

La loi de la nature chez Plotin

Autor(en): **Song, Euree**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **54 (2007)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **14.08.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760534>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

EUREE SONG

La Loi de la nature chez Plotin

Malgré l'intérêt croissant porté à l'éthique de Plotin, peu d'études ont jusqu'à présent tenté d'exploiter la notion plotinienne de la loi. Cette négligence dans les recherches reflète combien la dimension politique et juridique de la philosophie plotinienne est sous-représentée. Cette lacune ne doit néanmoins pas nous étonner au vu de l'image conventionnelle que l'on a de Plotin comme métaphysicien, préoccupé d'une ascension intellectuelle qui s'achève dans l'union avec Dieu et, par conséquent, aussi bien détaché de ce monde sensible que désintéressé à l'égard des affaires humaines (on qualifie du reste tour à tour Plotin et sa doctrine de « Platon sans politique »¹ et de « Platonisme sans Socrate »²).

En dépit du purisme intellectuel de Plotin, il ne faudrait pas s'empresse de lui attribuer un abandon total de la vie pratique au profit de la vie contemplative. En effet, la théorie de « l'échelle des vertus » avancée au traité I 2 [19] affirme que la vie pratique fait partie intégrante de la vie philosophique, puisque la vertu « politique » constitue une étape indispensable de la divinisation progressive de l'homme.³ Figure idéale, le Sage plotinien possède donc non seulement la sagesse théorique, mais aussi la sagesse pratique.

Toutefois, on risque d'exagérer en faisant du Sage plotinien le Roi-Philosophe de Platon. La vertu « politique » du Sage plotinien semble plus rivée au domaine privé que publique car elle se limite à maîtriser les appétits et les affections de l'individu, comme Plotin l'envisage dans le traité susmentionné. Là, le mot « politique » semble n'entretenir aucun lien apparent avec les affaires publiques (*res publica*).⁴ De ce point de vue, il semble plutôt étonnant, voire mystérieux, que le Sage plotinien ne soit pas un ermite solitaire plus radical. À force d'entendre répéter la bienveillance du Sage plotinien, on

¹ THEILER, Willy : *Plotin zwischen Platon und Stoa*. Dans : REVERDIN, Oliver (éd.) : *Les Sources de Plotin* (= Entretiens sur l'antiquité classique V). Vandoeuvres-Genève : Fondation Hardt 1960, 67.

² BRÖCKER, Walter : *Platonismus ohne Sokrates. Ein Vortrag über Plotin*. Frankfurt a.M. : Klostermann 1966.

³ O'MEARA, Dominic J. : *Vie politique et divinisation dans la philosophie néoplatonicienne*. Dans : GOULET-CAZÉ, M.-O. et al (éd.) : *ΣΟΦΙΗΣ ΜΑΙΗΤΟΡΕΣ « Chercheurs de sagesse »*. *Hommage à Jean Pépin*. Paris 1992, 501-510 ; *Platonopolis. Platonic Political Philosophy in Late Antiquity*. Oxford : Clarendon Press 2003, 40-44.

⁴ NESCHKE-HENSCHKE, Ada : *Platonisme politique et théorie du droit naturel. Contribution à une archéologie de la culture politique européenne I*. Louvain-la-Neuve : Éd. de l'Institut supérieur de philosophie 1995, 213.

n'ignore plus que, chez lui, le souci de soi véritable n'exclut ni la sollicitude du corps, ni celle d'autrui.⁵ On se demande pourtant si Plotin peut présenter un raisonnement en faveur d'une éthique du Sage si admirable. Plus frappant encore, Plotin accuse les Gnostiques, au traité II 9 [33], de se borner à leurs intérêts personnels, de ne pas s'intéresser à la *communauté* humaine (cf. τὸ οὐ κοινὸν πρὸς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τὸ τῆς χρείας μόνον).⁶ Mais comment justifier ce reproche? Et comment faut-il concevoir la vie « commune » ?

L'un des angles de réponse possible consiste à prendre en considération la notion plotinienne de loi. Dans cet exposé, je m'appliquerai plus particulièrement à dégager la signification systématique de la notion « loi de la nature » dans le cadre de l'éthique plotinienne. D'abord, j'essaierai de déterminer ce que signifie l'expression « loi de la nature » chez Plotin, en en faisant émerger le fond métaphysique sous-jacent. Ensuite, je chercherai à établir le rapport entre « loi de la nature » et justice. Enfin, je tenterai de répondre aux questions formulées ci-dessus à l'aide de la notion de « loi de la nature ».

