

La genèse et la succession des réalités atemporelles

Un argument paradoxal chez Plotin (Ennéades V 1 [10] 6, 19-22) ?

Francesco Fronterotta



Édition électronique

URL : [http://
etudesplatoniciennes.revues.org/1124](http://etudesplatoniciennes.revues.org/1124)
ISSN : 2275-1785

Éditeur

Société d'Études Platoniciennes

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2004
Pagination : 255-270
ISBN : 978-2-251-44265-5

Référence électronique

Francesco Fronterotta, « La genèse et la succession des réalités atemporelles », *Études platoniciennes* [En ligne], 1 | 2004, mis en ligne le 11 août 2016, consulté le 21 novembre 2016. URL : [http://
etudesplatoniciennes.revues.org/1124](http://etudesplatoniciennes.revues.org/1124) ; DOI : 10.4000/etudesplatoniciennes.1124

Ce document est un fac-similé de l'édition imprimée.

© Société d'Études platoniciennes

LA GENÈSE ET LA SUCCESSION DES RÉALITÉS ATEMPORELLES

UN ARGUMENT PARADOXAL CHEZ PLOTIN (ENNÉADES V 1 [10] 6, 19-22) ?

FRANCESCO FRONTEROTTA

Je me propose d'examiner dans ces pages un argument de Plotin concernant la nature et le statut du temps et de l'atemporel ou, plus exactement, des réalités temporelles et des réalités éternelles. Cet argument, qui dépend certainement, comme Plotin lui-même l'indique de manière implicite, de la réflexion de Parménide et de Platon, me paraît susciter un certain nombre de problèmes de cohérence philosophique et manifester ainsi un caractère paradoxal qui n'a peut-être pas été suffisamment souligné par les commentateurs.

1. Plotin, 10 (V, 1) 6, 19-22

J'en viens donc au passage plotinien en question (10 (V, 1), 6, 19-22)¹ :

ἐκποδὼν δὲ ἡμῖν ἔστω γένεσις ἢ ἐν χρόνῳ τὸν λόγον περὶ τῶν
ἀεὶ ὄντων ποιουμένοις· τῷ δὲ λόγῳ τὴν γένεσιν προσάπτουτας αὐτοῖς
αἰτίας καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδώσειν.

1. Le texte de Plotin est cité selon l'édition établie par P. Henry et H.-R. Schwyzer, Oxford 1977 (*editio minor*), t. II. Les textes de Parménide et de Platon sont cités selon les éditions établies, respectivement, par H. Diels - W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin 1951-526 (réimpression de la cinquième édition, Berlin 1934-37) et par J. Burnet, *Platonis Opera*, t. I-V, recognovit brevis adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet, Oxford 1900-1907. Sauf indication contraire, les traductions sont miennes.

Quand nous parlons de réalités éternelles, il nous est interdit de parler d'une venue à l'existence dans le temps ; mais quand dans le discours nous attribuons une venue à l'existence à ces réalités, nous leur assignons une place dans une relation de causalité.

Il nous faut d'emblée signaler, aux lignes 21-22, un problème textuel de taille, dont les conséquences philosophiques sont importantes. Le texte imprimé par Henry et Schwyzer, et cité ici, est tout à fait possible, mais, comme le verbe principal ἀποδώσειν a besoin d'un objet direct, il faudrait entendre αἰτίας comme un accusatif pluriel, dont τάξεως serait le génitif subordonné, et traduire : « quand dans le discours nous attribuons une venue à l'existence à ces réalités, nous leur assignons aussi *les causes de l'ordre* ». Le sens de la phrase est clair : quand on applique le langage ordinaire pour parler, par exemple, de la « venue à l'existence » et de la « succession » des réalités éternelles, on se réfère à une « venue à l'existence » et à une « succession » purement « logiques » et « causales », car ces réalités, étant éternelles, n'admettent pas de temps ni de « succession » temporelle. Cependant, cette construction étant improbable (car il est difficile d'entendre ici le terme αἰτίας comme un accusatif pluriel), Henry et Schwyzer, dans leurs *Addenda ad textum*², ont proposé de corriger le texte de la manière suivante : αὐτοῖς <ἀποδώσει> αἰτίας καὶ τάξεως [αὐτοῖς ἀποδώσει],... Dans ce cas, le terme <ἀποδώσει> ne serait plus un verbe, mais le datif (d'agent) du substantif ἀπόδοσις (« don », « le fait de donner »), dont αἰτίας καὶ τάξεως seraient alors les génitifs subordonnés ; la phrase aurait donc besoin d'un autre verbe principal, qui ne pourrait être que φατέον, à la ligne 23. Il faudrait donc supprimer le point avant τὸ οὖν γινόμενον..., à la ligne 22, et faire continuer la même phrase aux lignes 21-23 : αὐτοῖς <ἀποδώσει> αἰτίας καὶ τάξεως [αὐτοῖς ἀποδώσει], τὸ οὖν γινόμενον ἐκεῖθεν οὐ κινήεντος φατέον γίγνεσθαι. La traduction du passage serait dans ce cas la suivante : « quand dans le discours nous attribuons une venue à l'existence à ces réalités, par le don d'un ordre causal, il faut donc dire que ce qui naît de là-bas, est né sans qu'il (= l'Un) se soit mu ».

