

## L'IRRATIONALITE DU HASARD SELON PLOTIN

Le monde, qui est l'ensemble ordonné des choses sensibles, ne doit pas son existence au hasard. Ce dernier constitue en effet une source du désordre : affirmer que les éléments qui composent le monde se réunissent de manière fortuite, c'est soutenir que leur association est désordonnée. Or l'ordre ne saurait exister grâce au désordre. Plotin refuse par conséquent d'accorder une place au hasard, désigné par le substantif τύχη et également évoqué par l'adverbe εικῆ, dans la constitution du monde, mais aussi dans le gouvernement de l'univers : l'âme du monde dirige en effet toutes choses non pas selon le hasard, mais selon la raison. La réfutation de la thèse accordant une place décisive au hasard dans l'étude du monde montre ainsi une tension entre le hasard et la rationalité : Plotin souligne en effet avec insistance que toute intervention du hasard s'oppose à la raison. Mais le hasard existe dans notre univers, même s'il ne le domine pas, et Plotin ne cache pas l'étendue de son pouvoir. Le hasard est donc présent au sein du monde, alors que celui-ci se caractérise par la rationalité. L'ensemble des raisons (λόγοι) assurent en effet la conformité du monde à son modèle intelligible. Comment peut-on alors expliquer que les raisons qui informent l'univers sensible n'aient pas d'emprise sur tout ce qui a lieu au sein de ce dernier et laissent par conséquent une place au hasard ? Les raisons permettent la conformité de l'univers sensible au modèle intelligible ; or le hasard est absent du monde intelligible. Comment se fait-il qu'on le trouve dans l'image de ce dernier, c'est-à-dire dans le monde sensible ?

### 1. L'EXPLICATION DE L'ORDRE DU MONDE

Accorder au hasard une place déterminante dans l'étude du monde sensible révèle d'abord une incapacité à faire usage de la raison, entendue comme faculté de l'âme humaine : l'ordre qui caractérise le monde ne peut être le résultat de rencontres fortuites que pour celui qui est lui-même irrationnel. Les exigences mêmes de la raison imposent ainsi que l'on n'accorde pas au hasard un rôle indu :

« Que l'attribution à la spontanéité et au hasard de la substance aussi bien que de la constitution de cet univers soit irrationnelle et qu'elle soit le fait d'un homme qui ne possède ni intellect ni sensation, c'est à mon avis évident avant même tout

---

Thomas VIDART, « L'irrationalité du hasard selon Plotin », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

raisonnement et de nombreux raisonnements convaincants ont permis d'établir ce point de façon manifeste »<sup>1</sup>.

La distinction qui ouvre ce passage entre la spontanéité et le hasard n'est pas approfondie parce que l'usage des facultés de l'âme remet en cause l'existence de chacun d'eux<sup>2</sup>. L'intellect est la faculté de l'âme la plus haute, qui demeure toujours dans l'intelligible et qui par conséquent contemple en permanence les réalités intelligibles. C'est l'intellection qui, dans ces conditions, nous permet de connaître la vérité. Mais le caractère évident de l'affirmation selon laquelle le monde ne doit ni sa substance ni sa constitution au hasard est tel que ce n'est pas l'intellect lui-même qui intervient alors : Plotin insiste en effet sur le fait que la reconnaissance de cette évidence précède même tout raisonnement. C'est la sensation qui permet de percevoir l'ordre caractérisant le monde, comme dans le cas de l'observation des mouvements célestes.

Lorsque Plotin rejette la thèse selon laquelle le hasard permettrait d'expliquer la naissance du monde, ce sont les atomistes et plus précisément les épicuriens qui sont visés<sup>3</sup> : le traité *Sur le destin* présente en effet une critique explicite de la doctrine qui reconnaît l'existence des atomes. Elle a notamment pour tort de ne pas pouvoir rendre compte de la rationalité qui caractérise le monde, ou plus exactement d'en proposer une explication qui ne saurait être admise :

« Le fait de confier toutes choses à des corps, qu'il s'agisse des atomes ou de ce qu'on appelle les éléments, et d'engendrer à partir du mouvement dépourvu d'ordre qui provient d'eux à la fois l'ordre, la raison et l'âme qui gouverne dans les deux hypothèses absurde et impossible, et même plus impossible, si l'on peut dire, dans le cas où il s'agit des atomes »<sup>4</sup>.

