

## PLOTIN CONTRE ALEXANDRE D'APHRODISÈ : UNE LECTURE DE L'ENNÉADE VI, 8

### RÉSUMÉ

Cet article soutient que Plotin a écrit l'*Ennéade* VI 8 (39) pour mener ses élèves à voir que notre liberté est fondée sur l'Un, un but poursuivi par le biais d'une polémique avec le *De fato* et le *De anima* d'Alexandre d'Aphrodise. La première partie cherche à établir que le « discours téméraire » introduit au chapitre 7 est une interprétation de la position du *De fato* sur la liberté des dieux. Plotin lit la thèse de son adversaire en transférant au niveau de l'Un une structure tripartite constituée par la nature, la raison et le hasard, une structure qu'Alexandre utilisait pour expliquer les événements des réalités en devenir. La seconde partie propose de voir le traité comme un procédé dialectique. Plotin commence son enquête par le niveau de l'âme et celui de l'Intellect. Il arrive ensuite au discours sur l'Un, où il essaie de franchir progressivement les limites du langage en analysant les positions alternatives du point de vue du discours, des mots et enfin de la pensée. Ce faisant, il insiste sur le renversement des thèses d'Alexandre : l'Un est simple et donc il n'est pas contraint par sa nature, il est libre grâce à une volonté incapable de choisir parmi les contraires et tournée métaphoriquement vers elle-même.

### ABSTRACT

This article argues that Plotinus wrote *Ennead* VI 8 (39) to direct his students to see that our freedom is founded on the One, a goal pursued by means of a polemic against Alexander of Aphrodisias' *De fato* and *De anima*. The first part aims to establish that the « rash discourse » introduced in chapter 7 is an interpretation of *De fato*'s position on the freedom of the gods. Plotinus reads his opponent's thesis by transferring to the level of the One a tripartite structure made up of nature, reason, and chance, a structure that Alexander used to explain events on

the level of Becoming. The second part proposes to see the treatise as a dialectical process. Plotinus starts his inquiry at the levels of soul and Intellect. He later arrives at the discourse about the One, in which he tries to progressively overcome the limits of language by analyzing alternative positions from the viewpoint of discourse, words, and finally thought. In doing this, he insists on his reversal of Alexander's theses : the One is simple and therefore not constrained by its nature ; it is free thanks to a will incapable of choosing between the contraries and directed metaphorically toward itself.

## Introduction

Le traité VI, 8 n'a cessé d'étonner, depuis longtemps, les lecteurs des *Ennéades*. Plotin y rappelle en effet la prudence à adopter dans un discours concernant l'Un (pour éviter de le rendre multiple par le langage)<sup>1</sup> et, en même temps, il se lance dans un propos qui, puisqu'il semble proche d'attribuer à l'Un certains prédicats, est difficilement réconciliable avec les discours préférés ailleurs, qui se limitent au contraire à préciser ce que l'Un n'est pas<sup>2</sup>. L'étonnement vis-à-vis du langage utilisé par Plotin va de pair avec la difficulté d'établir le but pour lequel le traité a été écrit. Au cours des dernières décennies, les interprètes ont proposé plusieurs hypothèses, sans toutefois atteindre de consensus<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> *Enn.* VI, 8, 13, l. 1-5.

<sup>2</sup> *Enn.* V, 5, 6, l. 24-25.

<sup>3</sup> Pour une bibliographie récente, cf. K. Corrigan, J. Turner, *Plotinus, Ennead VI.8 : On the Voluntary and on the Free Will of the One*, Las Vegas, Parmenides Publishing, 2017, p. 412-417. Il faut en outre signaler, parmi les publications des dernières années, les textes suivants : Ph. Nölker, *Freiheit Gottes und Freiheit des Menschen bei Plotin (Enneade VI 8)*, Münster, Aschendorff, 2016 ; P. Kalligas, Πλωτίνου Ἐννεὰς ἔκτῃ, Ἡμίτομος Β', Ἀθήναι, Ἀκαδημία Ἀθηνῶν, 2018, p. 868-919 ; U. Coope, *Freedom and Responsibility in Neoplatonist Thought*, Oxford, Oxford University Press, 2020, p. 47-94 ; B.P. Andrade, « Freedom and praxis in Plotinus's *Ennead* 6.8.1-6 », *Revista Archaï*, 30, 2020, p. e03031.

Le problème du langage et celui du but du traité sont liés à la question qui ouvre le traité : peut-on chercher s'il y a quelque chose qui dépend des dieux<sup>4</sup> ? Après avoir immédiatement clarifié que cette question concerne l'Un, Plotin commence sa recherche par l'être humain<sup>5</sup>, en analysant le concept de volonté (βούλησις) et celui de « ce qui dépend de nous » (τὸ ἐφ' ἡμῖν) afin d'établir s'il est possible de les appliquer à l'Un. Il émet des doutes quant à la pertinence d'appliquer à l'Un des termes qui au départ ne conviennent que pour décrire la situation des êtres humains, mais il continue son travail, malgré cette difficulté, dans le but de répondre à un « discours téméraire » affirmant que l'Un-Bien est un produit du hasard (τύχη), qu'il ne possède ni la maîtrise de soi, ni la liberté, ni le fait de dépendre de lui<sup>6</sup> et que, par conséquent, il fait ce qu'il fait sous la contrainte de la nécessité :

À moins qu'un discours téméraire, tenu à partir d'une position différente, n'affirme que puisque la nature du Bien est par hasard ce qu'elle est, puisqu'elle n'est pas souveraine sur sa propre essence, que cette essence n'est pas ce qu'elle est par elle-même, elle ne possède alors ni la liberté ni le fait de dépendre de soi-même, compte tenu qu'elle fait ou ne fait pas ce qu'elle est contrainte de faire ou de ne pas faire. (*Enn.* VI, 8, 7, l. 11-15, trad. G. Leroux légèrement modifiée)<sup>7</sup>

<sup>4</sup> *Enn.* VI, 8, 1, l. 1-5.

<sup>5</sup> *Enn.* VI, 8, 1-6.

<sup>6</sup> Le concept de « dépendre de soi-même » (τὸ ἐφ' αὐτῆ), proposé dans la question initiale du traité, est associé, ici comme dans l'ensemble du texte, à d'autres termes indiquant la liberté. Sur l'histoire et la signification de ces concepts, cf. e.g. K. Corrigan, J. Turner, *op. cit.*, p. 135-140, p. 168-173. Il nous semble que la source principale de Plotin dans l'*Enn.* VI, 8, quant à ces termes, ne doit être recherchée ailleurs que dans le *De fato* d'Alexandre d'Aphrodise.

<sup>7</sup> Εἰ μὴ τις τολμηρὸς λόγος ἐτέρωθεν σταλεῖς λέγοι, ὡς τυχοῦσα οὕτως ἔχειν, ὡς ἔχει, καὶ οὐκ οὔσα κυρία τοῦ ὅ ἐστιν, οὔσα τοῦτο ὅ ἐστιν οὐ παρ' αὐτῆς οὔτε τὸ ἐλεύθερον ἂν ἔχοι οὔτε τὸ ἐπ' αὐτῆ ποιούσα ἢ μὴ ποιούσα, ὃ ἠνάγκασται ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν.

Les recherches de l'adversaire du traité se sont concentrées, pour la plupart, sur l'identification de la provenance de ce « discours téméraire » que Plotin examine au chapitre 7 et qui constitue la cible principale des arguments de la deuxième partie du traité. Sans avoir trouvé un texte affirmant l'advenue de Dieu ou du Premier moteur par accident<sup>8</sup>, ce discours a été souvent lu comme résultant d'un développement dialectique lié à un exercice<sup>9</sup> ou à une confrontation avec le représentant d'un autre courant de pensée<sup>10</sup>. On considère aujourd'hui<sup>11</sup> que les sources possibles de ce discours sont les gnostiques<sup>12</sup>, les chrétiens<sup>13</sup> ou encore les péripatéticiens<sup>14</sup>.

<sup>8</sup> Cf. G. Leroux, *Plotin, Traité sur la liberté et la volonté de l'Un* [Ennéade VI, 8 (39)], Paris, Vrin, 1990, p. 106-123, K. Corrigan, J. Turner, *op. cit.*, p. 40-43.

<sup>9</sup> Suggérée par W. Theiler (R. Harder, R. Beutler, W. Theiler, *Plotins Schriften*, Hamburg, F. Meiner, 1956-1971), cette hypothèse a été préférée par, entre autres, G. Leroux, *op. cit.*, p. 122-123, D.J. O'Meara, « The freedom of the One », *Phronesis*, 37, 1992, p. 343-349 (p. 345), K. Corrigan, J. Turner, *op. cit.*, p. 218, U. Coepe, *op. cit.*, p. 75, n. 8.

<sup>10</sup> Cf. L. Lavaud, *Traité 39 (VI, 8), Sur le volontaire et sur la volonté de l'Un*, dans L. Brisson, J.-F. Pradeau (dir.), *Plotin, Traités 38-41*, Paris, GF Flammarion, 2007, p. 183-188.

<sup>11</sup> À ces hypothèses s'ajoutait celle d'une origine épicurienne, avancée par F. Creuzer et M.-N. Bouillet au cours du XIX<sup>ème</sup> siècle, qui a désormais été abandonnée. À ce propos, cf. J.-M. Narbonne, *Plotinus in Dialogue with the Gnostics*, Leiden, Brill, 2011, p. 135-136.

<sup>12</sup> É. Bréhier, *Plotin, Ennéades*, Paris, Les Belles Lettres, 1923-1938 ; V. Cilento, « Libertà divina e discorso temerario », dans V. Cilento, *Saggi su Plotino*, Milano, U. Mursia, 1973, p. 97-122 ; F. Karfík, *Plótínova metafyzika svobody*, Praha, OIKOYMENH, 2002 ; J.-M. Narbonne, *op. cit.*, p. 129-141.

<sup>13</sup> A.H. Armstrong, « Two views of freedom. A christian objection in Plotinus, *Enneads*, VI, 8 (39), 7, 11-15 ? », *Studia Patristica*, 18, 1982, p. 397-406 ; J. Whittaker, « Self-generating principles in second-century gnostic systems », dans B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism : Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale New Haven, Connecticut, March 28-31, 1978*, Leiden, Brill, 1980, p. 176-189 ; G. Leroux, *op. cit.*

<sup>14</sup> D.J. O'Meara, *op. cit.* ; L. Lavaud, *op. cit.*, p. 173-326.

À nos yeux, la dernière de ces options est la préférable. Dans le présent article, nous tâchons de montrer que la possibilité de l'advenue de l'Un par le hasard est liée en partie à la transposition d'une structure tripartite utilisée par Alexandre d'Aphrodise pour réfuter le déterminisme stoïcien. Une comparaison conceptuelle et lexicale entre son *De fato* et l'*Ennéade* VI, 8 montre en effet que la tripartition des causes entre nature, hasard et raison, que l'auteur péripatéticien utilise pour expliquer les événements des réalités en devenir, est adoptée par Plotin dans la réflexion au niveau de l'Un. Une lecture attentive de l'usage de cette triade permet de montrer que la position d'Alexandre sur la liberté des dieux est la cible principale visée par Plotin et que le traité est structuré de manière dialectique. À partir de là, il est possible de proposer une interprétation des prédicats qui semblent être attribués à l'Un.

Certes, quelques difficultés pourraient entraver un rapprochement entre les deux textes. Il est clair, en effet, que Plotin s'approprie la tripartition d'Alexandre tout en restant dans le cadre de son propre système, probablement parce que son public est constitué par ses élèves, et non pas par les péripatéticiens. C'est pourquoi l'*Ennéade* VI, 8 diffère du *De fato* quant à son lexique aussi bien qu'à son sujet principal, du moins en première lecture, et que sa structure et ses arguments ne sont pas intelligibles en dehors de la pensée plotinienne. Or, on peut se demander s'il est crédible que Plotin ait développé un procédé dialectique sur la question de la liberté de l'Un en partant d'une stratégie qu'Alexandre avait élaborée pour un autre but, celui de montrer que la liberté humaine est incompatible avec le déterminisme stoïcien. La différence profonde entre ces deux débats explique les difficultés interprétatives des lecteurs modernes plus qu'elle ne contredit la plausibilité de notre lecture. La manière dont est formulée la question de la liberté divine est un exemple significatif de la divergence entre les deux traités :

Quant aux dieux il ne dépend pas d'eux-mêmes d'être tels (...), puisqu'en fait il appartient à leur nature d'être de tel caractère, et rien de ce qui appartient à la nature d'un être n'est en son pouvoir. (Alexandre

d'Aphrodise, *De fato*, 204, 12-15 Bruns, trad. P. Thillet légèrement modifiée)<sup>15</sup>

On est tenté de croire que Plotin a lu cette thèse comme une référence au Premier moteur qui, selon Aristote, existe « par nécessité »<sup>16</sup>, et auquel Alexandre aurait donc nié la maîtrise de soi et la liberté. Le *De fato* est pourtant un pamphlet polémique adressé à un public externe à l'école péripatéticienne et il n'est pas caractérisé, dans ce passage, par un lexique philosophique très précis : Alexandre ne fait pas mention de la nécessité et il n'est même pas clair que les dieux dont il parle soient identifiables au Premier moteur. Il est donc possible que, à partir de ce texte, Plotin n'ait pas interprété les thèses des deux auteurs péripatéticiens comme identiques. Cette considération ouvre la porte à la possibilité, à première vue étonnante, que la position d'Alexandre se cache derrière le « discours téméraire », malgré l'association de ce dernier au lexique du hasard.

