importe quelle autre chose naturelle, soit de pâtir [...], tout cela, je dis, existe réellement. Et, par conséquent, je pose comme définition qui définit les êtres (τὰ ὄντα) que ceux-ci ne sont autre chose que puissance (οὐκ ἄλλο τι πλὴν δύνάμις) (247d-e ; trad. N. Cordero).

Dans l'élaboration qu'en propose Plotin, le sens ontologique de la *dunamis* est encore accentué : il ne s'agit plus seulement de poser, d'un point de vue logique, la puissance comme définitionnelle de l'être, mais bien d'affirmer que l'être – ou l'Intellect – s'autoconstitue comme tel au moyen de sa propre puissance. C'est ce que confirme un autre texte, plus tardif, qui fait lui aussi appel au *Sophiste* pour caractériser la *dunamis* de l'Intellect :

Et ainsi, si l'on examine cette puissance multiple (ἡ πολλή δύνάμις), on la nommera « réalité » (*ousia*) par référence à ce caractère qu'elle a d'être comme un substrat, « mouvement » dans la mesure où l'on considère sa vie, « repos », ensuite, du fait qu'elle demeure absolument dans le même état, « le même » et « l'autre », dans la mesure où les choses de là-bas sont ensemble et ne font qu'un. Ainsi donc, si l'on rassemble à nouveau dans l'unité d'un même ensemble la vie unique qui est en elles, si l'on réunit l'altérité, le caractère incessant de l'acte, l'identité [...], l'intellection ou la vie qui ne passent pas d'un état à un autre, ainsi que le fait de demeurer au contraire toujours dans le même état et de n'avoir jamais d'extension, ce que l'on voit alors en voyant toutes ces choses, c'est l'éternité : une vie qui demeure dans l'identité parce que le tout lui est toujours présent (III 7 [45] 3, 7-17 ; trad. M. Guyot).

Ces quelques lignes du traité *De l'éternité et du temps* font écho à un passage du *Sophiste* qui suit celui déjà cité, et où l'être véritable (*ousia*) est caractérisé non plus seulement comme puissance d'agir et de pâtir, mais comme « puissance de communication » (δύνάμις κοινωνίας, 251c 8 ; cf. aussi 254c 4). Or les genres de l'être sont, dans le *Sophiste*, déduits de la *dunamis* ainsi doublement caractérisée : le mouvement et le repos, de la puissance d'agir ou de pâtir (τοῦ πάσχειν και ποιεῖν δύνάμις, 248c 8) ; le même et l'autre, de la *dunamis koinōnias*. De même, dans les lignes de III, 7 [45] que nous venons de citer, c'est la *dunamis* qui se divise elle-même en l'*ousia* et en les autres « genres suprêmes », avant d'être, par le processus inverse, « rassemblée » et « réunie » pour se trouver finalement identifiée à la vie et à l'éternité. Certes, que l'Intellect soit vie, cela se lit aussi chez Aristote, en *Métaphysique* Λ 7. Mais la détermination de « vie » est, là encore, associée par Aristote à l'*energeia* et non pas à la *dunamis* : « L'acte de l'intellect est vie et l'acte est le dieu. La vie du dieu qui, par elle-même, est la meilleure et éternelle est acte » (1072b 26-28)²⁹.

On peut à présent répondre à la question initialement posée : la *dunamis* de l'Intellect est la puissance par laquelle il s'auto-constitue, à la fois comme *ousia*, à travers les genres suprêmes qui structurent l'être, et comme *energeia*, c'est-à-dire comme la pensée vivante et en acte qui parcourt ces articulations. Or si le concept de vie fait écho tant à Platon qu'à Aristote, l'association entre *dunamis*, *ousia*, et *energeia*, elle, ne se soutient que de l'exclusion de l'en-puissance aristotélicien (conservé au niveau de l'Intellect naissant,

²⁹ Sur le concept plotinien de vie et la double influence, dans sa constitution, du *Sophiste* et de *Métaphysique* Λ, voir Hadot [1960] (1996). Précisons que la vie peut également être associée par Plotin à l'*energeia* : mais il faut alors entendre ce dernier terme en son sens kinétique, comme mouvement, ou activité, et non comme acte (cf. Aubry, 2020², p. 287-289).

mais nié de l'Intellect achevé), et, corrélativement, de la réactivation du concept de *dunamis* hérité du *Sophiste*.