---

<sup>1</sup> Traité 47 (III, 2), 1, 1-5 : Τὸ μὲν τῷ αὐτομάτῳ καὶ τύχῃ διδόναι τοῦδε τοῦ παντὸς τὴν οὐσίαν καὶ σύστασιν ὡς ἄλογον καὶ ἀνδρὸς οὔτε νοῦν οὔτε αἴσθησιν κεκτημένου, δὴλὸν ποῦ καὶ πρὸ λόγου καὶ πολλοὶ καὶ ἱκανοὶ καταβέβληνται δεικνύντες τοῦτο λόγοι. Nous traduisons ici, comme pour les extraits suivants, le texte établi par P. Henry et H.-R. Schwyzer : *Plotini Opera (editio minor)*, Oxford, Oxford University Press, 1964-1982.

<sup>2</sup> La distinction entre la spontanéité (αὐτόματον) et le hasard (τύχη) est soulignée par Aristote dans la *Physique* (II, 6) : la première possède un champ d'application plus large que le second qui suppose l'usage du choix (προαίρεσις).

<sup>3</sup> Aristote présente dans la *Physique* (II, 4) un exposé des différentes conceptions relatives au hasard, parmi lesquelles apparaît celle des atomistes.

<sup>4</sup> Traité 3 (III, 1), 3, 1-5 : Σώμασι μὲν οὖν ἐπιτρέψαι τὰ πάντα εἴτε ἀτόμοις εἴτε τοῖς στοιχείοις καλουμένοις καὶ τῆς ἐκ τούτων ἀτάκτως φορᾶς τάξιν καὶ λόγον καὶ ψυχὴν τὴν ἡγουμένην γεννᾶν ἀμφοτέρως μὲν ἄτοπον καὶ ἀδύνατον, ἀδυνατώτερον δέ, εἰ οἷόν τε λέγειν, τὸ ἐξ ἀτόμων. Les atomistes sont déjà visés par Plotin dans le chapitre 2, 9-15.

Accepter que les corps doivent leur existence aux rencontres entre les atomes, ce serait attribuer au hasard un rôle déterminant dans la formation des corps qui composent le monde : ce serait expliquer l'ordre qui caractérise le monde par le désordre des mouvements que connaissent les atomes<sup>5</sup>. Il faut en effet rappeler que selon les épicuriens, les atomes se dirigent vers le bas à une vitesse égale, ce qui a pour conséquence qu'ils ne pourraient pas se rencontrer si une déviation ne modifiait leur trajectoire<sup>6</sup>. Ce qui doit être mis en évidence dans cette doctrine, c'est le contraste entre l'absence d'ordre dans les rencontres entre les atomes et l'ordre que l'on observe dans la nature. Une telle conception implique en outre qu'il n'est pas possible de prévoir les événements. Or, aux yeux de Plotin qui est l'héritier de la thèse stoïcienne de la sympathie universelle, la solidarité entre toutes les parties du monde est telle que le mouvement des astres apparaît comme un signe qui annonce ce qui va se produire. La sympathie entraîne précisément, comme le souligne Plotin dans le second des traités *Sur les difficultés relatives à l'âme*, une conformité à la raison et une absence du hasard dans la vie du monde<sup>7</sup>. Les difficultés soulevées par l'affirmation selon laquelle l'ordre s'explique par le désordre des mouvements atomiques s'accroissent encore quand on cherche à connaître à l'avance les états de l'âme. Le lien en effet ne peut pas être mis en évidence entre telle disposition de l'âme, par exemple tel raisonnement qu'elle conduit, et telle rencontre entre les atomes<sup>8</sup>. La doctrine épicurienne est accusée, dans l'ensemble, de laisser croire que l'ordre pourrait provenir du désordre, ce qui irait à l'encontre du principe, rappelé dans le premier des traités *Sur la providence*, suivant lequel ce qui est inférieur découle de ce qui est supérieur et ne peut pas en être la cause :

« Ce n'est pas grâce à l'absence d'ordre qu'existe l'ordre, ni grâce à l'absence de loi qu'existe la loi, comme on le croit, car si tel était le cas, le supérieur naîtrait et apparaîtrait grâce à l'inférieur. Bien plutôt, c'est grâce à un ordre qui provient de l'extérieur que le supérieur se manifeste. Parce que l'ordre existe, on trouve le désordre et grâce à la loi ainsi qu'à la raison, c'est-à-dire parce que la raison existe, on trouve la transgression et la déraison, non pas parce que le meilleur aurait produit l'inférieur, mais parce que ce qui cherche à recevoir le meilleur est

---

<sup>5</sup> La thèse pythagoricienne qui fait de l'âme une harmonie se heurte à la même objection : voir le traité 2 (IV, 7), 8<sup>4</sup>, 23-25.