1. LA LOI DE LA NATURE ET LA NÉCESSITÉ DE LA DESCENTE DE L'ÂME DANS LA PERSPECTIVE TÉLÉOLOGIQUE

Revenons-en au premier point : qu'entend Plotin par « loi de la nature » ? Dans le *corpus plotinianum*, on trouve deux occurrences de cette expression dans le traité intitulé *Sur la descente de l'âme dans les corps* (Enn. IV 8 [6]). Pour ce qui est de la première occurrence, il s'agit de la descente de l'âme particulière dans le corps. Quant à la seconde, elle concerne le déploiement intellectuel – également conçu comme une descente (*katabasis*) – à partir de l'Intellect jusqu' à l'âme. Dans les deux cas, la « loi de la nature » exprime une certaine *nécessité* qui relève de la *nature*. En quel sens faut-il comprendre une telle nécessité? À quoi la nature se réfère-t-elle ? Pour faciliter l'accès à ces questions, il convient d'esquisser d'abord brièvement le sujet central du traité.

Héritier du platonisme, Plotin s'efforce de concilier deux conceptions divergentes de la descente de l'âme chez Platon: la descente de l'âme considérée, d'une part, comme l'emprisonnement ou le châtement d'une faute (dans le *Phédon*, le *Phèdre* et la *République*⁷) et, d'autre part, comme la mission divine remplissant une fonction organisatrice dans le gouvernement de l'univers

⁵ À ce propos, voir l'étude de SCHNIEWIND, Alexandrine : *L'Éthique du sage chez Plotin. Le Paradigme du Spoudaios*. Paris : Vrin 2003, ch. 6–7.

⁶ II 9 [33] 15, 18–20 : « Ce qui leur [sc. aux Gnostiques] reste, c'est à rechercher le plaisir, à songer à eux, à éviter toute société avec les autres hommes et à se borner à leurs intérêts (τὸ οὐ κοινὸν πρὸς ἄλλους ἀνθρώπους καὶ τὸ τῆς χρείας μόνον) » (trad. Bréhier). J'utilise la traduction de Bréhier, en la modifiant parfois légèrement : BRÉHIER, Émile : *Plotin, Ennéades*. Paris 1924–1938.

⁷ PLATON : *Phédon* 62 b 2–5 ; 67 d 1 ; 113 d1–114 c6 ; *Phèdre* 246c2–6, 248 c5–8, 249a 5–b1 ; *République* 619 d7.

(dans le *Timée*).⁸ Dans ce contexte, Plotin tend plus particulièrement à déterminer si la descente de l'âme dans le corps est nécessaire ou volontaire. D'après lui, on peut affirmer sans contradiction que la descente de l'âme est à la fois nécessaire et volontaire. Toutefois, ces deux notions doivent être comprises dans un sens bien particulier. En effet, la « nécessité » ne peut en aucun cas être confondue ici avec une contrainte totalement extérieure, et le « volontaire » n'a rien à faire avec la notion de choix délibératif.⁹ Une fois ces deux notions précisées, « il n'y a pas de contradiction entre la nécessité et le volontaire », déclare Plotin au début du chapitre 5. C'est à partir de ce point de vue qu'il introduit la « loi de la nature ». Examinons le passage où apparaît la première occurrence de cette expression :

« C'est toujours, d'une part, involontairement qu'on va au pire ; mais comme on y va par son propre mouvement, on peut dire qu'en subissant l'influence de ce qui lui est inférieur, on subit la peine de ce que l'on a fait. D'autre part, puisqu'il est éternellement nécessaire en vertu d'une *loi de la nature* que l'on subisse et fasse ces choses, que l'être qui se joint [sc. au corps] en descendant de ce qui est au-dessus de lui-même vient, par son arrivée, au-devant du besoin d'un autre, on n'est en désaccord ni avec la vérité, ni avec soi-même, en disant que c'est Dieu qui l'a envoyé. »¹⁰

Dans ce texte, Plotin indique que l'âme descend d'une part « par son propre mouvement (*φορᾷ* [...] *οἰκείᾳ*) », d'autre part en vertu d'une « loi de la nature (*φύσεως νόμῳ* : 11) ». Selon celle-ci, il est éternellement¹¹ nécessaire que l'âme descende pour subvenir aux besoins du corps. Plotin met en rapport cette nécessité de la descente de l'âme selon la « loi de la nature » avec la mission de Dieu dans le *Timée* de Platon. C'est grâce à cette référence platonicienne que nous saisissons que la « loi de la nature » s'opère dans un cadre cosmologique.