Proclus et la διττή δύναμις

J'en viens à présent au troisième moment de cette enquête, le moment proclien, et pour poser, à nouveaux frais, la même question : l'articulation de la puissance à l'être s'autorise-t-elle, ici, d'une source aristotélicienne ou suppose-t-elle, comme on vient de voir que c'était le cas chez Plotin, un sens de la puissance distinct de celui, proprement aristotélicien, que nomme l'en-puissance ?

L'articulation entre l'être véritable et la puissance se lit notamment dans la proposition 86 des *Éléments de théologie* – soit, on y reviendra, l'une de celles auxquelles renvoie Thomas d'Aquin dans son Commentaire au *Liber de Causis* pour appuyer son propre concept de puissance d'être (*potentia* ou *virtus essendi*). Cette proposition énonce que « Tout ce qui est réellement (πᾶν τὸ ὄντως ὄν) est infini non par la pluralité, ni par la grandeur, mais par la seule puissance (*kata tēn dunamin monēn*) »³⁰. Elle vient clore une section argumentative (Prop. 75-86, selon le découpage de Dodds) visant à discriminer les causes véritables (supérieures et intelligibles) des causes inférieures, et à établir que seul l'incorporel est cause à proprement parler, au sens où il est seul doué de *dunamis*. Or l'attribution, à l'être véritable et à l'incorporel, de la puissance infinie, repose sur la distinction, établie peu avant, à la proposition 78, entre deux sens de la puissance : la puissance imparfaite (*dunamis atelēs*) et la puissance parfaite (*dunamis teleia*).

78. Toute puissance est ou bien parfaite ou bien imparfaite.

En effet, la puissance productrice de l'acte est parfaite : car elle rend les autres choses parfaites en vertu de ses activités propres, et ce qui est capable de parfaire les autres est lui-même de très loin plus parfait. En revanche, la puissance qui a besoin d'une chose autre lui préexistant en acte – c'est-à-dire cette puissance selon laquelle une chose est en-puissance – est, elle, imparfaite. Car elle a besoin de la perfection qui réside en une chose autre, afin que, dès qu'elle a participé à celle-là, elle devienne <elle-même> parfaite : par elle-même, donc, une telle puissance est imparfaite.

De sorte qu'est parfaite la puissance de ce qui est en acte, car elle est elle-même génératrice d'acte ; et imparfaite la puissance de ce qui est en-puissance, car c'est de ce qui est en acte qu'elle tient la perfection.

Cette distinction entre puissance imparfaite et puissance parfaite succède à celle, aristotélicienne, entre l'en-puissance et l'acte :

77. Tout ce qui est en-puissance passe à l'être en acte à partir de ce qui est en acte ce que lui-même est en-puissance : ce qui est en-puissance sous un certain aspect à partir de ce qui est en acte sous l'aspect par lequel lui-même est en-puissance ; et ce qui est en-puissance sous tous les aspects à partir de ce qui est en acte sous tous les aspects.

En effet, il n'est pas dans la nature de ce qui est en-puissance de se mener soi-même à l'acte puisqu'il est imparfait ; car si, tout en étant imparfait, il devenait pour lui-même la cause de sa perfection et de son être en acte, alors la cause serait moins parfaite que ce qui a été engendré à partir d'elle. Par conséquent, ce qui est en-puissance, en tant qu'il est en-puissance, n'est pas pour lui-même la cause de son être en acte : car il serait alors, en tant qu'imparfait, la cause du parfait, s'il est vrai

³⁰ Dodds [1963²] (2004³), p. 78, l. 19-20. Ici et plus bas, le texte cité est celui d'une nouvelle traduction à paraître, sous la dir. de G. Aubry, L. Brisson, Ph. Hoffmann, et L. Lavaud.

que tout ce qui est en puissance est, en tant qu'en-puissance, imparfait, et que tout ce qui est en acte est, en tant qu'en acte, parfait.

Par conséquent, si l'en-puissance vient à être en acte, c'est d'un autre qu'il tiendra sa perfection ; et ou bien cet autre est lui-même en-puissance (mais ainsi une fois de plus l'imparfait engendrera le parfait) ou bien il est en acte : et dans ce cas, ou bien il est quelque chose d'autre, ou bien il est ce qu'était en-puissance celui qui devient en acte. Mais s'il produit tout en étant quelque chose d'autre en acte alors, puisque c'est selon son caractère propre qu'il produit, il ne pourra faire que soit en acte ce qui est en-puissance dans un être différent <de lui> ; et à son tour ce dernier ne sera pas non plus en-puissance.