Dans la prochaine section, nous argumenterons en faveur de cette identification du « discours téméraire » avec une interprétation du *De fato* de la part de Plotin. Nous montrerons d'abord que la thèse de l'advenue accidentelle de l'Un est le produit du transfert des alternatives qu'Alexandre avait envisagées en étudiant les causes des événements au niveau des réalités en devenir. L'analyse d'un passage clef<sup>17</sup> nous amènera ensuite à observer que le « discours téméraire », pris au-delà du lexique lié au hasard, est formulé d'une manière qui ressemble à la thèse d'Alexandre sur la liberté des dieux.

L'identification de la source du « discours téméraire » permettra par la suite de reconstruire le procédé dialectique mis en œuvre par Plotin tout au long du traité. Ce procédé se déroule d'abord en s'éle-

<sup>15</sup> Ἐπὶ δὲ τῶν θεῶν οὐκέτ' ἄν <εἴη ἐπ' αὐτοῖς> τὸ εἶναι τοιοῦτοις (...), ὅτι γὰρ ἐστὶν αὐτῶν ἐν τῇ φύσει τοιοῦτον, οὐδὲν δὲ τῶν οὕτως ὑπαρχόντων ἐπ' αὐτῶ. Cf. P. Thillet, *Alexandre d'Aphrodise, Traité du destin*, Paris, Les Belles Lettres, 1984.

<sup>16</sup> Cf. L. Lavaud, *op. cit.*, p. 267, n. 106.

<sup>17</sup> *Enn.* VI, 8, 9, l. 1-6.

vant progressivement du monde sensible vers l'Un, ensuite en discutant une à une les alternatives liées respectivement à la liberté, à la nécessité et au hasard. La dernière phase du parcours essaie de conduire le lecteur, par le biais de plusieurs renversements des thèses péripatéticiennes, à voir que l'Un est maître de soi et des autres réalités et est donc libre. Ce n'est qu'en suivant ce développement qu'il est possible de préciser la portée des prédicats utilisés dans le discours sur l'Un.

### **Plotin interprète d'Alexandre. Le « discours téméraire »**

#### *a) De la liberté humaine à la liberté de l'Un : le transfert de la tripartition*

La raison principale de croire que Plotin a introduit dans la réflexion sur l'Un une tripartition qu'Alexandre avait utilisée pour défendre la liberté humaine réside dans un ensemble de distinctions et de tournures lexicales que l'*Ennéade* VI, 8 a en commun avec le *De fato*. Après avoir établi cette similitude, nous observerons qu'elle pourrait être révoquée en doute par trois différences majeures, à savoir l'insistance de Plotin sur la volonté plutôt que sur la délibération, la centralité de la question de la liberté divine par rapport à celle de la liberté humaine et, enfin, l'importance attribuée au hasard. Notre analyse cherchera à établir que ces traits résultent de la perspective adoptée par Plotin et sont donc compatibles avec un rapprochement entre les deux traités.

Voyons d'abord ce qu'Alexandre avait soutenu. Dans le *De fato*, la structure tripartite est introduite dans une discussion qui amalgame les thèses et les concepts des péripatéticiens avec ceux des adversaires, probablement stoïciens, qui avaient soutenu que tout est déterminé par le destin. Alexandre essaie de montrer que certains événements ne dérivent pas du destin en développant sa réflexion dans le cadre du système aristotélicien des causes. Même s'il est un concept étranger à la philosophie d'Aristote, le destin est ainsi défini comme s'il était une

cause efficiente. Les événements produits par une cause efficiente, dit Alexandre, se produisent soit selon une cause finale, soit selon une cause efficiente ne correspondant à aucune cause finale. La réponse au déterminisme se concentre sur les événements produits selon une cause finale, dont on peut distinguer ceux qui se produisent *selon la nature* et ceux qui se produisent *selon la raison* :

[Des actions] qui ont rapport à quelque chose, qui se produisent en vue d'une fin, les unes se produisent selon la nature, les autres selon la raison. (*De fato* 168, 2-3 Bruns, trad. P. Thillet)<sup>18</sup>

Une lecture attentive du traité révèle que la nature et la raison dont il est question sont des termes équivalents, respectivement, au destin et à « ce qui dépend de nous ». La première équivalence est établie par Alexandre lorsqu'il dit que ce qui se produit selon la nature (κατὰ τὴν φύσιν) est produit par le destin, et que donc l'une et l'autre sont la même chose<sup>19</sup>, alors que la deuxième se trouve dans la thèse qui voit la raison comme le principe de l'action<sup>20</sup>. La raison est présentée, par ce biais, comme n'étant pas déterminée par la nature, une caractéristique qui est le fondement de « ce qui dépend de nous »<sup>21</sup>. Lorsqu'elle joue

<sup>18</sup> τῶν δὲ ἐπὶ τι τὴν ἀναφορὰν ἐχόντων καὶ τινος γινομένων χάριν τὰ μὲν κατὰ τὴν φύσιν, τὰ δὲ κατὰ τὸν λόγον γίνεται.

<sup>19</sup> Alexandre d'Aphrodise, *De fato* 168, 21 – 169, 7 ; 169, 18-20 Bruns. Sur la question de l'identité entre le destin et la nature, cf. M. Bonelli, « Alexandre d'Aphrodise et le destin comme cause productrice », dans F.G. Masi, S. Maso (eds), *Fate, Chance and Fortune in Ancient Thought*, Amsterdam, Hakkert, 2013, p. 83-101 ; I. Koch, *La Causalité humaine. Sur le De fato d'Alexandre d'Aphrodise*, Paris, Classiques Garnier, 2019, p. 111-150.

<sup>20</sup> Τὸ γὰρ εἶναι λογικῶ οὐδὲν ἄλλο ἐστὶν ἢ τὸ ἀρχὴν πράξεων εἶναι. « La quiddité du raisonnable n'est rien d'autre que le fait d'être principe des actions » (*De fato* 184, 15-16 Bruns, trad. P. Thillet). Cf. *De fato* 169, 7-10 Bruns. À propos de l'identité entre « ce qui dépend de nous » et la raison, cf. I. Koch, *op. cit.*, p. 76-110, p. 438-439.

<sup>21</sup> La thèse selon laquelle les événements produits par la raison échappent au déterminisme est approfondie au chapitre XI du *De fato* (178, 19-20 Bruns).

le rôle d'agent, la raison est une cause efficiente située à l'extérieur de son objet :

Ainsi naissent toutes les œuvres des techniques et les actions qui se produisent par nature en ce que ces dernières ont en elles-mêmes le principe et la cause d'une telle genèse (c'est cela, en effet, la nature) : elles se produisent selon un certain plan, et pourtant la nature, leur auteur, ne se sert point, à leur égard, de réflexion à la manière de ce qui a lieu dans les techniques ; tandis que les choses qui arrivent par la technique et le choix ont en dehors d'elles le principe de leur mouvement et leur cause efficiente, et non pas en elles-mêmes, et dans leur génération intervient, de la part de leur agent, une réflexion. (*De fato* 168, 11-18 Bruns, trad. P. Thillet)<sup>22</sup>

En somme, les événements produits selon une cause finale peuvent être le résultat soit du destin, soit d'une action commencée par notre raison<sup>23</sup>. Une troisième alternative s'ajoute enfin à la nature et à la raison, lorsque la cause principale ne coïncide pas avec la cause finale :

---

Alexandre croit que l'homme n'est pas entièrement indépendant de la nature, car il reconnaît que les sens fournissent à l'individu des représentations provenant du monde externe. Ces représentations n'entravent pas la liberté puisque l'homme possède, grâce à la raison, le pouvoir de leur donner ou de ne pas leur donner son assentiment (*ibid.*, 178, 17-19 Bruns).

<sup>22</sup> Οὕτως γίνεται τὰ τε κατὰ τὰς τέχνας γινόμενα πάντα καὶ <τὰ> κατὰ προαίρεσιν, ἃ διαφέρει τῶν γινομένων φύσει τῷ τὰ μὲν φύσει γινόμενα ἐν αὐτοῖς ἔχειν τὴν ἀρχὴν τε καὶ αἰτίαν τῆς τοιαύτης γενέσεως (τοιοῦτον γὰρ ἡ φύσις) καὶ γίνεσθαι μὲν κατὰ τάξιν τινά, οὐ μὴν τῆς ποιούσης αὐτὰ φύσεως ὁμοίως ταῖς τέχναις λογισμῶ περι αὐτῶν χρωμένης), τὰ δὲ γινόμενα κατὰ τέχνην τε καὶ προαίρεσιν ἔξωθεν ἔχει τὴν ἀρχὴν τῆς κινήσεως καὶ τὴν αἰτίαν τὴν ποιούσαν, ἀλλ' οὐκ ἐν αὐτοῖς, καὶ τῆς γενέσεως αὐτῶν τοῦ ποιούντος γίνεται περι αὐτῶν λογισμός.

<sup>23</sup> ἀλλὰ καὶ τὰ κατὰ λόγον γινόμενα ἔχει τι τέλος. Οὐδὲν γὰρ ὡς ἔτυχεν τῶν κατὰ λόγον γινομένων γίνεται, ἀλλ' ἐπὶ τινα σκοπὸν ἢ ἀναφορὰ πᾶσιν αὐτοῖς. « Et celles qui se produisent selon la raison ont également une fin. En effet aucune des productions de la raison ne se fait au hasard, mais toutes se rapportent à quelque but » (*De fato* 168, 7-9 Bruns, trad. P. Thillet).

Il est dit, par tous ceux qui respectent les notions communes et naturelles, que ces choses se produisent par hasard et de manière spontanée, qui se produisent à la suite de causes antécédentes efficaces pour d'autres effets. Chaque fois, en effet, qu'un événement qui avait une certaine finalité ne produit point la fin en vue de quoi il était mais une autre, qui n'était absolument pas attendue, on dit que cela arrive fortuitement, puisque cela a été produit en soi sans cause, mais ayant eu, par accident, comme agent causal ce qui se produit pour la genèse de quelque chose d'autre. (*De fato*, 172, 17-23 Bruns, trad. P. Thillet légèrement modifiée)<sup>24</sup>

Alexandre croit donc que les événements peuvent être produits « par hasard et de manière spontanée » (ἀπὸ τύχης τε καὶ τοῦ αὐτομάτου), au cas où ils ne sont pas l'effet du destin ou d'une action volontaire de la part de l'homme.

Il s'ensuit qu'un événement ne peut pas être produit en même temps par le destin et la raison, par la raison et le hasard<sup>25</sup>, ou encore par le destin et le hasard, mais seulement par l'une des trois causes possibles. D'après Alexandre, l'existence d'événements produits par le hasard ou par notre raison prouverait alors que le destin ne détermine pas tout.

Dans l'*Ennéade* VI, 8, la tripartition ne concerne ni une discussion sur le destin, ni une analyse basée sur le système aristotélicien des causes. Elle fournit plutôt le cadre pour résoudre l'impasse provoquée par l'inadéquation des concepts humains à tout discours sur l'Un. Plotin déclare en effet qu'il est impossible d'attribuer à l'Un le concept de

<sup>24</sup> Λέγεται δὴ πρὸς ἀπάντων ἀνθρώπων κοιναῖς τε καὶ φυσικαῖς ἐννοίαις ἐμμενόντων ταῦτα ἀπὸ τύχης τε καὶ τοῦ αὐτομάτου γίνεσθαι, ἃ αἰτίας ἄλλων τινῶν ποιητικαῖς προηγουμέναις ἐπιγίνεσθαι. Ὅταν γὰρ ἄλλου τινὸς χάριν γινόμενῳ τινὶ μὴ τοῦτο ἀπαντήσῃ οὐ χάριν ἐγένετο, ἄλλο δὲ, ὃ τὴν ἀρχὴν μὴδὲ ἠλπίζετο, τοῦτ' ἀπὸ τύχης λέγεται γεγονέναι καθ' αὐτὸ μὲν γεγονὸς ἀναίτιως, κατὰ συμβεβηκὸς δ' ἐσχηκὸς αἴτιον τὸ γενόμενον ἐπ' ἄλλου γενέσει τινός.

<sup>25</sup> Cf. C. Natali, *Alessandro di Afrodisia, Il destino*, Milano, Rusconi, 1996, p. 59.

« ce qui dépend de nous »<sup>26</sup> et il s'interroge alors sur la thèse contraire, celle du « discours téméraire » qui dit que l'Un est contraint à être ce qu'il est. Cette négation de la liberté de l'Un est à son tour rejetée, parce qu'elle conduirait, d'après Plotin, à nier la liberté humaine<sup>27</sup>. Le lexique tiré de la tripartition d'Alexandre commence ici graduellement son entrée sur scène dans le discours sur l'Un, parce qu'il permet de poursuivre la discussion en précisant le contenu des alternatives à discuter : soit l'Un possède la liberté (τὸ αὐτεξούσιον), soit il ne la possède pas parce qu'il est produit par le hasard<sup>28</sup> ou par la nécessité<sup>29</sup>. La raison du rejet initial d'une partie de ces termes suggère déjà qu'ils ont été tirés d'un débat concernant l'être humain : ils sont jugés inadéquats parce qu'ils se réfèrent aux réalités en devenir. Une analyse lexicale confirme l'impression que leur origine est à chercher dans le *De fato*.

S'agissant de l'advenue de l'Un par accident, l'influence d'Alexandre est claire parce que cette hypothèse est exprimée avec une forme conjuguée (συνέβη<sup>30</sup>) du même verbe utilisé par les aristotéliens (συμβαίνω)<sup>31</sup>, à laquelle s'ajoute l'association de hasard (τύχη) et d'événement spontané (τὸ αὐτόματον) qui, par sa rareté dans les *Ennéades*<sup>32</sup>, fait écho au langage du *De fato*.

La même influence peut être observée pour l'autre possibilité

<sup>26</sup> *Enn.* VI, 8, 7, l. 6-11.

<sup>27</sup> Cette première formulation du « discours téméraire » contient déjà une allusion au hasard (*Enn.* VI, 8, 7, l. 12) qui ne joue pourtant aucun rôle dans la réfutation.