Pour préciser le sens de la « loi éternelle de la nature », il convient de consulter le chapitre précédent du même traité, dans lequel Plotin soutient l'ordre éternel de l'univers. En dégagant le raisonnement sous-jacent au récit du *Timée*, il indique que « les choses dans la nature du Tout [...] adviennent et existent toujours de la même manière (*ἃ γὰρ ἐν φύσει ἐστὶ τῶν ὅλων, [...] τὰ αἰεὶ οὕτω γιγνόμενά τε καὶ ὄντα*) ». ¹² Il suggère ainsi de ne pas lire le *Timée* comme une cosmogonie portant sur la génération temporelle du monde, mais comme

⁸ PLATON : *Timée* 34b8 ; 41 a7–42 e4.

⁹ Pour une discussion détaillée voir O'BRIEN, Denis : *Le volontaire et la nécessité. Réflexions sur la descente de l'âme dans la philosophie de Plotin*. Dans : *Revue philosophique* 167 (1977) 401–422 ; *Théodicée plotinienne, théodicée gnostique*. Leiden/New York : Brill 1993, 14, note 24.

¹⁰ IV 8 [6] 5, 8–14.

¹¹ Contrairement à Bréhier et Lavaud qui ont adopté *αἰδίω*, correction de *αἰδίως* (11) par Kirchhoff, je garde le texte établi par H.-S avec Armstrong, Igal et Harder.

¹² IV 8 [6] 4, 40–42.

une cosmologie expliquant la structure perpétuelle du monde, à savoir « la nature du Tout ». La « loi de la nature » me semble désigner l'ordre éternel de la nature du Tout qui est exprimé dans la manière dont les choses se comportent toujours. Grâce à cette loi de la nature, l'âme descend donc nécessairement tout en suivant sa propre nature. Il s'agit ici d'une nécessité provenant de la nature de la chose, qui elle-même fait partie de la nature du Tout.

D'après Plotin, une telle nécessité comporte également un caractère volontaire. En effet, l'âme descend « par son propre mouvement » ou par « une libre inclinaison (ὁπιῆ ἀυτεξουσίῳ) », comme il l'écrit plus loin.¹³ Dans un contexte analogue, il propose de concevoir ce « volontaire » comme un élan naturel, presque comparable à l'appétence pour le mariage.¹⁴ Une telle tendance naturelle s'accorde avec la loi de la nature. C'est donc ainsi que la descente volontaire de l'âme s'intègre dans la nécessité cosmologique.

Plotin présuppose une conception particulière de la nature qui rend justement possible cette conjonction de la nécessité et du volontaire. Pour faire ressortir les caractéristiques de la conception de la nature dont il est ici question, j'aimerais me référer au texte suivant :¹⁵

« Ainsi donc, bien qu'elle soit divine et issue des régions supérieures, l'âme vient à l'intérieur d'un corps, puisqu' elle, étant le dieu de dernier rang, vient ici par une libre inclinaison et à cause de sa puissance, et pour mettre en ordre ce qui est après elle; et si elle fuit au plus vite, elle ne subit aucun dommage pour avoir pris connaissance du mal et celle de la nature du vice et pour avoir rendu visible ses puissances et fait apparaître des œuvres et des activités : toutes ces puissances, inactives dans le monde incorporel, seraient *en vain* si elles ne passaient jamais à l'acte ; et l'âme elle-même ignorerait qu'elle les possède, si elles ne se manifestaient et ne procédaient d'elle ; car l'acte manifeste partout la puissance qui sans lui demeurerait totalement cachée, comme inapparente, et inexistante puisqu'elle n'existerait jamais réellement. »

Ce texte expose le cadre téléologique de la conception plotinienne de la nature. À première vue, Plotin semble reprendre simplement l'idée aristotélicienne selon laquelle la nature ne fait rien *en vain* (μάτην)¹⁶ en affirmant l'utilité de l'actualisation de la puissance inerte. Par conséquent, l'âme descend dans le corps pour activer ses propres puissances, c'est-à-dire pour réaliser sa nature. Cependant, Plotin doit également sa conception de la nature à la téléologie platonicienne. Platon avance dans le *Phédon* – et notamment dans le

¹³ IV 8 [6] 5, 26.

¹⁴ IV 3 [27] 13, 17–19. Cf. O'BRIEN. *supra*.

¹⁵ IV 8 [6] 5, 24–35.

