

Plotin

La théorie aristotélicienne du temps nombre du mouvement et sa critique plotinienne

Agnès Pigler

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

Introduction

La définition du temps comme « nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur »¹ permet à Aristote de montrer que la réalité du temps dépend de la conjonction du mouvement physique et de l'acte de l'âme. En effet, selon le Stagirite, le temps est ce qui, dans le mouvement, est nommé par l'âme. Or, cette découverte explicite et consciente de la quiddité du temps, donnant lieu à sa définition, suppose, outre la perception du mouvement et celle du temps, la perception concomitante de l'acte de l'âme nombrant le mouvement. C'est qu'en effet, pour Aristote, la réalité du temps comme mouvement et comme acte de l'âme est immédiatement présente à la conscience qui perçoit le temps. L'âme qui définit le temps connaît ainsi simultanément le mouvement, sa propre place dans le mouvement qu'elle connaît et la transcendance de son acte par rapport au mouvement qu'elle nombre². Ainsi, les deux pôles de la réalité du temps aristotélicien s'impliquent d'une manière particulière dans la perception du temps puisque l'un d'eux, l'âme qui nombre, est engagé dans la réalité même du mouvement perçu. Ce qui revient à dire que, chez le Stagirite, l'ontologie du temps

¹ Aristote, *Physique* IV, 11, 219 b 1-2.

² Cf. Joseph Moreau, *L'espace et le temps selon Aristote*, Padova, Antenore, 1965; surtout la deuxième partie : « Le temps », pp. 89-177.

implique nécessairement une psychologie ou, pour l'exprimer encore autrement, que le temps, en se manifestant grâce à l'âme comme du nombrable propre au mouvement, acquiert par là même une certaine *objectivité*³.

Dans son traité 45, *De l'Éternité et du Temps*, Plotin rattache lui aussi l'âme au temps, mais il fait de celui-ci la vie de l'âme, donnant ainsi une définition totalement originale du temps. Pour s'en convaincre, il suffit de prendre en compte l'inflexion de sens que Plotin donne aux notions de *kinèsis* aristotélicienne et d'*eikôn* platonicienne qui entrent dans sa définition du temps. La notion d'*eikôn* est, comme on le sait, directement liée, dans ce contexte, à la définition du temps donnée par Platon dans le *Timée* : « le temps est l'image mobile de l'éternité »⁴. Nous n'analyserons pas ici cette notion platonicienne ni non plus son traitement par Plotin dans l'*Ennéade* III, 7 (45), 11⁵. Nous nous bornerons, dans cette étude, à l'analyse de la notion aristotélicienne de *kinèsis*. Nous montrerons comment Plotin fait subir à la notion de mouvement, que le Stagirite avait définie dans sa *Physique*, une torsion telle qu'elle en revêt un sens quasi anti-aristotélicien. En effet, et ce sera là l'enjeu de cette étude, si la *kinèsis* est pour Aristote un concept physique, même s'il relie cette notion à l'âme, pour Plotin au contraire, le mouvement devient une notion essentiellement psychique.

Nous nous proposons donc d'étudier comment la notion quasi objective d'un temps « nombre du mouvement » aristotélicienne peut devenir, après le traitement que lui fait subir Plotin, une notion purement subjective, puisque le temps, tel qu'il est défini au traité 45, est devenu le mouvement même de l'âme, c'est-à-dire sa vie⁶.

I. L'enjeu de la définition aristotélicienne du temps en *Physique* IV, 11, 219 b 1-2

Aristote écrit, au livre IV de sa *Physique* : « nous percevons en même temps <hama> le mouvement et le temps »⁷. Nous pouvons commenter cette phrase de la manière suivante : c'est à partir de l'expérience psychologique la plus immédiate et la plus simple qu'Aristote élabore sa théorie du temps. En effet, c'est en reconnaissant l'existence d'une perception simultanée, englobant tout à la fois la perception du mouvement et celle du temps, qu'Aristote aboutit à la célèbre définition du temps comme nombre du mouvement. Autrement dit, c'est grâce à la reconnaissance, *en nous*, d'une

³ Cf. l'article de Lambros Couloubaritsis, « La conception aristotélicienne du temps dans le *De Anima* », in *L'Espace et le Temps*, Actes du XXII^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Paris, Vrin, 1991, pp. 116-121.

⁴ Platon, *Timée*, 37 d 5.

⁵ Cf. Agnès Pigler, « Plotin exégète de Platon ? La question du temps », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* (1996-1), pp. 106-117.

⁶ Voir à ce propos Agnès Pigler, *Plotin, Ennéade III, 7 (45). De l'éternité et du temps*, Introduction, traduction et commentaire, Paris, Ellipses, 1999.

⁷ *Physique* IV, 11, 219 a 3-4. Nous nous référerons toujours, dans cette étude, à la traduction d'Annick Stevens, *Aristote. La Physique*, avec une Introduction de Lambros Couloubaritsis, Paris, Vrin, 1999.

capacité à percevoir simultanément temps et mouvement que nous comprenons que le temps, sans être *mouvement*, est *quelque chose* <ti> du mouvement. Mais dire que le temps est *quelque chose* du mouvement sans dire *quoi* du mouvement relance la question de la définition du temps. À la question du *quoi*, Aristote répond : le nombre qu'y détermine l'âme en y distinguant l'avant et l'après, l'antérieur et le postérieur.

La confiance que le Stagirite accorde au recours à l'expérience spontanée de la perception n'est nullement gratuite. En effet, c'est en s'appuyant sur l'expérience de la perception simultanée du temps et du mouvement que chacun de nous peut percevoir le mouvement dans les choses *et* peut comprendre l'activité psychique qui s'en saisit pour y discerner du temps. De cette façon, Aristote en vient au “constat”, pourrait-on dire, de la nature du temps : « il [le temps] n'existe pas non plus sans le changement <metabolè> »⁸, de même que le temps ne se confond pas avec le mouvement <kinèsis>, ces deux termes étant, pour le moment, tenus pour équivalents⁹. Pourtant, Aristote ajoute immédiatement : « il est manifeste que le temps n'existe pas sans mouvement et changement »¹⁰. La conclusion à ce raisonnement est donc tout naturellement la suivante : « il est donc manifeste que le temps n'est ni le mouvement, ni sans le mouvement »¹¹. Mais aussi clairement logique que puisse apparaître cette conclusion, il faut pourtant l'analyser de près si nous voulons comprendre, d'une part, comment le mouvement et l'acte de l'âme qui le perçoit sont réellement les deux pôles de l'expérience temporelle ; et surtout, si nous voulons comprendre, d'autre part, comment se lie dans la conception aristotélicienne du temps, la *réalité* du mouvement dans les choses avec l'activité psychologique qui mesure la réalité du mouvement dans les choses.

I. 1. Mouvement et changement

Pour le Stagirite, le temps ne peut être mesuré sans le mouvement. En effet, on constate que du temps a passé lorsque notre perception sent et délimite quelque chose. Aristote affirme « qu'il n'y a pas de temps sans mouvement et sans changement ». De cette affirmation il peut tout naturellement déduire que c'est essentiellement lorsqu'on a la sensation du mouvement que l'on a simultanément la sensation du temps¹². Ainsi, dit-il, « en effet, quand nous ne changeons pas de pensée, ni par nous-mêmes ni à notre insu, il ne nous semble pas que du temps ait passé »¹³. C'est dire que lorsque l'âme demeure radicalement dans un état d'indivisibilité, dans le sommeil hypnotique des dormeurs de Sardaigne par exemple, on n'a pas le sentiment que du temps s'est écoulé, ou, pour le dire autrement, c'est seulement lorsque l'âme vient délimiter selon l'antérieur et le postérieur un changement qu'il semble que du temps se soit écoulé ; c'est lorsqu'il y a

⁸ *Ibid.*, 10, 218 b 21.

⁹ Cf. *ibid.*, 218 b 18-20.

¹⁰ *Ibid.*, 218 b 21.

¹¹ *Ibid.*, 11, 219 a 1-2.

¹² *Ibid.*, 218 b 21- 219 a 2.

¹³ *Ibid.*, 11, 218 b 21-23.

conscience de la perception du changement que du temps passe¹⁴. L'association que fait ici Aristote entre sensation, acte de l'âme et temps, introduit d'emblée la question du temps sur le terrain de l'âme. Mais il n'a pourtant cessé de faire comprendre que la problématique de l'âme appartient, tout comme celle du temps, à la *physique*, c'est-à-dire au monde des réalités mouvantes et changeantes.

