

## LA PLACE DU DESTIN ASPECTS D'UN PROBLÈME DANS LA PENSÉE DE PLOTIN

Sylvain ROUX\*

*Résumé.* – Le traité 3 (III 1) de Plotin, qui est consacré à la question du destin, repose en grande partie sur une critique de différentes conceptions de la causalité, et semble dénier à la notion de destin toute véritable place. On en cherchera ici les raisons et on montrera que c'est dans d'autres textes que se trouve développée une conception originale, qui ne fait plus du destin un principe *extérieur* aux différentes réalités (dont l'âme) mais un élément qui appartient à l'ensemble constitué par ces réalités et qui est ainsi, sous différentes formes, présent à *l'intérieur* même de la structure ontologique telle que Plotin la conçoit.

*Abstract.* – Plotinus especially deals with the problem of fate in the third treatise (III, 1). But the most important part of the text is a criticism of different theories of causality and Plotinus seems not to give to this notion a place into his philosophical system. But, in other texts, he shows that we can consider it as a part of the whole structure of reality, either as the way to be in accordance with the law of production of all things or as one of the principle in such a structure.

*Mots-clés.* – Destin, cause, principe, âme, démon, raison, providence.

---

\* Université de Poitiers, sylvain.roux@univ-poitiers.fr

La notion de destin occupe une place importante dans certaines philosophies de l'Antiquité, notamment dans la philosophie stoïcienne. Cette dernière a constitué un courant de pensée particulièrement influent aux deux premiers siècles de notre ère, et elle semble avoir conduit certains auteurs et certaines théories qui ne se revendiquent pas du stoïcisme, à réserver à cette notion un traitement spécifique, et à l'intégrer à l'intérieur de leur propre système. On possède ainsi un traité du destin rédigé à la fin du second siècle par Alexandre d'Aphrodise, qui indique vouloir transmettre « la doctrine d'Aristote concernant le destin et ce qui dépend de nous (τοῦ ἐφ' ἡμῶν) »<sup>1</sup> mais la difficulté est qu'une telle théorie ne se trouve pas explicitement chez ce dernier et qu'il faut donc en déterminer le contenu possible, c'est-à-dire tenter de reconstituer une doctrine aristotélicienne du destin que le Stagirite n'a pourtant jamais présentée ni développée, ni peut-être même jamais voulue. On peut considérer que Plotin se trouve confronté à un problème similaire, celui de savoir quelle place réserver au destin dans son propre système alors même que la notion n'a pas fait l'objet de longues analyses dans les textes de Platon. On sait que la conception traditionnelle du destin réunit deux thèmes : celui de l'assignation d'un lot ou d'un sort et celui de l'enchaînement irréversible et de la trame nécessaire des événements. Le sort ainsi assigné à chacun prend donc la forme de la succession des causes et des événements auxquels il est impossible d'échapper. Platon n'innove pas vraiment par rapport à cette conception puisqu'on la retrouve dans les Dialogues sous différentes formes. Dans certains cas, il rapporte des formules populaires qui évoquent la puissance du destin<sup>2</sup>, dans d'autres, il intègre cette conception à ses propres analyses. Si le destin désigne alors le sort, le type de vie qui est échu à chacun et les événements qui en découlent<sup>3</sup>, il n'en est pas moins compatible avec la responsabilité des individus que Platon cherche à maintenir<sup>4</sup>. Ainsi,

---

1. *Traité du destin*, 1, 17-18. Avant Alexandre, plusieurs ouvrages ont été consacrés au destin. Il est difficile à la fois d'en reconstituer la succession et de savoir à quelle époque et par quel auteur le premier de ces traités a été rédigé. Celui écrit par Chrysippe est perdu. Outre celui d'Alexandre, ceux de Cicéron (*De fato*) et du Pseudo-Plutarque nous sont parvenus en entier. Sur ces problèmes, voir J.-J. DUHOT, *La conception stoïcienne de la causalité*, Paris 1989, p. 243 ss.

2. Ainsi, dans le *Phédon*, Socrate indique, à propos de l'homme qui fuit les plaisirs du corps et recherche ceux du savoir que celui-ci « attend calmement son voyage vers l'Hadès, prêt à le faire quand le destin (εἴμαρμένη) l'appellera (115 a 1-2) ». Puis il ajoute : « Mais moi, pour parler comme un personnage de tragédie, c'est maintenant, déjà, que le destin (εἴμαρμένη) m'appelle (115 a 4-5) » (trad. M. DIXSAUT, *Phédon*, Paris 1991). Dans ce passage, Socrate fait allusion au thème du destin mais en se contentant de rapporter une expression fréquemment utilisée dans les tragédies ; de même le *Gorgias* rapporte un adage courant, dont l'usage est attribué aux femmes, selon lequel « nul ne saurait échapper à son destin » (512 e 3-4).

3. On se reportera, sur ce point, aux textes de la *République* (X, 619 c 1), du *Théétète* (169 c 4-6), et des *Lois* (IX, 873 c). De même, dans le *Timée* (41 e 2-3), le démiurge expose aux âmes les « lois du destin (νόμους τοῦς εἴμαρμένους) » selon lesquelles les cycles de naissance correspondent aux genres de vie menés par les âmes ici-bas. Une expression similaire est reprise dans les *Lois*, X, 904 c 7-8. On notera enfin que l'idée peut être exprimée non par l'usage du substantif mais par celui d'une forme verbale. Le *Timée* (89 b 8-c 1) indique ainsi que « chaque être vivant individuel naît avec une durée de vie qui lui a été attribuée par le destin (εἴμαρμένον), si on ne tient pas compte des accidents dus à la nécessité » (trad. L. BRISSON, *Timée/Critias*, Paris 1992).

4. C'est pourquoi, dans le mythe final de la *République*, Platon insiste sur le fait que l'âme, après avoir choisi le type de vie qu'elle souhaite mener, va ensuite lui être liée. Voir par exemple, 620 d 7-e 6.

plutôt que de proposer une approche absolument originale de la question du destin, Platon veut résoudre un problème particulier : concilier la possibilité pour chacun de choisir son genre de vie avec l'idée même de destin. Or, chez Plotin, qui se présente pourtant seulement comme un interprète de Platon<sup>5</sup>, la réflexion sur le destin revêt des aspects originaux. Il lui faut en effet discuter certaines théories, notamment stoïciennes, et les hésitations dont il fait preuve quant à la conception du destin et la place à lui accorder, semblent indiquer qu'il ne trouve pas dans la présentation platonicienne des éléments suffisants pour mener cette discussion et opposer à ses adversaires une conception différente du destin. C'est peut-être ce qui explique que cette recherche occupe l'un des tout premiers textes rédigés par Plotin. Le traité 3 (III 1), au moins par son titre, semble consister entièrement en une analyse du destin, même si, comme on le verra, ce titre est en partie problématique par rapport à l'enjeu et au contenu de l'ouvrage. Car la lecture du traité ne peut manquer de susciter l'étonnement. On n'y trouve que peu d'allusions au problème du destin en dépit du titre donné par Porphyre. C'est là une première difficulté quant à l'intention exacte du texte. En effet, le problème abordé dès le début est celui de la causalité et ce n'est que dans son prolongement que surgit le problème du destin. Sur ce point, les premières lignes du traité sont sans ambiguïté. Plotin y présente une série de questions qui prennent la forme d'alternatives et qui évoquent la possibilité pour des choses différentes par nature d'échapper à la causalité. Envisageant aussi bien le cas des choses qui adviennent (*τὰ γινόμενα*) que celui des choses qui sont (*τὰ ὄντα*), Plotin se demande si toutes ont une cause ou si elles sont sans cause puis, si certaines choses ont une cause et d'autres non<sup>6</sup>. S'agissant des choses éternelles on peut répondre qu'elles sont sans cause, mais « les choses qui deviennent ou celles qui sont éternellement mais ne produisent pas éternellement le même acte » ne peuvent être sans cause<sup>7</sup>. À travers cette manière de présenter le problème de départ du traité et d'y répondre, on remarquera qu'il n'est point question encore du destin. Ce n'est qu'à l'occasion d'un autre problème qu'il apparaîtra dans la suite du raisonnement.

La compréhension du traitement réservé au destin dans le traité se heurte à une seconde difficulté. Le terme *εἰμαρμένη* apparaît explicitement pour la première fois dans le chapitre 2, qui expose les différentes théories de la causalité que Plotin va ensuite passer en revue<sup>8</sup>. Plus précisément, il se penche sur les théories qui ne s'arrêtent pas à des causes prochaines mais qui expliquent les événements et les comportements en remontant à des causes lointaines. C'est au cours de cet exposé que se rencontrent les deux occurrences du terme *εἰμαρμένη*. Il n'est donc pas question du destin pour l'ensemble des théories qui étudient ces causes (puisque toutes ne s'y rapportent pas) mais pour une partie d'entre elles seulement. Si bien que le destin n'apparaît pas non plus dans l'ensemble des discussions et des analyses que Plotin va proposer.