¹⁶ ARISTOTE : Cael. I 4, 271a33 ; PA II 13, 658a9 ; Pol. I 8, 1256b21. Sur la téléologie d'Aristote voir FREDE, Dorothea : *Aristoteles über Leib und Seele*. Dans : BUCHHEIM, Thomas / FLASHAR, Helmut / KING, Richard (éd.) : *Kann man heute noch etwas anfangen mit Aristoteles ?* Hamburg : Felix Meiner 2003, 90f.

contexte de la critique d'Anaxagore – une étiologie qui aboutit à un optimisme selon lequel tout serait organisé de façon optimale en suggérant « le bien et le requis (99 c5 : τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον) » comme une cause *finale* relevant de l'ensemble de l'univers.¹⁷

En bon platonicien, Plotin tient à maintenir la bonté et la convenance (*Zweckmäßigkeit*) de l'univers. Au milieu de ch. 6 de notre traité, il écrit : « Car il n'y a en fait rien qui empêche n'importe quelle chose de prendre part à la nature du bien à la mesure de ce qu'elle est capable de recevoir. »¹⁸ Il semble que Plotin explique la bonté du monde par la *bienveillance* de Dieu dans le *Timée*. En effet, il parle d'« une puissance ineffable, qui est dans les êtres supérieurs¹⁹ et qui ne doit pas s'immobiliser, comme bornée par la jalousie (οἶον περιγράψαντα φθόνῳ) ». ²⁰ Cette explication rappelle le Dieu démiurgique qui est bon et ne ressent aucune *jalousie* à l'égard de qui que ce soit (*Timée* 29e1–3). Pourtant, il faut relever que Plotin ne mentionne pas ici le mot « Dieu » : en effet, il emploie plutôt des expressions profanes, comme « puissance ineffable » et « nature du bien ». ²¹ Cela correspond tout à fait, me semble-t-il, à son interprétation *naturalisante* du *Timée*.

Plotin admet en fait un principe général de productivité et, par conséquent, attribue à toute nature une productivité inhérente. Ainsi écrit-il : « De même, les âmes ne doivent pas exister seules, sans qu'apparaissent les produits de leur activité, s'il est vrai qu'il est inhérent à toute nature de produire après elle et de se déployer (εἴπερ ἐκάστη φύσει τοῦτο ἔνεστι τὸ μετ' αὐτὴν ποιεῖν καὶ ἐξελίττεσθαι) ». ²² C'est dans cette perspective qu'il envisage « la pensée discursive » à partir de l'Intelligible. Dans ce contexte intervient la deuxième occurrence de « la loi de la nature » :

« Et de même que la pensée discursive (ἡ νοερά διέξοδος) est une descente jusqu' au terme inférieur [à l'Intellect] – car elle ne peut remonter au-delà, mais elle doit, agissant hors d'elle – même et ne pouvant rester en elle-même, par une nécessité et une loi de la nature (φύσεως δὴ ἀνάγκη καὶ νόμῳ) parvenir jusqu' à l'âme. »²³

¹⁷ Pour une discussion détaillée, voir FREDE, Dorothea : *Platons Phaidon. Der Traum von der Unsterblichkeit der Seele*. Darmstadt : WBG 1999, 115f.

¹⁸ IV 8 [6] 6, 16–18.

¹⁹ Plus bas, Plotin parle d'une « puissance incommensurable ». Il s'agit de la puissance « dans les êtres intelligibles (ἐν νοητοῖς: 24) ».

²⁰ IV 8 [6] 6, 11–13. cf. 4, 2–5. Au ch. 1 du traité V 4 [7], Plotin met la perfection et la maturité en rapport avec la donation et la productivité.

²¹ Plotin est si réservé qu'il utilise le mot οἶον pour indiquer le sens métaphorique de la jalousie par rapport à la puissance ineffable, et ce peut être afin d'éviter d'alimenter l'anthropomorphisme de la cosmologie que suggère le mot « jalousie ».

²² IV 8 [6] 6, 6–8.

²³ IV 8 [6] 7, 17–21.

« La loi de la nature » est ici reliée à l'activité de la nature productrice. On peut donc supposer que « la loi de la nature » se réfère à une nécessité de l'activité de la puissance débordante de la nature.

Il faut souligner ici que Plotin voit la finalité de l'activité productrice dans la communication du bien. D'abord, il décrit la puissance productrice dans l'Intelligible comme bienfaisante. Cette puissance incommensurable produit de façon à ce que tous les êtres produits participent, dans la mesure où ils sont capables de recevoir, à *la nature du bien*.²⁴ Cette production constitue donc une donation du bien. Ensuite, il ajoute que la nature sensible imite la nature intelligible autant qu'il lui est possible. La nature est donc dans son ensemble bienfaisante. Nous sommes en présence d'une métaphysique du Don, autrement dit, d'une métaphysique de la Grâce.²⁵