<sup>6</sup> Lucrèce insiste sur le caractère indéterminé de cette déviation qui est à l'origine de la rencontre d'atomes et donc de la formation des corps : voir *De la nature* II, v. 216-224.

<sup>7</sup> Voir sur ce point le traité 28 (IV, 4), 35, 8-19.

<sup>8</sup> Les différents problèmes que pose la thèse épicurienne sont exposés dans le traité 3 (III, 1), 3, 9-29.

incapable de le recevoir, en raison soit de sa propre nature, soit d'un événement fortuit, c'est-à-dire d'un empêchement provoqué par d'autres facteurs »<sup>9</sup>.

Le désordre ne peut dans ces conditions apparaître que sur le fond d'un ordre préexistant qui est dû à un principe supérieur. Dans le cas de l'univers, c'est l'âme du monde qui ordonne toutes choses et le désordre n'existe que dans la remise en question de son action. Il faut remarquer que dans ce passage, l'impossibilité pour ce qui est inférieur de recevoir pleinement ce qui est supérieur est imputée au hasard : celui-ci apparaît ainsi, au sein du monde sensible, comme ce qui rend incapable d'admettre la puissance de l'âme du monde.

Il semble que le refus du hasard ne doive pas seulement être compris dans le cadre d'une polémique avec les atomistes et il faut le mettre en relation, d'une manière plus large, avec le développement des *Lois* (X, 888e-890a) dans lequel Platon évoque ceux qui soutiennent que toutes choses sont le fait de la nature, du hasard ou de la technique et que celles qui résultent des deux premiers sont supérieures à celles qui existent grâce à la troisième. Les corps résultent, selon cette doctrine exposée par l'Étranger d'Athènes, des rencontres fortuites entre les éléments : le feu, l'eau, la terre et l'air, qui existent eux-mêmes grâce à la nature et au hasard, permettent quand ils s'associent l'apparition des corps qui constituent le ciel, à savoir la terre, le soleil, la lune et les astres, aussi bien que de ceux des vivants que l'on trouve sur la terre. L'Athénien souligne que l'intellect est absent de ce processus et que c'est la seule nécessité qui intervient.

L'insistance dont fait preuve Plotin quand il souligne que le hasard est irrationnel n'est pas seulement dirigée contre les atomistes, s'il est vrai que ce ne sont pas uniquement eux qui sont évoqués dans ce passage des *Lois* : ce sont plus généralement les philosophes qui mènent une enquête sur la nature<sup>10</sup>. Le hasard apparaît surtout, dans cette perspective, comme le trait

---

<sup>9</sup> Traité 47 (III, 2), 4, 26-33 : Ἔστι δὲ οὐ διὰ τὴν ἀταξίαν τάξις οὐδὲ διὰ τὴν ἀνομίαν νόμος, ὥς τις οἶεται, ἵνα γένοιτο ἐκεῖνα διὰ τὰ χεῖρω καὶ ἵνα φαίνοιτο, ἀλλὰ διὰ τὴν τάξιν ἐπακτὸν οὐσαν· καὶ ὅτι τάξις, ἀταξία, καὶ διὰ τὸν νόμον καὶ τὸν λόγον καὶ ὅτι λόγος, παρανομία καὶ ἄνοια οὐ τῶν βελτιόνων τὰ χεῖρω πεποιηκότων, ἀλλὰ τῶν δέχεσθαι δεομένων τὰ ἀμείνω φύσει τῇ ἑαυτῶν ἢ συντυχία καὶ κωλύσει ἄλλων δέξασθαι οὐ δεδυνημένων.

<sup>10</sup> Voir sur ce point l'étude de L. Brisson, « Une comparaison entre le livre X des *Lois* et le *Timée* », *Le Temps philosophique*, 1, 1995, p. 115-130 : L. Brisson identifie les représentants de l'athéisme évoqués dans les *Lois* (X, 886b-d) d'une part aux poètes et d'autre part aux physiologues ainsi qu'aux sophistes (voir en particulier p. 117-118).

principal d'une explication de l'ordre du monde qu'il faut rejeter, mais il est nécessaire en même temps de reconnaître son existence.