---

5. Voir sur ce point le Traité 10 (V 1), 8, 10-15.

6. Traité 3 (III 1), 1, 1-8.

7. *Ibid.*, 8-9 et 13-16.

8. *Ibid.*, 2, 21, 35.

Enfin, il faut noter que dans le dernier chapitre, qui apparaît comme un résumé de l'argumentation du traité tout entier<sup>9</sup>, l'existence du destin est d'une certaine manière, pour Plotin, doublement exclue : lorsque les âmes suivent la droite raison (κατὰ λόγον ὀρθόν), elles agissent par elles-mêmes (παρ' αὐτῶν πράττειν)<sup>10</sup> mais ce sont alors « d'autres causes qui les privent de pensée et il est peut-être légitime de dire que les âmes agissent alors selon le destin, du moins pour ceux à qui le destin semble être une cause extérieure »<sup>11</sup>. Ainsi, les âmes peuvent agir par elles-mêmes en suivant la raison mais elles peuvent aussi ne pas la suivre, et agir sans penser (sans réflexion), et elles sont alors conduites par d'autres causes (les causes extérieures à elles). On ne peut parler de destin pour les âmes que si elles agissent de cette seconde manière (littéralement, quand elles *sont conduites* par des causes extérieures c'est-à-dire lorsqu'elles passives). Ce n'est donc que relativement au comportement de l'âme et non de manière absolue que le destin se trouve évoqué. Mais l'exclusion du destin se fait en quelque sorte une seconde fois puisque le texte ajoute une restriction, comme on l'a vu, selon laquelle on ne peut parler de destin (lorsque l'âme n'agit pas par elle-même) qu'à la condition de désigner par là l'ensemble des causes extérieures qui déterminent les conduites de l'âme. Cette simple précision semble indiquer que Plotin n'adhère pas à cette conception du destin qui l'assimile à la causalité extérieure. On peut alors se demander si le traité 3 présente réellement une théorie du destin même si, par le titre qui lui a été donné, Porphyre a voulu y reconnaître son objet propre.

Il conviendra donc d'abord de chercher à comprendre ce paradoxe apparent du traité 3. En reprenant les analyses qui y sont menées, on verra que Plotin répond aux difficultés posées par certaines théories qui accordent une place au destin et non qu'il cherche à proposer une théorie originale du destin. Pour cela, il introduit une double théorie de la causalité, qui lui permet de faire de l'âme un principe libre et de concilier la nécessité et la liberté. Mais il s'agira par ailleurs de montrer que d'autres textes de Plotin, notamment les traités 15 (III 4), 27 (IV 3) et 48 (III 2), présentent des arguments en faveur d'une conception différente du destin et qu'une place lui est donc accordée par Plotin, à l'encontre de celle reconnue par les théories critiquées dans le traité 3.

### 1. – LE DESTIN ET LE PROBLÈME DE LA CAUSALITÉ DANS LE TRAITÉ 3

La réponse aux difficultés précédemment rappelées suppose que soit restituée la théorie de la causalité développée par Plotin. Celle-ci comporte en fait deux moments. Comme nous l'avons indiqué, Plotin a d'abord exclu (dans le chapitre 1) le cas des choses éternelles qui n'ont pas de causes, puis il précise que tout ce qui devient ou tout ce qui est éternel sans avoir toujours le même acte (dans ce second cas, il s'agit des âmes) ne peut être sans cause<sup>12</sup>. Il s'agit

---

9. C'est la raison pour laquelle ce chapitre a pu être considéré comme un ajout de la part de Porphyre. Voir, en ce sens, la note de Bréhier (*Énéades* III, Paris, p. 16 de l'édition de 1963).

10. *Ibid.*, 10, 4-5.

11. *Ibid.*, 7-10.

12. *Ibid.*, 1, 13-16.

alors de savoir quelles sont les causes de ces réalités. Plotin procède en distinguant d'abord deux types de causes : les causes prochaines ou immédiates (αἰτίας τὰς μὲν προσεχεῖς)<sup>13</sup> et les causes premières et lointaines (ἐπὶ τὰ πρῶτα καὶ τὰ ἐπέκεινα αἴτια<sup>14</sup> ; τὰ πόρρω<sup>15</sup>). Ainsi, le recouvrement de la dette est la cause immédiate du fait de se rendre sur la place publique, la possession d'une *technè* (médecine) est cause immédiate de la santé, ou encore le père est cause immédiate de l'enfant (ici, il s'agit donc de la cause motrice première)<sup>16</sup>. Mais il est nécessaire de remonter à d'autres causes car les précédentes ne sont pas suffisantes : elles ont pour caractéristiques en effet de pouvoir être communes à des êtres ou des événements qui pourtant différent les uns des autres. Par exemple, une cause immédiate permet de comprendre pourquoi un individu s'adonne à telle activité, comme d'autres le font aussi, non pourquoi il y réussit là où d'autres échouent<sup>17</sup>. L'existence de causes lointaines est donc indispensable à l'explication de ces différences. Plotin va alors conduire l'analyse de ces théories qui se proposent de comprendre les faits à partir de telles causes lointaines. Il faut faire ici plusieurs remarques. En premier lieu, le vocabulaire utilisé par Plotin pour désigner ces deux formes de causalité ne paraît pas inspiré d'analyses philosophiques particulières, puisque Plotin dit seulement qu'il y a des causes proches et d'autres antérieures ou plus éloignées (logiquement et chronologiquement). Le vocabulaire technique semble plutôt réservé à l'étude de conceptions spécifiques comme celle, par exemple, des stoïciens dans le chapitre 7, qui pose un principe unique qui entrelace toutes les causes. Dans ce cas, on ne peut manquer, selon Plotin, de faire dépendre les représentations de causes antécédentes (προηγησαμένοις)<sup>18</sup>, ce qui aboutit à nier la liberté. Plotin utilise ici un terme qui semble avoir été employé par les stoïciens pour désigner un certain type de cause<sup>19</sup>. En second lieu, Plotin utilise un autre terme dont il faut se demander s'il est simplement synonyme de celui de cause. Dans le chapitre 2, le terme « principe » (ἀρχή) apparaît en effet à plusieurs reprises pour qualifier les causes lointaines<sup>20</sup>. Dans le chapitre 7, la dernière thèse que Plotin va étudier est elle aussi présentée par l'intermédiaire de ce terme : l'enchaînement de toutes les causes se fait à partir d'un

---

13. Traité 3 (III 1), 1, 25.

14. *Ibid.*, 2, 3-4.

15. *Ibid.*, 8-9.

16. Pour ces exemples, voir 1, 24-36.

17. Ainsi, par exemple, en 2, 7-8 : « pourquoi, tout en s'adonnant aux mêmes activités, l'un est-il devenu riche et l'autre non ? ».

18. *Ibid.*, 7, 14.

19. Il s'agit du terme προηγούμενον, tiré du verbe προηγούμαι. L'usage stoïcien de ce terme est cependant difficile à établir avec précision. Son usage médical est en revanche attesté par Galien qui attribue à Athénée d'Attalie la distinction entre causes antécédentes (προηγούμενα) et causes procatartiques. Voir Galien, *Des causes sustentatrices*, I, 1-2, rapporté par exemple par A.A. LONG, D. SEDLEY, *The Hellenistic Philosophers*, Cambridge 1987, 55 F. Sur cette question, on se reportera aux remarques de J.-J. DUHOT, *op. cit.*, p. 180-181.

20. À la ligne 10, les épicuriens sont présentés comme ceux qui ont posé des « principes corporels, qui sont les atomes » ; à la ligne 16, Plotin évoque ceux qui posent « d'autres corps comme principes », et à la ligne 18, il aborde le cas de ceux qui remontent à un principe unique.

principe unique<sup>21</sup>. Enfin, dans le chapitre 8, il présente ce qui va constituer sa propre solution au problème de la causalité de la même manière : l'âme, aussi bien celle de l'univers que l'âme individuelle, est le principe<sup>22</sup> que toutes ces autres théories n'ont pas su prendre en compte. Or, cette variation de vocabulaire n'est pas sans conséquence sur le problème qui nous intéresse. Car elle contribue à infléchir la recherche des causes lointaines vers celle de termes premiers qui gardent sous leur dépendance d'autres termes. C'est là toute la différence entre une cause, qui peut avoir produit un effet sans continuer de le produire et même sans continuer de subsister et un principe (premier) qui maintient son emprise sur d'autres choses tout en continuant lui-même d'exister substantiellement (il en est ainsi de l'âme par rapport au corps mais aussi, dans la doctrine épicurienne par exemple, des atomes qui constituent la structure permanente de toutes choses). En s'opposant aux théories qui font du destin la cause lointaine, Plotin combat en fait une thèse qui prétend en faire un principe au sens le plus fort, c'est-à-dire un terme unique agissant sur toutes choses et non une simple cause parmi d'autres, agissant avec d'autres. C'est cette conception du destin comme principe que Plotin va refuser et il n'aura de cesse de vouloir lui substituer un autre principe et de réinsérer le destin dans un ensemble plus vaste à l'intérieur duquel il n'est pas seul à produire ses effets : il s'agit donc de lui dénier le statut de principe pour le ramener au rang de simple cause à l'intérieur d'un tel ensemble.