Enfin, la distinction posée en 78 entre puissance imparfaite et puissance parfaite fonde le théorème suivant :

79. Tout ce qui est engendré est engendré à partir d'une double puissance.

Il faut en effet et que lui-même soit apte (ἐπιτηδείου), c'est-à-dire ait une puissance imparfaite, et que le producteur (τὸ ποιοῦν), qui se trouve être en acte ce que celui-là est en-puissance, pré-contienne une puissance parfaite. Car toute activité procède d'une puissance interne : en effet, soit le producteur n'a pas de puissance, mais alors comment agira-t-il et produira-t-il des effets sur une chose autre ? soit ce qui est engendré n'a pas cette puissance qui se dit selon l'aptitude (κατ' ἐπιτηδειότητα δύναντιν), mais alors comment sera-t-il engendré ? Car le producteur agit dans chaque cas sur ce qui peut pâtir (εἰς τὸ παθεῖν), et non sur ce qui se présente au hasard et n'est pas disposé par nature à pâtir sous son action.

Au fil des propositions 77 à 79 se succèdent donc trois distinctions : entre en-puissance et acte ; entre puissance imparfaite et puissance parfaite ; enfin, dans les dernières lignes de 79, entre ce qui pâtit et ce qui produit (τὸ παθεῖν / τὸ ποιοῦν). À terme, le producteur est associé tant à l'acte qu'à la puissance parfaite ; et le produit, ou « ce qui est engendré », à l'en-puissance et à la puissance imparfaite, encore désignée par Proclus comme *epitēdeiotēs* ou aptitude.

Le recours au lexique aristotélicien de la *dunamis* et de l'*energeia*, ainsi que la continuité entre ces trois propositions et les distinctions qu'elles proposent, ont conduit les commentateurs à attribuer à la bipartition proclienne entre puissance parfaite et puissance imparfaite une source aristotélicienne. Dans sa note aux propositions 78-79, Dodds écrit ainsi : « The distinction between δύναμις as active power (Pr.'s 'perfect potency') and δύναμις as potentiality (Pr.'s 'imperfect potency') was clearly recognized by Aristotle, though he does not always succeed in maintaining it »³¹. Le néoplatonisme n'aurait finalement fait qu'accentuer la distinction aristotélicienne entre puissance active et potentialité. Les récents traducteurs allemands des *Éléments de théologie*, Ernst-Otto Onnash et Ben Schomakers, suivent cette lecture³². Elle est encore partagée par Stephen Gersh³³, ainsi que, on y reviendra, par Alain-Philippe Segonds. On souhaiterait à l'inverse montrer que la continuité entre les propositions 77-79, et l'apparente équivalence qu'elles suggèrent entre les trois distinctions avancées, masque en fait une série de ruptures avec la doctrine aristotélicienne de l'en-puissance et de l'acte, de sorte que la source de la distinction proclienne entre puissance imparfaite et puissance parfaite ne se trouve pas chez Aristote mais, une nouvelle fois, dans le *Sophiste* de Platon.

³¹ *Ibid.*, p. 242.

³² Onnash – Schomakers (2015), p. 283.

³³ Cf. Gersh (1973), p. 42, à propos de ET 79 : « Again, we have no problem, for as in the case of the first type of power, there is an Aristotelian antecedent with which we may compare it. In this case, the antecedent is the Aristotelian notion of active power ».

La proposition 77 articule le principe aristotélicien de l'antériorité de l'acte sur l'en-puissance énoncé en *Métaphysique* Θ 8 à celui, spécifiquement néoplatonicien, de la supériorité de la cause sur l'effet³⁴. On établit ainsi que, pour un être en-puissance, la cause de son être en acte doit se trouver dans un autre être qui est déjà en acte ce que lui-même est en-puissance. Si une telle formulation paraît aristotélicienne, un écart s'introduit pourtant déjà, puisque la nature de la causalité exercée par l'acte n'est pas désignée comme finale, comme en Θ 8, mais comme productrice.