Il semblerait donc qu'Aristote définisse ici un temps psychologique, un temps qui ne peut être *perçu* sans le changement, et dont la perception supposerait quasi nécessairement la perception du changement. Est-ce à dire alors que pour connaître le temps et pour le définir, *il faut* en avoir la sensation ? Ou encore qu'il n'y a de temps pour l'âme que lorsque quelque chose *en elle* se passe ? Aristote montre, par l'exemple du sommeil narcotique des dormeurs de Sardaigne, que lorsque la conscience du temps est abolie, la sensation du changement disparaît; les gens qui dorment près des héros n'ont pas conscience que du temps ait passé parce qu'ils effacent l'intervalle du sommeil qui est vide de sensation¹⁵. En se réveillant, en effet, ils relient l'instant d'avant à celui d'après, n'en faisant qu'un seul. Ils éradiquent ainsi le temps du sommeil comme un temps sans mouvement, un temps *non mesurable* par l'âme. C'est dire qu'il n'y a effectivement de temps que lorsque quelque chose se passe, lorsque quelque chose passe.

La nature du temps serait-elle alors ce mouvement de passage ? Si nous affirmons que la perception du temps repose sur la distinction des instants, il faut immédiatement relever qu'en outre, il ne peut y avoir une telle perception en l'absence de changement. En effet, si nous définissons l'instant comme ce que nous discernons le mieux dans le changement, nous pouvons dire que le discernement effectif d'instants différents les uns des autres est une condition *sine qua non* de la perception du changement, puisque seul le changement peut permettre de distinguer des instants successifs. A *contrario*, si l'on supprime le changement, il n'y a plus d'instants à distinguer. Aristote semble donc opposer ici¹⁶ la pluralité réelle des instants à la non-perception de cette diversité ou, pour le dire de façon plus précise, Aristote considère le cas où cette pluralité réelle d'instants distincts passe inaperçue. Nous pouvons en déduire que la pluralité des instants est présupposée par la définition du temps, et plus précisément dans la question de la *réalité* du temps¹⁷. Qui plus est, nous pouvons penser que la seule opposition réellement manifeste dans ce passage est celle de la notion objective du temps et de sa perception par un sujet. En effet, pour les gens de

¹⁴ Dans leur traduction de ce passage, A. Stevens et L. Couloubaritsis signalent l'importance « de l'expérience subjective du temps, sur laquelle Aristote revient dans la suite [du texte], et qui sera amplifiée par saint Augustin, et en même temps le caractère objectif du temps, puisqu'il est rapporté au mouvement. Cette ambivalence est au cœur de la théorie aristotélicienne du temps, et ce sont les notions "d'antériorité-postériorité" et de "nombre" qui feront le lien entre le côté subjectif et le côté objectif de la manifestation du temps » (*op. cit.*, n. 2, p. 181).

¹⁵ Cf. *ibid.*, 218 b 26.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 218 b 27-29.

¹⁷ En effet, ce qui ne change pas stagne en l'un. L'un, c'est l'éternel, le toujours identique. Avec le temps, Aristote passe au nombre, au multiple. C'est pourquoi le mouvement de succession des instants implique la pluralité, la succession infinie, le toujours changeant. Ainsi, dire que le temps est nombre, c'est dire que le temps est multiple, qu'il n'est jamais semblable, qu'il est toujours autre et autre encore : *allô kai allô* (cf. *ibid.*, 219 b 9-12).

Sardaigne, dormant d'un sommeil narcotique, il n'y a pas de nature temporelle, puisqu'il n'y a pas de temps du tout lorsqu'il reste inaperçu. Quand l'altérité des instants échappe à la conscience psychologique, il ne semble donc pas que du temps soit passé ni même soit. De même, lorsque l'âme est distraite de la variation de l'instant, elle ne perçoit aucun écoulement temporel. Compte tenu de ce que nous venons de mettre à jour, nous pourrions penser que l'analyse aristotélicienne du temps ne s'appuie, à ce stade de sa réflexion, sur aucun *fond ontologique*. En effet, en suggérant que c'est seulement à l'occasion du changement que nous pouvons distinguer la succession des instants, le Stagirite semble vouloir dire que le temps ne peut consister que dans l'ordre des relations s'appliquant au changement (ce qui définit le temps psychologique).

Ainsi, si la recherche de la définition du temps doit nécessairement partir de la considération du mouvement, c'est que la perception du mouvement enveloppe *ipso facto* la perception du temps. Pour le dire autrement, il ne serait pas possible de percevoir le mouvement, qui est distinct du temps, sans prendre en compte la distinction, dans le mouvement, des états successifs des différents moments. Le temps est donc, si l'on suit les analyses aristotéliciennes, immanent à la perception même du mouvement, comme une *dimension*, en quelque sorte, liée à ce mouvement, celle, justement, selon laquelle se distinguent les états successifs du mouvement. C'est donc en ce sens que le Stagirite définit le temps comme « nombre du mouvement » : le temps est bien « quelque chose du mouvement », sa *dimension nombrable*. Ainsi, si Aristote, dans sa définition du temps comme nombre du mouvement, ne remonte nullement du mouvement à ce qui serait sa « condition transcendantale », et s'il prend, au contraire, comme point de départ la donnée même du mouvement pour reconnaître les conditions de son élaboration définitionnelle, c'est qu'il ne réduit pas la question du temps à un problème psychologique.

Notre dernière remarque sera que le temps est une mesure du mouvement, il le mesure en délimitant un certain mouvement, une unité de mesure, par lequel peut être mesuré l'ensemble du mouvement¹⁸. À ce titre, le temps comme nombre du mouvement selon « l'antéro-postérieur »¹⁹ mesure le mouvement comme ce qui est nombre par lui. En effet, l'antéro-posteriorité est nombrable, puisqu'il y a possibilité d'une mesure du mouvement selon le temps. Il y a ainsi, pour Aristote, et dans la mesure où le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur définit le temps, *une certaine objectivité du temps*. En effet, comme l'écrit Aristote : « si rien d'autre ne peut par nature nombrer que l'âme et l'intellect de l'âme, il est impossible que le temps existe si l'âme n'existe pas, si ce n'est ce qu'étant à un certain moment le temps est (*ho pote on*) »²⁰. Ainsi, l'âme qui nombre est liée au

¹⁸ Par exemple, la coudée est une unité de mesure de la longueur, car elle mesure en délimitant une certaine longueur, une unité de mesure, qui peut être appliquée comme unité de mesure au tout de la longueur (cf. *ibid.*, 220 b 32; 221 a 4).

¹⁹ Pour cette traduction, cf. Rémi Brague, *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982, chap. III : « Sur la formule aristotélicienne *ho pote on* (*Physique* IV, 11 et 14) », et dans ce chapitre, tout spécialement le sous-chapitre 4, « Dire le temps », surtout pp. 130-134.

²⁰ *Physique* IV, 14, 223 a 25-29. Nous suivons ici la traduction de A. Stevens, qui reprend celle de R. Brague. Les traductions plus usuelles traduisent *ho pote on* par « le sujet » (du temps), cf. par exemple H. Carteron, *Aristote. Physique* I-IV, Paris, Les Belles-Lettres, 1973, p. 160.

mouvement qui est nombre, puisqu'en lui il y a du nombrable par l'antéro-postérieur. De ce fait, le temps, en se manifestant grâce à l'âme comme du nombrable *propre au mouvement*, acquiert une certaine objectivité. C'est pourquoi, la nécessité d'un sujet nombrant, l'âme, n'enlève rien au fait que, définissant le temps comme « le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur », Aristote confère au temps une indéniable consistance objective. Le temps, en se manifestant grâce à l'âme comme le nombre du mouvement, ne saurait donc être rapporté seulement à une pure subjectivité.