L'emploi de ce double vocabulaire et les différences conceptuelles qui en découlent se manifestent particulièrement à travers la manière dont le problème du destin est présenté dans le traité. Lorsqu'il apparaît dans le chapitre 2, le terme destin semble recevoir deux acceptions différentes, qui correspondent à deux usages en cours dans d'autres doctrines qui posent des causes lointaines. Celles-ci sont au nombre de cinq : celle qui pose que les atomes sont les principes de toutes choses<sup>23</sup>, celle qui ne pose pas les atomes mais d'autres corps comme principes<sup>24</sup>, celle qui pose une cause unique, principe de tout<sup>25</sup>, celle qui fait tout dépendre de la position des astres<sup>26</sup>, celle qui pose que tout dépend de la succession causale<sup>27</sup>. Même s'il est difficile d'identifier avec précision les auteurs ou doctrines visés dans cette présentation, il est certain, cependant, que la question du destin est liée à la troisième et à la cinquième positions et que le terme destin est alors envisagé selon deux acceptions qui dépendent de ces deux positions différentes. En effet, le destin peut désigner une cause immanente, inhérente aux choses mêmes, qui est à la fois motrice (*κινούσαν*) et productrice (*ποιούσαν*)<sup>28</sup>. Par commodité, on peut appeler « substantialiste » cette conception du destin. Elle a été

21. Le terme apparaît aux lignes 3, 12, 24.

22. *Ibid.*, 8, 4 et 6.

23. *Ibid.*, 2, 9-15. Il s'agit de la doctrine épicurienne.

24. *Ibid.*, 15-17. Il est difficile de savoir à quels auteurs songe ici Plotin. Peut-être s'agit-il des physiologues, pour qui ces autres corps sont les quatre éléments ou l'un d'entre eux.

25. *Ibid.*, 17-25.

26. *Ibid.*, 26-30. Plotin semble ici viser les théories des astrologues.

27. *Ibid.*, 30-36. Comme dans le troisième cas, la théorie envisagée semble stoïcienne.

28. *Ibid.*, 19-20.

soutenue soit par des auteurs stoïciens pour qui le *Logos* est une cause immanente répandue en toutes choses et qui les gouverne de l'intérieur, soit par des auteurs platoniciens influencés par le stoïcisme, qui auraient fait de l'âme du monde le destin lui-même<sup>29</sup>. Mais une autre conception du destin est possible (liée à la cinquième position rapportée par Plotin) : celui-ci ne désigne plus alors la cause unique de toutes choses mais l'enchaînement causal lui-même (τὴν τῶν αἰτίων ἐπιπλοκὴν) de sorte que les termes conséquents dépendent nécessairement des antécédents. Cette seconde conception semble insister davantage sur le lien, nécessaire, entre des choses ou des événements que sur la réalité substantielle d'un terme qui a valeur de principe (même si un tel lien doit exister dans la conception précédente). Pourtant, dans le chapitre 7 qui apparaît bien comme une explication de cette conception, Plotin la rapproche de « l'opinion qui affirme que toutes les dispositions et tous les mouvements, les nôtres comme tous les autres, ont pour origine l'âme de l'univers »<sup>30</sup> si bien que la nécessité du lien causal se trouve ramenée à l'existence et à l'influence d'un principe unique (l'âme). En effet, l'âme de l'univers « comprend la nécessité absolue de toutes choses (τὴν πάντως πάντων ἀνάγκην) et puisque toutes les causes y sont incluses, il n'est pas possible, pour chaque événement, de ne pas se produire »<sup>31</sup>.

Dans la présentation que donne Plotin de ces théories, le destin n'est donc pas envisagé comme un problème général puisqu'il n'apparaît lié qu'à deux des théories étudiées, ou, du moins, il n'est qu'un aspect d'un problème plus général qui est celui de la causalité, et il ne surgit qu'à l'intérieur de certaines théories qui traitent de ce problème. Par ailleurs, le destin est conçu de deux manières différentes, comme cause immanente ou comme connexion de toutes les causes. Mais toutes deux renvoient pourtant à une même conception principielle puisque le destin est soit un principe moteur et producteur, soit un principe rassemblant en lui la totalité des causes et leur succession. Et c'est justement parce que ces théories conçoivent le destin sous la forme d'un principe premier qu'elles aboutissent à des conséquences contradictoires (que Plotin s'attache à décrire à partir du chapitre 4). Si bien que pour s'opposer à elles, Plotin va refuser l'assimilation du destin à un principe. Mais si le destin ne peut jouer le rôle de principe, si cette fonction lui est déniée, cela signifie-t-il qu'il disparaît au profit d'un autre principe ? En fait, dans le chapitre 8, Plotin ne se contente pas de remplacer les causes lointaines évoquées à partir d'autres théories par une autre cause lointaine (ou principe), parce qu'il ne cherche pas tant à les exclure au profit d'une nouvelle qu'à concilier ces causes ou ces principes avec cet autre principe qu'est l'âme. Ce qui veut dire qu'il ne remplace pas seulement des causes antérieures par une autre (l'âme) mais qu'il concilie ces causes entre elles et même les hiérarchise. Mais Plotin ne peut y parvenir qu'en faisant évoluer sa conception de la causalité.

---

29. Au début du chapitre 4, Plotin présente cette théorie en ne parlant plus simplement d'un principe ou d'une cause unique mais d'une âme. Pour l'attribution de cette théorie à des platoniciens, voir les remarques d'A. PETIT à sa traduction du traité 3 (Plotin, *Traité*s 1-6, Paris 2002, n. 39 p. 165).

30. *Ibid.*, 7, 4-6 (trad. A. PETIT).

31. *Ibid.*, 8-10 (trad. A. PETIT modifiée).

Au début du chapitre 8, Plotin annonce clairement qu'il va désormais chercher à répondre au problème posé mais cette solution va consister à concilier différents aspects des théories auparavant présentées et critiquées. Le problème est, en effet, présenté en ces termes :

« Quelle autre cause, en dehors de celles-là, ne laissera donc rien sans cause, préservera la suite et l'ordre [des événements], nous permettra d'être quelque chose et ne détruira pas les prédictions et la divination ? »<sup>32</sup>

Plotin cherche ici à satisfaire plusieurs exigences apparues précédemment dans le traité. Il faut d'abord que soit respecté ce que l'on pourrait nommer le principe de causalité (rien parmi les choses en devenir ne doit être laissé « sans cause »), puis maintenir la nécessité causale elle-même (et pas simplement le principe de causalité) c'est-à-dire l'enchaînement de toutes les causes entre elles (que les notions de suite (ἀκολουθία) et d'ordre (τάξις) indiquent dans le texte). Enfin il faut concilier ces deux aspects avec le maintien de l'individualité (« être quelque chose, τι εἶναι »). L'allusion faite ici par Plotin à la « suite et à l'ordre des événements » peut en effet se lire comme une allusion au destin au second sens que nous avons signalé, ce qui signifie qu'il ne refuserait pas l'existence du destin si l'on entend par là la succession des causes elles-mêmes. Mais ce ne peut être qu'à la condition de lever certaines difficultés car Plotin a montré dans les chapitres précédents que la théorie qui soutient l'existence du destin en son double sens aboutissait purement et simplement à une négation de l'individualité. Dans le chapitre 4, Plotin indique que si une âme unique parcourt tout l'univers et que si tout arrive par elle, il n'est plus possible de distinguer un agent et un patient mais c'est la même chose qui est les deux à la fois<sup>33</sup>. L'être qui agit, n'agit que sous l'emprise d'autre chose et il est alors plus juste de dire qu'il est conduit ou est agi par cette autre chose (il est donc tout aussi bien un patient qu'un agent). Ainsi tout ne sera et ne fera qu'un<sup>34</sup>. De plus, une telle conception ne conduit pas seulement à nier l'individualité mais à nier le destin lui-même car, pour qu'on puisse parler de liaison selon le destin, encore faut-il pouvoir distinguer des êtres différents et des causes dont on considérera que leur liaison est nécessaire. S'il n'y a plus qu'un seul être, il n'y a plus de destin non plus. Si bien qu'en restaurant l'individualité, on pourrait paradoxalement restaurer le destin lui-même contre les stoïciens. Mais ce n'est pas le cas, puisque, pour Plotin, il faut aussi que l'autonomie de ces individus dans la chaîne causale soit respectée (et pas seulement leur individualité en tant que telle), c'est-à-dire que tout ne soit pas déterminé par la succession des causes. Dans le chapitre 4, Plotin montre en effet que nous devons être nous-mêmes (« il faut que chacun soit chacun »<sup>35</sup>) mais aussi et par là même que les actions dont nous sommes les auteurs doivent être nôtres<sup>36</sup> afin que les actions mauvaises ne soient pas attribuées à un autre principe, par exemple à l'univers. C'est

---

32. Traité 3 (III 1), 8, 1-4.

33. *Ibid.*, 4, 17-18.