L'écart avec Aristote s'accroît encore à la proposition 78, soit celle qui énonce la distinction entre puissance parfaite et puissance imparfaite. La puissance y est à la fois associée à l'acte, désignée comme parfaite, et, enfin, donnée comme elle-même productrice de l'acte. Ces trois traits sont rassemblés dans la formule finale : « De sorte qu'est parfaite la puissance de ce qui est en acte, car elle est elle-même génératrice d'acte (ἐνεργείας γόνιμος) » (l. 15-16, Dodds). Le principe d'antériorité de l'acte est ici radicalement subverti : la puissance est elle-même génératrice de l'acte, ou encore « productrice de l'acte » (τῆς ἐνεργείας οἰστική (l. 9, Dodds), et, en tant que telle, désignée comme « parfaite ». L'acte n'est pas sa fin, mais son effet. Et c'est pour cette raison que la cause peut à la fois être en acte et avoir une puissance, car la puissance ainsi comprise n'a pas besoin d'un autre acte, ou d'un autre être en acte, pour s'actualiser. On est très loin ici, tant de la position en *Métaphysique* Λ 6 d'un acte pur sans puissance, que du principe énoncé en Θ 8 : « L'acte est la fin, et c'est en vue de lui que la puissance est acquise (τέλος δ' ἡ ἐνέργεια, καὶ τούτου χάριν ἡ δύναμις λαμβάνεται) » (1050a 9-10). Si la *dunamis*, ici, doit bien être entendue, ainsi que le note Dodds, comme une puissance active, son sens n'est pas celui, ontologique, qu'Aristote élabore dans le livre Θ de la *Métaphysique* et qui ne se donne que dans sa corrélation, et sa subordination, à l'*energeia*. Au modèle aristotélicien rappelé, quoique déjà déplacé, à la proposition 77, s'en substitue un autre, cette fois pleinement néoplatonicien, et qui est celui, déjà présent chez Plotin, de la puissance du parfait³⁵.

Mais qu'en est-il alors de la puissance que Proclus désigne comme « imparfaite » ? Peut-on l'identifier à l'en-puissance aristotélicien ? C'est bien ce que paraît suggérer la fin de la proposition 78 qui énonce qu'est « imparfaite la puissance de ce qui est en-puissance, car c'est de ce qui est en acte qu'elle tient la perfection » (l. 16-17, Dodds). La proposition 79 apporte cependant deux précisions : d'une part, la puissance imparfaite est associée à « ce qui peut pâtir », d'autre part, elle est désignée comme « cette puissance qui se dit selon l'aptitude », κατ' ἐπιτηδεϊότητα δύναμιν (l. 24). Or, on l'a vu plus haut, l'en-puissance aristotélicien ne peut, pas plus qu'à la puissance active, être identifié à la puissance passive. Et à cela s'ajoute que le concept d'*epitēdeiotēs* qui, ici, vient qualifier la puissance imparfaite n'est pas aristotélicien. C'est en effet Alexandre d'Aphrodise qui l'introduit dans le triple schème aristotélicien de la puissance, tel qu'on le lit notamment en *De Anima* II, 5, 417a 22-b2. Alexandre distingue, avant la *dunamis* première d'Aristote, un degré encore antérieur de puissance qu'il nomme *epitēdeiotēs*, « aptitude à recevoir la disposition »³⁶. Le même schème modifié se retrouve chez Porphyre, dans l'*Ad Gaurum*³⁷. De façon plus frappante encore que chez Alexandre, l'*epitēdeiotēs* y est définie comme une *absence* de puissance, une pure capacité à recevoir de l'extérieur la

³⁴ Voir notamment l'article classique de Lloyd (1976).

³⁵ Cf. *supra*, p. xxx [« parvenu à la perfection »].

³⁶ Cf. Alexandre d'Aphrodise, *Quaest.* 81, 8-10.

³⁷ Cf. Porphyre, *Ad Gaurum* (trad. fr. Aubry, Brisson et al. *Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, 2012) 1 (2), 18-22. Sur la modification du schème aristotélicien de la puissance par l'*epitēdeiotēs* et sur l'irréductibilité de ce concept à celui d'en-puissance (*contra* Todd, 1972), cf. Aubry (2008 et 2012).

dunamis (« ce qui, n'ayant pas encore reçu la puissance, est cependant en mesure de la recevoir »). Dans l'*Ad Gaurum*, cet ajout au triple schème aristotélicien sert d'ailleurs une théorie anti-aristotélicienne de l'embryon : dire de l'embryon qu'il est animal, non pas en-puissance, comme le veut Aristote, mais selon l'aptitude, signifie qu'il ne développe pas la forme de l'animal au cours de son développement intra-utérin, mais la reçoit de l'extérieur au moment de la naissance.

Ainsi, de même que la *dunamis teleia* de Proclus ne peut être identifiée à la *dunamis* active d'Aristote, de même la *dunamis atelēs*, ou *epitēdeiotēs*, ne peut être identifiée à l'en-puissance.