Mais comment Aristote conçoit-il le lien entre l'âme et le temps ? S'il est clair que l'analyse du temps aristotélicien est requise pour éclairer l'analyse de l'âme, il est tout aussi essentiel de situer avec exactitude la question du temps dans la problématique de l'âme. En effet, la problématique de l'âme, tout comme celle du mouvement, appartient de plein droit à la physique. C'est donc en tenant compte de ce lien entre mouvement et âme qu'Aristote pose, dans le « Traité du temps »²¹, les questions suivantes :

a) Comment l'expérience du temps est-elle nécessairement liée à l'expérience du mouvement ? À ce propos, nous avons vu que la perception du temps suppose celle du changement²², et que cette détermination psychologique sert de point de départ à la recherche de la définition du temps. Cette remarque a guidé nos analyses sur le temps nombre du mouvement puisque, à l'origine, la perception du temps est tout entière confondue avec celle du changement. Cependant, au fil de notre étude nous avons remarqué que la perception du temps demande pourtant à être distinguée du changement ou du mouvement²³, car si « tout mouvement est *dans* le temps », c'est que *sans* le temps il ne saurait y avoir de mouvement ou de changement. Le changement tout autant que le mouvement pour une part, et l'acte de l'âme qui les perçoit, pour une autre part, sont donc bien les deux pôles de l'expérience physico-psychologique par laquelle le temps se manifeste. La seconde question que pose Aristote dans sa *Physique* est la suivante :

b) Comment l'âme explicite-t-elle ce lien entre temps et mouvement, lien qui semble coextensif à la problématique du temps ? Nous avons répondu à la première question, celle de l'expérience simultanée du temps et du mouvement, il nous faut maintenant affronter la seconde question si nous voulons que notre analyse du temps aristotélicien soit complète²⁴.

²¹ Les commentateurs aristotéliciens nomment les cinq derniers livres de *Physique* IV « Le traité du temps », dans la mesure où c'est dans les livres 10, 11, 12, 13 et 14 que le Stagirite analyse et développe de façon critique la problématique du temps.

²² Cf. *ibid.*, 218 b 21.

²³ C'est ainsi qu'Aristote peut dire que « quand nous n'apercevons pas le changement [...], il ne nous semble pas qu'il se soit écoulé du temps » (*ibid.*, 218 b 22-23). Si l'on reprend ici l'exemple des gens de Sardaigne, on peut dire que l'âme qui a conscience du temps est une âme sentante, une âme qui dévoile quelque chose du temps. L'exemple des gens de Sardaigne montre donc fort bien que, sans la conscience en acte de l'âme, sans une sensation actuelle, le temps ne peut se dévoiler à l'homme.

²⁴ Que l'on nous permette, à cet endroit de notre analyse, une précision : notre travail porte sur le temps aristotélicien *et* sa critique par Plotin. De ce fait, nous n'analyserons pas ici l'ensemble des problèmes qu'Aristote met au jour dans sa *Physique*, mais seulement ceux dont nous trouvons la critique au traité 45 de Plotin. C'est pourquoi nous n'avons pas suivi ici pas à pas l'ensemble de l'analyse aristotélicienne des livres 10 à 14 de *Physique* IV, qui questionne la nature du temps dans son rapport avec le lieu ou avec l'être par exemple.

I. 2. Comment l'âme rend-elle compte de la nature du temps ?

Nous avons déjà établi que la perception du temps repose sur la distinction des instants multiples, et que cette perception ne peut avoir lieu s'il n'y a pas de changement. C'est pourquoi il ne peut y avoir de perception du temps en dehors de la perception ou de l'expérience du changement et du mouvement. La question qui se pose alors est la suivante : la réciproque est-elle vraie? Ou encore, pour le dire avec Aristote²⁵, la seule conscience du changement est-elle la condition nécessaire et suffisante de la perception du temps ? Le texte aristotélicien permet de donner sans hésitation une réponse positive : c'est *en même temps* <hama> que la perception du temps et du mouvement se donne et c'est aussi *en même temps* que la sensation d'un mouvement dans l'âme est corrélée à la perception du temps qui passe. Autrement dit, ce passage met en évidence *l'implication réciproque* entre perception d'un mouvement et perception d'un temps. L'âme s'avère ainsi indispensable pour qu'ait lieu une numération effective du mouvement. En effet, pour comprendre la perception du temps, il faut que s'opère en nous un travail de discernement qui mette à jour la relation de dépendance existant entre le temps et l'âme²⁶, relation s'expliquant du fait que l'âme seule est capable de nombrer le temps²⁷.

Aristote a, en effet, bien conscience de la nécessité d'une opération spécifique, d'un acte de l'âme, pour nombrer le mouvement sous la forme d'une succession. Ainsi, écrit le philosophe, « est digne de réflexion aussi la question de savoir comment se situe le temps par rapport à l'âme, et la raison pour laquelle le temps semble être dans tout, dans la terre, dans la mer, dans le ciel [...]. Or le temps et le mouvement sont ensemble, en puissance et en acte. Mais on pourrait éprouver une difficulté à savoir si, sans l'existence de l'âme, le temps existerait ou pas, car s'il est impossible qu'existe ce qui numbrera, il est tout aussi impossible qu'existe quelque chose de nombrable, par conséquent il est clair qu'il n'y aura pas non plus de nombre ; en effet, le nombre est soit ce qui a été nommé, soit ce qui est nombrable. Or si rien d'autre ne peut par nature nombrer que l'âme et l'intellect de l'âme, il est impossible que le temps existe si l'âme n'existe pas, si ce n'est ce qu'étant à un certain moment le temps est, par exemple s'il

²⁵ Cf. *ibid.*, II, 219 a 4-6 : « Mais il nous faut saisir, puisque nous cherchons ce qu'est le temps, en partant d'ici, ce qu'il est du mouvement. En effet, nous percevons en même temps <hama gar> le mouvement et le temps car, même s'il fait noir et que nous n'éprouvions rien par le corps, mais qu'il y ait un mouvement à l'intérieur de l'âme, aussitôt il nous semble que du même coup <gar> un certain temps s'est passé ».

²⁶ Dans sa traduction de la *Physique* Annick Stevens écrit : « une fois la théorie du temps établie, il convient de situer exactement le rôle de l'âme. Il est certain que du fait qu'il y a nombre et nommé, il faut l'existence de quelque chose qui nombre, un nombrant. Sur ce point la présence de l'âme devient nécessaire. Cependant, si l'âme est la condition de l'aspect nombrable du temps, le mouvement est la condition de son existence même. Sans l'âme, il serait un procès indistinct, mais sans le mouvement, il ne serait rien du tout. C'est donc ainsi que se distinguent les aspects subjectif et objectif du temps ». Nous souscrivons entièrement à ces remarques (n. 1, p. 194).

²⁷ Nous verrons, dans la deuxième partie de ce travail, que c'est sur ce point précis que Plotin manifeste son opposition la plus nette à Aristote.

peut y avoir du mouvement sans l'âme »²⁸. Autrement dit, s'il n'y avait pas *ho pote on*, le temps serait une création de l'âme, et il n'y aurait alors de temps *que* psychologique²⁹.

La difficile question soulevée par ce texte concernant les rapports entre l'âme et le temps, pourrait, sans doute, être éclaircie par une lecture platonicienne. En effet, selon Aristote, parmi ses devanciers « Platon seul engendre le temps, puisqu'il enseigne qu'il est né simultanément avec le Ciel »³⁰. Celui-ci, le Ciel, est enveloppé par l'Âme du monde³¹, laquelle est interprétée par le Stagirite dans son *De Anima* comme « ce qu'entend clairement Platon comme étant l'Intellect »³². On voit donc comment Platon rendait compte des rapports entre l'âme, l'Intellect et le temps. Mais cette justification semble néanmoins trop éloignée de la problématique aristotélicienne, car trop idéaliste. En fait, notre question est maintenant de savoir si le temps, en tant que nombre du mouvement, existe toujours en acte, et si oui, de savoir si cela n'a lieu *que* grâce à l'âme. En *Physique* IV, 11, Aristote a déduit, comme on l'a vu, la relation du temps réel au mouvement à partir de la perception en acte de l'âme³³. Si c'était là la conclusion d'Aristote, « il serait impossible qu'il y ait du temps s'il n'y avait pas d'âme », et le temps aurait dès lors une réalité entièrement psychologique. Pourtant, s'il faut que l'âme se prononce sur la dualité des instants pour que nous puissions affirmer qu'il y a *là* du temps, que du temps a passé³⁴, c'est bien en quelque façon que quelque chose *du* temps existe avant l'opération nombrante de l'âme : ce n'est rien d'autre que *ho pote on*. Le texte de *Physique* IV, 11, 219 a 4-27, a été diversement compris selon que les commentateurs mettaient l'accent soit du côté de la sensation, soit en insistant davantage sur l'aspect psychologique du temps en tant qu'il est nombré par l'intellect de l'âme.

