

Plotin

Plotin exégète de Platon ? La question du temps

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.

Qu'est-ce que le temps ? À cette question, Platon répond, en *Timée*, 37 d 5, que « le temps est l'image mobile de l'éternité ». Cette définition platonicienne est commentée, comme on le sait, par Plotin en *Ennéade*, III, 7, 11. Son commentaire ne va cependant pas sans une modification préalable de la définition du temps donnée par Platon. En effet, si le temps reste bien chez Plotin l'image de l'éternité, il n'en est plus l'image *mobile*. Ainsi enseigne-t-il que le temps est « image de l'éternité » et qu'il « doit être à l'éternité comme l'univers sensible est au monde intelligible » (§ 11, 1. 46-47).

Cette « omission » eu égard à la lettre du texte platonicien prend toute son importance si l'on considère la manière très particulière dont Plotin comprend le récit de la genèse du monde dans le *Timée*, et notamment le problème du rapport entre l'intelligible et le sensible, ou entre ce qui est de l'ordre de l'éternité idéale et ce qui rend compte de la temporalité vivante — bref, ce qu'il est convenu d'appeler la dualité du monde des Idées et du monde sensible, telle qu'elle se trouve redoublée dans le *Timée* par la dualité du modèle et de son image¹. Pour Plotin, la mobilité est le propre de la vie. En

¹ Dans son étude « L'unicité du monde dans le *Timée* de Platon », *Revue philosophique* (1982-2), p. 249-254, J.-Cl. Fraisse entend montrer, à partir de l'analyse du rapport de l'image à son modèle, qu'il n'y a chez Platon qu'un *seul et même* monde. Il supprime ainsi le dualisme entre monde des Idées et monde sensible. Son argumentation prend appui sur *Timée*, 30 cd - 31 ab, où sont développées, à son estime, les idées de totalité et d'unicité. Il relève en outre que dans le *Philèbe* et la *République*, le statut d'image, ou de copie, implique une idée de répétition, ou de multiplication, qui lui semble être exclue du *Timée* puisque dans ce dialogue l'image qu'est le monde sensible inclut l'idée de totalité et nie

définissant l'éternité comme « vie de l'intelligible » et le temps comme « vie de l'âme », il pose, à l'encontre de Platon, que l'éternité n'est pas liée au repos, ni le temps au mouvement. Ainsi s'amorce, chez lui, une compréhension *ontologique* du temps qui est liée à la *nécessaire* procession des hypostases, en rupture avec le temps cosmologique du *Timée*. C'est donc sur le statut très spécifique du temps comme « image de l'éternité » chez Platon et chez Plotin que portera notre analyse, afin de déterminer ce qu'il reste d'influence platonicienne dans la recherche plotinienne de l'origine et de la nature du temps en *Ennéade* III, 7, 11.

C'est par un « mythe vraisemblable »² que Timée aborde la description de la genèse du monde. Seul un mythe peut, en effet, rendre raison de la structure du monde, qui est tout à la fois image de l'être (29 c) — car, bien que né, le monde renvoie à ce qui ne naît jamais — *et* engagé dans un devenir dont la temporalité, « image mobile de l'éternité » (37 d 5), renvoie au modèle de ce qui est toujours identique à soi-même et objet d'intellection. Ce double rapport à l'image pose le monde comme étant lié au devenir tout en étant indestructible. Le mythe vient alors proposer une genèse idéale du monde sous la triple exigence d'intemporalité, d'unité et de hiérarchisation. C'est donc parce que le monde est doublement image qu'on ne peut tenir sur lui qu'un discours « vraisemblable » dont la forme la plus appropriée est celle du mythe (29 d).