<sup>28</sup> *Enn.* VI, 8, 8, l. 26-27.

<sup>29</sup> *Enn.* VI, 8, 10, l. 24-25.

<sup>30</sup> Cf. *Enn.* VI, 8, 8, l. 1 ; 11, l. 10. Chez Alexandre, le hasard et la liberté humaine constituent des cas de figure séparés qui peuvent être réunis sous la notion du contingent (cf. C. Natali, *Alessandro di Afrodisia, Il destino. Trattato sul destino e su ciò che dipende da noi. Dedicato agli imperatori*, Sankt Augustin, Academia, 2009, p. 61-62).

<sup>31</sup> Alexandre utilise plutôt la forme συμβεβηγός (e.g. *De fato*, 172, 22 ; 173, 4 Bruns).

<sup>32</sup> D'après une recherche dans le *Thesaurus Linguae Graecae*, ce couple se trouve seulement en *Enn.* III, 2, 1, l. 1 ; VI, 9, 5, l. 1.

incompatible avec la liberté, qui est décrite avec l'expression « par nécessité » (ἐξ ἀνάγκης)<sup>33</sup> qui indique, comme chez Alexandre, une possibilité distincte de celles de la liberté et du hasard<sup>34</sup>. Or, cette alternative joue un rôle mineur dans le traité de Plotin, où les références à la nécessité et à la nature concernent plutôt l'advenue de l'Un par accident<sup>35</sup>. La raison pour cela est la même qui explique l'importance attribuée à l'hypothèse du hasard : au-delà de la tripartition qui fournit une structure dialectique, le traité vise la position du *De fato*.

La troisième alternative, celle de la liberté, est la plus complexe d'un point de vue lexical, car Plotin utilise des termes qui avaient été introduits dans le débat par différentes écoles. Pour une grande partie, la source de cet ensemble composite de mots ne doit pas être cherchée plus loin que dans le *De fato* d'Alexandre. Tel est le cas tant pour la liberté au sens large (ἐλεύθερον<sup>36</sup>) que pour des mots plus techniques difficiles à traduire (αὐτεξούσιον<sup>37</sup>, ἐξουσία<sup>38</sup>) ou encore des concepts proches signifiant le fait de dépendre de soi-même (ἐφ' αὐτῷ)<sup>39</sup> ou le volontaire (ἐκούσιον)<sup>40</sup>. Le lien avec le traité d'Alexandre

<sup>33</sup> *Enn.* VI, 8, 10, l. 24-25.

<sup>34</sup> *De fato*, 164, 18 ; 172, 4-10 Bruns.

<sup>35</sup> E.g. *Enn.* VI, 8, 7, l. 15 ; 8, l. 15.

<sup>36</sup> E.g. *De fato* 188, 21 ; 189, 10, 200, 5 Bruns ; cf. *Enn.* VI, 8, 4, l. 6-10 ; 7, l. 14 ; 12, l. 18-21 ; 20, l. 18 ; 21, l. 31.

<sup>37</sup> E.g. *De fato* 182, 24 ; 188, 21 ; 189, 10 Bruns ; cf. *Enn.* VI, 8, 3, l. 6 ; 7, l. 17 ; 20, l. 32. Sur l'histoire et les usages de ce terme, cf. G. Leroux, *op. cit.*, p. 257-258 ; L. Lavaud, *op. cit.*, p. 252, n. 37 ; K. Corrigan, J. Turner, *op. cit.*, p. 168-173. Alexandre le décrit comme ce que « signifie » ce qui dépend de nous. Plotin semble les distinguer d'une manière similaire lorsque, en présentant le « discours téméraire », il parle de la « nature » de la liberté et du « concept » de « ce qui dépend de nous ». Le concept est ce dont on recherche une définition ; la nature est la propriété qui est attribuée au sujet.

<sup>38</sup> E.g. *De fato* 181, 6 ; 205, 19 ; 206, 19 Bruns ; cf. *Enn.* VI, 8, 4, l. 20 ; 7, l. 38.

<sup>39</sup> E.g. *De fato* 164, 14 ; 169, 13-17 Bruns ; cf. *Enn.* VI, 8, 1, l. 1 ; 2, l. 2 ; 7, l. 4.

<sup>40</sup> E.g. *De fato* 183, 27 ; 183, 30 Bruns ; cf. *Enn.* VI, 8, 1, l. 33-43 ; 3, l. 19 ; 4, l. 14 ; 7, l. 17 ; 13, l. 18.

explique également pourquoi Plotin introduit dans le débat sur la liberté les concepts de choix (αἴρεσις<sup>41</sup>, προαίρεσις<sup>42</sup>), de raison<sup>43</sup>, de cause<sup>44</sup> et d'être maître de quelque chose<sup>45</sup>.

Or, on pourrait objecter que les différences entre les deux textes sont aussi évidentes que les similitudes. Loin d'être étonnant, cet état de choses résulte probablement du fait que l'*Ennéade* VI, 8 ne s'adresse pas au public extérieur à l'école, mais à des élèves, une raison pour laquelle Plotin discute les concepts et les présupposés d'Alexandre en les sélectionnant et en les intégrant à son système philosophique. Ce trait est explicite depuis le début du texte, qui précise que la question sur les dieux porte sur l'Un. La stratégie argumentative suit, en outre, moins le propos polémique qu'un mouvement dialectique qui a pour fin de conduire le lecteur, à partir des réalités d'ici-bas, vers la vision de l'Un<sup>46</sup>.

Il n'est pas difficile de comprendre pourquoi Plotin n'inclut pas dans sa réflexion des concepts pratiquement étrangers à sa pensée, tels que le destin (εἰμαρμένη)<sup>47</sup> ou le contingent (τὸ ἐνδεχόμενον)<sup>48</sup>, ou incompatibles avec ses conclusions, comme la délibération (βουλή, τὸ βουλευέσθαι). On ne s'étonne pas non plus que la conception de la

<sup>41</sup> E.g. *De fato* 178, 27 ; 179, 3 Bruns ; cf. *Enn.* VI, 8, 5, l. 13 ; 13, l. 44, l. 51.

<sup>42</sup> E.g. *De fato* 165, 6 ; 168, 12 Bruns ; *Enn.* VI, 8, 17, l. 3, l. 8.

<sup>43</sup> *Enn.* VI, 8, 10, l. 9-15 ; 15, l. 31-36.

<sup>44</sup> *Enn.* VI, 8, 14, l. 35-42.

<sup>45</sup> E.g. *De fato*, 169, 12-15 ; 180, 6-12 ; 197, 11 Bruns ; cf. *Enn.* VI, 8, 1, l. 34 ; 2, l. 8 ; 7, l. 13 ; 12, l. 2-37 ; 20, l. 32. Les deux auteurs ne comprennent pas ce terme de la même manière. Plotin refuse la maîtrise à tout ce qui n'a pas une maîtrise totale, tandis qu'Alexandre l'attribue à ce qui n'est pas entièrement contraint.

<sup>46</sup> À propos de la conception plotinienne de la dialectique, cf. J.-B. Gourinat, *Plotin. Traité 20*, Paris, Vrin, 2016.

<sup>47</sup> Le *Thesaurus Linguae Graecae* ne signale que six occurrences du terme grec pour le destin (εἰμαρμένη) en dehors de l'*Enn.* III, 1, qui examine le sujet d'une manière critique.

<sup>48</sup> Plotin utilise ce terme uniquement en *Enn.* I, 4, 7, l. 35.

causalité ne reprenne pas le vocabulaire stoïcien<sup>49</sup> et péripatéticien du *De fato*, mais corresponde plutôt au modèle plotinien<sup>50</sup>, en prenant le point de vue de la causalité de l'Un envers ce qui le suit. Plotin donne aussi un rôle important à des termes absents du *De fato*, comme la volonté (βούλησις)<sup>51</sup> et un autre terme similaire (θέλησις)<sup>52</sup> qui appartient au lexique de Plotin<sup>53</sup>. De même, il est question de l'amour (ἔρως, ἀγαπάω)<sup>54</sup>, mais il n'est pas difficile de voir qu'un platonicien ait pu classer de cette manière le désir pour le Bien<sup>55</sup>. Il faut cependant

<sup>49</sup> Il n'y a qu'une occurrence des concepts de cause principale et conséquente, cf. *Enn.* VI, 8, 10, l. 9-11.

<sup>50</sup> À propos de la conception de Plotin, cf. R. Chiaradonna, « Intelligibles as causes in Plotinus' metaphysics : *Enn.* VI 7 (38) », dans C. Natali, C. Viano (éds), *Aitia 2. Avec ou sans Aristote : le débat sur les causes à l'âge hellénistique et impérial*, Peeters, Leuven, 2015, p. 207-235.

<sup>51</sup> E.g. *Enn.* VI, 8, 1, l. 30-31 ; 6, l. 28-42 ; 13, l. 6-56 ; 21, l. 9-18. Nous traduisons ici le mot βούλησις par « volonté », qui ne doit toutefois pas être confondue avec la volonté discutée par les philosophes à partir d'Augustin, lorsqu'elle est désormais considérée comme une faculté indépendante, ce qui n'est pas le cas chez nos auteurs. Cf. Ch. Kahn, « Discovering the will. From Aristotle to Augustine », dans J.M. Dillon, A.A. Long (eds), *The Question of "Eclecticism"*, Berkeley, Univ. of California Press, 1988 ; A. Solignac, « Vouloir et volonté chez les philosophes grecs », dans L. Jerphagnon, J. Lagrée, D. Delattre (éds), *Ainsi parlaient les Anciens : in honorem Jean-Paul Dumont*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1994, p. 101-112 ; K.M. Nielsen, « The will – Origin of the notion in Aristotle's thought », *Antiquorum Philosophia*, 6, 2012, p. 47-68.

<sup>52</sup> *Enn.* VI, 8, 13, l. 19-45 ; 16, l. 22-23 ; 18, l. 42.

<sup>53</sup> En dehors de l'*Enn.* VI, 8, le nom θέλησις n'est utilisé par Plotin que dans un seul passage (*Enn.* VI, 7, 28, l. 5-7) ; une recherche dans le *Thesaurus Linguae Graecae* révèle pourtant que le verbe correspondant (θέλω, ἐθέλω) paraît 179 fois au cours des *Ennéades*. L'un et l'autre sont au contraire absents du *De fato* et du *De anima* d'Alexandre.

<sup>54</sup> *Enn.* VI, 8, 15, l. 1 ; 16, l. 13-14.

<sup>55</sup> L'usage du verbe ἀγαπάω dépend probablement d'une influence chrétienne (cf. L. Lavaud, *op. cit.*, p. 307-308, n. 293, K. Corrigan, J. Turner, *op. cit.*, p. 314), qui n'est néanmoins pas limitée à ce traité (cf. *Enn.* VI, 7).

souligner que, lorsqu'il est présenté pour la première fois, le « discours téméraire » n'est exprimé qu'avec le lexique du *De fato*<sup>56</sup>.

La substitution de la volonté (βούλησις) à la délibération (βουλή), deux termes quasiment équivalents dans la langue grecque, est un exemple significatif de la subtilité et de la portée des changements opérés par Plotin. Il faut d'abord observer que l'introduction de la volonté dans le débat sur « ce qui dépend de nous » est compatible avec le *De anima* d'Alexandre, et que donc elle ne renverse pas, en tant que telle, la position de l'auteur péripatéticien. On peut y voir une manière de compléter la terminologie lacunaire du *De fato*, un traité animé par une perspective polémique et non pas par une tentative d'élaborer une théorie exhaustive<sup>57</sup>.

Le renversement de la position péripatéticienne se réalise plutôt par le déplacement de la volonté du domaine pratique au domaine théorique. Il s'ensuit que la délibération doit être exclue de tout discours sur la volonté. Cette exclusion est significative, car chez Alexandre, au contraire, le lien entre la volonté et « ce qui dépend de nous » peut être établi par le rapport étroit de la délibération avec tous les deux. Dans le *De fato*, Alexandre pose en effet la délibération comme preuve que quelque chose dépend de nous, un argument qui s'ajoute à l'idée, exprimée dans son *De anima*, que la délibération produit et accompagne la volonté<sup>58</sup>. Une lecture systématique des deux textes amène à

<sup>56</sup> *Enn.* VI, 8, 7, l. 11-19.

<sup>57</sup> Plusieurs commentateurs ont vu dans le but du traité la raison d'une qualité philosophique inférieure à celle des autres traités du même auteur. À ce propos, cf. I. Koch, *op. cit.*, p. 9-10.

<sup>58</sup> Ἡ δὲ γε τῶν ἀγαθῶν ὄρεξις γινομένη μετὰ κρίσεώς τε καὶ βουλῆς βούλησις καλεῖται, ἥτις ἐν ἀνθρώποις γίνεται μόνοις. Ἡ γὰρ βούλησις ὄρεξις λογική. (...) Τὸ γὰρ ὀρεκτικὸν τῷ ὑποτάσσεσθαι τῷ λόγῳ δύνασθαι καὶ πείθεσθαι, ὅταν ὀρέγηται τῶν ὑπὸ τοῦ λόγου κριθέντων, ἢ τοιαύδε ὄρεξις αὐτοῦ βούλησις καλεῖται. Ἡ γὰρ βούλησις μετὰ βουλήσ, ἢ δὲ βουλή καὶ τὸ βουλευέσθαι τοῦ λόγον ἔχοντος. (...) « Le désir des choses bonnes, lorsqu'il naît d'un choix et d'une délibération, est appelé "volonté". Elle se trouve seulement en l'homme, car la volonté est un désir rationnel. (...) En effet, quand la partie désirante – parce qu'elle peut être

la conclusion que, selon Alexandre, nous accomplissons « ce qui dépend de nous » grâce à la volonté. Dans le *De anima*<sup>59</sup>, cette dernière est appelée un « désir rationnel » parce qu'elle « obéit » à la raison, ce qui signifie que la raison est capable, par la délibération, de choisir l'objet de la volonté. C'est pourquoi, en fin de compte, la délibération est indispensable pour « ce qui dépend de nous » dans la mesure où elle est le principe de l'action, mais elle ne peut jouer son rôle de principe que par le biais de la volonté.