## 2. LE DOMAINE DANS LEQUEL LE HASARD SE MANIFESTE

Le contraste entre le monde sensible et le monde intelligible doit à cet égard être souligné, car le hasard est absent du second, dans lequel les réalités coïncident avec leurs propres causes. Le premier des traités *Sur la providence* met en évidence une altérité irréductible entre l'univers sensible et le monde intelligible : le premier n'est certes pas privé de tout lien avec le second puisqu'il en est l'image et néanmoins, il ne se confond nullement avec lui, précisément parce que l'image est distincte de son modèle :

« Cet univers n'est pas en effet, comme le monde de là-bas, Intellect et raison, mais il participe à l'Intellect et à la raison. C'est pourquoi il a besoin d'harmonie, puisque l'Intellect et la nécessité sont associés : celle-ci le tire vers l'inférieur et le conduit vers l'absence de raison parce qu'elle n'est pas la raison et l'Intellect domine cependant la nécessité. Car le monde intelligible est seulement une raison et il ne pourrait pas y avoir un autre monde qui soit seulement une raison ; si une autre chose naît, il faut qu'elle soit inférieure à l'intelligible et qu'elle ne soit pas une raison, ni non plus une matière, car celle-ci est privée d'ordre : il s'agira donc d'un mélange de raison et de matière. Et ses composants ultimes, ce sont la matière et la raison, tandis que sa source, c'est l'âme qui domine ce qui est mélangé : il ne faut pas croire qu'elle souffre, puisqu'elle gouverne cet univers avec facilité, grâce à sa présence, pour ainsi dire »<sup>11</sup>.

Il est étonnant de voir dans ce texte l'Intellect associé et même identifié à la raison. Le terme « raison » est ici au singulier et il désigne le reflet de l'ensemble des réalités intelligibles. L'Intellect coïncide en effet aux yeux de Plotin avec la totalité formée par les réalités intelligibles et il donne à ce qui vient après lui dans la procession, c'est-à-dire à l'Âme et plus particulièrement à l'âme du monde, non pas les réalités intelligibles elles-mêmes, mais en quelque sorte leur image. L'identification entre l'Intellect et la raison signifie qu'on ne trouve pas de séparation nette entre les réalités

---

<sup>11</sup> Traité 47 (III, 2), 2, 31-42 : Ἔστι γὰρ τὸ πᾶν τόδε οὐχ ὡσπερ ἐκεῖ νοῦς καὶ λόγος, ἀλλὰ μετέχον νοῦ καὶ λόγου. Διὸ καὶ ἐδεήθη ἁρμονίας συνελθόντος νοῦ καὶ ἀνάγκης, τῆς μὲν πρὸς τὸ χεῖρον ἐλκούσης καὶ εἰς ἀλογίαν φερούσης ἅτε οὐκ οὔσης λόγου, ἄρχοντος δὲ νοῦ ὁμῶς ἀνάγκης. Ὁ μὲν γὰρ νοητὸς μόνον λόγος, καὶ οὐκ ἂν γένοιτο ἄλλος μόνον λόγος· εἰ δέ τι ἐγένετο ἄλλο, ἔδει ἕλαττον ἐκείνου καὶ μὴ λόγον, μηδ' αὖ ὕλην τινά· ἄκοσμον γάρ· μικτὸν ἄρα. Καὶ εἰς ἃ μὲν λήγει, ὕλη καὶ λόγος, ὅθεν δὲ ἄρχεται, ψυχὴ ἐφροστώσα τῷ μεμιγμένῳ, ἣν οὐ κακοπαθεῖν δεῖ νομίζειν ῥᾶστα διοικοῦσαν τόδε τὸ πᾶν τῆ' οἶον παρουσίᾳ.

intelligibles et l'ensemble des raisons qui sont données à l'âme du monde : les raisons sont les réalités intelligibles sous le mode adéquat à l'âme du monde. Les réalités intelligibles demeurent en effet dans la tranquillité de l'Intellect et l'âme du monde ne serait pas capable de les recevoir. Grâce à la raison, l'âme du monde produit l'univers en permettant la cohésion entre les éléments. Comme le monde intelligible est ici assimilé à la raison, cela signifie que l'univers sensible est différent de la raison elle-même, mais sans s'identifier à la raison, il la manifeste dans la mesure de ses capacités. Ce qui empêche le monde sensible d'être entièrement rationnel, c'est la présence en lui de la matière qui est caractérisée ici par son manque d'ordre : Plotin lui applique le terme ἄκοσμος, qui n'apparaît que deux fois dans les traités de Plotin<sup>12</sup>.