La position « idéaliste » fait remarquer que si le temps est défini comme « nombre du mouvement », l'intellect seul peut le nombrer, car, par l'acte de nombrer, il *constitue* le temps et ne fait pas que le constater, comme le fait l'âme sentante. Le temps, eu égard à cette analyse idéaliste, est donc simplement un être de raison, sans aucune fondation dans les choses³⁵. A l'inverse, dans la thèse purement empiriste, le temps aurait une réalité *indépendante* de l'âme, tout comme le mouvement dans lequel l'antérieur et le postérieur seraient comme le sujet, le substrat, du temps. Ainsi comprendrait-on, avec les empiristes, cette phrase d'Aristote : « Or, si rien ne

²⁸ *Physique* IV, 14, 223 a 16-29.

²⁹ L'élimination du temps physique au profit d'un temps essentiellement psychologique sera effectuée par Plotin, contre Aristote, cf. la deuxième partie de cette étude.

³⁰ *Ibid.* VIII, 1, 251 b 17-18, cf. Platon, *Timée*, 38 b.

³¹ Cf. *Timée* 34 b.

³² Aristote, *De Anima*, I, 3, 407 b 5.

³³ Cf. *Physique* IV, 11, 218 b 31 ; 219 a 27.

³⁴ Cf. *ibid.*, 11, 219 a 27.

³⁵ C'est à cette position que Joseph Moreau s'oppose dans son ouvrage *L'espace et le temps chez Aristote*. Il écrit à ce propos que si « Rien ne saurait être conçu comme nombrable autrement que par référence à une activité nombrante, sinon en exercice, du moins envisagée comme aptitude ou capacité » (*op. cit.*, p. 161), c'est parce que le temps « *correspond aussi à un aspect foncier de l'être, celui qui se traduit dans la succession et qui conditionne le changement* », « voilà, conclut notre auteur, pourquoi le temps ne saurait être sans l'âme, et plus précisément sans l'esprit qui le détermine » (p. 162, nous soulignons).

peut par nature nombrer que l'âme et l'intellect de l'âme, il est impossible que le temps existe si l'âme n'existe pas, *si ce n'est ce qu'étant à un certain moment le temps est <ho pote on>*³⁶. Quant à l'essence même du temps, elle se situerait dans l'aspect nombrable de l'antéro-postérieur. Pour ces commentateurs la distinction entre le substrat et l'essence serait décisive, et il ne serait pas tant urgent de savoir si l'âme est requise pour percevoir le temps que de comprendre que le temps *n'est pas* une construction de l'intellect sans aucune réalité substantielle.

D'un autre point de vue, la thèse idéaliste montre que le temps, défini comme l'antérieur et le postérieur du mouvement en tant qu'ils sont nombrables, introduit un élément subjectif dans la définition du temps, à savoir que l'âme en son acte nombrant coopère à la réalité, à l'existence réelle du temps. Reprenons l'analyse. Pour rendre compte de la continuité, et de la continuité universelle et régulière du temps, il faut poser cette autre question : de quel mouvement le temps est-il le nombre³⁷ ? Il ne peut s'agir, pour les tenants de l'idéalisme aristotélicien, que d'un seul mouvement, celui circulaire dont l'infini du temps est la principale caractéristique. Il est donc absolument exact, pour eux, de dire que le temps est « nombrable » puisque, eu égard à la sphère du Ciel, le temps est véritablement l'aspect nombrable du mouvement circulaire infini. Cependant, en ce lieu, il ne saurait être question de faire passer la potentialité à l'acte, car *là*, il n'y a ni commencement, ni milieu, ni fin. C'est d'ailleurs ce que Plotin verra fort bien lorsqu'il demandera : « Si le temps est infini [comme l'enseigne Aristote³⁸], comment y en aurait-il un nombre ? »³⁹. Il est pourtant nécessaire de remarquer qu'en un certain sens cette potentialité est toujours en acte, comme la sphère du Ciel est tout à la fois en repos et en mouvement⁴⁰. Le mouvement éternel s'accompagne d'un temps infini qui ne peut être nombre sans briser la continuité temporelle et arrêter le mouvement éternel. Ainsi voyons-nous que le temps est, dans la lecture idéaliste d'Aristote, le nombre d'un mouvement *unique et universel*, lequel est à la fois mesure et cause motrice de tous les autres mouvements. En effet, en réduisant la diversité des mouvements réels à la dépendance d'un premier mouvement et d'un premier moteur, Aristote confirmerait, du moins pour les interprètes idéalistes, le réalisme intelligible de sa *Physique*. L'unification hiérarchisée des changements multiples tendrait à prouver que le monde des êtres naturels existe, que leurs mouvements sont réels, et surtout que toute la multiplicité de ce divers se résorbe dans l'unité. C'est là le sommet qu'aurait atteint Aristote en tant que physicien, comme il le dirait d'ailleurs lui-même : « car *là* se trouve la solution de toutes les apories, et c'est pour nous le but de cette entreprise »⁴¹. Il y a donc, dans la thèse idéaliste, une

³⁶ *Physique* IV, 14, 223 a 21-29.

³⁷ Cf. *ibid.*, 223 a 30.

³⁸ *Physique* VIII, 10, 267 b 25.

³⁹ Plotin, *Ennéade* III, 7 (45), 9, 75-76. Voir à ce propos notre commentaire : *Plotin. De l'Éternité et du Temps, op. cit.*, pp. 45-48.

⁴⁰ Cf. *Physique* VIII, 9, 265 b 6-8.

⁴¹ *Ibid.*, VIII, 3, 253 a 30-32 (nous soulignons). Dans ce passage de la *Physique*, Aristote expose une série de questions dialectiques qui seront résolues cas par cas et dont les réponses délivreront la solution définitive de toutes les apories concernant le problème du mouvement qu'Aristote expose ainsi : « Il pourrait sembler, si l'on réfléchit d'après ce qui suit [*i. e.* l'exposé dialectique des apories concernant le mouvement], que le mouvement peut tout à fait être à certains moments sans être de toute façon » (VIII, 2, 252 b 7-9). Il ne s'agit donc

réelle intention ontologique puisqu'elle entend rapporter la réalité du mouvement physique à son unité avec le mouvement parfait du premier Ciel et à un temps unique et fondamental pour tout l'univers.

Or, la conception que se fait Aristote du temps n'est ni idéaliste, ni purement empiriste. Le temps appartient selon lui à l'âme, puisqu'il admet, en admettant l'infinité du temps, que le temps, en nombrant le mouvement, appartient à la vie de l'âme ; mais il appartient *aussi* au monde physique, comme Aristote le prouve par l'analyse du *mouvement* et par la définition du temps comme nombre *du mouvement*. Cette analyse physique montre que le temps est pour une part détaché de l'âme, qu'il est en dehors d'elle. Mais cette indépendance du temps eu égard à l'âme est, comme nous l'avons vu, soumise à une condition supplémentaire qui veut que ce à quoi se ramène le temps physique, le mouvement physique, soit sans l'âme : « si ce n'est ce qu'étant à un certain moment le temps est, par exemple s'il peut y avoir du mouvement sans l'âme »⁴². En ce sens, et en ce sens seulement, le « quasi-substrat » temporel <*ho pote on*> lié au mouvement réel du monde est essentiellement référé au mouvement physique, à ce flux incessant qui emporte les choses et n'a nul besoin de la coopération de l'âme pour exister. Mais ce « quasi-substrat » temporel ne devient nombrable que par l'âme dont l'activité mesure la réalité du mouvement dans les choses. Le temps acquiert ainsi, chez Aristote, une dimension ontologique tout autant que subjective.

Plotin, dans son traité 45, va s'efforcer de mettre en lumière l'insuffisance de la conception qu'il considère comme totalement physique, du temps aristotélicien. Pour ce faire, il lui faudra démontrer que la définition aristotélicienne qui réduit le temps au *nombre*⁴³ est purement et simplement insuffisante. En effet, même si le temps est extérieur aux divers mouvements, comme le nombre aux choses nombrées, il est cependant, comme Aristote l'a d'ailleurs défini lui-même, lié au mouvement ; mais c'est seulement de l'être en mouvement ou en repos, de l'être en devenir, qu'il est essentiellement le nombre. Le temps est alors défini comme la dimension du mouvement, dimension qui lui est propre, et qui est celle de la successivité. L'analyse plotinienne va questionner la signification de cette dimension

pas, en 253 a 30-32, d'une *réponse* apportée par Aristote à l'aporie du mouvement, mais de l'annonce que, si l'on arrive à résoudre le problème des étants qui sont « soit toujours immobiles, [soit] toujours mus, et que les autres encore participent aux deux », alors « là se trouve la solution de toutes les apories, et c'est pour nous le but de cette entreprise ». A. Stevens et L. Couloubaritsis, *Aristote ...*, *loc. cit.*, écrivent (n. 1, p. 277), à propos de ce passage : « Le passage est remarquable car, en posant l'aporie, Aristote l'envisage dialectiquement, c'est-à-dire selon toutes ses possibilités, et annonce en même temps qu'il attache une importance particulière à sa solution car elle conduit à la solution définitive de toutes les apories posées depuis le début de l'étude, achevant ainsi son entreprise et donc son traité (*pragmateia*). »

⁴² Aristote, *Physique IV*, 14, 223 a 27-28.