34. *Ibid.*, 20.

35. *Ibid.*, 24-25.

36. *Ibid.*, 21 ; 25-27.



donc l'individu lui-même qui doit être au principe des actions bonnes ou mauvaises. Plotin va alors choisir de faire de l'âme un principe d'action qui rassemble ces deux caractéristiques puisqu'il rappelle la nécessité d'introduire dans les choses l'âme individuelle<sup>37</sup> et qu'il montre par ailleurs que celle-ci dispose d'une autonomie par rapport à la chaîne causale. Dire de l'âme qu'elle est la cause lointaine, plus fondamentale, des événements, c'est dire que nous sommes bien le principe de nos actes. Dès lors, les événements ne sont pas sans cause puisqu'ils viennent de l'âme. À ce point du raisonnement, Plotin va pourtant prolonger sa réflexion sur la causalité puisqu'il va ajouter, à la précédente distinction entre causes lointaines et causes proches, une seconde distinction entre deux types de causes. La raison en est la suivante : il s'agit pour Plotin non pas d'exclure les autres principes évoqués et discutés auparavant mais de concilier le principe qu'il propose d'introduire (l'âme) avec ces autres principes. Il ne faut pas nier par exemple qu'il y ait une connexion entre les causes elles-mêmes par laquelle les conséquents sont toujours liés aux antécédents mais il faut réussir à maintenir l'individualité et la responsabilité en même temps que la connexion entre toutes les causes. Cela est possible si parmi les causes, certaines (les âmes) peuvent échapper à l'influence de ce qui est extérieur.

C'est pourquoi Plotin introduit une nouvelle distinction. Les âmes sont des causes que l'on peut considérer comme *internes*, les autres causes (parmi les causes lointaines) seront qualifiées par conséquent de causes *extérieures*, tout en apparaissant comme des causes concomitantes ou du moins co-présentes aux causes que sont les âmes. Lorsque cette distinction apparaît dans le chapitre 8, Plotin signale l'une des caractéristiques fondamentales de ce nouveau principe qu'est l'âme. Celui-ci ne provient pas d'autre chose, c'est-à-dire de semences, contrairement aux choses engendrées. Le fait d'être inengendré en fait ainsi une cause première (*πρωτουργός*) et c'est pourquoi il peut lier toutes choses (*πλέκειν τὰ πάντα*)<sup>38</sup>. Un tel raisonnement semble s'inscrire dans la lignée de celui présenté par Platon dans le *Phèdre*. Celui-ci y définissait la notion de principe comme ce qui est inengendré et incorruptible, cause et principe de mouvement pour les autres choses parce qu'il est moteur, c'est-à-dire parce qu'il n'est pas mû par autre chose<sup>39</sup>. De même, dans le texte de Plotin, l'âme n'est pas engendrée et peut être principe de mouvement pour d'autres choses parce qu'elle n'est pas engendrée et qu'elle n'est pas mue par autre chose qu'elle-même : si un principe avait lui-même un principe, il ne serait plus principe, car ce serait alors cet autre qui deviendrait le principe véritable. Par ailleurs, il convient de se demander quel sens donner au terme *πρωτουργός*. Celui-ci peut signifier qu'une chose agit en premier et qu'elle est ainsi une cause première ou bien que l'âme est « à l'origine de sa propre activité »<sup>40</sup>. Dans ce dernier cas, l'activité de l'âme n'est pas tournée vers quelque chose d'extérieur mais vers elle-même. L'âme est donc automotrice. On n'a peut-être pas suffisamment souligné que ce terme est employé chez Platon dans un contexte similaire d'opposition entre deux types de causes et que ce passage de Plotin est très

37. Traité 3 (III 1), 8, 5-6.

38. *Ibid.*, 7-8.

39. *Phèdre*, 245 c 5-246 a 2.

40. C'est la traduction adoptée, par exemple, par A. PETIT, *op. cit.*, p. 158.

vraisemblablement une reprise d'un texte des *Lois*. Or, comme on va le voir, ce contexte dans lequel s'inscrit le raisonnement de Plotin conduit peut-être à préférer la première traduction. En effet, Platon montre, dans le livre X des *Lois*, que l'âme l'emporte sur le corps et sur la nature corporelle parce qu'elle leur est antérieure, à la fois chronologiquement (elle est née avant eux) et logiquement<sup>41</sup>, contrairement à ce que soutiennent les impies qui inversent ce rapport et font dépendre l'âme du corps ou plus précisément de la nature et de ses mouvements. Car, pour les impies, il conviendrait de placer en premier les mouvements de toute sorte tels que les mouvements quantitatifs (accroissement, décroissement ; prise ou perte de poids, etc.) ou qualitatifs (changement de couleur, de consistance, de saveur, etc.) dont découleraient finalement les arts et les lois (et avec eux, la croyance en des dieux). Platon répond que l'âme, au contraire, possède des mouvements qui lui sont propres car le fait de vouloir (βούλεσθαι), de délibérer (βουλευέσθαι), d'opiner (δοξάζειν) ou encore le fait d'éprouver de la joie ou de la peine, de l'aversion ou de l'amour, constituent un ensemble de mouvements « psychiques ». Mais par ailleurs, puisqu'elle est un ensemble de mouvements, l'âme agit par là même sur d'autres choses, elle est la cause d'autres mouvements par les mouvements qui sont les siens : c'est ainsi que les mouvements quantitatifs ou qualitatifs, qui sont corporels, dépendent en fait des mouvements de l'âme<sup>42</sup>. Or, Platon nomme alors « πρωτουργοὶ κινήσεις » ces mouvements de l'âme, qui lui sont propres et « δευτερουργοὺς κινήσεις » les mouvements corporels<sup>43</sup>. Dans ce passage, le terme πρωτουργός ne signifie donc pas d'abord qu'une chose est première par rapport à une autre, il qualifie de première une causalité, qui est celle de l'âme. Ce n'est pas seulement à une entité (l'âme ou la nature) par rapport à une autre (le corps) qu'il convient d'accorder la priorité mais à un certain type de mouvement et à un certain type de causalité.

L'opposition entre mouvements premiers et mouvements seconds dans les *Lois* peut éclairer le texte du traité 3. Plotin parle en effet d'une « causalité cosmique » (κοσμικῆς αἰτίας)<sup>44</sup>, qui renvoie à l'ensemble des mouvements des corps. Celle-ci s'oppose donc à la causalité de l'âme. La causalité cosmique prend notamment la forme d'une causalité extérieure et elle peut s'exercer du monde sur l'âme ; la causalité de l'âme prend la forme d'une causalité intérieure, qui s'exerce sur les tendances et les conduites de l'âme elle-même. Cependant, c'est seulement dans le chapitre 9 du traité que cette opposition entre intériorité et extériorité est exposée de manière explicite. Plotin commence par se demander quelles causes font partie de l'ensemble causal dont résultent, de manière absolue, les événements. Parmi celles-ci, il faut compter la révolution du ciel, qui, précise-t-il, appartient aux « causes extérieures » (ἐν τοῖς ἔξωθεν)<sup>45</sup>. Si l'âme est ainsi mue par de telles causes, son action n'est pas volontaire mais « modifiée par les choses extérieures » (παρὰ τῶν ἔξω)<sup>46</sup>. Au contraire, lorsque la tendance de l'âme se règle sur

41. *Lois*, X, 892 a 2-b 2.

42. L'ensemble du raisonnement est exposé en 896 e 8-897 b 5.

43. *Ibid.*, 897 a 4-5.

44. Traité 3 (III 1), 8, 10.

45. *Ibid.*, 9, 3-4.

46. *Ibid.*, 5.

une « raison pure », elle est volontaire car une telle tendance « ne vient pas d'autre chose que de l'intérieur (ἐνδοθεν) de l'âme pure »<sup>47</sup>. Enfin, cette opposition entre causes extérieures et intérieures trouve une dernière formulation dans le chapitre 10. L'âme y est présentée comme une cause par opposition à des causes « environnantes » (τὰς κύκλω)<sup>48</sup>.