À la lumière de cet arrière-fond métaphysique, la descente de l'âme s'avère justement soumise au « bien et (au) requis », pour reprendre les termes du *Phédon*. En répondant au besoin de l'autre, l'âme répond à l'exigence de la nature du Tout fondamentalement bienfaisant comme à sa propre nature. De cette considération, Plotin tire la morale suivante : « Il est mieux pour l'âme d'être dans l'intelligible, mais il est assurément nécessaire qu'elle participe aussi au sensible, puisqu'elle est *une telle nature*; et elle ne doit pas s'irriter contre elle-même (*οὐκ ἀγανακτητέον αὐτὴν ἑαυτῇ*), si tout n'est pas au mieux, étant donné qu'elle occupe un rang intermédiaire parmi les êtres (*μέσσην τάξιν ἐν τοῖς οὕσιν*) ». ²⁶ Il suggère ici que l'âme doit accepter sa nature tout en ayant conscience de sa place dans la hiérarchie des êtres.²⁷

Bien que, d'après Plotin, « la loi de la nature » assure la communication du bien à tous les êtres, ceux-ci ne sont pas égaux ni en mérite ni en capacité de le recevoir. De cette inégalité résulte un degré de possession du bien différent pour chaque être. Plotin semble accepter une règle de la distribution du bien en fonction du mérite. Cette remarque nous conduit à mon deuxième point, c'est-à-dire au rapport entre « loi de la nature » et justice.

²⁴ Dans la discussion sur la liberté du traité VI 8 [39] 10, 32–35, Plotin développe une idée inédite selon laquelle le Bien lui-même, en tant que principe de la liberté, peut être conçu comme « nécessité » et « loi » : « Et celui qui ne s'oriente pas vers un être différent de lui a en lui une surabondance de puissance ; il n'est pas arrêté par la nécessité, mais il est lui-même la nécessité et la loi des autres êtres ».

²⁵ Pour l'expression « grâce », voir IV 8 [6] 6, 23 : *ἐν χάριτι δόντος*.

²⁶ IV 8 [6] 7, 2–6.

²⁷ Cf. II 9 [33]13, 5–6. Plotin préconise d'accepter « avec douceur (*πράως*) » la nature du Tout.

2. « LA LOI DIVINE » : LA JUSTICE SUR LE PLAN DE L'ORDRE DE L'UNIVERS

La loi de la nature, telle que nous venons de la voir, semble ne présenter aucun rapport apparent avec la notion de justice. Pourtant, une lecture plus attentive révélera un lien profond. Pour expliquer ce lien, je propose de revenir tout d'abord sur la descente de l'âme. Le point décisif réside dans le fait que Plotin postule une certaine *loi* qui réglerait la manière ou le mode de la descente.

Au ch. 5 du traité IV 8 [6], Plotin introduit – à côté de « la loi de la nature » – « la loi divine » en se référant au mythe platonicien du jugement des âmes selon leur mérite: « le mot de « jugement » montre en fait ce qui arrive par la loi divine (*θεσμῶν θείων*) ». ²⁸ Il semble ici reprendre la « loi d'Adrastée (*θεσμός τε Ἀδραστείας*) » citée dans le *Phèdre* (248 c 2) ²⁹ : celle-ci relève du mode de l'incarnation des âmes. Il est significatif qu'Adrastée soit une épithète de Némésis, à savoir de la justice distributive. ³⁰ La loi divine en question se retrouve au ch. 24 du traité IV 3 [27], où elle est expressément reliée à la justice :

« Mais puisqu'il y a plusieurs lieux, c'est-à-dire un lieu pour chaque corps, le lieu où va l'âme doit varier en fonction de la disposition morale de cette âme et des décrets de la justice dans les êtres (*παρὰ τῆς ἐν τοῖς οὖσι δίκης*). Personne en effet ne peut jamais échapper à ce qu'il mérite de subir en punition des injustices qu'il a commises, car la loi divine (*ὁ θεῖος νόμος*) est inéluctable, étant donné qu'elle comporte en elle-même la capacité d'exécuter sa sentence dès que le jugement est prononcé. » ³¹

Plotin soutient ici que « la loi divine » veille à ce que chaque âme soit conduite à la place qui lui revient. Il s'impose à lui que le placement de chacune est effectué selon « la justice dans les êtres ». Il affirme ainsi un ordre *moral* organisant les êtres. En conséquence, le châtement des méchants et la récompense des bons sont prévus au sein de cette hiérarchie des êtres. Il s'agit du noyau de sa théorie de la providence, et notamment de sa doctrine de la théodicée. Une étude exhaustive de cette partie épineuse de la théorie plotinienne dépasserait l'objet de mon exposé. Je me contenterai donc de relever quelques aspects fondamentaux de sa théorie de la providence ³²: 1. La providence est l'activité de

²⁸ IV 8 [6] 5, 21–22.