⁴³ Plotin fait ici référence au dernier texte de *Physique IV*, 14 qui clôt le traité sur le temps, à savoir, 223 a 29-224 a 17. Dans ce texte, Aristote se demande s'il peut y avoir une transcendance du temps par rapport aux choses et aux événements qu'il « enveloppe », bien qu'il les mesure tout autant. Le temps est alors référé à un nombre abstrait servant de mesure à des choses et des événements parfaitement hétéroclites les uns par rapport aux autres : « le nombre, quel qu'il soit, est toujours nombre de certaines choses » (*Métaphysique N*, 5, 1092 b 19-20), tout comme le principe est « principe de quelque chose ou de plusieurs choses » (*Physique I*, 2, 185 a 3-5). Aristote ajoute encore que la différence entre la décade et les dizaines est la même que celle qui existe entre le nombre mathématique et le « nombre sensible » (*Métaphysique M*, 6, 1080 a 21- 30 entre autres).

temporelle en demandant comment elle se spécifie eu égard aux dimensions spatiales. Cette difficile question introduit d'emblée dans la voie de la psychologie où Aristote, quant à lui, résiste à s'engager totalement, car il lui faudrait alors considérer le temps comme lié essentiellement à l'âme. Tout au contraire, Plotin s'engage résolument sur le chemin de la psychologie en montrant que la succession temporelle ne peut être définie dans sa spécificité, c'est-à-dire en étant absolument détachée de toute spatialité, *que* par un recours à l'expérience psychologique, donnant ainsi au temps une dimension *essentiellement* psychique. À partir de cette critique en règle de la définition aristotélicienne du temps, Plotin posera une dernière question à Aristote : « Pourquoi le temps n'existerait-il pas, même avant qu'il y ait une âme pour le mesurer ? »⁴⁴, et il ajoutera : « À moins de soutenir qu'il est engendré par l'âme »⁴⁵. Nous voyons là comment Plotin introduit sa propre théorie du temps comme vie de l'âme. Ce passage d'un temps physique à un temps devenu la « vie de l'âme » permet de comprendre pourquoi Plotin donne un sens massivement objectif de la théorie aristotélicienne du temps nombre du mouvement.

II La critique plotinienne de la théorie aristotélicienne du temps comme nombre du mouvement

Dans son traité sur le temps⁴⁶, Plotin inaugure une méthode qui, pourrait-on dire, anticipe sur son époque. En effet, la notion d'un temps universel et intérieur, de même que l'opposition radicale qu'il établit entre le temps et ce qui le mesure, sont des acquisitions que l'Alexandrin a obtenues en se frottant aux diverses théories sur le temps léguées par ses prédécesseurs, et notamment à la difficile conception aristotélicienne du temps nombre du mouvement.

Le premier enjeu de la théorie plotinienne du temps est la critique de la *kinèsis* aristotélicienne. Nous savons maintenant que cette *kinèsis* renvoie à un concept purement physique ; Plotin, quant à lui, reprenant la notion aristotélicienne d'un temps lié au mouvement, fera de cette *kinèsis* une notion essentiellement psychique, c'est-à-dire strictement liée à l'âme. Pour arriver à ce résultat totalement opposé à ce qu'avait établi le Stagirite quant à la définition du mouvement, Plotin, au chapitre 9 de son traité, va reprendre pas à pas l'argumentation développée par Aristote aux chapitres 10 à 14 de sa *Physique*. Faisant passer au crible de sa critique l'enseignement du Péripatéticien, Plotin va montrer que le mouvement, loin de se cantonner à définir la perception temporelle que nous avons du monde sensible est, au contraire, intimement lié à l'essence et à l'âme, il en manifeste la perfection, c'est-à-dire la vie⁴⁷.

⁴⁴ Plotin, *Ennéade* III, 7 (45), 9, 78-79. Rappelons que dans le traité 45, l'éternité se caractérise, pour Plotin, par une absence totale de succession et de durée, tandis que le temps plotinien suppose la durée sans succession. La succession, comme nous le verrons, est un accident du temps.

⁴⁵ *Ibid.*, 1. 75-76.

⁴⁶ Plotin, *Ennéade* III, 7 (45), *De l'éternité et du temps*.

⁴⁷ Cf. *Ennéade* VI, 2 (43), 7 (entre autres), où Plotin montre que la *kinèsis* est égale à la vie.

II. 1. La critique du temps-mouvement aristotélicien

C'est au chapitre 9 de son traité que Plotin développe l'essentiel de sa critique eu égard à la théorie du temps aristotélicienne⁴⁸. Dans ce dessein, Plotin subdivise son analyse en deux parties, critiquant dans chacune d'elles un aspect essentiel de la doctrine aristotélicienne. La première partie de sa critique examine la définition aristotélicienne du temps comme nombre ou mesure du mouvement⁴⁹ ; la seconde analyse la définition du temps comme mesure du mouvement selon l'antérieur et le postérieur.

La première discussion est précédée d'une question qui va s'avérer fort importante pour l'intelligence des analyses menées par Plotin. Il s'agit, en effet, de savoir si le temps aristotélicien est la mesure de tous les mouvements ou seulement du mouvement régulier. Nous avons vu que pour Aristote, et en contradiction avec la doctrine platonicienne du temps, le temps ne mesure pas seulement le mouvement régulier du ciel mais le mouvement en général, y compris les mouvements irréguliers⁵⁰. Or, Plotin insiste sur cet aspect, pour lui incompréhensible, de la doctrine aristotélicienne qui prend en compte la totalité des mouvements, réguliers *et* irréguliers⁵¹. Cette incompréhension est due au fait que Plotin ne prend en compte que la doctrine platonicienne du temps exposée dans le *Timée*. En effet, si le temps n'est que *physique*, comme semble l'affirmer Aristote, alors Platon a raison de l'inscrire dans le schéma explicatif de la genèse de l'univers, donnant ainsi au temps une dimension cosmologique en le faisant engendrer par les révolutions célestes. Le temps du *Timée* est donc lié au devenir, il en est le *mouvement mesurable*. L'option plotinienne est dès lors claire : si l'on doit parler d'un temps lié au mouvement, ce ne peut être qu'à un mouvement régulier, celui de la sphère céleste, comme l'a magistralement montré Platon. Revenant maintenant à la théorie aristotélicienne du temps comme nombre ou comme mesure du mouvement, Plotin soulève l'alternative suivante: ou bien le nombre du mouvement n'est pas lié au mouvement (pas plus que le nombre dix n'est lié à ce qu'il dénombre) et alors c'est un simple nombre qui n'a pas à être appelé le temps, ou bien le nombre est inséparable du mouvement qu'il mesure, parce qu'il l'accompagne, et alors on ne fait

⁴⁸ Pour une analyse de cette critique aristotélicienne du temps par Plotin, cf. A. Smith, « Eternity and Time » in Lloyd P. Gerson (ed.), *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, pp. 196-217.

⁴⁹ À ce propos, voir Denis O'Brien, « Temps et éternité dans la philosophie grecque », in *Mythes et représentations du temps*, Paris, éd. du C.N.R.S., 1995, pp. 59-85, notamment, pour ce qui concerne Aristote, les pp. 64-66.

⁵⁰ Cf. Aristote, *Physique* IV, 14, 223 a 29-223 b 1.