Le monde intelligible est pour sa part constitué par la réunion des différents grands genres évoqués par Platon dans le *Sophiste*, à savoir l'être, le mouvement, le repos, le même et l'autre. Plotin a le souci de souligner, dans le second des traités *Sur les genres de l'être*, que cette association des grands genres, qui sont en même temps les principes du monde intelligible, n'est pas due au hasard<sup>13</sup>. De même que les éléments ne se réunissent pas au hasard dans le sensible, les genres ne se combinent pas de manière fortuite dans l'intelligible. C'est le fait qu'ils soient tous issus de l'Un, la source de toutes choses, qui permet l'articulation que l'on trouve au sein de l'intelligible entre l'unité et la multiplicité. L'Un, qui est précisément le principe de l'intelligible, est selon le traité *Sur le volontaire et sur la volonté de l'Un* absolument étranger au hasard :

« Le principe lui-même enlève tout son sens à l'expression « de manière fortuite » quand on veut l'appliquer aux autres choses, puisqu'il leur donne forme, limite et figure et il n'est pas possible de faire intervenir le hasard à propos de ce qui se produit ainsi conformément à la raison, mais ce processus lui-même, il faut identifier sa cause à la raison. Le hasard, pour sa part, ne se trouve ni dans ce qui précède un événement ni dans ce qui le suit, mais dans ce qui relève d'une coïncidence. Le principe de toute raison, de tout ordre et de toute mesure,

---

<sup>12</sup> L'autre occurrence de cet adjectif se trouve dans le traité 34 (VI, 6), 1, 28, où il est utilisé pour montrer que ce qui est grand ne possède pas par soi-même la qualité que l'on prête au monde en plus de la beauté, à savoir l'ordre.

<sup>13</sup> Dans le traité 43 (VI, 2), 2, 27-32 et 3, 1-2, Plotin fait référence au hasard quand il cherche à rendre compte de l'unité de l'intelligible. Il reconnaît que la thèse d'inspiration stoïcienne selon laquelle les différents genres de l'intelligible seraient subordonnés à un genre unique est conforme à la raison parce qu'elle ne laisse aucune place au hasard. Mais il l'écarte, tout comme il refuse que la réunion des genres soit fortuite : à ses yeux, l'unité des différents genres qui constituent l'intelligible est due à l'Un lui-même, qui leur est supérieur et extérieur.

comment pourrait-on donc en attribuer l'existence au hasard ? Certes, le hasard règne sur beaucoup de choses, mais il n'est pas en son pouvoir d'engendrer l'Intellect, la raison et l'ordre : dans la mesure où le hasard semble être contraire à la raison, comment pourrait-il être ce qui l'engendre ? »<sup>14</sup>.

Si l'usage de l'expression « de manière fortuite » (ὡς ἔτυχεν) se voit retirer toute pertinence à propos des réalités intelligibles, c'est parce que la détermination qui caractérise celles-ci et qui provient du premier principe qu'est l'Un, désigné ici par les expressions « le principe lui-même » et « le principe de toute raison, de tout ordre et de toute mesure », exclut toute influence du hasard parmi elles. Alors qu'il est lui-même dépourvu de toute qualité, l'Un donne en effet la rationalité à ce qui le suit dans la procession. Et cette source de rationalité ne peut pas être elle-même identifiée au hasard : la thèse selon laquelle la raison ne peut pas provenir du hasard est ici appliquée à la relation entre l'intelligible et l'Un et elle est corollaire de l'affirmation selon laquelle l'ordre ne peut pas provenir du désordre, étant donné que c'est la raison qui permet l'ordre comme c'est le hasard qui introduit le désordre. Pour montrer que le verbe συνέβη (aoriste de συμβαίνω, qui signifie « se produire par accident ») ne peut pas être appliqué à l'Un, Plotin affirme : « Car ce qui est spontané se produit sous l'effet d'autre chose et dans ce qui est en devenir »<sup>15</sup>. La spontanéité relève ainsi d'une altérité à laquelle les réalités intelligibles et l'Un échappent parce que leur cause n'est pas extérieure à eux-mêmes<sup>16</sup>.