²⁹ Cf. la déesse Adrastée liée à la justice dans la *République* 451 a 4–5 ; « l'ordre et la loi du destin » dans les *Lois* X 904 c 8–9.

³⁰ LAVAUD Laurent, dans : Plotin, *Traité 1–6, Traduction sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau*. Paris : Flammarion 2002, 264, Note 79.

³¹ IV 3 [27] 24, 6–11. J'adopte la traduction de Brisson légèrement modifiée. BRISSON Luc: Plotin, *Traité 27–29, Traduction sous la direction de Luc Brisson et Jean-François Pradeau*. Paris : Flammarion 2005.

³² Cf. DRAGONA-MONACHOU, Myrto : *Divine Providence in the Philosophy of the Empire*. Dans : HAASE, W. (éd.) : ANRW 36 : 7 (1994) 4476–4486.

l'âme du monde; 2. Elle est destinée au monde sensible; 3. Elle est conforme à l'Intellect³³; 4. Elle est la structure morale du monde.

Dans cette perspective, Plotin envisage une raison légiférante sur le plan de l'univers, présentant celui-ci comme une « cité régie par de bonnes lois (τὴν εὐνομουμένην πόλιν) ». ³⁴ La « providence », prise dans son sens propre, désigne en fait l'activité d'une telle raison de l'univers. À ce propos, je voudrais citer un texte clé: ³⁵

« La raison de l'univers (ὁ λόγος τοῦ παντός) ressemblerait plus à la raison qui établit l'ordre et la loi dans une cité (κόσμον πόλεως καὶ νόμον), parce qu'elle sait d'avance ce que les citoyens vont faire et pourquoi ils vont le faire ; cette raison en effet légifère (νομοθετοῦντος) en tenant compte de tout cela et elle tisse ensemble (συνυφαίνοντος) ³⁶ avec lois toutes les affections et toutes leurs actions, et les louanges et les blâmes qui s'y attachent, de telle sorte que tout ce qui arrive dans la cité se produit comme dans un chœur de manière pour ainsi dire spontanée (οἶον αὐτομάτη) et dans un accord. »

C'est à cette raison de l'univers qu'il attribue la sagesse pratique. ³⁷ Certainement peut-elle être comparée à un intellect pratique parfait. Chez Plotin, l'ordre politique de l'univers est donc essentiellement un ordre raisonnable. Cet ordre raisonnable de la cité cosmique est justement œuvre de la providence. On peut donc constater que, loin de miner la rationalité de l'univers, la providence en constitue la structure raisonnable même. Ce point crucial est à garder en mémoire.

Abordons maintenant un point plus intrigant : Plotin suggère que la providence opère selon un principe mathématique, à savoir « l'égalité proportionnelle ». Au ch. 3 du traité III 3 [48], il affirme :

« Ainsi, du commencement à la fin, la providence vient d'en haut ; elle est égal, non selon la nombre, mais selon la proportion (οὐκ ἴση οἶον κατ' ἀριθμόν, ἀλλὰ κατ' ἀναλογίαν), qui est différent dans le lieu différent, comme, dans un animal, tout est lié du commencement à la fin ; mais chaque partie a sa propre fonction [...]. Les différentes parts ont un acte différent. » ³⁸

En d'autres termes, l'ordre de l'univers s'exprime dans la proportion géométrique et non dans la proportion arithmétique. Il s'agit ici en fait d'une

³³ Cf. VI 8 [39] 17, 9-12 ; V 9 [5] 5, 28-9 : l'Intellect comme « le législateur premier, mais plutôt la loi d'être même ».

³⁴ III 2 [47] 17, 87.

³⁵ IV 4 [28] 39, 11-17. Plotin veut ici différencier cette raison de l'univers de la raison séminale. Sur la double raison de l'âme du monde et la distinction correspondante entre providence en haut (au sens propre) et providence en bas (= destin), voir III 3 [48] 4, 9-13 ; 5, 15-21.

³⁶ Ce texte, notamment l'expression « tisser ensemble », évoque la discussion sur la science de la politique chez Platon, *Politique* 305 e.

³⁷ Cf. IV 4 [28] 11, 24-25 : καθόλου εἶναι οἶον κόσμου φρόνησιν ἐστῶσαν.