⁵¹ On sait que, pour Plotin, le mouvement de l'être du Monde est un mouvement circulaire qui ne fait qu'exprimer son aspiration à la stabilité de *l'être*. En effet, l'Univers sensible a un but en direction duquel, de la sorte, il *sera*. C'est pourquoi il se hâte vers ce qui va être, et ne consent pas à s'arrêter: il essaie de tirer l'être à lui-même, en faisant successivement des choses différentes, et en se mouvant en cercle, de par une sorte de désir d'existence (l'existence pleine, stable et réelle, *ousia*, par opposition au devenir). C'est ainsi que Plotin peut affirmer qu'il a aussi, par là même, découvert la cause du mouvement universel qui se hâte en direction de l'être-toujours, au moyen du futur. Pour une analyse plus approfondie de cette question, cf. P. Hoffmann, « Quelques définitions de l'éternité de Plotin à Simplicius », in M. Dixsaut (éd.), *Temps, instant et éternité dans la pensée antique*, Paris, Vrin.

plus de distinction entre le temps et le mouvement mesuré lui-même⁵². Ainsi peut-on comprendre que la position aristotélicienne du temps comme nombre soit, aux yeux de Plotin, parfaitement irrecevable, puisqu'elle n'évite ni la réduction du nombre au nombre abstrait, ni l'identification du nombre à l'espace parcouru. Si donc le nombre nombrant ne peut pas être le temps, ce qu'Aristote avait lui-même remarqué⁵³, peut-il se définir par le nombre nombré⁵⁴ ? L'exemple pris par Plotin, celui du temps comme ligne accompagnant le mouvement et progressant avec lui, aboutit à identifier le temps avec sa mesure et à le comprendre comme grandeur. À ce compte, Plotin signale qu'il n'y a pas plus de raison que ce soit la ligne qui mesure le mouvement plutôt que l'inverse, ce qu'Aristote, selon Plotin, admet, puisque, pour le Stagirite, nous mesurons le mouvement par le temps, et le temps par le mouvement, car ils se définissent l'un l'autre⁵⁵. L'objection plotinienne suivant laquelle la ligne mesure le *mouvement propre* qu'elle accompagne et non le *mouvement en général*, aboutit à la conclusion logique que la ligne ne peut être le temps puisqu'elle n'accompagne qu'un seul mouvement alors que le temps les accompagne tous. Plotin développe ensuite cette thèse du temps-mesure en montrant que le temps est le mouvement mesuré par la grandeur⁵⁶. Or là encore une sérieuse objection doit, selon lui, être formulée car, si le temps est le mouvement mesuré par la grandeur et si ce mouvement ne peut être mesuré que par une unité de mesure différente du mouvement lui-même, par une unité de mesure continue et non discrète, alors il s'ensuit que cette mesure ou cette grandeur doit nécessairement être en dehors de ce qu'elle mesure pour pouvoir mesurer la quantité de mouvement. Le temps serait ainsi, non la grandeur qui accompagne le mouvement, mais le *nombre* de cette grandeur. Nous retrouvons ici la même difficulté que celle qui avait surgi avec le nombre dix et, dans le meilleur des cas, nous avons ainsi défini une portion de temps et non le temps en général : « par cette voie, dit Plotin, il n'a pas encore été dit ce qu'est ce nombre appelé temps, qui est ce qu'il est, qui est avant toute mesure, comme le dix »⁵⁷.

Le temps n'est donc, pour Plotin, ni le nombre nombrant, ni le nombre nombré. Nous voyons ici se dessiner deux types d'arguments contre la théorie aristotélicienne du temps selon laquelle, si le temps est solidaire du mouvement, il est soit le mouvement mesuré soit la grandeur mesurante ; et nous comprenons du même coup pourquoi la distinction introduite par Plotin entre le temps en général et une unité ou portion de temps particulière ne permet plus de définir, comme Aristote l'avait fait dans sa *Physique*, le temps comme « le nombre du mouvement continu, non de tel mouvement »⁵⁸.

La théorie aristotélicienne du temps suggère aussi que toute mesure implique comparaison ou confrontation. Suivant cette conception, une telle comparaison ne peut se faire qu'entre des « mainteneurs » successifs selon

⁵² Cf. Plotin, III, 7 (45), 9, 6-33.

⁵³ Cf. Aristote, *Physique* IV, 14, 224 a 12 sq.

⁵⁴ Cf. *ibid.*, 11, 219 b 5 ; 12, 220 b 8.

⁵⁵ Cf. *ibid.*, 12, 220 b 15.

⁵⁶ Plotin, III, 7 (45), 9, 36-37.

⁵⁷ *Ibid.*, 65-67.

⁵⁸ Aristote, *Physique* IV, 14, 223 a 33-34.

l'antériorité et la postériorité⁵⁹. C'est donc cette définition du temps comme mesure du mouvement selon l'antérieur et le postérieur qui est examinée dans la seconde partie de la critique plotinienne. Une première remarque s'impose, c'est que le Stagirite, pour Plotin, évite, dans cette définition du temps, d'utiliser des termes exclusivement temporels, c'est-à-dire liés à l'âme, en se référant toujours au sens *spatial* de l'antéro-postérieur. Or l'Alexandrin, questionnant cette définition du temps, passe subrepticement d'un sens spatial de l'antérieur-postérieur à un sens strictement temporel, et exclusivement psychique. De cette façon il peut objecter dans sa critique à Aristote que la définition du temps, comme mesure du mouvement selon l'antéro-postérieur, rend inintelligible ce qui mesure effectivement. Autrement dit, le temps aristotélicien, conçu comme mesure du mouvement, est explicité par le néoplatonicien comme devant signifier l'intervalle entre son commencement et sa fin ; il n'est donc, aux yeux de Plotin, qu'un temps relatif lié à l'espace et nullement le temps véritable et fondamental dont le temps relatif n'est qu'une image⁶⁰. L'objection plotinienne est donc la suivante : la mesure du temps élimine le temps au profit de l'espace⁶¹. Ainsi, ce qu'il y a d'essentiel dans le temps n'a rien à voir avec sa mesure puisque le temps n'est pas un nombre. À la fin de son argumentation, Plotin avance deux arguments qui viennent confirmer cette affirmation : le premier montre que le temps existe avant toute âme mesurante ou toute mesure du mouvement, le second consiste en une brève assertion: si le temps est infini, il ne peut être un nombre. Toute cette analyse, examinant la définition du temps donnée par Aristote, n'est qu'une tentative pour élever à la clarté du concept le sentiment évident ou la notion commune que nous avons du temps. Mais au-delà de cette tentative, il s'agit de cerner au plus près l'essence du temps véritable qui n'est, en ce chapitre 9 du traité 45, que suggérée, « à moins que l'on ne dise, peut-être, que le temps est engendré par l'Âme »⁶².

⁵⁹ Cf. *ibid.*, 11, 219 a 10-24.

⁶⁰ Rappelons que pour Plotin le temps ne peut être la « mesure du mouvement » puisque le temps existe, qu'il soit ou non mesuré (III, 7 (45), 9, 81-82). Les aristotéliciens se sont donc trompés en faisant du temps la mesure du mouvement. Car c'est justement l'inverse qui est vrai : le mouvement permet de mesurer le temps, dont l'existence, indépendamment de toute question de mesure, relève de l'activité génératrice de l'âme. La mesure, mêlant la spatialité au temps, définit un temps relatif, un temps « par accident », serait-on tenter de dire, mais non le temps « en soi » qui est la « vie de l'âme » (cf., *ibid.*, 13, 9-18). En fait, Plotin conçoit deux temps, pourrait-on dire, un temps qui serait comme « l'avant et l'après » du mouvement propre à l'âme, et un second temps qui serait comme l'avant et l'après du mouvement que l'âme imprime à l'univers (cf., *ibid.*, 13, 30-40).

⁶¹ Cf. D. O'Brien, *op cit.*, p. 72, qui écrit explicitement que le temps « du monde sensible serait [dans le temps] puisque le mouvement de l'univers sensible est compris dans le mouvement de l'âme ». Le temps « sensible » (nous l'appelons spatial) serait donc comme imbriqué dans le temps supérieur, celui qui caractérise le mouvement propre de l'âme. Ainsi, le mouvement de l'âme, son avant et son après, ne serait pas *dans le temps*, mais *le temps*, celui qui régit la vie de l'âme et qui se définit par un *oion*, au sens de la perpétuité. Mais est-ce si loin d'Aristote ? En effet, pour Aristote, le mouvement des astres ne serait pas dans le temps, parce qu'il ne conçoit ni un nombre plus grand ni un temps plus long qui l'embrasse : le temps qui embrasse le temps et son infinité, c'est *l'aion* (cf. *Physique* IV, 12, 221 a 26-b 7 ; *De Caelo* I, 9, 279 a 22-28).

⁶² Plotin, III, 7 (45), 9, 95-96.