Le monde sensible connaît pour sa part cette forme d'altérité car il est soumis en partie à la nécessité qui doit être comprise comme une menace pour lui : c'est elle précisément qui risque de favoriser le hasard dans l'univers parce qu'elle éloigne ce dernier de l'intelligible et par conséquent de la raison. Les analyses relatives à la nécessité sont sur ce point tributaires de celles de Platon qui décrit, dans le *Timée* (47e-48a), l'existence du monde comme l'effet non pas du seul intellect, mais du mélange constitué par l'intellect et la nécessité. Mais l'intellect exerce un pouvoir sur la nécessité grâce à la persuasion.

---

<sup>14</sup> Traité 39 (VI, 8), 10, 6-15 : Αφαιρεῖ δὲ τὸ "ὡς ἔτυχεν" αὕτη ἡ ἀρχὴ τῶν ἄλλων εἶδος καὶ πέρασ καὶ μορφὴν διδοῦσα, καὶ οὐκ ἔστιν ἐν τοῖς οὕτω κατὰ λόγον γινομένοις τύχη ἀναθεῖναι, ἀλλ' αὐτὸ τοῦτο λόγῳ τὴν αἰτίαν, ἐν δὲ τοῖς μὴ προηγουμένως καὶ μὴ ἀκολουθῶς, ἀλλὰ συμπτώμασιν, ἢ τύχη. Τὴν δὲ ἀρχὴν παντὸς λόγου τε καὶ τάξεως καὶ ὄρου πῶς ἂν τις τὴν τούτου ὑπόστασιν ἀναθεῖναι τύχη ; Καὶ μὴν πολλῶν μὲν ἡ τύχη κυρία, νοῦ δὲ καὶ λόγου καὶ τάξεως εἰς τὸ γεννᾶν ταῦτα οὐ κυρία· ὅπου καὶ ἐναντίον γε δοκεῖ λόγῳ εἶναι τύχη, πῶς ἂν γεννήτεια αὐτοῦ γένοιτο ;

<sup>15</sup> Traité 39 (VI, 8), 8, 27 : καὶ γὰρ τὸ αὐτόματον καὶ παρ' ἄλλου καὶ ἐν γινομένοις.

<sup>16</sup> C'est ce que Plotin établit dans le chapitre 14, 35-42 du traité 39.

Selon l'interprétation que donne Plotin de ce passage, l'influence de la nécessité est limitée par l'action de l'Intellect, entendu comme deuxième principe : ce dernier maintient en effet, par les raisons qui proviennent de lui, son emprise sur le sensible. Alors qu'aux yeux des stoïciens, la raison est le principe actif du monde et est immanente à ce dernier, les raisons procèdent selon Plotin de principes supérieurs, à savoir l'Âme et l'Intellect. La nécessité est par conséquent dans l'incapacité de réduire le monde sensible à la matière. Dès lors, l'univers dans lequel nous nous trouvons se caractérise par un statut intermédiaire entre la matière vers laquelle la nécessité le conduit et l'intelligible qui est son modèle. Le hasard témoigne de l'existence de la matière et la rationalité de l'emprise exercée par l'Intellect qui agit grâce à l'âme du monde.

### 3. L'INDÉTERMINATION APPORTÉE PAR LA MATIÈRE

Même si le monde sensible dépend étroitement de son modèle intelligible, il n'échappe pas à l'influence de la matière. Plotin donne à la distinction que propose Platon dans le *Philèbe* (28d) entre le hasard et l'intellect une signification originale : le hasard apparaît comme ce qui résiste à l'influence de l'Intellect, c'est-à-dire de l'ensemble des réalités intelligibles. Il est par conséquent ce qui échappe à la providence. Le monde sensible est en effet le résultat de l'organisation providentielle. Il ne faut pas comprendre celle-ci comme une activité réfléchie qui serait exercée par le démiurge : Plotin insiste sur le caractère inadéquat du paradigme que représente le travail de l'artisan pour rendre compte des opérations du démiurge<sup>17</sup>.