Selon la fable du mythe, la fabrication du temps par le démiurge est nécessaire pour que le monde sensible soit le plus semblable possible à son modèle intelligible (*Timée*, 37 cd). Ainsi, le temps sera dit « image mobile de l'éternité » car il est « une éternité progressant suivant le nombre » (37 d 6-7). Le temps s'inscrit donc, pour Platon, dans le schéma explicatif de la genèse de l'univers ; il a une dimension cosmologique et est engendré par les révolutions célestes : le ciel visible, avec ses astres, est co-générique au temps. C'est pourquoi le temps du *Timée* est lié au devenir et en est le mouvement mesurable. Mais il y a plus, car, selon Platon, les astres mesurent le temps et l'engendrent. Tous sont nécessaires pour constituer *ensemble* le temps, et ils sont chacun dotés d'un mouvement qui leur est propre, suivant la révolution de l'Autre, tout en étant également dominés par la révolution du Même. Le soleil suit la révolution du Même et du Semblable et donne par là aux astres et à leurs propres temporalités une mesure claire. C'est pourquoi, d'une part, le Nombre parfait du temps marque l'accomplissement d'une année parfaite et, d'autre part, le temps est, du fait de la révolution circulaire, l'imitation la plus parfaite possible de l'éternité : « Le temps est l'image mobile de l'éternité qui reste dans l'unité <menontos aiōnos en henī> » (37 d 7). Si donc « le temps est né avec le ciel » (38 b), c'est qu'il est l'expression d'une vie animée distincte du repos des intelligibles. Et, puisque cette vie du monde est une *composition* parfaite, elle requiert de

celle de répétition. Ces arguments en faveur d'un monde platonicien unique, qui mettent l'image sensible au même niveau *ontologique* que le monde intelligible, ne nous paraissent pas probants. En effet, l'image du monde sensible ne tient, pensons-nous, son degré d'être que de l'âme qui, par son statut d'intermédiaire, maintient en relation le sensible et l'intelligible. Ici comme ailleurs chez Platon il s'agit donc de la participation d'un monde à un autre, et le statut d'image spécifie la position particulière du sensible qui diffère de l'intelligible mais participe aussi de lui grâce à l'âme agissant comme *metaxu*.

² Voir à ce propos l'Introduction et les notes très éclairantes de L. Brisson à sa traduction du *Timée*, Paris, GF-Flammarion, 1992.

plus l'activité du démiurge qui assure ainsi son existence perpétuée. Le temps du monde est donc aussi indestructible que le monde lui-même. Mais l'homme ne se préoccupe que d'un seul temps, celui de *son* devenir. Le temps est dès lors pour nous, hommes, « image mobile de l'éternité <*eikô kinèton tina aiônos*> », parce que cette image nous est rendue visible par la soumission de notre univers au nombre, au cycle perpétuel des jours, des saisons et des années : le temps cosmique ne fait qu'un avec la possibilité de sa mesure (37 *de*).

Ainsi, c'est au moment de décrire la genèse idéale du monde que, comme nous venons de le vérifier, Platon a recours au mythe. Mais, pour Plotin, la recherche de l'origine et de la nature du temps s'inscrit d'emblée dans un schéma *processionnel*. Il ne peut donc que se séparer de Platon, du fait même de la méthode qui est la sienne pour exposer ce qu'est le temps. Refusant le discours de type narratif issu d'une imagination mythologique, Plotin propose à la place une prosopopée du temps³ : le temps *en personne* se présente à l'attention du philosophe pour être soumis à un examen direct, sans fantaisie théogonique. C'est alors un *discours véridique*, et non un mythe vraisemblable, qui nous est proposé. Le temps y explique que son engendrement prend place à l'intérieur d'une procession aussi nécessaire que logique, et qu'ainsi il *procède de* l'éternité. Ceci signifie que si le temps est engendré *à la suite* des intelligibles, ce n'est pas à comprendre dans l'ordre du temps, mais *logiquement* et par *nature*. Mais, si l'on suivait la quasi-totalité des commentateurs, et si l'on traduisait avec eux *prôton exepese khronos* par « de quelle *chute* est donc né le temps ? » (III, 7, 11, 1. 7), on ne comprendrait pas que le temps puisse être une *réalité* dans le schéma processionnel des hypostases⁴.