II. 2. L'enjeu de cette critique

La conception aristotélicienne du temps, considérée dans son versant purement objectif et physique, est donc mise en évidence par Plotin lorsqu'il critique, dans son traité 45, la théorie du temps nombre du mouvement. Mais sa critique s'articule tout particulièrement sur la notion de mouvement : le type de *kinèsis* dont il sera ici question est en effet celui du *désir* – tel est, par exemple, le mouvement de l'Intelligence qui cherche à retrouver, en se contemplant elle-même, l'unité simple dont elle est issue ; tel est aussi celui de l'âme engendrant le temps. Ainsi, la doctrine du temps que nous propose Plotin au chapitre 11 du traité 45 est une doctrine que l'on peut appeler essentiellement psychique, dans la mesure où Plotin montre que le temps a son *origine* dans l'inquiétude de l'Âme, dans son mouvement *propre* qui est un mouvement de désir. Analysons ce texte capital.

Pour Plotin, la recherche de l'origine et de la nature du temps s'inscrit d'emblée dans un schéma processionnel. En effet, dans ce chapitre 11, il entreprend d'expliquer que l'engendrement du temps prend place à l'intérieur d'une nécessaire et logique procession : le temps *procède* de l'éternité⁶³. Ce qui signifie que le temps est engendré à la suite des intelligibles, non pas dans le temps mais « à l'aide de la forme et de la nature de ce qui est postérieur [à l'être intelligible] »⁶⁴. Il n'y a donc pas de *chute* engendrant le temps, mais bien une genèse qui fait du temps une réalité dans le schéma processionnel des hypostases⁶⁵. De fait, si le temps sort le premier de la tranquillité absolue dans laquelle demeurent les intelligibles, c'est qu'il naît d'une nécessaire initiative de l'âme qui se détache ainsi de l'Intelligence et de l'éternité. Le temps appartient donc bien à l'ordre de la procession, puisque le mouvement d'éloignement par lequel l'âme se sépare des intelligibles est le même que celui de l'ordre processionnel. Ainsi, tout en étant l'essence de la temporalité, ce mouvement n'exaspère nullement la distance ontologique qui le sépare de l'Intelligence et de l'Un⁶⁶.

⁶³ Il y a bien, chez Plotin, une genèse de la temporalité qui constitue l'unique différence entre la production de la seconde hypostase par l'Un et celle de l'Âme par le *Nous*. L'âme universelle, contenant la multiplicité des âmes particulières, est produite par la seconde hypostase. Mais cette production diffère néanmoins de celle de l'Intelligence par l'Un, car le *Nous* reste immobile en fixant ses regards sur l'Un, tandis que l'Âme se meut. Par ce mouvement incessant « l'Âme se rendit elle-même temporelle en engendrant le temps à la place de l'éternité » (III, 7 (45) 11). C'est là le mouvement nécessaire de la procession qui part de l'Un, pour s'arrêter à la matière sensible.

⁶⁴ *Ibid.*, 11, 5-6.

⁶⁵ Cf. Agnès Pigler, « Plotin exégète de Platon ? La question du temps », *op. cit.*, pp. 107-117.

⁶⁶ Cf. III, 7, 4, 8 - 11). L'Âme engendre le temps par suite d'un mouvement, parce qu'elle veut se tourner vers elle-même, se gouverner elle-même. Ce mouvement de l'Âme est une condition nécessaire pour que, s'éloignant de l'éternité, elle engendre le temps qui « lorsqu'il n'était pas encore le temps, se reposait dans l'être ». Le mouvement processionnel fait que chaque hypostase, en s'éloignant davantage de sa source, s'éloigne du donateur véritable de l'Être et de la Forme, et donc possède moins d'être à mesure qu'il s'éloigne de son Origine. Dans ce traité 45, Plotin montre que la dimension du futur est constitutive de l'être des réalités soumises au devenir. En effet, elles ne peuvent exister sans la dimension du *sera*, qui leur appartient d'emblée, puisqu'elles sont toujours en train d'acquiescer plus d'être. Enlevons leur cette dimension du *sera*, elles n'auraient alors tout simplement plus d'être ; alors que l'addition de la dimension du futur dans les réalités éternelles serait une *soustraction* d'être. Ainsi, les intelligibles seraient déçus de l'assise

La « puissance inquiète » de l'Âme, sa puissance agitée est une puissance productive du temps et du monde sensible⁶⁷. Cette puissance résulte du mouvement même de la procession qui fait qu'à chacun de ces niveaux ce mouvement détache plus ou moins de l'Un les hypostases. C'est pourquoi à la totalité indivisible de l'intelligible correspond l'éternité et à la multiplicité du monde sensible la temporalité. Le temps plotinien est donc saisi à partir de l'activité même de l'Âme qui l'engendre car, « pour les êtres intelligibles [qui] demeurent en eux-mêmes dans une sérénité absolue »⁶⁸, le temps n'existe pas. Or c'est pourtant bien d'eux que le temps est issu, et cette sortie hors des intelligibles est elle-même intemporelle et *nécessaire*: elle indique que le temps manifeste, par rapport à l'éternité, une déperdition d'être, une unité affaiblie. Le temps provient bien de l'éternité, mais son engendrement est le fait de l'Âme qui en est ainsi l'origine : parce qu'elle est incapable de garder son unité interne, l'Âme a vocation au temps. Le temps de l'Âme est ainsi en propre son activité génératrice, puisqu'elle déploiera dans le sensible les formes qu'elle contemple dans l'intelligible. Or, pour que ce déploiement ait lieu, pour que l'Âme puisse organiser le sensible, il faut que la vie qui l'anime porte la marque de l'inquiétude et du souci. C'est pourquoi sa puissance agitée est une puissance de production du temps : dans sa contemplation du modèle éternel, l'Âme se temporalise pour pouvoir exprimer et actualiser sa vision : sa vie est donc un acte, et le temps, qui est cette vie, appartient à sa puissance. En se déployant vers la multiplicité, en se temporalisant, elle devient elle-même multiple, mais sa puissance agitée ne cesse pas pour autant d'être vie, car son activité spontanée est orientée vers une organisation temporelle. Sans le temps qui est sa vie, l'Âme n'aurait pas la possibilité d'organiser le sensible. L'Âme va ainsi de pair avec la temporalité comme l'Intelligence avec l'éternité et les contenus intelligibles avec les contenus sensibles. Plotin peut alors préciser ceci : « au lieu du mouvement intelligible, le mouvement propre de l'Âme ; au lieu de l'identité, de l'immutabilité, de la permanence, ce qui ne demeure pas identique en lui-même mais accomplit un acte après l'autre ; au lieu de l'indivisibilité et de l'unité, une image de l'unité : l'unité qui est dans le continu »⁶⁹. Le temps « vie de l'Âme » apparaît ainsi comme le dernier échelon intelligible, car la temporalité comme vie de l'Âme est une temporalisation non spatiale qui est encore de l'ordre de l'intelligible. Plotin a ainsi défini ce qu'est le temps : « le temps est la vie de l'Âme *consistant dans le mouvement* par lequel elle passe d'un modèle de vie à un autre »⁷⁰. Le temps n'est donc pas en dehors de l'Âme, pas plus que l'éternité n'est en dehors de l'être. Ce qui signifie que le temps *n'accompagne pas* l'Âme, qu'il ne lui est pas postérieur, mais qu'il se manifeste *en elle*, qu'il est en elle et lui est uni comme l'éternité à l'être intelligible. Le temps n'est donc

stable de l'être (Platon, *Philèbe*, 24 d 2) : il est évident que l'être ne leur serait plus connaturel s'il leur advenait sur le mode du « devoir être » <*mellein*>, « avoir été » <*genesthai*>, et « être à venir ultérieurement » <*esesthai eis usteron*>.

⁶⁷ Plotin, *ibid.*, 14-21.

⁶⁸ *Ibid.*, 6-7.

⁶⁹ *Ibid.*, 50-54.

⁷⁰ *Ibid.*, 43-45. On a vu plus haut qu'il y a aussi chez Aristote un temps psychologique : « le nombre du mouvement selon l'antérieur-postérieur ». Mais Plotin s'étonne qu'on puisse parler de l'antérieur-postérieur indépendamment de la vie de l'Âme car chaque acte de l'âme, en les produisant l'un à la suite de l'autre, engendre le passage <*metabasis*> de l'un et de l'autre (cf. III, 7 (45), 13).

nullement un simple ordre de succession et, s'il est inséparable des changements incessants qui l'engendrent en s'engendrant l'un l'autre, il faut pourtant se rendre à l'évidence : le temps s'identifie absolument à la vie de l'Âme.