Cette identification ne paraît pas plus justifiée pour un autre texte, où intervient également la distinction entre deux sortes de puissance. Il s'agit cette fois d'un passage du *Commentaire* de Proclus au *Premier Alcibiade* :

Il y a en effet deux sortes de puissances (Διττὴ γὰρ ἡ δύναμις) : il y a celle de l'agent et celle du patient (ἡ μὲν τοῦ ποιῶντος, ἡ δὲ τοῦ πάσχοντος), et l'une est mère de l'acte, l'autre réceptacle de la perfection. Et il faut que l'être qui doit agir soit et surplein et si prêt à agir que, même si l'être qui doit recevoir n'est pas là, lui-même soit parfait et mû à la communication ; de son côté l'être qui doit pâtir doit être enflammé pour la participation et s'offrir de lui-même à la puissance perfectrice ou, si cette puissance n'est pas là, il doit s'éveiller par son extrême disposition à la participation (δία τῆς ἐπιτηδείότητος τῆς ἄκρας) (122, 9-17 ; trad. A.-Ph. Segonds).

Comme Dodds, auquel il renvoie, à propos des propositions 78-79 des *Éléments de théologie*, Alain-Philippe Segonds écrit, dans sa note à ce passage, que « la distinction entre une puissance conçue comme simple potentialité et la puissance comme pouvoir de faire ou d'agir est déjà présente chez Aristote »³⁸. Il renvoie à « *Métaphysique* Θ 1, 1046a 1 ss ». Cependant, ces lignes de Θ 1 ne traitent pas de la « potentialité » ou de l'en-puissance, soit du sens ontologique de la *dunamis*, mais de la *dunamis* passive, ou *dunamis tou pathein*, dont on a vu qu'elle ne pouvait lui être identifiée. À cela s'ajoute que, dans l'*In Alcibiadem* comme dans les *Éléments de théologie*, la puissance passive est associée à l'*epitēdeiotēs*, dont on vient de voir qu'elle n'est pas un concept aristotélicien. Elle est en tant que telle opposée à la puissance active qui, elle, est désignée comme « mère de l'acte » (« μήτηρ τῆς ἐνεργείας », l. 10), ou encore comme « puissance perfectrice » (« τῇ τελεσιουργῷ δυνάμει », l. 15). Comme dans la proposition 78 des *Éléments de théologie*, le principe aristotélicien d'antériorité de l'acte est ici subverti : la *dunamis* n'est pas pour le *telos* – la perfection et la fin – qu'est l'*energeia*, mais elle est elle-même perfectrice, ou *telesiourgos*.

Ainsi, le renvoi à une source aristotélicienne de la notion proclienne de *dittē dunamis* ne paraît pas plus fondé pour ces lignes de l'*In Alcibiadem* que pour celles des *Éléments de théologie*.

N'en demeure pas moins une différence notable entre ces deux passages : dans l'*In Alcibiadem*, la distinction entre les deux puissances n'est pas déduite de celle entre l'en-puissance et l'acte, mais d'emblée donnée comme opérant entre une puissance passive et une puissance active (« Διττὴ γὰρ ἡ δύναμις, ἡ μὲν τοῦ ποιῶντος, ἡ δὲ τοῦ πάσχοντος », l. 9). Il faut aussi souligner que ces deux puissances ne sont pas désignées comme *teleia* et *atelēs*, mais toujours articulées à l'opposition entre « ce qui doit agir » et « ce qui doit pâtir ». De même, le modèle causal est explicitement celui, platonicien, de la participation, dans la reformulation qu'en donne le néoplatonisme : le participé agit en vertu d'une surabondance, ou d'un « surplein » de puissance, le participant pâtit du fait

³⁸ Segonds (1985), t. I, p. 195, n. 2.

de son *epitēdeiotēs* – laquelle est déjà donnée par Plotin comme le *medium* passif de la participation (cf. VI, 4 [22] 11, 1-10). Ainsi, non seulement la double puissance de l'*In Alcibiadem* ne peut pas être renvoyée à une source aristotélicienne, mais elle est définie dans un champ conceptuel et lexical explicitement (néo)platonicien.

Pour toutes ces raisons, il faut, ici encore, chercher son origine non pas dans la bipartition aristotélicienne entre l'en-puissance et l'acte, mais dans celle, platonicienne, entre puissance passive et puissance active. Tel est bien, on l'a vu, le point de départ du passage de l'*In Alcibiadem* : « Il y a en effet deux sortes de puissance : il y a celle de l'agent et celle du patient (Διττὴ γὰρ ἡ δύναμις, ἡ μὲν τοῦ ποιοῦντος, ἡ δὲ τοῦ πάσχοντος) ». Il faut, de nouveau, entendre ici un écho au *Sophiste* et à la distinction entre δύναμις τοῦ πάσχειν / τοῦ ποιεῖν (248c 8).