En fait, ni pour Platon ni pour Plotin le temps ne naît d'une « chute ». En effet, dans le *Timée*, le temps est fabriqué par le démiurge afin « qu'il reste dans l'unité une certaine image éternelle progressant suivant le nombre, celle-là même que précisément nous appelons le temps » ; il s'agit donc, plus que d'une hypothétique chute du temps, d'un *ancrage* du temps dans l'unité de l'éternité (*Timée*, 37 d 7-8). De même, il est clair que pour Plotin, si le temps résultait d'une chute, il n'aurait plus de place en tant que réalité dans le schéma processionnel. Il faut donc comprendre ce passage du § 11, 1. 5-7, comme suit : « puisque ces êtres (intelligibles) restent en eux-mêmes dans une tranquillité absolue, *d'où vient que le temps le premier en soit sorti ?* ». La réponse à cette question est donnée par le temps lui-même, quelques lignes plus bas : c'est parce que la nature remuante se met en marche que le temps se met à exister (§ 11, 1 15-20). La *dunamis*, la puissance agitée de l'âme, constitue la puissance de production du temps et du monde sensible ; elle résulte du mouvement même de la procession qui fait qu'à chacun de ses niveaux ce mouvement détache plus ou moins de l'Un les hypostases. C'est

³ *Enn.* III, 7, 11, 1. 10-11.

⁴ Le temps plotinien naît d'une initiative de l'âme par laquelle cette dernière se détache de l'intelligence et de l'éternité. Le temps appartient ainsi à l'ordre des choses, à la procession nécessaire, et, comme tel, ne peut être ni une chute ni un mal. Le mouvement d'éloignement <*apostasis*> est celui-là même de l'ordre processionnel, tout en étant l'essence de la temporalité ; aussi n'exaspère-t-il pas la distance ontologique. Il représente également la possibilité d'une initiative compensatrice : ce qui a procédé peut vouloir se convertir, et ce qui a acquis de l'indépendance peut l'employer à rechercher la source dont il provient.

ainsi qu'à la totalité indivisible de l'intelligible correspond l'éternité et, à la multiplicité du monde sensible, la temporalité.

Le temps est donc saisi par Plotin à partir de l'activité même de l'âme qui l'engendre. Il s'ensuit que pour « les êtres intelligibles qui restent en eux-mêmes dans une tranquillité absolue », le temps n'existe pas (*ibid.*, 1. 12-13). Mais c'est pourtant bien d'eux que le temps, le premier, sort ou s'avance : *hopous dè prôton exepese khronos*. La sortie du temps hors des êtres intelligibles acquiert par là un caractère permanent, non historique ; elle est conçue comme nécessaire et non accidentelle, et signifie, dans la logique processionnelle, une déperdition d'être, une unité affaiblie. Mais cette sortie « hors de » implique en outre une discontinuité, un changement de plan qui n'est pas simplement exprimable en termes de degrés d'amoindrissement d'être ou en perte d'unité. C'est pourquoi le temps, dans sa prosopopée, nous révèle sa nature et son origine. Avant l'âme, il n'existait pas non plus, or l'âme se caractérise par sa nature agitée, par une puissance intranquille éprise de changements dont l'activité consiste à produire hors d'elle-même des images de ce qu'elle contemple dans l'intelligible. Elle prodigue ainsi dans l'extériorité ce qu'elle voit au plus intime d'elle-même et façonne de cette manière, tout en l'animant, le monde. Parce qu'elle produit selon la puissance et l'acte, c'est-à-dire en actualisant des formes, l'âme engendre la succession, le mouvement et le changement. Ainsi, si le temps est dans l'être, en repos, avant d'être le temps, c'est qu'il n'apporte rien de nouveau par rapport à l'infinie richesse de l'intelligible. Le contenu du temps est en effet, à l'état dissocié et déconcentré, le même que celui que l'intelligible éternel tient concentré en un tout indivisible. La nature remuante, qui n'est rien d'autre que l'âme elle-même⁵, s'engendre avec le temps. Il n'y a donc plus, comme chez Platon, un temps engendré avec le ciel et dont les révolutions le rendent manifeste comme nombre, mais une *co-naturalité* de l'âme et du temps. Plotin l'exprime en ces termes : « La révolution solaire nous fait connaître le temps parce qu'elle a lieu en lui. Mais le temps lui-même ne doit plus rien avoir en quoi exister. Il est dès l'abord par lui-même ce qu'il est » (III, 7, 13, l. 1-13).

Précisément, qu'est donc le temps ?