L'existence du monde sensible est le résultat d'une forme de nécessité qui se manifeste dans la procession : la richesse de l'Intellect est telle que ce dernier engendre l'Âme et l'âme du monde produit à son tour l'univers sensible :

« Ce monde est né non pas à la suite d'un raisonnement selon lequel il fallait qu'il vienne à l'existence, mais en vertu d'une nécessité relevant de la seconde nature : car l'Intellect n'est pas susceptible d'être le dernier des êtres. Il est en effet le premier d'entre eux, lui qui possède une puissance à la fois considérable et totale : il a donc le pouvoir de produire autre chose sans chercher à le faire. Car il ne tiendrait déjà sa puissance ni de lui-même, s'il cherchait à produire, ni de sa

---

<sup>17</sup> Voir notamment sur ce point le traité 31 (V, 8), 7, 1-12.



substance, mais il serait comparable à un artisan qui ne doit pas sa capacité de produire à lui-même, puisqu'elle vient de l'extérieur : elle résulte de l'apprentissage. L'Intellect donc, quand il donne quelque chose de lui-même à la matière, accomplit tout sans perdre son immobilité et sa tranquillité : c'est la raison qu'il donne et elle s'écoule de l'Intellect. Car ce qui s'écoule de l'Intellect est une raison, et elle s'écoule toujours, tant que l'Intellect est présent parmi les êtres »<sup>18</sup>.

Le processus qui est décrit dans ces lignes ne fait nullement appel à la délibération et au raisonnement : il faut le concevoir non pas comme l'expression de l'activité d'un artisan mais comme la conséquence nécessaire de la puissance propre à l'Intellect qui est désigné dans cet extrait par l'expression « seconde nature », étant donné qu'il vient à la suite de l'Un. L'artisan doit délibérer pour savoir comment adapter les moyens à la fin qu'il se propose d'atteindre et il reçoit de l'apprentissage un savoir qu'il met en œuvre dans un second temps : ces deux caractéristiques ne se retrouvent pas dans le cas de l'Intellect. La puissance de celui-ci se traduit précisément par la production de la raison, qui ne remet pas en cause la permanence et la perfection caractérisant le monde intelligible. La nécessité doit par conséquent être entendue dans ce contexte en un sens tout à fait différent de celui qui est adopté dans le *Timée* et qui est repris par Plotin dans le même deuxième chapitre du premier traité *Sur la providence*<sup>19</sup> : le monde sensible ne doit pas son existence à la nécessité entendue comme la « cause errante » qu'évoque le *Timée*, mais à la puissance de l'Intellect qui engendre nécessairement autre chose que lui-même.

L'intermédiaire entre l'Intellect et l'univers est l'âme du monde, qui met en ordre le sensible : elle relie les quatre éléments, à savoir la terre, l'eau, l'air et le feu pour constituer le monde sensible et elle donne à chaque corps que ce dernier contient le pouvoir de résister à la dispersion. Elle ne produit pas seulement le monde, mais le gouverne d'une manière conforme à la raison. Elle assure la participation du sensible à l'intelligible grâce aux raisons, qui permettent la conformité de l'univers sensible au modèle intelligible.

---

<sup>18</sup> Traité 47 (III, 2), 2, 8-18 : Γέγονε δὲ οὐ λογισμῷ τοῦ δεῖν γενέσθαι, ἀλλὰ φύσεως δευτέρας ἀνάγκη· οὐ γὰρ ἦν τοιοῦτον ἐκεῖνο οἷον ἔσχατον εἶναι τῶν ὄντων. Πρῶτον γὰρ ἦν καὶ πολλὴν δύναμιν ἔχον καὶ πᾶσαν· καὶ ταύτην τοίνυν τὴν τοῦ ποιεῖν ἄλλο ἄνευ τοῦ ζητεῖν ποιῆσαι. Ἦδη γὰρ ἂν αὐτόθεν οὐκ εἶχεν, εἰ ἐζήτει, οὐδ' ἂν ἦν ἐκ τῆς αὐτοῦ οὐσίας, ἀλλ' ἦν οἷον τεχνίτης ἀπ' αὐτοῦ τὸ ποιεῖν οὐκ ἔχων, ἀλλ' ἐπακτόν, ἐκ τοῦ μαθεῖν λαβὼν τοῦτο. Νοῦς τοίνυν δούς τι ἑαυτοῦ εἰς ὕλην ἀτρεμῆς καὶ ἡσυχος τὰ πάντα εἰργάζετο· οὗτος δὲ ὁ λόγος ἐκ νοῦ ρυεῖς. Τὸ γὰρ ἀπορρέον ἐκ νοῦ λόγος, καὶ αἰεὶ ἀπορρεῖ, ἕως ἄν ἦ παρῶν ἐν τοῖς οὔσι νοῦς.