On peut dès lors revenir à notre question inaugurale : la désignation, par Proclus, de la puissance comme parfaite et son articulation à l'être, loin d'être un héritage aristotélicien, impliquent à l'inverse une rupture par rapport à l'ontologie aristotélicienne de l'en-puissance et de l'acte et un retour, par-delà cette dernière, au concept platonicien de *dunamis* tel que l'élabore, particulièrement, le *Sophiste*.

À son tour, Thomas d'Aquin va, dans son *Commentaire au Liber de Causis*, associer son propre concept de puissance d'être (*potestas* ou *virtus essendi*) non pas à Aristote, mais à Proclus. Il cite deux propositions des *Éléments de théologie*, qui suivent de près celles que l'on a étudiées : les propositions 86 et 89. La première énonce que « Tout ce qui est réellement est infini non par la pluralité, ni par la grandeur, mais par la seule puissance » ; la seconde, que « Tout ce qui est réellement est constitué de limite et d'infini » – la démonstration établissant ensuite qu'est infini ce qui a une puissance infinie (*apeirodunamon*). Commentant la proposition 86, Thomas explique que la formule de Proclus, « par la seule puissance », doit être entendue comme désignant la puissance d'être ou d'exister (il utilise les deux termes) : « *potentiam solam, scilicet existendi, ut ipse* (sc. Proclus) *exponit* ». Et il glose la proposition 89 en ces termes : « Tout étant immobile est infini selon sa puissance d'être ; si ce qui peut durer davantage dans l'être est d'une plus grande puissance, ce qui peut durer infiniment dans l'être est d'une puissance infinie³⁹. »

Or ce concept de puissance d'être que Thomas retrouve chez Proclus est précisément celui qu'il associe à l'idée d'acte pur d'être : si Dieu est *actus purus essendi*, c'est en tant que lui revient « la plénitude du pouvoir d'être » :

Si donc il y quelque chose à quoi revienne la plénitude du pouvoir (*virtus*) d'être, elle ne manquera d'aucune des noblesses qui conviennent à une chose quelconque. Mais il revient à la chose qui est son être d'être selon toute sa puissance (*potestas*) d'être : de la même manière que s'il existait une blancheur séparée, rien ne pourrait lui manquer du pouvoir (*virtus*) de la blancheur ; car une chose blanche peut n'avoir pas ce pouvoir (*virtus*) en totalité, en raison d'un défaut de ce qui reçoit la blancheur, qui la reçoit selon son mode propre et non, si cela se trouve, selon tout le pouvoir (*posse*) de la blancheur. Dieu donc, qui est son propre être, ainsi que nous l'avons prouvé, a l'être selon tout le pouvoir (*virtus*) de l'être même (*Contra Gentiles* I, 28, 2).

Loin d'exclure la puissance à la façon de l'*ousia energeia* d'Aristote, l'acte pur thomasiens en est à l'inverse le plein déploiement.

³⁹ Trad. B. et J. Decossas (2005), p. 54-55. Pour le texte latin, voir Saffrey (1954).

Il faut en tant que tel l'opposer à ce qui reçoit l'être et doit, à ce titre, être dit en-puissance⁴⁰. Lorsque Thomas, toujours dans son *Commentaire au Liber de Causis*, évoque cette puissance réceptrice de l'être, c'est, de nouveau, en renvoyant à Proclus et aux *Éléments de théologie* : à la proposition 122, cette fois, laquelle énonce que les réalités divines « comblent toutes choses de leur puissance » tandis que les autres en participent « selon les mesures de <leur> réalité propre »⁴¹. On retrouve ici le modèle de la participation tel qu'énoncé dans le passage de l'*In Alcibiadem* cité plus haut, et qui met en relation la surabondance de puissance du participé avec la capacité graduée du participant – soit, l'*epitēdeiotēs*.

La distinction proclienne entre *dunamis teleia* et *dunamis atelēs* continue ainsi de travailler dans l'opposition posée par Thomas entre la *virtus* ou *potestas essendi* – puissance parfaite de l'être premier – et cette puissance réceptrice (encore nommée *aptitudo* ou *capacitas*) qui est puissance non pas *de* mais *pour* l'être⁴².