De même que Platon commence par exposer ce qu'est l'éternité pour savoir ce qu'est le temps, fondant ainsi la réalité de l'image dans et par son rapport avec ce dont elle est image (*Timée*, 37 *bd*), de même Plotin propose de partir de l'éternité pour comprendre ce qu'est en vérité le temps (*Enn.* III, 7, 11). Mais pour Platon le temps, « image mobile de l'éternité », est une simple reproduction du modèle intelligible de l'éternité. C'est une image plus vraisemblable que les simples copies du monde sensible, en ceci que l'image temporelle se soutient d'une certaine réalité, une réalité « vraisemblable », du fait qu'elle demeure dans l'unité en imitant par sa révolution circulaire et perpétuelle « l'éternité immobile et une » qui reste

⁵ Le temps apparaît, dans le récit qu'il fait de son origine, comme une puissance inquiète de l'âme. Il est le résultat d'une « audace » de l'âme, d'un mouvement d'indépendance qui est nécessairement un mouvement de séparation. N. Baladi, dans son petit ouvrage sur Plotin, *La pensée de Plotin*, Paris, 1970, écrit très explicitement que « le temps est manifestation première de l'altérité visée par l'âme dans son indépendance. C'est là essentiellement de l'audace, puisqu'en "faisant naître" le temps "comme image de l'éternité" non seulement elle s'écarte de son principe, mais elle fait subir à ce qui vient dans l'être les conséquences de son écart et de son abandon » (p. 69).

l'attribut de ces êtres intemporels que sont les Idées. Il s'ensuit que le temps du *Timée* est l'attribut des êtres perpétuels que sont les astres ; c'est pourquoi l'éternité et le temps n'ont, pour Platon, aucune épaisseur ontologique⁶. Le temps qui « progresse suivant la loi des nombres » est ce qui demeure, au sein du devenir, de l'ordre de l'intelligible ; il est par là même ce par quoi il y a un intelligible du devenir, à savoir la périodicité perpétuelle, puisqu'il suit la progression de l'Idée-Nombre⁷. Du point de vue ontologique on peut en conclure que l'image platonicienne est opposée à l'être dans l'exacte mesure où ni l'éternité ni le temps qui en est « l'image mobile » ne dérivent de l'être. Le temps cosmologique du *Timée* permet donc, par son statut d'image mobile imitant la perfection de l'éternité, de rendre compte de l'harmonie, de la beauté et de la mesure du monde sensible. Parce qu'il renvoie à un modèle éternel, immuable et beau, au modèle d'un idéal éternel structurant les choses temporelles qui se déroulent sous sa loi, le temps platonicien est, en tant qu'image, plus qu'une simple reproduction : il est la *métaphore* de l'éternité des intelligibles.

Si Plotin reprend de Platon la définition du temps en tant qu'« image mobile de l'éternité », celle-ci est cependant, au § 11 de notre *Ennéade*, bien plus qu'une métaphore, car elle détermine cette fois le temps comme une véritable *mimésis* : non une simple copie du modèle, aussi parfaite soit-elle, mais, orientée vers le dehors et l'extérieur, une image de l'intérieur, un « être de l'image » qui est toujours dans son rapport avec le modèle dont elle provient et dont elle dit quelque chose tout en ne l'étant pas (§ 11, l. 58)⁸.

Restant fidèle à Platon en ce sens qu'il reprend la leçon du *Timée* qui faisait du temps l'image mobile de l'éternité qui reste dans l'unité <*menontos aiônos en heni*, 37 d 7>, Plotin ajoute que l'éternité demeure toujours dans un seul et même état <*menein en tōi autōi*> (§ 11, l. 52). Mais dire que l'éternité est « *en heni* », ou reprendre quasiment mot à mot la définition de *Timée*, 37 d 7 — à savoir la formule *to menontos aiônos en heni* (III, 7, 6, l. 6) —, ce n'est pas s'accorder avec Platon sur l'immobilité et la transcendance du modèle éternel. C'est, tout à l'opposé, conférer à l'éternité une prééminence d'unité et de perfection sur le temps : parce qu'elle reste « *en heni* » l'éternité ne sort pas d'elle-même, elle n'occupe pas d'espace, comme le temps, mais est tout entière et absolument ramassée en elle-même. En ce sens elle demeure dans l'*un*, c'est-à-dire dans son *unité multiple* « donnée tout entière à la fois, infinie, tranquille dans son unité et tournée vers l'Un » (§ 11, l. 3-4).

⁶ Pour Platon, l'éternité et le temps ne sont que des métaphores permettant de comprendre ce que sont l'intelligible et le sensible dans leur différence propre.