Mais cette solution paraît difficile, car la conclusion de la phrase reprend la question de l'absence de mouvement de l'Un que Plotin était en train de discuter aux lignes 15-19, et qui n'a aucune relation avec (ni n'explique d'aucune manière) l'incise concernant l'application du langage ordinaire aux réalités éternelles que Plotin introduit aux lignes 20-23. Je suis donc une troisième alternative textuelle³, et je lis : αἰτίας <τι> καὶ τάξεως αὐτοῖς ἀποδώσειν.

2. Dans le t. III, p. 324, de l'*editio minor* citée, n. 1.

3. C'est l'alternative proposée par M. Atkinson, *Ennead V 1: On the three principal hypostases, a commentary with translation*, Oxford 1983, pp. 141-42.

Dans ce cas, ἀποδώσειν reste le verbe principal, dont le <τι> est l'objet direct qui régit les deux génitifs αἰτίας καὶ τάξεως ; après le verbe principal, à la ligne 22, on peut maintenir le point qui conclut la phrase. Ce texte correspond à la traduction que j'ai donnée *supra* : « quand dans le discours nous attribuons une venue à l'existence à ces réalités, nous leur assignons une place dans une relation de causalité ». La grammaire et la construction du texte sont ainsi sauvegardées, et le sens de l'ensemble du passage paraît plus clair : Plotin explique (1) dans un premier temps que, même si toutes les choses naissent de lui, l'Un n'est jamais affecté par le mouvement, et qu'il les produit donc en restant immobile en lui-même (lignes 15-19) ; ensuite, (2) il introduit une incise pour préciser que le langage ordinaire n'est pas approprié, si l'on doit parler des réalités éternelles : quand on leur attribue une « venue à l'existence » et une « succession » à partir de l'Un, comme Plotin vient de le faire, il s'agit nécessairement d'une description « logico-causale », et non pas « temporelle », car les réalités éternelles ne viennent pas à l'existence ni ne se succèdent dans le temps (lignes 19-22) ; pour finir, (3) Plotin reprend le discours qu'il était en train de mener aux lignes 15-19, concernant l'Un qui, tout en restant immobile en lui-même, produit les choses qui viennent après lui (lignes 22-23).

La fonction de l'argument est donc de signaler la difficulté (ou plutôt, l'impossibilité) d'employer le langage ordinaire, qui suppose le temps, la génération et la corruption des choses dont il parle, quand on se réfère aux réalités éternelles qui, n'étant pas sujettes au temps, ne s'engendrent ni ne se corrompent. L'emploi du langage étant cependant nécessaire, il faut toujours tenir compte de cette limite radicale, comme Plotin le précise aussi, dans ce même traité 10, aux lignes 22-25 du chapitre 4⁴ :

[ὁ νοῦς]...ἔστι μόνον, καὶ τὸ ἔστιν αἰεί, καὶ οὐδαμοῦ τὸ μέλλον — ἔστι γὰρ καὶ τότε — οὐδὲ τὸ παρεληλυθός — οὐ γάρ τι ἐκεῖ παρελήλυθεν — ἀλλ' ἐνέστηκεν αἰεὶ ἅτε τὰ αὐτὰ ὄντα οἷον ἀγαπῶντα ἐαυτὰ οὕτως ἔχοντα.

Il (*scil.*, l'Intellect) « est seulement », et l'expression « il est » vaut pour toujours, car à nul moment il n'est à venir, puisque même alors il « est » ; jamais non plus il n'est dans le passé, car rien là-bas n'est passé, mais les choses sont toujours présentes, car elles restent les mêmes, comme si leur état les comblait.

Si, au niveau du monde sensible, toutes les choses particulières sont sujettes au temps, en revanche, au niveau de l'Intellect, toutes

4. Voir aussi, à ce propos, les traités 32 (V, 5), 6, 23 *sq.* ; et 39 (VI, 8), 13, 47-50.

les réalités intelligibles qu'il comprend en lui-même restent immobiles dans l'éternité sans temps. C'est ce que veut dire Plotin par sa citation du *Timée* de Platon (37e-38a)⁵, en soulignant que l'Intellect « est seulement », parce que l'on ne peut pas dire de lui qu'il « était » (dans le passé) ni qu'il « sera » (dans le futur), car dans l'intelligible il n'y a qu'un présent éternel sans passé ni futur, où toutes les choses restent les mêmes, parfaitement accomplies en elles-mêmes sans modifier leur état. Il s'ensuit que le langage ordinaire semble impliquer nécessairement la temporalité, ce qui empêche de l'employer quand on parle des réalités qui n'ont pas de naissance ni de mort. La « genèse » et la « succession » des réalités atemporelles ne doivent donc pas être interprétées dans un sens « temporel », mais comme une « genèse » et une « succession » que l'on pourrait qualifier de « logico-causales ». Par conséquent, on ne peut pas dire qu'elles « étaient » ni qu'elles « seront », mais seulement qu'elles « sont ».