La première distinction causale introduite par Plotin entre causes prochaines et causes lointaines se voit donc complétée par une seconde mais on peut aussi considérer que la première se trouve finalement intégrée à la seconde. Dans la précédente présentation du chapitre 2, les causes lointaines apparaissaient de manière concurrentielle puisqu'elles étaient considérées comme des éléments distinctifs de théories différentes. Désormais, les causes lointaines envisagées par ces autres théories se retrouvent, pour certaines d'entre elles, dans le domaine de ce que Plotin a appelé les causes extérieures (révolution du ciel, destin, etc.) alors que l'âme, auparavant présentée comme une cause lointaine devient une cause première et « interne » (agissant de l'intérieur). C'est pourquoi aussi les causes extérieures peuvent être considérées comme concomitantes ou co-présentes aux causes intérieures puisqu'elles ne se définissent que par rapport à ces dernières, en constituant avec elles un ensemble causal. Cela permet enfin à Plotin de hiérarchiser (comme Platon dans le texte des *Lois* dont nous avons parlé) les types de causes plutôt que de les opposer et d'envisager la possibilité de faire une place au destin.

Ajoutons cependant que l'âme n'est pas un principe totalement soustrait à cette autre causalité (extérieure) car elle est placée dans un corps, elle peut donc en subir l'influence. Dans le chapitre 8, Plotin va jusqu'à opposer l'état de l'âme séparée du corps qui est, pour elle, un état de souveraineté (κυριωτάτη) à celui dans lequel elle est liée à un corps et dans lequel elle perd en partie sa souveraineté<sup>49</sup>. Le problème vient ici de ce que deux natures se mélangent et que l'une des deux trouble donc celle qui lui est supérieure, à savoir l'âme, et fait échec au bon déroulement de ses fonctions. Mais ce mélange ne suffit pas à expliquer la perte de souveraineté de l'âme. Il n'y a pas action d'une nature sur l'autre mais c'est plutôt l'âme qui, par son attitude, par son *orientation*, se place en situation de subir ce qui vient du corps. Lorsque l'âme est la meilleure, elle peut commander au corps et littéralement agir plutôt que pâtir. Lorsqu'elle est inférieure, elle subit ce qui vient du corps et cède au désir<sup>50</sup>. Ce que l'on attribue à une influence extérieure n'est que le fait, pour l'âme, de s'abandonner au corps. *C'est de la qualité de l'âme que dépend l'influence de l'extériorité sur elle*. Mais quelle est cette qualité ? Que signifie, pour l'âme, le fait d'être la meilleure ou d'être, au contraire, inférieure ? L'âme peut suivre des tendances qui ne sont pas droites<sup>51</sup> mais ses tendances peuvent aussi se régler sur « la raison qui est pure, sans passion et qui lui est propre »<sup>52</sup>. C'est

---

47. Traité 3 (III 1), 9, 12-13.

48. *Ibid.*, 10, 3.

49. *Ibid.*, 8, 9-11.

50. *Ibid.*, 14-20.

51. *Ibid.*, 9, 8-9.

52. *Ibid.*, 9-10.

donc lorsqu'elle est tournée vers la raison, à l'intérieur d'elle-même, qu'elle se détache des passions et qu'elle échappe à l'influence de l'extériorité qui passe par le corps. Cet aspect est particulièrement important pour la compréhension de la théorie de Plotin sur le destin : l'âme ne subit pas l'influence des causes extérieures si elle se *convertit* vers un principe supérieur. *C'est le mouvement de la conversion qui la fait échapper au destin*. La raison doit se rendre pure de toute relation avec le corps pour n'être pas sujette aux passions et la conversion fait que l'âme se purifie de ce rapport et que la raison elle-même se fait plus pure.

Quelle place le destin reçoit-il donc dans le traité 3 ? On a vu qu'il semblait d'abord exclu dans la première conception de la causalité puisqu'il était assimilé à un principe, présent dans deux des théories combattues et que le fait de s'y opposer paraissait consacrer son élimination comme principe au profit d'un autre. Mais comme Plotin veut *concilier* le principe qu'est l'âme avec d'autres principes, le destin peut alors avoir une place. D'ailleurs, le début du chapitre 8 présente ce principe à partir d'une formule qui n'est pas sans évoquer, comme on l'a vu, la cinquième théorie rappelée auparavant (dans le chapitre 2) puisque Plotin parle de la nécessité de maintenir la « suite et l'ordre » des événements, ce qui est une autre manière de parler de la connexion de toutes les causes. Dès lors, le destin s'identifie avec les causes extérieures et leur succession. Plotin l'indique clairement dans le chapitre 10 : les âmes agissent selon le destin si elles agissent sous une influence extérieure<sup>53</sup>. Mais une telle conception a des conséquences paradoxales : c'est qu'il n'y a de destin que si l'âme n'est pas tournée vers la raison alors qu'il disparaît si elle la prend pour guide. En faisant dépendre l'affirmation selon laquelle l'âme peut agir selon le destin, de l'attitude de l'âme elle-même, de l'influence qu'elle laisse s'exercer sur elle et qui la rend dépendante, Plotin n'en vient-il pas à considérer que le destin n'est que le résultat du détournement de l'âme et que le nom qu'on peut donner à ses conséquences ? N'en vient-il pas à considérer qu'il n'y a de sens à parler de destin que dans ce cas puisque si l'âme se convertit vers la raison, il n'y a justement plus de causalité extérieure qui soit comme un destin ?

## 2. – L'INTÉRIORISATION DU DESTIN DANS LES TRAITÉS 15 ET 27.

On voit donc combien il paraît difficile à Plotin de faire une place au destin puisque toutes ses analyses conduisent au contraire à le faire disparaître dans le mouvement de conversion de l'âme et à le faire dépendre tout entier de l'attitude de l'âme. Pourtant, Plotin ne s'en tient pas à cette conception et plusieurs textes postérieurs au traité 3 contribuent à la mise en place d'une conception nouvelle du destin. On en trouve une première forme dans le traité 15 (III 4). Dans ce court traité consacré à la question des démons, Plotin cherche à interpréter un texte tiré du livre X de la *République* (le mythe d'Er qui clôt l'ouvrage), dans lequel Platon soutient que les âmes choisissent, avant de s'incarner dans un corps, leur démon et le type de vie qu'elles

---

53. Traité 3 (III 1), 10, 8-10.

vont mener<sup>54</sup>. Plotin considère cependant que le démon est constitué par le principe supérieur qu'une partie de l'âme ou que l'âme suit sans que ce principe soit lui-même actif. Ce principe n'est pas un être spécifique mais plutôt une autre partie de l'âme, ou une réalité supérieure à elle dans la structure hiérarchique telle que Plotin la conçoit<sup>55</sup>. En choisissant un type de vie et un démon, ce que les âmes sont donc amenées à choisir n'est rien d'autre qu'un de ces éléments auquel elles vont conformer leurs conduites. Deux questions sont donc liées dans le traité : celle qui concerne la nature des démons et le principe directeur de l'âme et celle de la réincarnation car le choix d'un principe directeur détermine non seulement le type de vie que l'âme devra suivre mais aussi le corps qu'elle occupera.

Or le chapitre 6 du traité se termine par une référence au destin qui laisse entendre que le raisonnement mené jusque-là en exposait une conception particulière<sup>56</sup>. Mais cette phrase conclusive est pourtant difficile à interpréter car il faut identifier à quelle partie du raisonnement elle renvoie précisément. En effet, dans ce chapitre, Plotin décrit ce qui arrive à l'âme dès lors qu'elle a choisi une vie et un démon. « La nature dite "du fuseau" l'accueille et l'affecte, comme sur un bateau, à une place déterminée d'où dépendra son sort »<sup>57</sup>. Dès lors, c'est la rotation du fuseau qui détermine les événements auxquels l'âme se trouvera confrontée puisqu'elle est emportée avec lui. Mais Plotin ajoute cependant une précision : ces événements se produisent aussi « comme sur un navire, soit à cause du mouvement du navire, soit à cause du "passager" mû par la tendance propre qu'il posséderait du fait de se trouver sur le navire, à la manière qui est la sienne »<sup>58</sup>. Ainsi, le seul attachement au fuseau ne peut expliquer l'ensemble des événements qui affectent l'âme ni l'ensemble de ses conduites. Le caractère propre de celle-ci contribue, dans la rotation, à déterminer ces événements eux-mêmes. Mais si ce caractère propre se montre tout aussi déterminant, il s'ensuit que les mêmes circonstances ne peuvent aboutir aux mêmes événements pour les différentes âmes : les conduites et les souhaits de celles-ci différeront en suivant les différences de leurs caractères<sup>59</sup>. Ce qui signifie qu'il n'y a

54. *République*, X, 617 e 1-5 et 620 d 7-e 1.