Le *De anima* d'Alexandre montre aussi de quelle manière la délibération est liée à la raison et clarifie que cela concerne uniquement le domaine pratique. La faculté rationnelle de l'âme, en effet, y est dite *délibérative*, lorsqu'elle vise des actions, et *intellective*, lorsque son objet appartient au domaine de la science<sup>60</sup>. Le principe de l'action,

---

subordonnée à la raison et peut lui obéir – désire les choses que la raison a choisies, son désir est appelé “volonté”. Car la volonté s'accompagne d'une délibération, et la délibération et le fait de délibérer appartiennent à ce qui possède la raison. (...) » (Alexandre d'Aphrodise, *De anima* 74, 6-13 Bruns, trad. M. Bergeron, R. Dufour, *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme*, Paris, Vrin, 2008, légèrement modifiée). Le lien entre délibération et volonté est déjà présent chez Aristote (*Éthique à Nicomaque* III, 6-7).

<sup>59</sup> Cf. *supra*, n. 58.

<sup>60</sup> Διαφέρει δὲ ἀλλήλων τὰ ὑποκείμενα τῇ λογικῇ δυνάμει τῷ τὰ μὲν πρακτικὰ τε εἶναι καὶ ἐν γενέσει καὶ ἐνδεχόμενα καὶ οὕτως καὶ μὴ οὕτως γίνεσθαι, τὰ δὲ αἰδιὰ τε καὶ ἀναγκαια, καὶ τὰ μὲν αὐτῶν εἶναι δοξαστά, τὰ δὲ ἐπιστητά. Διὸ καὶ τῶν τῆς λογικῆς ψυχῆς δυνάμεων ἡ μὲν τίς ἐστι δοξαστική, ἡ δὲ ἐπιστημονική. Καλεῖται δὲ ἑκατέρω νοῦς, ἀλλ' ὁ μὲν πρακτικός τε καὶ δοξαστικός καὶ βουλευτικός, ὃς ἀρχὴ γίνεται πράξεως, ὅταν ἡ βούλησίς τε καὶ ὄρεξις συνοδεύσῃ τοῖς ὑπ' αὐτοῦ κριθεῖσιν, ὁ δὲ ἐπιστημονικός τε καὶ θεωρητικός. « Les objets de la puissance rationnelle diffèrent entre eux, parce que les uns sont pratiques, soumis à la génération et peuvent être autres qu'ils ne sont, alors que les autres sont éternels et nécessaires : les premiers sont objets d'opinion ; les seconds, objets de science. C'est pourquoi, parmi les puissances de l'âme rationnelle, l'une est opinative et l'autre scientifique. Et chacune des deux parties est appelée « intellect », mais l'un est pratique, opinatif et délibératif, celui qui devient

appelé « raison » dans le *De fato*, y est identifié avec l'intellect pratique, qui pousse l'homme à l'action par le biais de la volonté. Cette remarque terminologique suffit pour considérer que Plotin, en parlant de volonté, reste fidèle au langage d'Alexandre, et nous permet en outre de comprendre le choix de ne pas parler de délibération, grâce à la distinction qu'il propose entre l'intellect pratique et l'intellect théorique. Comme nous le verrons par la suite, Plotin rejette en effet la dépendance de « ce qui dépend de nous » vis-à-vis de l'intellect pratique et, implicitement, de la délibération.

Chez Alexandre, le rôle délibératif de l'intellect pratique est donc indispensable pour que quelque chose dépende de nous. On peut le voir en considérant que la connaissance des intelligibles par l'intellect théorique, expliquée dans le *De anima*, fournit peut-être un modèle pour le fonctionnement de l'intellect pratique. On peut dire, en parlant de l'intellect matériel théorique, que l'âme n'est pas déterminée par rapport à la connaissance. Par analogie, il est aussi possible que, dans le cas de l'intellect pratique, l'âme ne soit pas déterminée par rapport à l'action ou, plus précisément, par rapport au désir qui accompagne la délibération. L'âme humaine n'est alors pas déterminée par l'objet de son désir, parce qu'elle peut choisir entre plusieurs objets<sup>61</sup> : nous sommes libres en tant que nous sommes *capables de choisir parmi les contraires* et, de cette manière, nous sommes maîtres de faire ou de ne pas faire<sup>62</sup>. Alexandre est convaincu que nos actions dépendent de

---

principe d'action, lorsque la volonté et le désir s'accordent avec les jugements de l'intellect ; alors que l'autre est scientifique et théorique » (Alexandre d'Aphrodise, *De anima* 81, 5-12 Bruns, trad. M. Bergeron, R. Dufour, *Alexandre d'Aphrodise, De l'âme*, Paris, Vrin, 2008, légèrement modifiée).

<sup>61</sup> L'intellect matériel intellige grâce à la présence des objets intelligibles dans le monde externe, donc son indétermination ne le rend pas indépendant du monde, mais cela ne constitue pas un problème pour l'intellect pratique. Les objets visés par le désir ne sont pas déterminés entièrement par l'intellect, mais celui-ci a la capacité de choisir l'un plutôt que l'autre.

<sup>62</sup> *De fato* 180, 2-12 Bruns.

nous parce que nous pouvons choisir l'objet de notre volonté ; « ce qui dépend de nous » est le résultat des actions découlant de notre intellect pratique, qui œuvre par le biais de la délibération et de la volonté.

En somme, pour Alexandre la délibération est importante dans la mesure où le discours sur « ce qui dépend de nous » concerne le domaine pratique. Plotin n'en parle pas, même s'il part d'une lecture du *De fato*, parce qu'il déplace « ce qui dépend de nous » du domaine pratique au domaine théorétique. Nous montrerons plus loin que Plotin achève ce déplacement en contredisant les péripatéticiens sur la définition de la volonté, qu'il considère liée à la connaissance plutôt qu'à l'action<sup>63</sup>.

La substitution de la volonté à la délibération peut donc découler de la perspective de Plotin. Il faut encore expliquer, afin d'établir qu'Alexandre était l'adversaire ciblé, pourquoi la question de la liberté des dieux et le concept de hasard acquièrent une importance bien plus grande que dans le *De fato*<sup>64</sup>. Quant à la première, Plotin a pu considérer que la négation de la liberté des dieux était la thèse la plus problématique du texte d'Alexandre, puisqu'elle était incompatible avec sa propre croyance en la dépendance de l'homme vis-à-vis de l'Un<sup>65</sup>. On le voit par exemple lorsqu'il dit que le « discours téméraire » menace même la liberté humaine<sup>66</sup>. En ce qui concerne le hasard, il est présent dans le traité en tant que l'une des trois alternatives envisagées dans le cadre du développement dialectique de l'argumentation. Cette remarque n'explique néanmoins pas, à elle seule, pourquoi le hasard est pris en considération plus souvent que l'autre alternative contraire à celle de la liberté, à savoir la nécessité. À nos yeux, la raison de cette prévalence est à chercher dans l'identification de la position

<sup>63</sup> Cf. *infra*, p. 232-240.

<sup>64</sup> Dans plusieurs passages, Alexandre se limite en effet à parler de la nature et de la raison, à l'exclusion du hasard : cf. *De fato* 169, l. 3-4 Bruns.

<sup>65</sup> Ce point de vue a été proposé par S. Delcomminette, « Plotin et le problème de la fondation de la liberté », dans G. Rudebusch (ed.), *Ancient Ethics*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht Unipress, 2014, p. 383-399.

<sup>66</sup> *Enn.* VI, 8, 7, l. 16-19.

d'Alexandre avec la possibilité du hasard, réalisée par Plotin afin de répondre à son adversaire tout en restant fidèle au développement dialectique du traité. Dans la prochaine section, nous montrerons que cette interprétation clarifie la thèse du « discours téméraire » d'une manière qu'une autre hypothèse envisageable, celle d'une transposition du concept de hasard liée uniquement au développement dialectique, ne permet pas de faire.

*b) Le « discours téméraire » et la position d'Alexandre*

Le contenu du « discours téméraire » est exprimé de deux manières distinctes<sup>67</sup>. La première est proche du langage du *De fato*, alors que la deuxième place la thèse à l'intérieur du système plotinien. Une analyse des deux formulations révèle que le procédé dialectique ne suffit pas à expliquer cette position mais que, au contraire, il faut y ajouter une interprétation de la thèse d'Alexandre à propos de la liberté des dieux.

Analysons donc la deuxième formulation, dont il est plus difficile de voir, de premier abord, le lien avec Alexandre. Plotin la propose après avoir introduit les termes qu'il attribue, en reprenant le lexique du *De fato*, à sa propre position et à celle d'Alexandre, des termes qu'il ne considère pas adéquats à un discours sur l'Un parce qu'ils se réfèrent aux réalités en devenir. Après avoir signalé cette difficulté par rapport au hasard, au spontané et à l'accident, il déclare que, lorsque l'accident est attribué à l'Un, il ne faut pas s'arrêter au mot, mais comprendre à quoi pense l'interlocuteur qui en fait usage :

Que pense-t-il donc ? Ceci : que c'est en ayant cette nature, la puissance, qu'il est principe ; et en effet, s'il avait une autre nature, il serait alors ce qu'il serait, et s'il avait une nature inférieure, il agirait en suivant son essence. (*Enn.* VI, 8, 9, 1. 3-6<sup>68</sup>)

<sup>67</sup> *Enn.* VI, 8, 7, 1. 11-15 ; 9, 1. 1-6 ; 10, 1. 36.

<sup>68</sup> τί οὖν νοεῖ; τοῦτο, ὅτι ταύτην ἔχον τὴν φύσιν καὶ τὴν δύναμιν ἀρχή· καὶ γὰρ εἰ ἄλλην εἶχεν, ἦν ἂν [ἀρχή] τοῦτο, ὅπερ ἦν, καὶ εἰ χείρον,

Plotin dépasse le niveau du mot en s'appuyant moins sur la conception péripatéticienne de l'accident que sur la signification du terme dans la langue courante, dans laquelle le mot qui désigne l'accident (συνέβη) est issu d'un verbe qui peut indiquer ce qui arrive à quelqu'un ou à quelque chose (συμβαίνω) : il semble attribuer à son adversaire, en effet, l'idée que l'Un se trouve avoir une certaine nature, sans qu'il en soit le maître<sup>69</sup>. Pris dans son ensemble, le « discours téméraire » dit alors que l'Un est contraint par sa nature<sup>70</sup>, une nature dont il n'est pas maître, parce qu'il aurait pu en avoir une autre. Dans le système plotinien, l'Un a une nature supérieure à l'essence, c'est-à-dire la puissance, qui le rend principe de tout ce qui le suit. Cet ajout ne fait pas partie de la thèse d'Alexandre, mais il détermine largement la structure de la réponse de Plotin, qui en effet discute la liberté divine en l'interprétant comme la liberté de l'Un en tant que principe.

Plotin prend immédiatement position à l'égard de cette formulation du « discours téméraire » en disant que l'Un a une nature déterminée (ὠρισμένον) au sens où il est seul (μοναχῶς). Il est utile de s'attarder brièvement sur la signification de ces deux termes, obscure au premier regard, car elle suggère la manière dont Plotin répondra à la thèse adverse même si, à ce stade, il n'offre d'arguments ni contre l'autre position ni en faveur de la sienne<sup>71</sup>.

---

ἐνήργησεν ἄν κατὰ τὴν αὐτοῦ οὐσίαν. Contrairement aux traductions françaises de G. Leroux et L. Lavaud, nous traduisons le καί entre « nature » et « puissance » comme précisant le premier terme (pour un choix similaire au nôtre cf. L.P. Gerson (ed.), *Plotinus. The Enneads*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018). Nous partageons cependant le choix d'enlever la deuxième occurrence du terme ἀρχή.

<sup>69</sup> On retrouve une nuance similaire dans la première formulation, qui utilise le participe du verbe τυγχάνω (τυχοῦσα) au lieu du nom de hasard (τύχη).

<sup>70</sup> Dans quelques autres passages (e.g. *Enn.* VI, 8, 13, l. 9-10), Plotin exprime de manière plus explicite l'idée que, selon le « discours téméraire », l'Un est contraint par sa nature.

<sup>71</sup> Les arguments en vue de la réfutation sont proposés à partir d'*Enn.* VI, 8, 9, l. 23.

L'Un, dit-il, est « déterminé » en tant qu'il est « seul » et non pas parce qu'il est ce qu'il est par nécessité, étant donné que la nécessité n'appartient qu'aux réalités postérieures<sup>72</sup>. On peut déduire le sens de cette affirmation à partir du mot « nécessité » (ἀνάγκη)<sup>73</sup> qui, à cet endroit, prend le sens général de la dépendance à l'égard d'un autre principe, alors qu'il présuppose ailleurs<sup>74</sup> une dépendance vis-à-vis d'un principe *externe* et, donc, une absence de liberté. Plotin reconnaît ici que la nécessité peut indiquer aussi la dépendance des réalités inférieures à l'égard du principe<sup>75</sup>, sans doute compatible avec la liberté, mais qui ne s'adapte pas au cas de l'Un. Par contraste, l'Un est « seul » (μοναχῶς) parce qu'il n'y a pas d'autres principes qui le précèdent ou qui sont au même niveau que lui. Il s'ensuit qu'il est aussi « déterminé », parce que l'absence d'un principe supérieur signifie qu'il n'aurait pas pu avoir une autre nature que celle qu'il a. On voit de cette manière qu'en appelant l'Un « déterminé », Plotin ne veut dire ni qu'il a une forme, ni que nous sommes en mesure de le penser<sup>76</sup>. C'est pourquoi l'Un est « comme il doit être »<sup>77</sup>, même s'il n'est pas soumis à la nécessité.