³⁸ III 3 [48] 5, 1-13.

idée pythagoricienne que Platon reprend dans le *Gorgias*, et notamment dans sa critique de Calliclès, qui lui-même fait appel à « la loi de la nature (483 e 3: νόμον γε τὸν τῆς φύσεως) » pour justifier le droit du plus fort. Socrate dit (507e-508a) :

« Certains sages disent, Calliclès, que le ciel et la terre, les dieux et les hommes forment ensemble une communauté, qu'ils sont liés par l'amitié, l'amour de l'ordre, le respect de la tempérance et le sens de la justice. C'est pourquoi le tout du monde, ses sages, mon camarade, l'appellent *kosmos* ou ordre du monde et non pas désordre ou dérèglement [...] Au contraire, tu n'as pas vu que l'égalité géométrique est toute-puissante chez les dieux comme chez les hommes, et tu penses qu'il faut s'exercer à avoir plus que les autres ! En fait, tu ne fais pas attention à la géométrie (trad. Canto) ».

« L'égalité géométrique (508 a 6 : ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικῆ) » opposée à la tendance de la *pleonexia* s'avère un principe moral de la vie commune. Dans le cadre politique, elle semble avoir assumé la fonction de la justice distributive.³⁹

À ce propos, il faut rappeler que, d'après Plotin, tous les êtres de la cité cosmique ne sont pas égaux en mérite. La providence règle le placement des âmes dans ce monde selon leur mérite respectif. J'évoquerai à ce propos une définition platonicienne de la justice, consistant à « distribuer à chacun selon son mérite ».⁴⁰ J'en conclus donc que la providence s'effectue en fonction de la justice distributive. De fait, nous avons déjà vu que Plotin admet une justice universelle régnant sur les êtres. Puisque la justice constitue un aspect essentiel de l'ordre de la nature, on peut dire qu'elle est inscrite dans « la loi de la nature ». La justice représente dès lors le côté rigoureux et exigeant de « la loi de la nature », tandis que la grâce, elle, en incarne l'autre côté, généreux et bienfaisant.

3. CONCLUSION : VIVRE SELON LA LOI DE LA NATURE ?

Que signifie alors « la loi de la nature » pour nos vies ? Comme il a été déjà suggéré, « la loi de la nature » offre deux perspectives de l'éthique. On peut, d'une part, concevoir une « éthique du don » en se référant à la tendance naturelle à communiquer le bien.⁴¹ D'autre part, on peut développer une théorie de la justice en s'appuyant sur l'ordre de la distribution du bien. La première perspective permet de débarrasser l'éthique plotinienne du reproche de l'égoïsme. En outre, elle peut fournir une base théorique de la bienveillance

³⁹ CANTO, Monique : *Platon. Gorgias*. Paris : Flammarion 1987, 348, n. 191. NESCHKE-HENTSCHKE, A. : *Platonismus politique* 1995.

⁴⁰ Cf. (Ps-) Platon : *Definitiones* 411e2. Voir NESCHKE-HENTSCHKE, A. : *Platonismus politique* 1995, 28 ; 171.

⁴¹ O'MEARA, Dominic J. : *Plotin. Une introduction aux Ennéades*. Fribourg : Academic Press Fribourg/Paris : Cerf 2004², 125.

et du souci de l'homme à l'égard de son corps et d'autrui. La bienveillance peut ainsi être considérée comme un fondement de la moralité de l'homme en général, et non uniquement comme celle du Sage. Cela signifie que tout un chacun est au fond bienveillant, que cela soit conscient ou non. C'est de cette perspective que s'ouvre une éthique de la *philanthropie*. C'est une approche douce de l'éthique.

Cependant, la notion de « loi de la nature » peut tout aussi bien susciter une approche dure. La seconde perspective – celle de la justice – permet d'établir les exigences de la moralité en les fondant sur l'ordre de la nature. On peut parler ici d'une obligation morale. En effet, « la loi de la providence » est obligatoire car elle sanctionne la faute morale.⁴²

Loin de se soumettre aveuglément à une autorité, l'obéissance à « la loi de la providence »⁴³ consiste justement, d'après Plotin, à vivre en accord avec la raison. Car la providence n'est rien d'autre que l'activité de « la raison de l'univers » : « L'action faite par l'intempérant n'est pas plus conforme à la providence ; car celle-ci s'accorde avec la raison. »⁴⁴ Vivre conformément à la providence revient donc à vivre « selon la droite raison » en ayant pour guide sa propre raison. Afin de vivre en accord avec la raison de l'univers, on doit être *actif* en se raisonnant soi-même.⁴⁵ Par conséquent, la conception plotinienne de la providence divine ne conduit pas au quiétisme, comme en témoigne le passage suivant :⁴⁶