Ainsi obtenons-nous la réponse finale à la question de l'essence psychologique du temps, devant laquelle Aristote, au dire de Plotin, se dérobaient perpétuellement. L'Âme plotinienne engendre le temps, lequel est de ce fait lié à la vie de l'Âme. Plotin n'a donc nullement besoin de poser la réalité de l'univers, comme le fait Aristote, à partir de la réalité d'une grandeur matérielle finie, puisque, pour l'Alexandrin, l'Âme enveloppe l'univers et le met en mouvement⁷¹. Ainsi, l'Âme, en sa contemplation active et vivante laisse abonder sa plénitude, et c'est en ce sens tout intérieur que le temps est dit vie de l'Âme. Cette notion purement psychique et subjective qu'est le temps plotinien n'a donc que bien peu à voir avec la notion physique et le concept objectif du temps aristotélicien. Et pourtant la notion de *kinèsis* est bien liée, chez les deux philosophes, à celle du temps. Comme nous l'avons vu, si Plotin s'empare du mouvement aristotélicien en le rattachant au temps vie de l'Âme, c'est que l'Alexandrin a fait subir à la notion aristotélicienne une torsion telle qu'elle en revêt un sens purement psychique : pour lui, l'acte emporte le mouvement, et le mouvement est la condition même de la vie et de l'acte. Le type même du mouvement est, pour Plotin, *le mouvement du désir* : désir d'être à soi-même, pour l'Âme qui engendre le temps, désir de conscience, de réflexion, de vie, telle est l'essence du mouvement néoplatonicien

⁷¹ Rappelons que, pour Plotin, il est totalement inadmissible de définir le temps par le mouvement, il rapproche pourtant temps et mouvement tout en s'opposant à ce que l'on confonde l'un et l'autre avec sa mesure. N'y a-t-il pas là contradiction ? Non, car le mouvement local se produit dans le temps et dans l'espace, et est limité par deux extrémités spatiales et temporelles, c'est ce que Plotin reproche à Aristote : ne pas avoir vu que ce mouvement est incomplet, qu'il s'abolit une fois qu'il est achevé. Or, le mouvement n'est ni dans le temps ni dans l'espace, il n'a rien à voir avec ces extrémités et est complet à chaque instant.

Conclusion

Le mouvement de l'Âme est donc bien, pour Plotin, à l'origine du temps. L'Alexandrin insiste néanmoins assez fort sur le fait que ce mouvement n'est mesuré qu'à titre accidentel par la révolution céleste, laquelle *nous* donne ainsi une unité de mesure du temps. La critique s'adresse évidemment à Aristote, et nous pouvons souligner que la différence entre les deux philosophes quant à la question du mouvement lié au temps tient à ceci que, pour le Stagirite, le temps est la mesure ou le nombre du mouvement, alors que pour l'Alexandrin le mouvement n'est, en ce sens, tout au plus que ce qui mesure un temps déterminé. De plus, Aristote n'a pas vu, ainsi raisonne Plotin, qu'être mesuré par le mouvement n'est, pour le temps, qu'un accident. Mais il y a plus car le temps, en tant que mouvement, ne peut être à la fois ce qui mesure et ce qui est mesuré, le mouvement et le temps ne se définissant nullement l'un l'autre. Si Plotin avance sa propre théorie, à l'encontre de celle d'Aristote, c'est qu'il tient à un temps psychologique et parfaitement subjectif. En effet, la vie de l'Âme est, selon lui, le temps, puisque le mouvement par lequel elle le produit signifie pour elle la perte de son unité antérieure. En effet, explique-t-il, si l'Âme revenait à l'unité des intelligibles, si elle se privait de ce qui constitue sa vie propre, alors le temps s'arrêterait. Pour comprendre l'essence du temps, il faut donc laisser là Aristote, qui nous enseigne que le temps est ce qui mesure ou ce qui est mesuré. Le temps est, tout au contraire, ce qui ajoute au devenir un ordre et une perfection, car l'essence du temps se calque sur le modèle de l'éternité. Nous avons vu que le temps résulte en quelque sorte, pour Plotin, d'une « passion de l'Âme » dispersant l'unité de l'intelligible. C'est pourquoi le temps plotinien est antérieur au temps physique mesurable et à l'étendue qui a une grandeur. Le temps du traité 45 est donc saisi à son origine même, à partir de l'activité de l'Âme qui l'engendre. C'est ce qui sépare les deux philosophes. Malgré tout, si l'on tient absolument à faire du temps une propriété du mouvement, alors, nous dit Plotin, il est absurde d'en rester à des types de mouvements physiques sans remonter au mouvement spontané de l'Âme. En effet, si l'on admet que l'Âme est partout, il faut aussi l'admettre pour le temps. Le temps ne peut donc nullement être « le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur » car, dans la mesure où on affirme l'existence d'un être *dans* le temps, on doit nécessairement affirmer que le temps est lui-même en quelque chose c'est-à-dire en l'Âme. Dans de telles conditions, y a-t-il encore un sens à parler objectivement, comme Aristote le fait dans sa *Physique*, de l'antérieur et du postérieur sensibles, sans se référer à l'antéro-postérieur de l'expérience psychologique ? C'est pourtant bien de ce mouvement spontané de l'Âme « qui génère ses propres actes » que le temps est issu, et il n'est lui-même que le passage permettant à l'Âme de glisser d'un acte à l'autre. Ce passage, opéré par l'Âme qui est originairement le temps, permet, par extension, d'accorder un temps à l'univers : puisque le temps n'a d'existence que dans l'activité de l'Âme, et qu'il est engendré par cette activité, on peut dire que le temps s'identifie complètement avec la vie de l'Âme et avec sa durée propre. Mais n'est-ce pas justement à ce type de synthèse psychologique qu'Aristote répugne ? Et même si nous trouvons dans la doctrine aristotélicienne la référence à la question de l'infini du temps, cette infinité temporelle ne se trouve nullement liée au mouvement tel que l'entend Plotin, c'est-à-dire comme vie de l'Âme. Tout au contraire, l'infini

aristotélicien se trouve seulement du côté de la perception⁷². Chez Aristote le temps est infini, au même titre que le nombre, parce qu'il est extérieur aux divers mouvements comme le nombre aux choses nombrées, alors que le mouvement de l'Âme est, chez Plotin, originaire, et c'est à lui que se rapporte tous les autres mouvements. La conclusion qu'en tire l'Alexandrin, absolument contraire à l'enseignement d'Aristote est que si, pour mesurer un temps interrompu (physique), il faut vivre en même temps un temps ininterrompu (psychologique), et si à ce dédoublement aucune âme particulière ne se prête, il faut alors en déduire que le sensible n'est nullement lié au temps spatialisé, mais qu'il est *tissé de durées vécues*, celles de nos âmes incarnées entre lesquelles il y a sympathie, puisque toutes ne font qu'une et sont semblables à l'Âme du monde, et que toutes participent de la sorte à la vie de l'Âme cosmique, qui *est* proprement le temps.

RÉSUMÉ. — Au Traité 45, *De l'éternité et du temps*, lorsque Plotin se demande ce qu'est le temps il se réfère à l'opinion des Anciens et surtout à celle d'Aristote, qui envisageait le temps comme le nombre du mouvement. Mais, s'interroge Plotin, qu'est-ce que ce nombre par rapport au temps ? Pour répondre à cette question on examine ici, tout d'abord, cette définition aristotélicienne, puis on analyse les deux aspects de la critique plotinienne. Plotin refuse de même la définition du temps comme « nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur » parce qu'on ne peut parler de l'antéro-postérieur indépendamment de la vie de l'Âme. C'est cette double critique d'Aristote, dont on montrera en quoi elle est biaisée, qui conduit Plotin à proposer une définition purement psychologique du temps comme vie de l'Âme.

ABSTRACT. — When Plotinus, in Treatise 45, *On Eternity and Time*, investigates the meaning of time, he refers to the opinion of the Ancients and especially to that of Aristotle, who envisages time as the number of movement. But, Plotinus inquires, what is this number in relation to time ? In order to reply to this question, the A. first analyses Aristotle's definition, then examines the two aspects of Plotinus' criticism. Plotinus, then, refuses the definition of time as « number of movement according to the prior and posterior », as one cannot speak of the prior-posterior independently of the life of the Soul. These criticisms of Aristotle, in regard to which the A. inquires how they are slanted, make it possible for Plotinus to propose a purely psychological definition of time as the life of the Soul.

⁷² Cf. *Physique* IV, 8, 208 a 16.