<sup>72</sup> *Enn.* VI, 8, 9, 1. 10-15.

<sup>73</sup> La clarification ne semble pas très problématique, mais elle ne permet pas d'établir si cette remarque dépend de l'opposition à Aristote (*Métaphysique* Λ 7, 1072b10) ou simplement d'une difficulté lexicale interne au traité. Cf. L. Lavaud, *op. cit.*, p. 277-278, n. 151. Aristote précise que le Bien est « par nécessité » au sens où il ne peut être autrement qu'il n'est (cf. S. Delcommette, *Aristote et la nécessité*, Paris, Vrin, 2018, p. 510-515), plutôt que par la contrainte d'un autre principe. La position de Plotin diffère donc de la sienne, à ce propos, seulement quant à la signification du mot « nécessité ».

<sup>74</sup> En *Enn.* VI, 8, 4, 1. 9, 1. 12, 1. 16. Cette contrainte est aussi appelée βία. L'incompatibilité de la nécessité avec la liberté semble aussi être présupposée par l'usage du terme dans le « discours téméraire », où l'Un est dit suivre sa nature « par nécessité ». S'il exprime une dépendance à l'égard d'un principe, il peut donc être inclus dans la thèse de l'advenue de l'Un par le hasard, sans qu'elle soit équivalente à la thèse de l'existence par nécessité.

<sup>75</sup> Il s'agit de la nécessité (ἀνάγκη) proprement dite, *Enn.* VI, 8, 9, 1. 11-13.

<sup>76</sup> *Enn.* VI, 8, 9, 1. 43.

<sup>77</sup> *Enn.* VI, 8, 9, 1. 14-15.

En somme, Plotin présente la thèse du « discours téméraire » comme indépendante des concepts d'accident et de hasard, du moins tels qu'ils sont utilisés pour les réalités en devenir. Deux raisons nous suggèrent que cette reformulation de la position adverse ne découle pas d'une transposition des deux concepts au niveau de l'Un. La première est qu'elle semble les dénaturer, étant donné qu'elle les sort de la réflexion sur la causalité<sup>78</sup>. Or, cette raison est moins convaincante que l'autre parce qu'il se peut que le procédé soit purement dialectique, mais que le transfert des alternatives parte de la signification des mots dans la langue courante plutôt que des concepts philosophiques.

Voyons donc la deuxième raison, qui concerne l'autre moitié de la thèse du « discours téméraire », c'est-à-dire l'idée que l'Un n'est pas libre parce que sa nature contraint sa manière d'être. La conception du hasard utilisée par Alexandre n'implique pas qu'un être soit contraint par sa nature, mais elle dit seulement que les événements produits par hasard ne sont pas produits de manière libre. Il en va de même pour la formulation de la thèse en dehors des concepts de hasard et d'accident : l'idée que l'Un aurait pu avoir une autre nature ne semble pas nécessairement conduire à la conclusion que l'Un est contraint par sa nature.

En général, il n'est pas évident que l'absence de maîtrise sur sa propre nature implique un pouvoir contraignant de ladite nature. Chez Alexandre, on le voit en comparant la conception de la liberté divine avec celle de la liberté humaine<sup>79</sup>. Les dieux ne sont pas libres, d'après lui, car ils sont déterminés à être bons par leur nature et personne n'est maître de sa propre nature. L'homme est libre parce qu'il est maître d'être bon ou méchant, parce que sa nature ne le détermine pas à ce propos ; or, cela ne signifie pas que l'homme soit maître de sa propre nature. Même pour Plotin, de surcroît, l'homme est libre sans être maître de sa nature. Pourquoi cela ne devrait-il pas être possible dans

<sup>78</sup> À propos du lien entre l'accident et la causalité chez Aristote, cf. S. Delcomminette, *Aristote et la nécessité*, op. cit., 2018, p. 279-290.

<sup>79</sup> Cf. *De fato* 204, 12-21 Bruns.

le cas de l'Un ? Qu'est-ce qui fait que l'Un ne peut pas être libre s'il n'est pas maître de sa propre nature ? S'il était purement dialectique, le raisonnement proposé par Plotin serait lacunaire à l'égard de ces questions.

En somme, le « discours téméraire » est formulé d'une manière surprenante, voire problématique, s'il surgit uniquement d'un procédé dialectique élaboré par le biais de la tripartition du *De fato*. Il n'en va pas de même si, au contraire, il s'agit d'une interprétation de la thèse d'Alexandre. L'idée que l'Un soit contraint par sa nature parce qu'il ne l'a pas choisie rappelle en effet le passage du *De fato* affirmant que les dieux sont tels qu'ils sont parce qu'ils sont déterminés par leur nature, et que personne n'est maître de sa nature<sup>80</sup>. On voit aisément comment Plotin a pu considérer que les dieux dont parle Alexandre se sont trouvés avoir une certaine nature.

Un autre détail du « discours téméraire » supporte notre hypothèse. Plotin dit que d'après la position adverse la nature de l'Un se trouve être « ainsi »<sup>81</sup>, un terme qui revient plus loin ensemble avec la thèse de l'advenue de l'Un par accident<sup>82</sup>. Dans sa réfutation, il indique que cet « ainsi » signifie, à ses yeux, une détermination propre aux réalités particulières<sup>83</sup>. Or, ce mot ne paraît pas être indispensable pour formuler la thèse de l'advenue accidentelle de l'Un. Il faudrait donc s'étonner du rejet explicite de la part de Plotin, si la position adverse surgissait seulement du procédé dialectique adopté. Au contraire, l'usage du mot « ainsi » n'est pas surprenant si l'on se souvient qu'Alexandre l'utilise en niant la liberté divine et qu'il dit que les dieux sont « tels » (τοιούτους)<sup>84</sup>. Or, la réfutation de la thèse qui utilise le mot « ainsi » ne peut être reconduite entièrement à la position d'Alexandre si l'on exclut le lexique du hasard et de l'accident<sup>85</sup>. On ne peut considérer le

<sup>80</sup> *De fato* 204, 12-15 Bruns.

<sup>81</sup> *Enn.* VI, 8, 7, l. 12.

<sup>82</sup> *Enn.* VI, 8, 9, l. 28-29, l. 31-32.

<sup>83</sup> *Enn.* VI, 8, 9, l. 36-42.

<sup>84</sup> Cf. *infra*, p. 242-243.

<sup>85</sup> Cf. *infra*, p. 242-243.

« discours téméraire » comme l'interprétation de la thèse du *De fato*, en fin de compte, qu'en y intégrant le lexique du hasard.

Une réflexion sur les conséquences de l'hypothèse d'une structure purement dialectique fournit enfin une confirmation ultérieure de l'identification du « discours téméraire » avec la position d'Alexandre. Cette hypothèse amènerait en effet à conclure que la thèse du *De fato* sur la liberté des dieux ne joue aucun rôle dans l'*Ennéade* VI, 8, malgré les analogies importantes entre les deux traités. Le problème n'est pas résolu par l'identification de la position d'Alexandre avec la thèse de l'existence de l'Un par nécessité, étant donné que cette dernière joue un rôle secondaire. Il est alors fort probable que la position de l'auteur péripatéticien soit identifiée par Plotin avec la thèse de l'advenue de l'Un par le hasard et l'accident.

### **Plotin critique d'Alexandre. Le parcours vers l'Un**

L'identification de la tripartition et de son lien au *De fato* d'Alexandre permet de mieux cerner la stratégie argumentative de l'*Ennéade* VI, 8. La discussion sur la liberté de l'Un se révèle en effet être la continuation du procédé dialectique introduit par la réflexion au niveau de l'âme et de l'Intellect, qui se développe à ce stade par une alternance serrée entre arguments en faveur de la position de Plotin et réfutations des thèses adverses<sup>86</sup>. Les attaques contre les péripatéticiens et le langage persuasif sont alors à lire dans le cadre d'une tentative de conduire l'âme des disciples à reconnaître sa dépendance vis-à-vis de l'Un, ce que la structure suggère et que le ton protreptique confirme. Il ne s'agit donc pas d'un entretien avec un interlocuteur dont les nombreuses questions seraient une trace, contrairement à ce que Lavaud a soutenu<sup>87</sup>. Les objections soulevées au fur et à mesure

<sup>86</sup> Thillet a vu dans le *De fato* une structure dialectique (P. Thillet, *op. cit.*, p. LXXXI ; cf. C. Natali, *op. cit.*, p. 42-47). Plotin s'appuie néanmoins sur une conception différente de la dialectique (cf. J.-B. Gourinat, *op. cit.*).

<sup>87</sup> L. Lavaud, *op. cit.*, p. 185-186.

que le raisonnement se développe sont en effet appliquées de manière systématique aux thèses alternatives tirées du traité d'Alexandre, de sorte qu'il est probable qu'elles résultent d'un développement dialectique élaboré à l'écrit plutôt qu'à partir d'une conversation.

Le traité commence par une analyse de la liberté au niveau de l'âme humaine et de l'Intellect qui finit pour placer « ce qui dépend de nous » dans le domaine théorétique plutôt que dans l'action, en suivant probablement Alcinous<sup>88</sup>. Pendant ce parcours, plusieurs notions comme la volonté, le désir et la vertu sont détournées de la signification que les péripatéticiens leur donnaient<sup>89</sup>. Une fois arrivé au niveau de l'Un, Plotin adopte un discours plus prudent et change son approche. Il envisage alors alternativement la thèse qui soutient que l'Un est libre et celle qui le nie, en se rapprochant de la vision de l'Un en trois phases successives. Ces positions sont en effet considérées d'abord en tant que discours<sup>90</sup>, ensuite par rapport aux mots qu'elles utilisent<sup>91</sup> et, enfin, d'après la compréhension qu'on peut en avoir par le biais de la pensée<sup>92</sup>. Il est d'abord question d'affirmer ou nier, au niveau du discours, que l'Un dépend de lui-même ou que, au contraire, tel n'est pas le cas. Puisque les deux positions semblent conduire à des conséquences inacceptables, il faut se demander s'il est possible d'utiliser, à propos de l'Un, les mots correspondants aux différentes alternatives comme la liberté, le hasard et l'accident. Puisque tous ces termes appartiennent aux réalités en devenir, il faut voir, au-delà des noms, ce à quoi l'on pense en les utilisant. À ce stade, Plotin réfute les

<sup>88</sup> Sur la conception de « ce qui dépend de nous » chez Alcinous, cf. E. Eliasson, *The Notion of That Which Depends On Us in Plotinus and Its Background*, Leiden, Brill, 2008, p. 142-149.

<sup>89</sup> *Enn.* VI, 8, 1-6.

<sup>90</sup> À ce stade (*Enn.* VI, 8, 7, l. 11), Plotin parle en effet d'un « discours » (λόγος).

<sup>91</sup> Plotin termine cette section (*Enn.* VI, 8, 9, l. 2) en disant qu'il faut dépasser les mots (ὄνομα).

<sup>92</sup> En effet, Plotin introduit cette section (*Enn.* VI, 8, 9, l. 3) en utilisant le verbe penser (voeĩv).

deux alternatives contraires à la liberté, mais cela ne suffit pas à montrer la dépendance de l'homme vis-à-vis de l'Un<sup>93</sup>. Il se lance alors dans une longue démonstration de la liberté de l'Un dont on peut distinguer trois sections. Les deux premières essaient de montrer, par un langage persuasif, que l'Un satisfait les conditions de la liberté aussi bien par rapport à soi-même<sup>94</sup> qu'en tant que principe des autres réalités<sup>95</sup>. La troisième reformule ces thèses dans un langage plus prudent, bien que toujours inadéquat, et amène à conclure que, d'une certaine manière, l'Un est libre. Plotin estime à ce point avoir conduit son lecteur à la vision de l'Un.

Ce résumé révèle la présence de plusieurs structures triadiques dans l'argumentation du traité. D'un côté, certes, la division entre âme, Intellect et Un ou celle entre liberté, nécessité et hasard ont une origine externe à ce texte. L'argumentation enchaîne en outre les différentes parties d'une manière tellement serrée, comme nous le verrons, qu'il est difficile d'en identifier les divers moments avec précision. Malgré cela, il est indispensable de se rappeler que ce traité est parcouru par un ton clairement anagogique, et que Porphyre, qui a connu Plotin personnellement, a structuré les *Ennéades* par des multiples de trois pour conduire les lecteurs jusqu'à voir l'Un. Il est donc possible que Plotin ait décidé consciemment de construire son discours à partir de plusieurs triades.

a) « *Ce qui dépend de nous* » (*Enn. VI, 8, 1-6, l. 31*)

Après avoir déclaré qu'il répondra à la question de la liberté des dieux en considérant qu'elle concerne l'Un, Plotin commence son traité par la définition de ce concept au niveau des êtres humains. À ce stade, il introduit trois critères qui permettraient d'établir si quelqu'un est libre. « *Ce qui dépend de nous* », dit-il, est défini en premier lieu comme ce que nous accomplissons en suivant notre volonté, sans être

<sup>93</sup> *Enn. VI, 8, 12, l. 1.*

<sup>94</sup> *Enn. VI, 8, 12-16.*

<sup>95</sup> *Enn. VI, 8, 17-19.*

contraints par le hasard, la nécessité ou les passions<sup>96</sup>. Il faut en outre distinguer ce concept du volontaire (τὸ ἐκούσιον)<sup>97</sup>. Pour que quelque chose dépende de nous, il faut en effet que cela soit volontaire et, de plus, que nous soyons maîtres de l'accomplir<sup>98</sup>. Un exemple permet de clarifier le rapport entre ces deux conditions : l'action de quelqu'un qui tue son père sans en connaître l'identité n'est pas libre car, même si elle satisfait la condition de la maîtrise, elle ne respecte pas celle du volontaire, qui inclut le savoir<sup>99</sup>. Une fois établie la maîtrise comme deuxième condition de la liberté, une précision concernant le volontaire permet d'y ajouter une troisième, la connaissance. À la différence des péripatéticiens, Plotin précise que la connaissance requise par le volontaire concerne le général et non seulement le particulier : dans le cas du parricide, le fait d'ignorer qu'il ne faut pas tuer, et non seulement que la victime est une personne aimée, empêche que l'action soit volontaire<sup>100</sup>. Le caractère polémique de cet emprunt est commun aussi à ceux de la volonté et de la maîtrise, deux concepts qu'Alexandre avait utilisés dans sa discussion sur la liberté. Les deux premiers critères sont utilisés par Plotin de manière systématique, autant pour renverser la conception de « ce qui dépend de nous » proposée par Alexandre que pour affirmer la liberté de l'Un, alors que le troisième, celui de la connaissance, joue un rôle surtout dans le renversement de la conception péripatéticienne de la volonté humaine<sup>101</sup>.