« Ce n'est pas à Dieu à combattre pour les pacifiques ; *la loi* veut qu'à la guerre on trouve son salut dans la bravoure et non dans les prières. On n'obtient pas de récoltes en priant, mais en prenant soin de la terre ; et l'on est mal portant, si l'on néglige le soin de sa santé. [...] La mort vaut mieux que la vie pour ceux qui ne vivent pas comme le veulent *les lois de l'univers* ; et quand des ennemis surviennent, si la paix leur était conservée malgré leurs folies et leurs vices, la providence serait bien négligente de laisser dominer les plus faibles. Les méchants ont le pouvoir grâce à la lâcheté de leurs sujets : c'est justice, et le contraire serait injuste. »

⁴² Pour une discussion voir RIST, John M. : *Plotinus and Moral Obligation*. Dans : HARRIS, R.B. (éd.) : *The Significance of Neoplatonism*. Albany, N.Y. : International Society for Neoplatonic Studies, 217–234.

⁴³ Plotin emploie cette expression dans le traité III 2 [47] 9, 6-8 : « Vivre de par la loi de la providence, c'est-à-dire en vérité faire ce que la loi commande (*τοῦτο δὲ ἐστὶ νόμῳ προνοίας ζῶντα, ὃ δὴ ἐστὶ πράττοντα ὅσα ὁ νόμος αὐτῆς λέγει*) ».

⁴⁴ III 3 [48] 5, 46–49.

⁴⁵ III 1 [3] 10, 4–15. Chappuis observe dans ce passage « une impressionnante surabondance de verbes d'action (*πράττειν, ποιῆν*) » et souligne que les âmes actives agissent selon la raison droite, c'est-à-dire par elles-mêmes. CHAPPUIS, Marguerite : *Plotin. Traité 3*. Paris : Cerf 2006, 132f.

⁴⁶ III 2 [47] 8, 36–52.

Il est également important de noter que Plotin voit la dignité de « la race humaine »⁴⁷ dans la rationalité et dans la justice de ses rapports avec autrui :⁴⁸

« La race humaine (τὸ ἀνθρώπινον γένος) ne perd pas sa rationalité (τὸ λογικὸν εἶναι) ; elle a, sinon le plus haut degré, au moins une part de sagesse, d'intelligence, d'art et de justice, dans les relations mutuelles (δικαιοσύνης, τῆς γαῦν πρὸς ἀλλήλους ἕκαστοι) – même quand on fait tort à quelqu'un, on croit agir justement et le traiter selon son mérite. Ainsi l'homme est une noble (καλὸν) créature, aussi noble qu'elle peut l'être ; et dans le tissu de l'univers, il a un meilleur sort que tous les animaux qui vivent sur la terre. »

À cet égard, il faut souligner que Plotin apprécie non seulement la justice de l'âme individuelle, mais également la justice relevant de la communauté humaine. Ainsi, il défend le mérite de l'institution juridique contre l'antinomisme des Gnostiques: « on s'accorde en outre sur le fait qu'il existe ici-bas des jugements et des châtements. De quel droit pourrait-on reprocher à une cité de donner à chacun ce qu'il mérite? Dans une telle cité, la vertu est honorée et le vice reçoit l'opprobre qu'il convient ».⁴⁹ On reconnaît ici le vieux concept platonicien de la justice. Pour conclure, Plotin n'a donc pas oublié la conception platonicienne de la loi.⁵⁰ Certes, il n'a pas écrit une œuvre comparable aux *Lois* de Platon. Notre platonicien a bien plutôt voulu vivre selon les « lois de Platon »⁵¹ dans sa *Platonopolis* (cf. Porphyre, *Vita Plotini* 12).⁵²

⁴⁷ Par rapport à la dignité de l'être humain, il faut remarquer que « le premier châtement » pour les hommes injustes et méchants est d'après Plotin « d'être des loups et des hommes malheureux ». Cf. III 2 [47] 8, 26–27.

⁴⁸ III 2 [47] 9, 24–31.

⁴⁹ II 9 [33] 9, 17–20 (trad. Brisson).

⁵⁰ Contrairement à NESCHKE-HENTSCHKE, A.: *Platonismus politique* 1995, 213.

⁵¹ La question de savoir si « les lois de Platon » se réfèrent aux *Lois* de Platon reste ouverte. Cf. O'MEARA, D. J. : *Platonopolis*, 16.

⁵² Cet exposé a été présenté en mai 2006 dans le cadre de l'école doctorale de Suisse romande. Je voudrais remercier D. J. O'Meara, A. Neschke-Henschke, A. Longo ainsi que tous les participants pour leurs commentaires et encouragements. Un grand Merci à M. Garin pour la correction de mon français.