⁷ *Timée* explique clairement (cf. 37 a – 68 e) que l'ordre du ciel marque l'ordre du temps, et l'ordre du temps celui de l'univers tout entier. Plus encore, puisque les astres sont des vivants, des dieux, ils sont les providences de l'univers sensible dont le temps est la marque et l'ordonnance selon le bon et le parfait. Si le temps est image mobile de l'éternité intelligible, et si cette image est soumise à la raison des Nombres, alors l'univers sensible lui-même est également soumis au Nombre et à la Raison. Le temps est soumis au mouvement comme l'éternité est l'expression du repos et de l'immobilité. Ce n'est pas là leur accorder l'être, mais les faire dépendre d'un *ordre*, et c'est leur accorder une mesure par rapport à la juste mesure sans mesure qu'est l'Idée de Bien.

⁸ Voir à ce propos l'article de M. Lassègue, « Le temps image de l'éternité chez Plotin », *Revue philosophique* (1982-2), p. 405-418.

Le point essentiel est ici qu'on n'est absolument pas en droit de soutenir que l'éternité est l'image de l'Un, car l'Un ne peut être un modèle à imiter, puisqu'il est infiniment au-delà de la permanence que, pourtant, il fonde. L'Un ne contient ni l'intelligible, ni l'éternité qui procèdent de lui ; *sa différence est absolue*, et elle fait que l'unité de l'intelligible n'est en rien semblable à la simplicité de l'Un. Cependant, l'éternité n'est pas, comme chez Platon, dépourvue d'être, car elle est engendrée par l'acte qui unit l'intelligence à l'intelligible ; elle reçoit donc un être en tant que « vie de l'intelligible ». Mais, si l'éternité de l'intelligible n'est pas, chez Plotin, une imitation de l'Un, puisqu'il n'y a pas de modèle à imiter dans l'Un, le temps de l'âme, quant à lui, s'inscrit bien dans l'imitation du modèle que lui est l'éternité de l'intelligible.

L'image n'a donc pas le même statut pour Plotin et pour Platon. Pour le premier, elle ne peut être purement et simplement opposée à l'être, l'âme fabricatrice d'images ne s'éloignant pas des vraies réalités. L'image plotinienne n'est donc pas, comme dans *Timée*, un reflet mécanique, mais le fruit d'une recherche de l'âme qui connaît son modèle éternel mais qui n'est plus en lui. En tant qu'acte de l'âme le temps est vie de l'âme, et cette vie est dite « vie par homonymie » (§ 11, 1. 49). Au temps « image de l'éternité », Plotin associe donc la vie comme analogie d'attribution :

« Le temps est image de l'éternité et doit être à l'éternité comme l'univers sensible est à l'univers intelligible ; donc, au lieu de la vie intelligible, une autre vie qui appartient à cette puissance de l'âme qu'on appelle vie par homonymie » (§ 11, 1. 46-50).

Si la vie de l'âme qu'est le temps peut être dite « par homonymie », c'est que, précisément, l'âme, en se déployant vers la multiplicité, en se temporalisant devient elle-même multiple. Le temps est ainsi l'élément de dispersion de l'unité, alors que la vie de l'intelligible réside dans l'unité toujours identique à elle-même.

L'image plotinienne est donc, en un certain sens, participation reproductrice ; elle s'inscrit au sein de la procession qui, de l'Un au sensible, explique les divers degrés de la vie par dépendance, dérivation et participation à partir du modèle éternel de la vie parfaite de l'intelligible. En s'éloignant de son modèle, la vie ne cesse pas pour autant d'être vie, car l'activité spontanée de l'âme est orientée vers une organisation temporelle, vers une forme inférieure d'organisation. C'est pourquoi la « vie par homonymie » qui fait la vie de l'âme, et qui est définie par le temps, commence par oublier son origine, l'origine sans laquelle il n'y aurait ni être, ni unité, ni pouvoir d'organiser le sensible. C'est donc bien le caractère nécessaire de la procession qui est ici exposé par Plotin, car, si l'intelligible ne se déconcentrait pas pour épuiser tous les degrés d'être ou de réalité possible, l'Un ne pourrait faire rayonner la création plus loin et plus bas que le *Noûs*. Il faut donc que la procession, à chaque étape, tourne en quelque sorte le dos à la source qui l'alimente et affirme son indépendance par une activité de déconcentration, d'extériorisation et de multiplication. C'est pourquoi Plotin, en insistant sur le temps comme vie de l'âme, ne cesse d'affirmer que celui-ci est l'*energeia* de l'âme. L'âme a engendré le temps, et elle le contient en elle-même avec *sa propre energeia* (§ 11, 1. 35-38). L'entrée de l'âme dans le temps n'est dès lors que le mouvement