55. Traité 15 (III 4), 3, 4-10.

56. *Ibid.*, 6, 60 : « Tel est, en effet, le destin ». La fin de ce chapitre 6 constitue vraisemblablement un commentaire d'un texte de la *République* qui fait référence à l'idée de destin, même si ce n'est pas à travers l'usage du terme εἰμαρμένη. Platon indique en effet, en 620 e 1-4, que, « ce démon conduisit l'âme d'abord auprès de Clotho [...] afin de sceller le destin (μοῖραν) que chacune avait choisi tout en l'ayant tiré au sort » (trad. G. LEROUX, Paris 2002). Par ailleurs, cette référence finale au destin n'est pas la seule du traité 15. Dans le même chapitre, le terme εἰμαρμένη apparaît aussi à la ligne 33. Plotin envisage le cas des âmes qui, après la mort du corps, ne se réincarment pas dans le monde sensible : « elles se sont élevées au-dessus de la nature démonique, du destin tout entier de la génération et, plus largement, de ce qui est dans ce monde, le monde visible » (Plotin, *Traité 7-21*, Paris 2003, trad. M. GUYOT modifiée). La notion de destin est associée, dans ce passage, à une autre notion (la génération), qu'elle vient déterminer. Il n'est donc pas question ici du destin en tant que tel mais de la nature d'un phénomène (la génération) qui, dans le monde sensible, est affecté d'un caractère nécessaire.

57. Traité 15 (III 4), 6, 50-51 (trad. M. GUYOT).

58. *Ibid.*, 55-57 (trad. M. GUYOT modifiée).

59. *Ibid.*, 58-60 : Plotin montre que dans des circonstances semblables, les comportements des individus peuvent être différents et que dans des circonstances différentes, les comportements peuvent être semblables.

pas de déterminisme absolu s'exerçant de l'extérieur sur les âmes mais que ce qui leur arrive est fonction de leur qualité d'âme. Or, cette qualité d'âme correspond au démon qu'elles ont choisi et qui est leur principe directeur.

Une telle théorie n'est apparemment pas si différente de celle présentée dans le traité 3 : Plotin, comme on l'a vu, y refusait déjà l'idée selon laquelle l'âme est emportée totalement avec les circonstances et les causes extérieures. Le destin, assimilé à ces dernières, ne contraignait pas l'âme qui restait libre de se tourner vers des principes supérieurs. Si l'âme était déterminée par elles, c'est qu'elle se tournait vers le monde sensible mais si elle se tournait plutôt vers ces principes supérieurs, elle échappait au destin. Dans le traité 15 cependant cette même analyse ne conduit plus à repousser le destin mais à lui reconnaître une place spécifique. La formule finale du chapitre 6 fait en réalité référence au raisonnement dans lequel apparaît la métaphore du passager embarqué dans le navire. Celle-ci montre que les événements dépendent aussi du caractère propre de l'âme et pas seulement du fuseau auquel elle est liée. Le destin ne désigne plus alors l'enchaînement des causes extérieures mais le fait que les souhaits et conduites de l'âme découlent de son caractère propre et de son choix préalable. Ce que l'âme est conduite à faire ne découle pas des causes extérieures mais bien de sa qualité. C'est cet enchaînement-là qui est à proprement parler le destin c'est-à-dire le lien, contraignant pour l'âme, entre ce choix préalable et ce qui en provient. On peut ainsi considérer que Plotin *intériorise le destin* puisque la nature d'un tel lien n'exprime rien d'autre que les conséquences, pour l'âme, de ses choix. Ce que Plotin est conduit à refuser, c'est l'idée que le destin désigne un lien causal nécessaire s'exerçant *de l'extérieur* sur l'âme. Mais il accepte que le destin puisse désigner un tel lien, mais intérieur, entre le choix préalable de l'âme et ses souhaits autant que ses conduites.

Cette intériorisation du destin est confirmée par une nouvelle analyse, présentée dans le traité 27 (IV 3). Cependant, dans le chapitre 15 de ce traité, Plotin fait référence au destin en des termes qui ne semblent pas nettement différents de ceux du traité 3. Après avoir indiqué comment les âmes entrent dans les corps et pour quelles raisons elles entrent dans des corps différents, Plotin décrit leur attitude à l'égard du monde sensible :

« Certaines âmes restent en toutes choses soumises au destin d'ici-bas, tandis que d'autres tantôt y sont soumises, tantôt sont maîtresses d'elles-mêmes. D'autres acceptent de supporter toutes les choses nécessaires, mais elles ont le pouvoir de rester maîtresses d'elles-mêmes, en ce qui concerne les actions qui dépendent d'elles, en vivant selon un autre code de lois, celui qui régit les êtres [véritables] dans leur ensemble et en se soumettant à une autre règle. Or, ce code de lois est un tissu fait des raisons qui se manifestent ici-bas, des causes de toutes choses, des mouvements des âmes et des lois de là-bas, avec lesquelles il se trouve en accord ; il tire ses principes de là-bas et c'est au moyen des réalités de là-bas qu'il tisse ce qui vient après lui, d'une part en maintenant dans la tranquillité toutes les choses qui peuvent se conserver elles-mêmes en se conformant à la disposition de ces réalités, d'autre part en entraînant les autres là où il est de leur nature d'aller de sorte qu'il est la cause, dans leur descente, du fait que les unes se sont approchées de tel endroit alors que les autres se trouvent en un autre endroit »<sup>60</sup>.

---

60. Traité 27 (IV 3), 15, 10-23 (Plotin, *Traité 27-29*, Paris 2005, trad. L. BRISSON modifiée).

Trois cas sont donc à distinguer, en fonction des comportements que les âmes adoptent : soit elles sont soumises au destin, soit elles réussissent à garder une maîtrise d'elles-mêmes, soit enfin elles ont une maîtrise d'elles-mêmes d'une autre manière puisqu'elles y parviennent en se soumettant à une règle (θεσμός), à un code de lois supérieur (νομοθεσία). Il convient ici d'insister sur plusieurs points. D'abord la notion de destin apparaît dans le cas où l'âme ne se maîtrise pas et se trouve donc soumise à tout ce qui provient de l'extérieur. En effet, l'expression « destin d'ici-bas (εἰμαρμένη τῆ ἐνταῦθα) » ne semble pas pouvoir désigner autre chose que l'ensemble des causes extérieures, auxquelles l'âme peut succomber si elle ne se tourne pas vers des principes supérieurs. Par ailleurs, la règle et le code de lois sont clairement définis par opposition au destin puisque le texte précise que dans le troisième cas évoqué, l'âme vit selon un *autre* (ἄλλην) code de lois<sup>61</sup>, selon une *autre* (ἄλλῃ) règle<sup>62</sup>. Cette différence, que présente cette dernière attitude, ne peut donc se comprendre que par rapport à un premier code de lois et à une première règle, correspondant cette fois aux lois du destin, à la causalité extérieure. Enfin, ce code de lois se voit reconnaître plusieurs caractéristiques : il convient à tous les êtres (τῶν συμπάντων τῶν ὄντων)<sup>63</sup>, et les lois dont il se compose « viennent de là-bas » (νόμων τῶν ἐκεῖθεν)<sup>64</sup>, c'est-à-dire du monde intelligible. Quant à son contenu, Plotin n'en donne qu'une vision générale : il s'agit des « raisons (λόγοι) qui se manifestent ici-bas, des causes de toutes choses, des mouvements des âmes et des lois de là-bas »<sup>65</sup>. En se conformant à un tel code, les âmes acquièrent une maîtrise d'elles-mêmes puisque le fait de se tourner vers des principes supérieurs leur permet d'échapper alors à l'emprise des causes extérieures. On peut parler en ce sens d'une conversion de la part des âmes vers ce qui est intérieur et supérieur à la fois. C'est donc à une conception assez proche de celle du traité 3 que semble aboutir le traité 27. Et ce même schéma qui est reproduit ici, aboutit apparemment à la même conception négative du destin : on ne peut parler de destin qu'à propos d'une causalité extérieure et que si l'âme s'y abandonne. Lors du mouvement contraire (de conversion), le destin s'abolit. C'est par un mouvement vers l'extériorité, qui est littéralement un mouvement d'abandon, que le destin prend corps, et c'est dans la reprise de soi que constitue la conversion, qu'il s'annule. Le destin n'a pas de sens hors d'un mouvement de l'âme.

Mais le chapitre 13 de ce même traité proposait auparavant une présentation qui ne s'accorde pas exactement avec celle du chapitre 15. Plotin veut y montrer que la descente des âmes dans les corps, qui n'est pas volontaire c'est-à-dire précédée d'un choix<sup>66</sup>, est compatible avec le fait qu'elles descendent dans un corps qui correspond à leur « choix préalable et à leur

61. Traité 27 (IV 3), 15, 14.

62. *Ibid.*, 15.

63. *Ibid.*, 14.

64. *Ibid.*, 17. Le texte dit encore que ce code « tire ses principes de là-bas » (ἀρχὰς ἐκεῖθεν παραλαβοῦσα, 18).

65. *Ibid.*, 15-17. Ce passage comporte une difficulté. Faut-il comprendre, comme Bréhier, que les « raisons qui se manifestent ici-bas » sont les « causes de toutes choses » et traduire le καὶ qui lie les deux expressions comme un explétif ? Sinon, que désignent alors ces causes ?