Conclusion

De l'*ousia energeia* d'Aristote à l'*actus purus essendi* de Thomas c'est bien, masqué par une apparente continuité lexicale, un changement de paradigme décisif qui se produit. L'acte pur d'Aristote exclut la puissance quand celui de Thomas nomme sa plénitude. Une telle rupture implique que soit mis en œuvre un concept de puissance qui n'est pas celui d'Aristote mais celui du néoplatonisme, et dans l'élaboration duquel la distinction proclienne entre *dunamis teleia* et *dunamis atelēs* apparaît, au terme de cette analyse, comme un moment déterminant. Or cet autre concept de *dunamis*, qui rend possible, déjà chez Plotin, son association à l'être véritable, se construit en référence à Platon, et particulièrement au *Sophiste*. Là où tout le travail d'Aristote dans le livre Θ de la *Métaphysique* consiste à dépasser la corrélation entre puissance active et puissance passive pour lui substituer celle de l'en-puissance et de l'acte, Proclus, lui, revient à la polarité platonicienne entre δύναμις τοῦ πάσχειν / τοῦ ποιεῖν, tout en modifiant le concept de puissance passive par celui d'*epitēdeiotēs* hérité, lui, d'Alexandre d'Aphrodise. C'est à partir de là que Proclus construit sa propre bipartition entre *dunamis teleia* et *dunamis atelēs*, laquelle à son tour continue de travailler dans le partage posé par Thomas d'Aquin entre la pleine puissance de l'être et la puissance pour l'être – la *potestas essendi* et l'*aptitudo*.

La valorisation néoplatonicienne, puis chrétienne, de la puissance passe donc par un retour, par-delà Aristote, à Platon. Contre les généalogies généralement admises, il faut alors reconnaître à la fois le rôle décisif du (néo)platonisme dans ce nouage fondateur de la modernité qu'est celui de l'être et de la puissance, et la singularité, véritablement insulaire, de la tentative d'Aristote pour penser tant l'être que le dieu sans la puissance.

Gwenaëlle AUBRY

Centre Jean Pépin, UMR 8230 (CNRS / ENS)

⁴⁰ Cf. Thomas d'Aquin, *De ente et essentia* IV, 7 : « Tout ce qui reçoit quelque chose d'un autre est en puissance à l'égard de cet autre, et ce qui est reçu en lui est son acte ».

⁴¹ P. 108, l. 7-8 Dodds. Pour Thomas, 110, 10-11 Saffrey.

⁴² Pour une analyse détaillée de l'usage par Thomas des concepts d'acte et d'en-puissance, ainsi que de l'héritage du concept d'*epitēdeiotēs* dans la théorie thomasienne de l'analogie, voir Aubry (2019), chap. IV.

Agamben Giorgio, 2012, *Opus Dei. Archéologie de l'office. Homo Sacer*, II, 5, Paris Seuil.

Armstrong Arthur H., 1971, « Eternity, Life and movement in Plotinus' Accounts of ΝΟΥΣ », *Le Néoplatonisme*, Schuhl Pierre-Maxime – Hadot Pierre (éds.), Paris Éditions du CNRS, p. 67-74.

Aubry Gwenaëlle, 2008, « Capacité et convenance. La notion d'ἐπιτελειότης dans la théorie porphyrienne de l'embryon », *L'embryon. Formation et animation*, Brisson Luc – Congourdeau Marie-Hélène – Solère Jean-Luc (éds.), Paris Vrin, p. 139-155.

Aubry Gwenaëlle, 2009, « “L’empreinte du Bien dans le multiple” : structure et constitution de l’Intellect plotinien », *Les Études Philosophiques 3 : Plotin et son platonisme*, Chiaradonna Riccardo (éd.), p. 313-331.

Aubry Gwenaëlle, 2012, « La doctrine aristotélicienne de l'embryon et sa réinterprétation par Porphyre », *Porphyre. Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, Brisson Luc – Aubry Gwenaëlle et al. (éds.), Paris Vrin, p. 47-67.

Aubry Gwenaëlle, 2019, *Genèse du Dieu souverain. Archéologie de la puissance II*, Paris Vrin.

Aubry Gwenaëlle, 2020² [2006¹], *Dieu sans la puissance. Dunamis et energeia chez Aristote et chez Plotin (Archéologie de la puissance I)*, Paris Vrin.