processionnel s'écartant de l'Intelligence et descendant vers ce qui vient après elle pour lui transmettre la vie, une vie qui est *mimêsis energeias* de ce qu'elle-même possède (§ 11, 1. 30-34).

En insistant sur l'analogie de l'intelligible et du sensible, Plotin prend ses distances vis-à-vis de Platon. Cette analogie, donc cette vie par homonymie, indique, comme l'a très justement remarqué Werner Beierwaltes, une « analogie ontologique » (*ontologische Analogie*)⁹. La thèse de l'équivocité des deux mondes, sensible et intelligible, est, chez Plotin, intenable car toute vie, même inférieure et déficiente, est acte. Le temps est le dernier niveau de l'échelon intelligible, mais il permet, du même coup, le passage entre l'intelligible et le sensible sans qu'il y ait de rupture ontologique. Aussi, puisque le temps est image de l'éternité, comprend-on mieux ce que Plotin veut dire lorsqu'il professe que le sensible imite l'intelligible. Mais ce temps « vie de l'âme » est une vie qui accomplit une activité incessante et qui procède à travers des changements uniformes et semblables les uns aux autres (III, 7, 12, 1. 1-4). Mais il y a plus encore, car, si nous mettions un terme à la vie de l'âme en la faisant retourner au sein des intelligibles, si nous supposions qu'il n'y ait plus de *dunamis* pour l'âme qui serait retournée dans l'intelligible, alors nous détruirions aussi le temps. Il n'y aurait plus ni avant ni après, il n'y aurait plus de succession, mais uniquement la pure unité de l'éternité intelligible. Avec le temps, c'est l'univers sensible qui périrait aussi, car le temps disparaîtrait si la vie de l'âme disparaissait (III, 7, 12, 1. 4-20).

Les sensibles ne peuvent donc qu'être subordonnés à leur principe immédiat, du fait que l'acte par lequel l'âme fait se succéder ses vies différentes dans la dissociation temporelle oriente vers l'extérieur l'image de l'intérieur qu'est le temps. Le temps ne retourne pas sur lui-même, il est succession *ad infinitum* (§ 11, 1. 54-55) parce que l'âme va de pair avec la temporalité, comme le *Noûs* avec l'éternité, et les contenus intelligibles avec les contenus sensibles. Ainsi Plotin précise-t-il : « au lieu du mouvement de l'intelligence, le mouvement d'une partie de l'âme, au lieu de l'identité, de l'uniformité, de la permanence, le changement et l'activité toujours différente, au lieu de l'indivisibilité et de l'unité, *une image de l'unité, l'un qui est dans le continu <dè henos eidôlon tou henos to en sunekheiai hen>* » (*ibid.*, 1. 52-54).

C'est de cette façon que l'univers sensible imite le tout compact et infini du monde intelligible, en aspirant à des acquisitions toujours nouvelles dans l'existence ; son être est alors *imitation de l'être intelligible <to einai houtô to ekeinou mimêsetai>* (*ibid.*, 1. 58-59).

Chez Plotin l'image est donc ancrée dans une réalité métaphysique. L'imitation revêt par là un sens ontologique, dans la mesure où elle ne s'oppose pas à l'éternité mais est elle-même un être à part entière. L'âme imitant l'intelligible engendre, par cette imitation même, l'image de l'unité éternelle qu'est la *continuité* temporelle, d'où il suit que le temps « possède la *continuité de l'energeia* » (III, 7, 12, 1. 3). En se temporalisant, l'âme se rend semblable à l'intelligence, qui n'est pas temporelle. Or, imiter, dans le vocabulaire plotinien, consiste à produire quelque chose de différent, non un substitut du modèle mais un moyen de penser à lui. Le temps est donc

⁹ W. Beierwaltes, Plotin, *Über Ewigkeit und Zeit*, Frankfurt, 1967, p. 269.

image de l'éternité parce qu'il lui est semblable par la continuité qu'il engendre à la place de la mobilité propre à l'intelligible, une éternité perdurant dans l'unité : « Tout est à la fois dans l'unité » (§ 11, 1. 51).