<sup>19</sup> Nous avons en effet vu que le terme ἀνάγκη renvoie dans le traité 47 (III, 2), 2, 34 et 36 aux analyses du *Timée* (47e-48a).

L'activité productrice de la nature est en effet rattachée à la providence qui consiste pour l'âme du monde à contempler les réalités intelligibles. Mais le hasard est absent du monde intelligible : il est difficile de comprendre pourquoi il existe dans le monde sensible qui est son image. C'est la matière qui est ici en cause : nous avons vu qu'elle était en elle-même dépourvue d'ordre. L'âme du monde donne une forme à la matière quand il s'agit de produire un corps, mais la matière elle-même demeure indéterminée, dans la mesure où elle ne fait que refléter la raison issue de l'âme du monde. Or, la matière se caractérise notamment par son irrationalité : dans le traité *Sur l'impassibilité des incorporels*, Plotin définit la matière de manière négative, c'est-à-dire par ce qu'elle n'est pas, et il montre alors qu'elle n'est ni âme, ni intellect, ni vie, ni forme, ni raison, ni limite, ni puissance<sup>20</sup>. La rationalité n'est en fait qu'une des nombreuses déterminations qui ne peuvent appartenir à la matière. Celle-ci ne peut en effet être envisagée que comme non-être. Plotin insiste sur le fait que ce non-être ne doit pas être entendu à la manière de celui qui est évoqué dans le *Sophiste* à propos du mouvement et du repos, c'est-à-dire comme ce qui est différent de l'être : la matière doit être définie comme « véritable non-être » (ἀληθινῶς μὴ ὄν)<sup>21</sup>. Elle apparaît dans ces conditions comme un élément irrationnel limité au sein de la rationalité générale du monde. Elle est ce qui échappe à l'emprise des raisons issues de l'âme du monde alors même que ces dernières viennent se refléter en elle pour donner naissance aux corps.

L'absence d'emprise absolue des raisons sur le monde qui explique l'existence du hasard est dans ces conditions la conséquence de l'indétermination de la matière. La présence du hasard dans le monde sensible est mise en évidence par le contraste avec le fait que l'intelligible échappe à tout événement fortuit. Mais c'est précisément parce que le hasard est absent du monde intelligible que l'univers sensible est ordonné : il est en effet mis en ordre par l'âme du monde qui, par sa faculté supérieure, contemple les réalités intelligibles et ces dernières prennent en elle l'aspect de raisons grâce auxquelles elle peut précisément donner au monde la rationalité qui le caractérise. L'unité du monde sensible est ainsi le résultat de l'activité accomplie par l'âme du monde grâce à la contemplation des réalités intelligibles : la figure que prend le monde est le reflet de la perfection intelligible. L'opposition entre le sensible et l'intelligible suggère en même temps que l'homme, parce qu'il n'est pas prisonnier du monde sensible et que le sommet de son âme demeure dans l'intelligible, n'est pas

---

<sup>20</sup> Voir le traité 26 (III, 6), 7, 7-9.

<sup>21</sup> Cette expression est employée par Plotin dans le traité 26 (III, 6), 7, 12-13.

entièrement soumis au hasard. Même si le hasard existe bien au sein du monde, toute notre existence ici n'est pas livrée au hasard : Plotin cherche à délimiter la sphère de l'activité humaine touchée par le hasard et à montrer qu'elle est limitée. Le hasard apparaît en effet comme la marge d'indétermination qui provient de la tension entre les raisons et la matière. L'homme a la possibilité de s'affranchir du règne du hasard s'il adopte la vie véritable de l'Intellect pour ne plus faire qu'un avec elle. C'est donc par un dépassement de la raison que l'individu parvient à échapper au hasard : l'exercice de la faculté supérieure à la raison lui permet de se libérer de ce qui est opposé à cette dernière.

---

Thomas VIDART, « L'irrationalité du hasard selon Plotin », in S. Alexandre et E. Rogan (dir.), *Ordres et désordres*, Zetesis – Actes des colloques de l'association [En ligne], n° 2, 2011, URL : <http://zetesis.fr>

© Tous droits réservés