66. *Ibid.*, 13, 18-20.

disposition » (προαιρέσεως καὶ διαθέσεως)<sup>67</sup>. Que la descente ne soit pas volontaire ne signifie donc pas que tout élément de choix en soit exclu : ce qui est nécessaire et qui échappe donc au choix préalable, c'est le fait même de la descente<sup>68</sup> mais le type de corps que l'âme va occuper et qui aurait pu être différent, dépend au contraire d'un tel choix. La descente est donc régie par une « règle inéluctable (τὸ ἀναπόδραστον) » et par la « justice (δίκη) »<sup>69</sup>. C'est pourquoi il y a bien un destin pour chaque être, un sort qui lui est fixé, qui consiste à la fois dans cette descente nécessaire et dans le fait d'occuper le corps qui correspond à ses orientations, à son choix préalable. Plotin précise alors :

« Pour tel être telle destinée est toujours fixée (εἰμαρμένον), celle-ci maintenant et celle-là ensuite. L'Intellect qui est antérieur au monde a lui aussi un destin (εἰμαρμένην) qui est de rester là où il est et d'envoyer autant de lumière que possible ; chaque rayon de lumière est envoyé, subordonné à une loi universelle. L'universel réside en effet en chaque chose. Et ce n'est pas de l'extérieur que la loi tire la force de s'accomplir, mais elle est donnée à ceux qui en font usage et qui la transportent partout. Et le temps venu, ce que la loi souhaite voir se produire se trouve réalisé par ceux qui la possèdent, de sorte que ce sont eux qui accomplissent la loi parce qu'ils transportent partout cette loi, parce qu'ils en ont la force du fait qu'elle est établie en eux, qu'elle pèse pour ainsi dire sur eux et qu'elle produit en eux un désir empressé qui s'apparente aux douleurs de l'enfantement, celui d'aller là où ce qui est en eux leur dit pour ainsi dire d'aller »<sup>70</sup>.

La conception qui apparaît ici n'est pas celle que l'on a rencontrée dans le chapitre 15, selon laquelle l'âme n'est soumise au destin que pour autant qu'elle s'abandonne à ce qui est extérieur, mais plutôt celle du traité 15 : le destin désignait alors la conformité des conduites de l'âme ici-bas avec la vie qu'elle a préalablement choisie. L'idée qui se dégage est ainsi que le destin est d'accomplir ce qui est conforme à sa nature et à ce qui en découle. Mais le plus remarquable est que cette conception du destin est étendue par Plotin, dans le chapitre 13, à une autre réalité que l'âme. En effet, immédiatement après avoir rappelé qu'il y a une destinée fixée pour chaque être, un sort qui lui est assigné, Plotin parle d'un destin de l'Intellect<sup>71</sup>, « qui est de rester là où il est » et d'envoyer sa lumière. Comme les choses ici-bas, dont il était question jusqu'ici, l'Intellect se voit donc reconnaître lui aussi un sort qui consiste en un processus conforme à sa nature (de même que les âmes doivent descendre conformément à leur nature et à leurs orientations). Bien sûr, ce sort n'est pas de descendre mais de rayonner tout en restant lui-même et en lui-même : l'Intellect ne peut pas ne pas rayonner mais il n'est pas affaibli par ce rayonnement même. Enfin, le passage que nous avons cité, fait dépendre le

67. Traité 27 (IV 3), 13, 1-3.

68. « Le moment venu, [l'âme] descend pour ainsi dire automatiquement (αὐτομάτως) et s'installe là où il faut » (13, 7-8, trad. BRISSEON modifiée).

69. *Ibid.*, 1.

70. *Ibid.*, 21-33 (trad. L. BRISSEON modifiée). On remarquera que dans ce passage, ce n'est pas le terme εἰμαρμένη qui est utilisé immédiatement mais l'expression εἰμαρμένον, qui est un participe du verbe μείρομαι, lequel désigne le fait d'obtenir quelque chose en partage, de se voir attribuer un lot par le sort.

71. Le terme εἰμαρμένη est ici utilisé en position d'attribut pour l'Intellect.



destin de l'Intellect d'une loi universelle, qui conduit celui-ci à rayonner autant qu'il pousse les âmes à occuper le corps qui est conforme à leurs orientations. Le destin est ce qui résulte de cette loi<sup>72</sup>. Que Plotin puisse lier le rayonnement de l'Intellect à une telle loi ne doit pas surprendre. Le destin de l'Intellect est de procéder tout en restant immobile, c'est-à-dire sans passer lui-même dans ce mouvement de procession. Ou plutôt, la procession n'est justement pas un mouvement, un mouvement de sortie de soi<sup>73</sup>. Or, Plotin, dès le traité 10 (V 1), insistait déjà sur la relation qui unit la procession à une règle universelle :

« Tous les êtres, tant qu'ils subsistent, produisent nécessairement, à partir de leur propre essence et d'une puissance présente en eux, une réalité, qui est autour d'eux, tournée vers l'extérieur et qui leur reste attachée ; elle est comme une image des modèles dont elle est née. Le feu produit la chaleur qui vient de lui, et la neige ne garde pas en elle-même tout son froid. Ce sont surtout les objets odorants qui en témoignent : en effet, tant qu'ils existent, quelque chose vient d'eux et se diffuse tout autour, et celui qui se trouve proche d'eux jouit de leur existence. Toutes les choses, une fois qu'elles sont parvenues à la perfection, engendrent mais ce qui est toujours parfait engendre toujours et engendre quelque chose d'éternel ; de plus, il engendre un être inférieur à lui. Que faut-il donc dire de ce qui est le plus parfait ? Que rien ne vient de lui que ce qu'il y a de plus grand après lui. Et ce qu'il y a de plus grand après lui, qui est de second rang, c'est l'Intellect »<sup>74</sup>.

Les exemples donnés dans ce passage ont pour but de montrer que la procession se produit sans réflexion et de manière nécessaire à partir des êtres eux-mêmes (c'est ainsi que la chaleur émane du feu, que le froid émane de la neige, ou que l'odeur provient d'une chose). Plus précisément, c'est lorsque ces êtres sont arrivés à leur état de perfection qu'ils engendrent nécessairement. Surtout, il n'y a pas d'exception à cette règle puisqu'elle s'applique aussi bien aux réalités supérieures qu'inférieures. En effet, si la règle en question est d'abord établie à partir des réalités d'ici-bas, elle s'applique tout autant à l'Intellect et même à l'Un. Un tel procédé ne conduit pas à ramener le principe supérieur vers le bas mais à considérer que ce qui vaut pour les choses d'en bas vaut pour celles d'en haut selon le principe de la *continuité* entre toutes les réalités depuis la première d'entre elles jusqu'à la dernière. Ainsi, Plotin, même s'il ne parle pas alors de destin pour désigner cette subordination de toute réalité à une règle, n'en affirme pas moins qu'un principe de production vaut pour toute réalité. L'originalité du traité 27 serait dès lors d'inscrire le destin à l'intérieur de ce processus nécessaire de production. De cette manière, il prolonge et confirme à la fois les analyses du traité 15 : les conduites de l'âme y découlaient de son choix de vie préalable et le destin désignait cette conséquence nécessaire. De même ici, le destin pour les âmes est bien constitué par la descente en un corps qui correspond à son choix préalable. Le traité 27 ne se contente pas cependant d'appliquer cette conception du destin, il se propose finalement de l'étendre à l'Intellect même. Mais le

72. Il s'agit de la règle dont parlait déjà le début du chapitre 13 (1, τὸ ἀναπόδραστον).

73. Nous avons insisté sur ce point dans « L'idée de conversion chez Plotin : remarques sur une difficulté » dans *Métamorphose et Conversion*, Milan 2008, p. 9-33.

74. Traité 10 (V, 1), 6, 30-41 (Plotin, *Traité 7-21*, Paris 2003, trad. F. FRONTEROTTA modifiée).

destin y apparaît comme la conséquence nécessaire de la loi universelle de toute production. En ce sens, on peut considérer que le processus d'intériorisation du destin se trouve poursuivi dans le traité 27. Le destin pour les âmes n'est pas constitué par les événements extérieurs qui viendraient les contraindre mais par la conformité de leurs conduites avec leurs orientations préalables et leur choix de vie. Le destin prend place non plus dans le rapport de l'âme aux choses extérieures mais dans une relation à soi, dans le fait qu'elle se trouve liée au choix qu'elle a fait d'un démon. De même, le destin étendu à des réalités supérieures telles que l'Intellect n'est autre que l'effet de la loi de toute production et non plus une contrainte qui pèserait de l'extérieur sur elles.

### 3. – LE DESTIN COMME PRINCIPE.

Une telle conception se retrouve-t-elle jusque dans les derniers textes de Plotin ? La question mérite d'être posée puisque, dans le traité 48 (III 3), l'étude de la notion de providence (πρόνοια) conduit à développer une vision apparemment différente du destin.