<sup>96</sup> *Enn.* VI, 8, 1, l. 13-33.

<sup>97</sup> *Enn.* VI, 8, 1, l. 30-44. Même s'il peut être considéré à juste titre comme un critère de la liberté, le volontaire joue un rôle moins important que les autres dans l'argumentation du traité.

<sup>98</sup> Cette définition est proche de la terminologie d'Alexandre, e.g. *De fato* 180, 4-12 Bruns. Au sujet de l'origine péripatéticienne du passage, cf. G. Leroux, *op. cit.*, 239-242.

<sup>99</sup> Nous lisons *κἀκείνο* au lieu de *κἀκείνω*, en interprétant ce terme comme une référence à l'incompatibilité de l'ignorance avec la liberté. Cf. G. Leroux, *op. cit.*, p. 243.

<sup>100</sup> *Enn.* VI, 8, 1, l. 39-44.

<sup>101</sup> À propos du rôle et des sources de ces trois notions dans le traité, cf. B. Collette-Dučić, « Plotinus on founding freedom in *Ennead* VI. 8 [39] »,

Plotin cherche ensuite ce qui satisfait ces critères chez l'être humain<sup>102</sup>. Pour ce faire, il utilise la condition de la maîtrise pour attaquer Alexandre sur son terrain et, à partir de là, inclure dans son discours les deux autres conditions de « ce qui dépend de nous », à savoir la connaissance et la volonté. Plotin développe son analyse en se concentrant sur la manière dont les êtres humains agissent, étant donné que le domaine de l'action, comme nous avons vu, coïncide chez Alexandre avec le domaine de « ce qui dépend de nous ». Il commence donc en cherchant la liberté dans « quelque désir » (ὀρέξει) en général : soit le courage (θυμός), soit l'appétit (ἐπιθυμία), soit un raisonnement lié à un désir (λογισμός μετ' ὀρέξεως), une possibilité équivalente pour Aristote à la volonté. Le critère de la maîtrise permet d'exclure d'emblée les deux premiers et d'analyser la troisième possibilité. Nous verrons que cette analyse conduira Plotin à identifier un raisonnement et un désir dont nous sommes les maîtres, à savoir la pensée (νοῦς) et le désir qu'elle veut, qui a l'Un pour objet.

Le renversement de la conception d'Alexandre est centré sur l'idée que l'Un est l'objet de la volonté, que cet objet est simple et qu'il ne peut pas être localisé à l'extérieur de l'âme humaine. Cette thèse contredit Alexandre sur deux points centraux. Le premier est que la volonté est désormais considérée comme propre au domaine théorique et non plus au domaine pratique, en réalisant un déplacement qui sera achevé, par la suite, en analysant la question de la liberté au niveau de l'Intellect<sup>103</sup>. Il s'ensuit qu'une pareille volonté n'est pas

---

dans P. Remes, S. Slaveva-Griffin (eds), *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, London, Routledge, 2014, p. 423-431.

<sup>102</sup> *Enn.* VI, 8, 2-4.

<sup>103</sup> *Enn.* VI, 8, 6. À ce propos, cf. E. Eliasson, *op. cit.*, p. 201-204 ; F. Trabattoni, « Libertà e autodeterminazione dell'essere umano in Plotino », dans M. Di Pasquale Barbanti, D. Iozzia (ed.), *Anima e libertà in Plotino. Atti del convegno internazionale di Catania, 29-30 gennaio 2009*, Catania, CUECM, 2009, p. 189-211 ; K. Corrigan, J. Turner, *op. cit.*, p. 46-47, p. 202-209 ; B.P. Andrade, *op. cit.* Comme l'ont dit Andrade, Eliasson, Corrigan et Turner, Plotin semble admettre, dans plusieurs passages, un lien entre la liberté et l'ac-

capable de choisir parmi les contraires, mais qu'elle est libre seulement en tant que tournée vers le Bien sans être entravée. Le deuxième est que la liberté est associée à un objet intérieur par rapport au sujet, alors que la nature est considérée comme extérieure<sup>104</sup>. La dichotomie entre extérieur et intérieur n'a plus une valeur spatiale, mais elle permet à Plotin d'éliminer une condition qui empêcherait de parler de liberté au niveau de l'Un.

Plotin accomplit ces renversements surtout dans l'analyse de la manière dont un raisonnement accompagné par un désir nous amène à l'action, une analyse dans laquelle il utilise le critère de la maîtrise pour rejeter le lien de « ce qui dépend de nous » avec le domaine pratique. Il commence cette argumentation en distinguant entre les êtres inanimés, qui peuvent seulement suivre la forme qu'ils ont reçue, et les vivants. Ces derniers, dit-il, savent ce qu'ils font<sup>105</sup>, et leur savoir à ce sujet peut se présenter soit sous forme de sensation (εἰ μὲν αἰσθήσει), soit sous forme de connaissance (εἰ δὲ γνώσει). C'est donc dans ce rapport de l'agent avec son action que se poursuit la recherche. Or ni la perception ni la connaissance de l'action ne peuvent nous rendre maîtres de nos actions : l'une ne fait rien d'autre que voir (ἰδοῦσα μόνον), l'autre rien d'autre que savoir (οἶδε μόνον), et cela ne suffit pas pour nous conduire à l'action<sup>106</sup>. La connaissance (γνώσις) peut toutefois nous rendre maîtres de nos actes non pas en tant que simple connaissance, mais dans la mesure où elle est capable d'agir contre le

---

tion (*Enn.* VI, 8, 3, l. 20-24, 6, l. 10-22, l. 28-29) qui est sans doute compatible avec sa théorie des deux vertus (cf. D.J. O'Meara, *Plotin. Traité 19*, Paris, Vrin, 2019). Il faut cependant reconnaître que ce lien n'est pas approfondi parce que, dans le cadre de l'argumentation du traité, il est plus important de montrer que la liberté concerne principalement le domaine théorique, ce qui permet de conclure qu'elle est fondée sur l'Intellect et sur l'Un.

<sup>104</sup> *Enn.* VI, 8, 2, l. 21-25 ; 4.

<sup>105</sup> γιγνώσκει (...) ὁ ποιῆι. (*Enn.* VI, 8, 2, l. 25-26).

<sup>106</sup> Le jeu de mots entre ἰδοῦσα et οἶδε, deux dérivés de εἶδω, sert probablement à renforcer l'analogie entre vue et savoir, qui ont la même fonction théorique.

désir (παρὰ τὴν ὄρεξιν). Comment cela serait-il possible ? Plotin envisage deux cas de figure : d'un côté, il se peut que la raison elle-même soit capable de produire un autre désir (εἰ μὲν αὐτὸς ἄλλην ὄρεξιν ποιεῖ). Il faudrait cependant expliquer comment cela serait possible, une hypothèse qui ne sera pas approfondie ultérieurement. De l'autre, la raison peut être en mesure d'arrêter le désir auquel elle veut s'opposer (εἰ δὲ τὴν ὄρεξιν παύσας ἔσται)<sup>107</sup>. Ces deux cas de figure amènent à voir l'origine de « ce qui dépend de nous » dans la raison plutôt que dans le désir. Cette conclusion sera précisée par la suite de deux manières : c'est bien la pensée et non la représentation qui peut avoir ce rôle, et elle nous rend libres seulement en tant qu'elle est accompagnée par un désir qui n'est pas tourné vers l'extérieur, mais vers l'Un-Bien.

L'homme est donc libre, d'après Plotin, grâce au raisonnement, et plus spécialement grâce au raisonnement correct. Le raisonnement peut néanmoins prendre deux formes, soit celle de la connaissance (ἐπιστήμη), soit celle de la représentation (φαντασία), qui peut à son tour être correcte, même si parfois elle est trompeuse<sup>108</sup>. Même lorsqu'elle est correcte, la représentation ne nous rend cependant pas maîtres de nous-mêmes. Ce n'est alors que la pensée (νοῦς) qui peut être considérée comme le lieu de notre liberté. C'est de cette manière

<sup>107</sup> L'analyse que nous proposons ici se rapproche sur plusieurs points de la lecture proposée par S. Delcomminette, « Plotin et le problème de la fondation de la liberté », art. cit., p. 387-388. Ce paragraphe a souvent été compris comme une suite de possibilités distinctes, sans voir que les alternatives sont articulées en suivant un raisonnement bien précis. En effet, Plotin ne le structure pas avec un μὲν suivi de plusieurs δέ, mais il alterne plusieurs couples de μὲν et δέ. Les καὶ utilisés en introduction des différentes phrases ne sont pas à comprendre dans le sens d'un simple ajout donnant lieu à une suite de quatre possibilités. Il faut très probablement donner à celui de VI, 8, 2, 1. 32 (καὶ εἰ μὲν) une nuance explicative, traduisible en français par l'expression « en effet ». Celui de la ligne 30 (εἰ δὲ καὶ παρὰ τὴν ὄρεξιν) est subordonné au δέ, ce qui signifie qu'il ne s'agit pas seulement d'un ajout à la phrase précédente, mais d'une alternative.

<sup>108</sup> *Enn.* VI, 8, 3.

que, aux yeux de Plotin, on peut considérer la volonté comme fondée sur la connaissance.

Or on pourrait rétorquer que, si l'on admet que « ce qui dépend de nous » concerne une pensée accompagnée par un désir<sup>109</sup>, le problème de la dépendance vis-à-vis d'un principe externe n'est pas encore résolu. Plotin précise alors que le désir engendré par la pensée est compatible avec la liberté dans la mesure où il est tourné vers l'Un-Bien qui se trouve, métaphoriquement, à l'intérieur de nous-mêmes. Le désir tourné vers le Bien est donc libre parce qu'il respecte le critère de la maîtrise, puisqu'il ne dépend pas d'un principe externe, aussi bien que celui du volontaire, étant donné qu'il n'est pas contraint et qu'il sait que son objet est le Bien<sup>110</sup>. Le raisonnement proposé à ce stade constitue le deuxième renversement de la position d'Alexandre fondamental pour la démonstration de la liberté de l'Un. Dans le *De fato*, l'extériorité de l'objet du désir était la condition qui permettait de distinguer l'action de la raison et celle de la nature qui, quant à elle, était considérée comme intérieure. Plotin n'abandonne pas l'idée que « ce qui dépend de nous » est produit par le désir et la volonté et non par la nature, mais il considère la nature, au lieu de la raison, comme l'agent extérieur par rapport à son objet.

En général, l'argumentation de cette partie du traité est une tentative de prendre les péripatéticiens au piège de leur propre philosophie. On peut en effet y voir en arrière-plan le *De anima* III, 10 d'Aristote<sup>111</sup> avec son analyse de la manière dont la pensée pousse au mouvement local. Le mouvement des êtres animés, d'après le Stagirite, peut être commencé soit par le désir, soit par la pensée (νοῦς), qui peut être soit représentation (φαντασία), soit connaissance (ἐπιστήμη)<sup>112</sup>. Par le critère de la maîtrise, Plotin définit dans quelle mesure pensée et désir sont compatibles avec « ce qui dépend de nous ». Ce n'est donc qu'à partir d'une analyse aristotélicienne qu'il arrive à conclure que la

<sup>109</sup> *Enn.* VI, 8, 4.

<sup>110</sup> *Enn.* VI, 8, 4, 1. 13-15.

<sup>111</sup> Aristote, *De anima* III, 10, 433b12-26.

<sup>112</sup> Aristote, *De anima* III, 10, 433a21-27, 433b29-30.

conception de « ce qui dépend de nous » utilisée par Alexandre n'est pas compatible avec le critère de la maîtrise, parce qu'elle prévoit que la volonté ne soit pas entièrement indépendante du monde externe. Un désir ne dépend de nous, dit-il au contraire, que s'il est éveillé par la connaissance et dirigé vers l'Un qui, pour sa part, se trouve métaphoriquement à l'intérieur de nous-mêmes.

Plotin poursuit son renversement de la position péripatéticienne en abordant la question de la vertu<sup>113</sup>. À la lumière des réflexions des chapitres précédents, il fait de la vertu une condition de « ce qui dépend de nous » en affirmant, comme Alcinous<sup>114</sup>, que l'âme est libre dans la mesure où elle agit selon la vertu, ce qui ne se vérifie pas du tout dans l'action, comme le disaient les péripatéticiens, mais dans l'activité (ἐνέργεια), dans l'acte selon l'Intellect. Dans l'action, en effet, la vertu ne dépend pas entièrement de nous parce qu'elle doit avoir l'occasion de s'exercer. Agir selon l'intellect, c'est-à-dire penser, signifie aussi agir selon la vertu. Il s'ensuit que, si la vraie vertu implique la vraie liberté, la liberté elle-même ne se trouve pas dans les actions, mais dans la pensée. Cette parenthèse, justifiée par le lien entre « ce qui dépend de nous » et la vertu chez Alexandre<sup>115</sup>, fournit à Plotin l'occasion de souligner le lien entre immatérialité et liberté, en résumant les réflexions précédentes, et sert donc de base pour déplacer l'enquête au niveau de l'Intellect<sup>116</sup>.