Le temps plotinien introduit dans l'être l'inquiétude et le désir, l'activité distante de son objet. Il est comme l'étoffe de l'âme, et la nécessité de son déroulement est celle-là même de notre existence : « Le temps (n'est pas) en dehors de l'âme, pas plus que l'éternité (n'est) en dehors de l'être » (§ 11, 1. 59-60). 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 qu'il lui est uni comme l'éternité à l'être intelligible. L'âme se temporalise d'abord, puis enferme le sensible dans le temps. Plotin s'oppose ici au *Timée*, selon lequel « le temps est né avec le ciel » (38 b). Contre le temps cosmologique du *Timée*, Plotin affirme que l'âme, en se temporalisant, actualise la *ressemblance* à l'éternité *dans l'altérité*. Cette ressemblance dans l'altérité maintient l'engendrement du temps dans le schéma processionnel et lui donne un statut ontologique qui était inexistant chez Platon. C'est bien le schéma processionnel qui permet à Plotin de rejeter la séparation dualiste des deux mondes tout en gardant l'idée d'un rapport d'altérité entre le monde sensible et temporel, qui est celui de l'âme, et le monde intelligible et éternel, qui est celui de l'intelligence. L'âme, écrit Plotin, « en produisant le monde sensible à l'image de l'intelligible [...], se rendit elle-même temporelle » (§ 11, 1. 2730). Produire le sensible équivaut pour l'âme, comme nous l'avons vu, à se rendre temporelle, car en s'avançant vers la multiplicité elle devient elle-même multiple, et le temps est véritablement l'élément de dispersion de l'unité. Avec et dans le temps s'installe l'altérité, tandis que l'unité réside dans l'éternité.

On comprend mieux à présent pourquoi Plotin ne reprend pas exactement la définition platonicienne du temps : c'est parce que la mobilité est le propre de la vie, aussi bien de celle des intelligibles que de celle des êtres sensibles. Mais la mobilité engendrée par le temps est différente de celle de l'éternité, la vie de l'âme étant « vie par homonymie » eu égard à la vie parfaite de l'intelligible. Cependant, l'éternité n'est pas exempte de mouvement, elle est « la vie de l'être gravitant identiquement autour de l'Un <hè peri to hen ontos zôè hōsautós> ». Le temps est la vie de l'âme dans le déploiement, comme le montre suffisamment l'image biologique, ou vitale, qui met l'accent sur la déperdition d'être due à la procession par rapport au resserrement et à la concentration de la vie dans l'intelligible (cf. § 11, 1. 23-27).

Le fondement métaphysique du temps dans l'éternité a permis à Plotin de maintenir une structure ontologique pour le temps, alors que, pour Platon, celui-ci s'inscrit dans le schéma explicatif plus vaste de la genèse de l'univers sensible, ce qui rend nécessaire la « métaphore artificialiste » (Joseph Moreau) du démiurge. De plus, la *mimèsis* dont parle Plotin est *essentielle* et elle demeure dans l'ordre de la dérivation processionnelle à partir d'une vie première et parfaite. Le temps plotinien, comme vie de l'âme, est *l'energeia* même de l'âme produisant le sensible ; en ce sens il est bien « image de l'éternité », *mimèsis* de cette vie intelligible simultanée et éternelle. Le temps se présente alors pour l'âme comme le seul moyen de se distinguer de l'intelligible où « tout est à la fois dans l'unité », et de

produire une vie de succession, temporelle et sensible, dont la *continuité* imite, tout en l'altérant, l'éternité.

Il ressort finalement de ces analyses que la temporalisation de l'âme exprime la nécessité de la procession afin que l'âme puisse se connaître elle-même et produire le sensible. Cette double exigence, gnoséologique et ontologique, signifie du même coup la nécessité du rapport à l'intelligible éternel, puisque, pour Plotin, être et intelligence ne font qu'un, et ne font qu'un avec la vie.