Dans son analyse, Plotin écarte la providence dite « particulière » (ἐφ' ἐκάστῳ) qui consiste en une prévision et « un raisonnement qui précède l'action »<sup>75</sup>, pour ne retenir que la providence qu'il appelle « universelle (τοῦ παντός) »<sup>76</sup>. Puisque le monde est éternel et que son existence n'a donc jamais fait l'objet d'un calcul préalable, il ne peut résulter de la première forme de providence. Cependant, il est toujours « en conformité avec l'Intellect » puisqu'il demeure éternellement sous la dépendance de ce dernier qui est sa « cause, son archétype et son modèle ». C'est cette éternelle conformité qui est à proprement parler la providence<sup>77</sup>. Mais, dans le traité 48 (III 3), Plotin distingue deux providences à propos de cette providence universelle :

« Les choses supérieures en effet ne sont pas séparées de celles qui sont inférieures, mais elles les illuminent et c'est cela, la providence complète : la raison productrice d'une part, celle qui relie les choses supérieures aux choses engendrées d'autre part ; celles-ci [les choses supérieures] sont la providence d'en haut alors que la providence qui provient de la providence d'en haut est l'autre raison qui lui est reliée, et de ces deux [raisons] provient un entrelacement total et une providence complète »<sup>78</sup>.

Plotin parle ici de deux providences mais il ne les identifie pas exactement aux deux raisons auxquelles il fait allusion puisque son analyse fait intervenir trois termes et non deux. La raison productrice désigne vraisemblablement la nature, qui est la partie inférieure de l'âme du monde mais celle-ci n'est pas séparée de l'autre raison, qui relie les choses d'en bas à celles

---

75. Traité 47 (III 2), 1, 11-12.

76. *Ibid.*, 14.

77. *Ibid.*, 21-25.

78. Traité 48 (III 3), 4, 8-13.

d'en haut. Cette seconde raison désigne la partie supérieure de l'âme du monde. La première raison est bien une providence mais inférieure. Mais la seconde raison n'est pas la providence d'en haut puisque Plotin indique que ce sont les choses supérieures elles-mêmes qui constituent cette providence (et non la raison que les relie aux choses d'en bas). La providence d'en haut désigne donc finalement des réalités intelligibles<sup>79</sup>. Malgré cette distinction, Plotin insiste sur le fait que la providence doit s'entendre de manière une : c'est l'ensemble constitué par les réalités supérieures et les deux raisons, qui apparaît comme la véritable providence c'est-à-dire comme la providence complète.

C'est ce que Plotin rappelle à nouveau dans le chapitre 5 du même traité, en faisant référence alors au problème du destin :

« Toutes ces parties forment un seul être et il y a une seule providence : à commencer par les choses inférieures, elle est destin, tandis qu'en haut, elle est providence seulement »<sup>80</sup>.

Cette affirmation se situe dans un contexte bien particulier : Plotin développe une métaphore visant à faire saisir ce qu'est la providence universelle à partir de la comparaison avec les parties d'un être vivant. Dans ce dernier, tout « dépend d'un [même] principe » même si « chaque partie a quelque chose en propre »<sup>81</sup>. Ainsi, le principe qui commande maintient une différence entre les parties de sorte que toutes contribuent à leur manière à l'harmonie de l'ensemble. De même, il n'y a qu'une providence pour l'ensemble du monde même si, comme pour le principe de l'être vivant, elle se répartit inégalement selon les êtres<sup>82</sup>. On peut alors comprendre l'affirmation de Plotin selon laquelle il n'y a qu'une providence mais qui est destin ou providence seule, selon les cas. En effet, dès lors qu'on ne considère que les réalités intelligibles ou les raisons qui se trouvent dans l'« Âme pure », on est en présence de la providence d'en haut<sup>83</sup>. Mais en venant dans les êtres d'en bas, cette même providence se divise inégalement de sorte que chaque être reçoit d'elle quelque chose qui lui est propre. Dans ce second cas, elle prend donc la forme d'une providence inférieure (dont il était question dans le chapitre 4). Celle-ci semble bien correspondre à la nature c'est-à-dire à la partie inférieure de l'âme du monde qui produit les choses ici-bas, puisqu'on peut considérer que ces dernières reçoivent d'elle ce qui leur est propre. C'est cette providence que Plotin appelle aussi destin. Ce dernier est alors ce qui assigne à chaque chose ce qui lui revient tout en la maintenant liée aux réalités d'en haut et en restant lui-même lié à de telles réalités c'est-à-dire à la providence supérieure. En étant identifié à un λόγος et à une partie de l'Âme, le destin prend ici une forme substantielle qui était absente des précédentes analyses. Le destin pouvait y désigner le sort et provenir d'une loi universelle, mais non pas constituer, comme ici, le principe qui assigne les

79. Voir les remarques de R. DUFOUR (Plotin, *Traité 45-50*, Paris 2009, n. 238 p. 294). La traduction et l'interprétation de ce passage dépendent en grande partie de la décision de maintenir ou pas le terme *κακείνα* de la ligne 11.

80. Traité 48 (III 3), 5, 15-16.

81. *Ibid.*, 3-4.

82. *Ibid.*, 20-21.

83. *Ibid.*, 16-20.

choses à leur place. Mais ce principe est intégré à la hiérarchie des réalités et à leur succession, et reste lié à la providence, il n'est donc pas un élément contraignant les choses de l'extérieur comme dans la conception que Plotin discutait dans le traité 3.

Mais le plus remarquable est l'ambivalence de l'analyse proposée par Plotin. D'une part, il assigne une place au destin, même si celle-ci se situe en bas de la hiérarchie des réalités principielles mais d'autre part, il lui dénie dans le même temps tout véritable statut. Car, comme on l'a vu, le destin n'est qu'un autre nom de la providence, il est la forme que prend celle-ci à un autre niveau si bien que ce qui nous apparaît comme destin (la nature et ses effets) se résout en une pure providence dès lors que l'on change de niveau, c'est-à-dire que l'on considère les choses d'en haut. La conversion du regard, dans le traité 3, contribuait à abolir le destin ; dans le traité 48, la considération des choses depuis un autre niveau ramène le destin à la providence dont il provient et à laquelle il reste toujours lié. Il se résout alors en quelque chose d'autre que lui-même.

## CONCLUSION

Il apparaît ainsi que les analyses menées par Plotin à propos du destin suivent deux directions. Dès lors qu'il s'agit de s'opposer à des théories, stoïciennes notamment, qui font du destin un ensemble de causes extérieures, contraignantes pour l'âme, Plotin rappelle que la conversion de l'âme vers des réalités supérieures la fait échapper à cette emprise. Le destin n'a alors plus sa place dans ce mouvement de l'âme et dans la hiérarchie ontologique que Plotin décrit. Mais si l'on considère cette hiérarchie elle-même, à partir de la lignée qu'elle constitue depuis le premier principe, le destin trouve finalement sa place selon un mouvement d'intériorisation. Les textes de Plotin consacrés au destin, même s'ils traitent de cette question à partir de problèmes différents à chaque fois (la causalité, la démonologie, la providence) procèdent pourtant toujours selon ce mouvement, qu'il s'agisse d'établir que les conduites de l'âme sont conformes au choix préalable de son type de vie, donc à sa qualité d'âme, ou qu'il s'agisse de montrer que la descente dans les corps ou la procession de l'Intellect prennent la forme d'un destin ou bien enfin que la partie basse de l'âme du monde, la nature, est le principe productif auquel s'identifie le destin. À chaque fois aussi, malgré les différences entre ces textes, Plotin refuse de faire du destin un principe absolu puisqu'il se trouve toujours relié à des réalités supérieures, ou intégré à l'intérieur de la hiérarchie ontologique. Sa place dépend de cette subordination même. On pouvait se demander, pour commencer, si l'on trouve chez Plotin une théorie du destin et même, s'il y a vraiment place pour une notion telle que le destin dans le cadre de sa réflexion. À ceux qui évoquent le destin comme une force extérieure, Plotin répond que la subordination de l'âme à une telle force dépend de son attitude, lorsqu'elle s'abandonne à cette extériorité. Une telle conception du destin est liée au mouvement de l'âme. Mais il y a place pour le destin s'il ne désigne plus la causalité extérieure, l'enchaînement nécessaire des causes, mais la conformité des actes de l'âme à sa nature ou bien le résultat d'une loi qui régit toute chose, ou encore le principe productif de l'âme du monde. Dans tous

les cas, le destin se trouve intégré, intériorisé dans la structure processive de sorte qu'il n'est plus un principe extérieur à l'âme : il y trouve sa place c'est-à-dire aussi ses limites puisqu'il se rattache alors à l'ensemble de cette structure dont il dépend comme lorsque Plotin décide de le reconduire à la providence dont il n'est finalement qu'un effet.