<sup>113</sup> *Enn.* VI, 8, 5.

<sup>114</sup> Alcinous, *Didaskalikos*, XXXI, 184, l. 37-42. Cf. E. Eliasson, *op. cit.*, p. 147-148.

<sup>115</sup> Cf. Aristote, *Éthique à Nicomaque* III, 7. Pour le *De fato*, il est important de remarquer que le manque de liberté des dieux est associé à une absence de vertu ou de vice.

<sup>116</sup> *Enn.* VI, 8, 6, l. 3-26. Ce résumé a pour but de souligner une caractéristique commune à la vertu et à l'intellect, celle de l'immatérialité (τὸ ἄυλόν ἐστι, l. 26), qui peut donc être utilisée pour décrire ce qui est libre. En effet, l'immatérialité est liée à la causalité du monde intelligible et au fait que le principe demeure intérieur à ce qui le suit. Il n'en va pas de même pour Alexandre, car chez lui l'intellect est libre parce qu'il n'est déterminé, dans ses choix, ni par les réalités en devenir, ni par les réalités éternelles. Les deux

*b) Volonté et liberté de l'Intellect (Enn. VI, 8, 6, l. 32-7, l. 3)*

Plotin continue son parcours vers l'Un en abordant la question au sujet de l'Intellect, ce qui lui permet en outre de préciser sa définition de la volonté<sup>117</sup>. L'Intellect théorétique dépend de lui-même (ἐφ' αὐτῷ), car il ne tire pas son activité (ἔργον) d'autre chose que de lui-même, il est tourné vers lui-même, il réside dans le Bien, n'a aucun besoin et vit selon sa propre volonté<sup>118</sup>. L'expression « Intellect théorétique » (θεωρητικὸς νοῦς) est une référence à la pensée aristotélicienne, car Plotin ne l'utilise jamais ailleurs pour indiquer l'Intellect. Dans le *De anima*<sup>119</sup>, Aristote souligne que l'intellect théorétique ne peut pas être l'origine du mouvement<sup>120</sup>. Alexandre d'Aphrodise avait aussi considéré que la volonté appartient au domaine de l'intellect pratique, et que l'intellect théorétique n'a pas pour objet les choses qui dépendent de nous<sup>121</sup>. Plotin veut donc souligner le renversement de la position péripatéticienne : l'Intellect possède la volonté tout en étant seulement théorétique.

La volonté de l'Intellect, dit-il alors, est sa pensée, ce qui explique comment l'Intellect n'a aucun besoin, car il « vit »<sup>122</sup> selon sa propre

---

auteurs caractérisent le fait de dépendre de soi comme une absence de dépendance vis-à-vis d'un principe extérieur à l'âme humaine. Plotin se distingue cependant d'Alexandre parce qu'il intériorise l'Intellect et le Bien par rapport à l'âme. La dépendance à leur égard n'empêche donc pas la liberté, ce qui était le cas chez Alexandre. Il s'ensuit que la liberté est définie par l'immatériel à cause de son intériorisation, tandis que la matière caractérise l'extériorité.

<sup>117</sup> *Enn.* VI, 8, 6, l. 32-7, l. 3.

<sup>118</sup> *Enn.* VI, 8, 6, l. 32-36.

<sup>119</sup> Aristote, *De anima* III, 9, 432b26-27.

<sup>120</sup> K. Corrigan et J. Turner (*op. cit.*, p. 210-211) ont mis en évidence la même référence, que nous interprétons cependant en estimant que le terme péripatéticien, étant donné que Plotin ne l'utilise presque jamais, souligne l'opposition avec Alexandre.

<sup>121</sup> Alexandre d'Aphrodise, *De anima* 29, 23 – 30, 1 ; 80, 25 – 81, 1 Bruns.

<sup>122</sup> La « vie » indique ici l'acte de l'Intellect, à savoir la pensée. À propos

volonté. Sa volonté est en effet la pensée, étant donné qu'on appelle « volonté » ce qui est selon l'Intellect (*κατὰ νοῦν*)<sup>123</sup>. Plotin continue en affirmant que la volonté humaine, à laquelle on se réfère habituellement, est appelée de cette manière car elle imite ce qui est selon l'Intellect<sup>124</sup>. Il clarifie par ce biais l'attribution de la volonté à l'Intellect, affirmée dans la phrase précédente, et en même temps le rapport entre la volonté de l'homme et celle de l'Intellect. En effet, continue-t-il, la volonté désire le Bien et la pensée est « dans le Bien »<sup>125</sup>. On peut donc affirmer que l'Intellect possède ce que la volonté désire, et que lorsque sa volonté atteint son but, elle devient pensée. La volonté humaine désire le Bien, et en cela elle imite l'Intellect qui réside dans le Bien. En désirant le Bien, la volonté devient comme l'Intellect, à savoir pensée : elle s'intellectualise<sup>126</sup>. La pensée de l'Intellect peut être appelée volonté, même si elle diffère de celle de l'âme humaine, étant donné que, dans les deux cas, la volonté est la pensée, ou elle le devient. La volonté de l'Intellect se distingue de celle de l'homme car elle atteint toujours son objet, et est donc toujours pensée.

c) *La liberté de l'Un (Enn. VI, 8, 7-21)*

Une fois qu'il est arrivé à attribuer la liberté à l'Intellect, Plotin doit franchir un pas bien plus difficile, celui de la discussion à propos de l'Un qui, à ses yeux, ne peut pas être décrit par le biais des mots humains. Le procédé dialectique ne se développe alors plus seulement en s'éloignant progressivement du sensible, mais en prenant en consi-

---

du concept de vie chez Plotin, cf. C. Lo Casto, *Teleia Zoe. Ricerche sulla nozione di vita in Plotino*, Pisa, Pisa University Press, 2017.

<sup>123</sup> *Enn.* VI, 8, 6, l. 37.

<sup>124</sup> Le verbe *μιμῆν* est utilisé ailleurs pour indiquer quelque chose qui agit selon un modèle supérieur (e.g. *Enn.* II, 2, 1, l. 1), en s'inspirant probablement de l'usage que Platon en fait dans le *Timée* (34a4).

<sup>125</sup> *Enn.* VI, 8, 6, l. 38-39.

<sup>126</sup> *Enn.* VI, 8, 5.

dération toutes les positions possibles, à savoir les alternatives fournies par le transfert de la tripartition d'Alexandre. Le reste de l'*Ennéade* VI, 8 est caractérisé par une confrontation continue avec ce traité, mêlée avec des éléments propres à la pensée de Plotin, comme des métaphores ou des références platoniciennes. On y voit une argumentation qui a pour fin de montrer que la liberté humaine est fondée sur l'Un parce que celui-ci, étant absolument simple, ne peut pas être dit esclave de sa propre nature, en antithèse à ce que disait Alexandre.

L'alternance dialectique entre les différentes positions est concentrée dans la première partie de la réflexion à propos de l'Un. Après avoir observé qu'on ne peut pas lui attribuer le concept humain de « ce qui dépend de nous », Plotin s'interroge sur la thèse opposée, qui nie la liberté de l'Un en le considérant comme le résultat du hasard<sup>127</sup>. Il écarte cette thèse parce qu'elle conduit à admettre que l'Intellect et l'âme humaine ne sont pas non plus libres et qu'on ne peut même pas comprendre un concept qui ne s'applique à rien<sup>128</sup>, comme le serait, le cas échéant, celui de « ce qui dépend de nous ». En partant, au contraire, du constat que l'âme humaine et l'Intellect sont libres, Plotin propose un premier argument *a fortiori* qui conduirait jusqu'à l'attribution de la liberté (αὐτεξούσιον) à l'Un<sup>129</sup>. Il faut donc nier toutes les thèses du « discours téméraire », en précisant leurs erreurs conceptuelles : en fin de compte, une telle position ne reconnaît pas la supériorité de l'Un<sup>130</sup>. Même s'il agit conformément à ce qu'il est, l'Un n'est pas esclave de sa nature, car cette contrainte présuppose une dualité. Au contraire, l'Un est simple, sans qu'il y ait en lui-même une dif-

<sup>127</sup> Il s'agit d'un discours « téméraire » parce qu'il ose élever l'enquête au niveau de l'Un. Cf. *Enn.* VI, 8, 1, l. 8 ; 19, l. 7-9 ; L. Lavaud, *op. cit.*, p. 244-245, n. 7.

<sup>128</sup> *Enn.* VI, 8, 7, l. 16-22.

<sup>129</sup> *Enn.* VI, 8, 7, l. 22-29. L. Lavaud a montré que les arguments *a fortiori* s'appuient, en général, sur le principe de la causalité par éminence, défendu par les aristotéliens (cf. L. Lavaud, « Y a-t-il, selon Plotin, une *energeia* du Bien ? », *Chôra. Revue d'études anciennes et médiévales*, 2018, p. 515-544).

<sup>130</sup> *Enn.* VI, 8, 7, l. 29-42.

férence entre essence et acte. Puisqu'on a nié que la liberté implique la capacité de choisir parmi les contraires<sup>131</sup>, on peut conclure que l'Un est libre. Plotin reconnaît néanmoins que cet argument est problématique, parce qu'il semble attribuer à l'Un la liberté (ἀντεξούσιον) et l'essence (οὐσία)<sup>132</sup>. Ces attributions sont aussi problématiques que l'était celle du concept de « ce qui dépend de nous », car elles semblent ramener l'Un au niveau des autres êtres<sup>133</sup>. Faut-il alors soutenir, avec Alexandre, la position contraire ? D'après la lecture que Plotin fait de sa thèse, l'Un serait produit par accident et contraint par sa nature<sup>134</sup>, mais l'usage de ces mots, qui se réfèrent aux réalités en devenir, est aussi imprudent que l'affirmation de la liberté de l'Un. Cette impasse ne peut être dépassée que si l'on saisit ces thèses par la pensée, en allant au-delà des mots utilisés<sup>135</sup> : cet effort d'analyse caractérise la suite du traité aussi bien dans la réfutation des thèses adversaires que dans la longue défense de la liberté de l'Un.

Plotin commence par la réfutation des thèses contraires à celle de la liberté, qui affirmaient l'une que l'Un advient par le hasard et l'autre qu'il est par la nécessité. Ces deux positions, la première identifiable à celle d'Alexandre et l'autre, peut-être, à celle d'Aristote<sup>136</sup>, sont attaquées par le biais des deux renversements de la conception d'Alexandre qui traversent le traité entier, concernant l'un le pouvoir de choisir parmi les contraires et l'autre la localisation de l'objet de la volonté.

Il est question d'abord de l'advenue par accident de l'Un. Sans

<sup>131</sup> *Enn.* VI, 8, 8, l. 2-3.

<sup>132</sup> *Enn.* VI, 8, 7, l. 46 – 8, l. 3.

<sup>133</sup> *Enn.* VI, 8, 8, l. 3-15.

<sup>134</sup> *Enn.* VI, 8, l. 15-27.

<sup>135</sup> *Enn.* VI, 8, 9, l. 1-3. Cf. *supra*, § 1.2.

<sup>136</sup> Deux indices nous suggèrent ce deuxième rapprochement, moins évident que l'autre : en premier lieu, la nécessité est clairement distincte de la nature. Le *De fato* ne contient pas la même distinction et n'est donc pas une source suffisante. En deuxième lieu, l'usage de l'expression ἐξ ἀνάγκης rappelle la *Métaphysique* d'Aristote (Λ 7, 1072b10).

reprendre le texte d'Alexandre à la lettre, Plotin semble lui répondre lorsqu'il désigne la position adverse par l'expression « être ainsi par accident » (οὕτω συνέβη), une tournure qui reprend un terme (οὕτως) utilisé par Alexandre en discutant la liberté divine et qui, en général, rappelle l'affirmation que les dieux seraient « tels qu'ils sont » (τοιούτοις), interprétée comme l'attribution d'une détermination. Il propose d'abord, par un argument *a fortiori*, une réfutation générale de son application à l'Un : on ne peut pas dire de l'Intellect qu'il advient par accident, donc de l'Un non plus<sup>137</sup>. Ensuite, il en sépare et réfute les deux parties : on ne peut pas dire que l'Un est « ainsi » (οὕτως), car il n'est pas déterminé par une forme ou une qualité<sup>139</sup>. Le mot qui désigne l'accident (συνέβη) est également inadéquat, même si l'on devait admettre que l'Un est quelque chose de déterminé, car il n'est pas possible d'expliquer comment la nature des choses, dont on reconnaît l'origine dans la raison, pourrait avoir la source ultime dans le hasard qui, d'après la tripartition d'Alexandre, est le contraire de la raison<sup>139</sup>. Si l'Un n'est pas advenu par accident, car il ne devient même pas, on ne peut pas non plus nier sa maîtrise de soi et, par conséquent, sa liberté<sup>140</sup>. S'il n'est pas advenu par accident, comment est-il alors possible d'affirmer qu'il n'est pas maître de son essence ? Ayant exclu le hasard par son lien avec le devenir, Plotin doit répondre encore à l'hypothèse de la nécessité, qui nierait la maîtrise de soi, d'après le schéma péripatéticien, et qui peut s'appliquer aux hypostases<sup>141</sup>. De ce point de vue, dit-il, on ne peut pas utiliser l'incapacité d'être autrement comme marque de la nécessité, car elle est au contraire signe de la liberté, lorsqu'on est tourné vers le meilleur ; on peut dire que l'Un est nécessité pour tout ce qui le suit, mais pas par rapport à soi-même. On ne peut même pas mener une recherche à propos de l'Un en suivant la méthode aristotéli-

<sup>137</sup> *Enn.* VI, 8, 9, l. 24-33.

<sup>138</sup> *Enn.* VI, 8, 9, l. 38-49.