Berti Enrico, 2000, « Metaphysics Λ 6 », *Aristotle's Metaphysics Lambda*, Frede Michael – Charles David (éds.), Oxford University Press, p. 181-206.

Berti Enrico, 2007, « Ancora sulla causalità del motore immobile », *Methexis*, 20, p. 7-28.

Bussanich James, 1988, *The One and its Relation to Intellect in Plotinus*, Leiden Brill.

Chiaradonna Riccardo, 2002, *Sostanza movimento analogia. Plotino critico di Aristotele*, Naples Bibliopolis.

Chiaradonna Riccardo, 2009, *Plotino*, Rome Carocci.

Decossas Béatrice et Jérôme, 2005, *Thomas d'Aquin. Commentaire du Livre des Causes*, Paris Vrin.

Dodds Eric Robertson, [1963²] 2004³, *Proclus. The Elements of Theology. A Revised Text with Translation, Introduction, and Commentary*, Oxford Clarendon Press.

Emilsson Eyjólfur, 2007, *Plotinus on Intellect*, Oxford Clarendon Press.

Frede Michael, 1994, « Aristotle's Notion of Potentiality in Metaphysics Θ », *Unity, Identity and Explanation in Aristotle's Metaphysics*, Scaltsas Theodore – Charles David – Gill Mary Louise (éds.), Oxford Clarendon Press, p. 173-195.

Gersh Stephen, 1973, *KINEΣΙΣ AKINHΤΟΣ. A Study of Spiritual Motion in the Philosophy of Proclus*, Leiden Brill.

Gourinat Jean-Baptiste, 2012, « Le premier moteur selon *Physique VIII* et *Métaphysique Λ* », *Physique et métaphysique chez Aristote*, Bonelli Maddalena (éd.), Paris Vrin, p. 175-206.

Hadot Pierre, 1988, *Plotin. Traité 38 (VI, 7)*, Introduction, traduction, commentaire et notes, Paris Cerf.

Hadot Pierre, [1996] 1999, « La conception plotinienne de l'identité entre l'intellect et son objet. Plotin et le *De anima* d'Aristote », repris dans *Études néoplatoniciennes*, Paris Les Belles Lettres, p. 267-278.

Hadot Pierre, [1960] 1999, « Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin », *Les Sources de Plotin*, Vandœuvres-Genève Fondation Hardt, p. 107–157, repris dans *Études néoplatoniciennes*, Paris Les Belles Lettres, p. 127-181.

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

Hoffmann Philippe, 2014, « Interprétations néoplatoniciennes du *De Anima* », *Studia graeco-arabica*, 4, p. 289-300.

Lefebvre David, 2018, *Dynamis. Sens et genèse de la notion aristotélicienne de puissance*, Paris Vrin.

Lloyd Antony C., 1976, « The Principle that the Cause is Greater than its Effect », *Phronesis*, 21, p. 146-156.

Lloyd Antony C., 1987, « Plotinus on the Genesis of Thought and Existence », *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 5, p. 155-186.

Macé Arnaud, 2006, *Platon. Philosophie de l'agir et du pâtre*, Sankt Augustin Akademia Verlag.

Marmodoro Anna, 2018, « Potentiality in Aristotle's metaphysics », *The Handbook of Potentiality*, Engelhard Kristina – Quante Michael (éds.), Dordrecht Springer, p. 15-43.

Onnash Ernst O. – Schomakers Ben (éds.), 2015, *Proklos: Theologische Grundlegung*, Hambourg Felix Meiner.

Rutten Christian, 1956, « La doctrine des deux actes dans la philosophie de Plotin », *Revue philosophique de la France et de l'Étranger*, 146, p. 100-106.

Saffrey Henri Dominique, 1954, *Sancti Thomae de Aquino Super Librum de Causis Expositio*, Fribourg – Louvain Nauwelaerts.

Segonds Alain-Philippe, 1985, *Proclus. Sur le Premier Alcibiade de Platon*, Paris Les Belles Lettres, 2 vol.

Szlezák Thomas A., 1979, *Platon und Aristoteles in der Nuslehre Plotins*, Basel – Stuttgart Schwabe.

Todd Robert B., 1972, « EPITEDEIOTES in Philosophical Literature: Towards an Analysis », *Acta Classica*, 15, p. 25-35.

Tornau Christian, 1998, « Wissenschaft, Seele, Geist. Zur Bedeutung einer Analogie bei Plotin (Enn., IV, 9, 5 und VI, 2, 20) », *Göttinger Forum für Altertumswissenschaft*, 1, p. 87-111.