# Plotin

## Plotin exégète de Platon ? La question du temps

Agnès Pigler

Philopsis : Revue numérique
https://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.

**Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr**

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 image[1]. Pour Plotin, la mobilité est le

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

propre de la vie. En 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 aiônos en heni*) » (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 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).*

---

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 celle de répétition. Ces arguments en faveur d'un monde platonicien unique, qui mettent l'image sensible au même niveau *ontologique* que 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.

Agnès Pigler - © *Philopsis* – Tous droits réservés

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 temps[3] : 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 hypostases[4].

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, l 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 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

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.

Agnès Pigler - © *Philopsis* – Tous droits réservés

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- même[5], 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).

**Ceci est un extrait, retrouvez nos documents complets sur philopsis.fr**

5Le 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).

Agnès Pigler - © *Philopsis* – Tous droits réservés