<sup>139</sup> *Enn.* VI, 8, 10, l. 1-21.

<sup>140</sup> *Enn.* VI, 8, 9, l. 21-38.

<sup>141</sup> *Enn.* VI, 8, 10, l. 21-38.

cienne<sup>142</sup>, une méthode qui nous pousse à l'erreur parce que, avant tout, elle nous laisse croire que l'Un se trouve dans un lieu. Sur ce point, Plotin termine la réfutation des positions adversaires.

Le procédé dialectique se développe, à ce stade comme avant, en essayant de voir si l'argument qui a réfuté une position pose une difficulté pour la thèse contraire, qui est abordée ici en prenant en considération le rapport de l'Un avec soi-même plutôt qu'avec les autres réalités. La difficulté de parler de l'Un pourrait en effet amener à la conclusion que le concept de maîtrise de soi-même ne peut pas être attribué à l'Un, puisqu'il implique une dualité, et qu'il en irait alors de même pour la liberté<sup>143</sup>. Plotin concède que cette expression n'est pas correcte, car elle contredit la simplicité de l'Un. Cependant, si l'expression « maître de soi-même » est inadéquate, c'est parce que l'Un est au-delà de la réalité et non pas parce qu'il subirait une contrainte qui l'empêcherait d'être libre. Après cet éclaircissement, Plotin annonce qu'il utilisera des expressions similaires dans un but persuasif, ce qu'il fait dans les deux sections suivantes de son raisonnement, dédiées à la liberté de l'Un par rapport à soi-même et en tant que principe des réalités inférieures. Cette partie, qui est riche en termes réflexifs et en métaphores, doit être lue en continuité avec les précédentes, comme une démonstration de la liberté de l'Un fondée sur une analyse de ce qu'est la liberté. En bref, si l'on peut dire que l'Un est libre, c'est parce qu'il satisfait au critère d'une volonté non entravée et que, contrairement à la nature, il ne peut être considéré comme extérieur ni par rapport à soi-même, ni par rapport aux réalités inférieures<sup>144</sup>. Ce sera seu-

<sup>142</sup> *Enn.* VI, 8, 11. Cf. L. Lavaud, *Plotin : Traité 39 (VI, 8), Sur le volontaire et sur la volonté de l'Un, op. cit.*, p. 286, n. 197, p. 287, n. 198.

<sup>143</sup> *Enn.* VI, 8, 12.

<sup>144</sup> Le critère de la maîtrise joue un rôle mineur par la suite, mais il revient dans les deux autres sections de la démonstration. Il est possible que Plotin n'ait pas jugé problématique l'affirmation que l'Un serait maître des réalités inférieures (*Enn.* VI, 8, 18, l. 48). Le critère de la connaissance est absent, probablement, parce qu'il sert plutôt au niveau de l'être humain, où il contribue à souligner que la liberté est fondée sur l'Intellect et, par ce biais, sur l'Un.

lement la section finale, cependant, qui achèvera la démonstration en argumentant avec un langage plus prudent.

Dans la première section<sup>145</sup>, la défense de la liberté de l'Un est fondée sur l'idée que tout ce qui revient à la liberté est défini par le fait d'avoir l'Un comme principe, plutôt que par une capacité de choisir parmi les contraires : c'est ainsi que, à plus forte raison, l'Un ne peut pas être tourné vers un principe autre que soi-même. Cet argument est développé du point de vue de la volonté, de la causalité<sup>146</sup> et de l'amour<sup>147</sup>. Tous ces arguments mènent à la conclusion que l'Un ne dépend pas d'un autre principe et qu'il est donc comme il se veut et non pas fondé sur le hasard. Devant la difficulté de s'exprimer correctement, Plotin enrichit son exposé par l'image de la lumière et celle de l'arbre avec sa racine. Il doit ensuite montrer que l'Un n'est pas extérieur à soi-même<sup>148</sup>, étant donné qu'il a affirmé, contrairement à Alexandre, que la liberté dépend d'une intériorité métaphorique<sup>149</sup> de l'objet de la volonté par rapport au sujet. Pour ce faire, il introduit l'image du cercle, qui servira ensuite à montrer le rapport entre l'Un et les réalités inférieures. Cette démonstration s'achève sur la conclusion que l'Un, puisqu'il est tourné vers soi-même, est entièrement identique à son propre acte, et que donc il est comme il se veut<sup>150</sup>.

La section suivante<sup>151</sup> prend le point de vue du rapport entre l'Un et

<sup>145</sup> *Enn.* VI, 8, 13-15.

<sup>146</sup> Cf. *Enn.* VI, 8, 14, l. 35-42. Comme nous avons relevé en haut, il est question de la causalité déjà chez Alexandre. Ici, la cause est considérée comme compatible avec la liberté à cause de sa dépendance vis-à-vis du Bien, ce qui n'était pas le cas chez Alexandre.

<sup>147</sup> Contrairement à L. Lavaud (*Plotin : Traité 39 (VI, 8), Sur la volontaire et sur la volonté de l'Un, op. cit.*, p. 303, n. 275), nous croyons que Plotin utilise ce terme en tant que platonicien, sans abandonner le platonisme, puisqu'il utilise le langage dans un but persuasif. L'Un est dit « amour de soi » seulement parce qu'il n'est pas tourné vers un autre objet que soi-même.

<sup>148</sup> *Enn.* VI, 8, 16.

<sup>149</sup> *Enn.* VI, 8, 16, l. 8-12.

<sup>150</sup> *Enn.* VI, 8, 16, l. 28-37.

<sup>151</sup> *Enn.* VI, 8, 17-19, l. 12.

les autres réalités, en suivant une structure qui fait écho à celle de la section précédente, car elle enchaîne de la même manière les deux renversements de la position d'Alexandre, liés au rejet du pouvoir des contraires et à l'omniprésence de l'Un, et les résume ensuite dans une conclusion. Il est d'abord question de savoir si l'Un a voulu les réalités inférieures<sup>152</sup>. Plotin clarifie son propos en disant que, si cela est le cas, ce n'est pas à la suite d'un choix (προαίρεσις), étant donné que l'Un est au-delà du choix. Il essaie alors de montrer, par un argument *a fortiori*, que l'origine de l'ordre des réalités en devenir réside dans l'Intellect qui, à son tour, doit avoir été engendré par un principe au-delà de la raison. Puisque le hasard est le contraire de la raison, il n'est pas possible qu'il en soit le principe. Plotin conclut alors, en s'appuyant sur l'association entre la volonté et la raison empruntée à Alexandre, que l'Un n'a pas produit les autres réalités par accident, mais parce qu'il les a voulues. Le rapport entre l'Un et les réalités inférieures est ensuite exprimé en reprenant la métaphore du cercle<sup>153</sup> dont l'Un serait le centre entouré par la circonférence représentant ses produits. Cette image explique leur rapport dans la mesure où la circonférence ne peut pas exister sans un centre, alors que celui-ci, en tant que point, n'a pas besoin d'elle. À ce stade, Plotin peut donner une vision d'ensemble du rapport des choses avec l'Un formulée avec les termes de la partie précédente : l'Un est lumière, cause, volonté et maître non seulement de lui-même, mais aussi de ce qui le suit<sup>154</sup>. On peut donc arriver à la vision de l'Un, un moment où Plotin réitère l'indépendance de l'Un par rapport à tout autre principe<sup>155</sup>, et à conclure, en bref, que la volonté de l'Un par rapport aux réalités inférieures est fondée dans sa volonté en rapport avec elle-même ; cela est le cas parce qu'en lui l'acte existe sans besoin d'un substrat.

<sup>152</sup> *Enn.* VI, 8, 17, l. 1-24. Comme cela a été remarqué par les commentateurs (e.g. G. Leroux, *op. cit.*, p. 366-367), ce passage part d'une citation du *Timée* (36b). La référence platonicienne est néanmoins insérée à l'intérieur de la structure de l'argumentation de Plotin.

<sup>153</sup> *Enn.* VI 8, 18, l. 7-30.

<sup>154</sup> *Enn.* VI, 8, 18, l. 30-54.

<sup>155</sup> *Enn.* VI, 8, 19.

La conclusion de ce parcours permet enfin de formuler sans détour l'alternative au « discours téméraire », en exprimant la liberté de l'Un sans finir par croire que l'Un est déterminé par des attributs<sup>156</sup>. La primauté de l'acte permet de montrer que l'Un est supérieur à l'essence<sup>157</sup>, étant simple<sup>158</sup> et en dehors du devenir<sup>159</sup>. S'il joue le rôle de principe par rapport à soi-même et aux autres réalités, ce n'est pas par esclavage par rapport à sa nature, comme l'affirmait le « discours téméraire », mais parce qu'en tant que principe, l'Un possède la maîtrise et, avec elle, la liberté<sup>160</sup>. Reste alors à montrer comment il faut comprendre, en parlant correctement, la volonté et l'omniprésence de l'Un, les deux aspects à partir desquels Plotin a expliqué la liberté de l'Un dans la deuxième partie du traité. Si l'on peut parler de volonté dans le cas de l'Un, c'est en soustrayant à ce concept la capacité de choisir parmi les contraires et en considérant qu'il ne peut pas y avoir, en lui, autre chose que la volonté<sup>161</sup>. Le fait de dire qu'il est comme il se veut ne signifie alors pas qu'on lui attribue la volonté, parce qu'il est tout entier volonté, raison pour laquelle ce terme n'introduit pas en lui une dualité de quelque sorte que ce soit. Il est enfin question du Bien comme agent omniprésent, métaphoriquement intérieur. S'il est interprété de manière correcte, le discours à ce propos doit alors être lu comme un discours sur les autres réalités qui, pour leur part, sont fondées en lui sans qu'il soit un agent extérieur<sup>162</sup>.

<sup>156</sup> *Enn.* VI, 8, 19, l. 12 – 21. Nous reprenons ici une suggestion de U. Coepe (*op. cit.*, p. 91), selon laquelle la partie finale s'exprime à propos de l'Un dans le langage le plus correct possible, même si nous considérons le début du chapitre 19 comme l'achèvement de la section précédente.

<sup>157</sup> *Enn.* VI, 8, 19, l. 12 ; 20, l. 9-15.

<sup>158</sup> *Enn.* VI, 8, 20, l. 8-9.

<sup>159</sup> *Enn.* VI, 8, 20, l. 23-27.

<sup>160</sup> *Enn.* VI, 8, 20, l. 28-39.

<sup>161</sup> *Enn.* VI, 8, 21, l. 1-19.

<sup>162</sup> *Enn.* VI, 8, 21, l. 19-25.

## Conclusion

La cohérence du procédé dialectique donne un indice important de la manière dont il faut comprendre les prédicats que Plotin semble attribuer à l'Un. Les nombreux termes réflexifs font partie du but anagogique du traité et servent à montrer que l'homme dépend de l'Un qui, pour sa part, n'est pas le produit d'un autre principe. Dans le cadre du parcours vers l'Un, la section finale du traité sera alors la plus proche d'un discours correct. À ce stade, en effet, Plotin répond à la position d'Alexandre par le biais d'un discours dépourvu de tournures réflexives et de métaphores. Cet effort pour établir par le biais d'un discours correct que l'Un satisfait aux critères de la liberté ne résout pourtant qu'en partie la tension entre le silence et le langage persuasif.

À cet égard, le discours sur l'omniprésence de l'Un n'est pas très problématique, parce qu'il porte moins sur l'Un lui-même que sur le rapport des réalités inférieures avec lui. La description de l'Un comme principe se réduit aussi à une considération sur le rapport des réalités inférieures avec l'Un et sur l'indépendance de celui-ci vis-à-vis de tout autre principe<sup>163</sup>.

Il n'en va pas de même pour la description de l'Un comme acte et comme volonté. En déclarant que l'Un coïncide parfaitement avec son acte et sa volonté, Plotin semble vouloir dépasser le problème de la multiplication de l'Un par le langage. Si le traité suit une structure dialectique très soignée, alors Plotin a considéré ces formulations comme les meilleures possibles. On ne peut donc pas aisément les réduire à un langage persuasif, à un discours sur nous-mêmes ou à des affirmations négatives, étant donné que Plotin lui-même ne l'a pas fait.

Faut-il alors admettre que le traité s'achève sur une théologie positive ? Deux raisons nous poussent à résister à cette conclusion. En pre-

<sup>163</sup> On peut voir aisément la cohérence de ces affirmations avec les discours sur l'Un proposés ailleurs. Pour une interprétation d'ensemble du rapport des discours sur l'Un avec le problème de l'ineffabilité, cf. D.J. O'Meara, « Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 122, 1990, p. 145-156.

mier lieu, Plotin réaffirme à la fin l'impossibilité de parler de l'Un<sup>164</sup>. Il semble donc avoir considéré que la conclusion proposée, tout en étant la meilleure, n'était pas pour autant un discours entièrement correct à propos de l'Un. En deuxième lieu, la structure dialectique révèle que le but de l'*Ennéade* VI, 8 n'est pas de décrire l'Un, mais de montrer que l'homme dépend d'un principe transcendant. De ce point de vue, même l'identification de l'Un avec sa volonté est liée à un discours sur notre rapport avec le principe<sup>165</sup>.

Giacomo LARDELLI  
Université de Fribourg (Suisse)  
giacomolardelli@hotmail.com

<sup>164</sup> *Enn.* VI, 8, 21, l. 26-33.

<sup>165</sup> Je tiens à remercier ici les personnes qui m'ont aidé lors de la rédaction de cet article. Filip Karfík pour avoir dirigé le mémoire de Master où j'ai entamé la recherche présentée dans ces pages. L'un des rapporteurs anonymes pour ses remarques qui ont permis des améliorations substantielles. Charlotte Curchod pour ses nombreuses relectures et Maxime Laurent pour son regard sur une version précédente : ils ont contribué par leurs suggestions stylistiques.