Cet argument, qui apparaît absolument cohérent et parfaitement logique, est repris notamment dans le plus tardif 45 (III, 7), le célèbre traité consacré à *L'éternité et le temps*, où, dans le chapitre 3, Plotin insiste sur le concept de l'absence totale du temps (de l'« était » et du « sera ») pour toute réalité éternelle⁶, en faisant encore une fois référence au *Timée* de Platon et, de manière plus implicite, au fr. 8 DK de Parménide⁷.

2. Parménide, fr. 8.5 DK

En ce qui concerne le point qui nous intéresse ici, c'est-à-dire la question de la relation (ou de l'absence de relation) entre le temps et l'atemporel (une question qui soulève le problème ultérieur de l'emploi du langage pour évoquer des réalités atemporelles), il faut se reporter surtout au fr. 8 DK, où Parménide affirme (v. 5) :

οὐδέ ποτ'ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστω...

5. Voir *infra*, § 3.

6. Pour un examen détaillé de ce problème dans le traité 45 (III, 7), 3, qu'il est impossible d'entreprendre ici, je renvoie au commentaire suivi de W. Beierwaltes, *Plotin über Ewigkeit und Zeit (Enneade III 7)*, Frankfurt am Main, 1967, *ad loc.*, qui reste à mon avis le plus complet et le plus fiable pour la compréhension de ce texte plotinien.

7. F. Ferrari et M. Vegetti, *Plotino. L'eternità e il tempo*, traduzione e commento di F. F. e M. V., Milan 1991, p. 135, n. 12, signalent les « réminiscences » du texte de Parménide dans l'ensemble du

traité ; pour le chapitre 3 que je viens d'évoquer, il faut remarquer qu'aux lignes 11 (ὁμοῦ ἔν, voir Parménide, fr. 8.6 DK), 13 (ἀπαυστον, voir Parménide, fr. 8.27 DK), 19 (ἀμερές, voir Parménide, fr. 8.22 DK), 20-21 (μένοντος ἐν τῷ αὐτῷ, voir Parménide, fr. 8.29 DK), 34 (μήτε ἦν, μήτε ἔσται, voir Parménide, fr. 8.5 DK), 37 (πλήρης, voir Parménide, fr. 8.24 DK), Plotin semble reprendre, aussi bien au niveau terminologique que conceptuel, les caractères que Parménide a attribués à τὸ εἶν, pour décrire son statut « éternel ».

Il n'était pas à un moment, ni ne sera <à un moment>, puisqu'il est maintenant.⁸

Je ne veux pas discuter dans ces pages l'interprétation qu'il faut donner de ce vers : certains ont suggéré l'idée d'une éternité « durative » de l'« est » parménidéen⁹ ; d'autres ont défendu la thèse de l'atemporalité absolue de l'« est »¹⁰ ; d'autres encore celle d'une éternité « non-durative » et d'un présent « instantané » de l'« est »¹¹ ; pour finir, on a également proposé une interprétation moins compromettante, selon laquelle Parménide voudrait démontrer ici la simple absence de génération et de corruption, pour l'être, en tout moment du passé et du futur, sans cependant parvenir à une négation radicale du passé et du futur comme tels¹². Il n'en reste pas moins qu'on doit certainement admettre que l'argument de Parménide implique *au moins*¹³ l'absence de génération et de corruption, de naissance et de mort, de l'être (ou de ce qui est : τὸ εἶναι) ; il en résulte que, comme Parménide l'explique dans les vers qui suivent, l'être (ou ce qui est) doit être un, unique et sans relation avec quoi que ce soit, et cela parce qu'il n'existe rien à côté de lui avec quoi il puisse établir une relation, tandis qu'une relation (comme par exemple celle qu'entretient un tout avec ses parties composantes) supposerait nécessairement une distinction entre plusieurs termes que l'on devrait définir, justement, comme « relatifs » ; et cette distinction entre plusieurs termes porterait à admettre une « succession » de plusieurs éléments, un « avant » et un « après », une « naissance » et une « mort ».

À ces conditions, l'«est» parménidéen peut être dit «éternel» précisément dans la mesure où il exclut toute genèse, toute corruption et toute succession de ce qui doit être éternel.

8. La traduction de ce vers est celle de D. O'Brien, dans *Études sur Parménide*, sous la direction de P. Aubenque, t. I : *Le poème de Parménide*, Texte, traduction, essai critique par D. O'Brien, en collaboration avec J. Frère pour la trad. française, Paris 1987, p. 35 ; cette traduction est justifiée par son auteur dans l'étude « L'être et l'éternité », dans le t. II du même ouvrage : *Problèmes d'interprétation*, pp. 135-62.

9. Voir notamment L. Tarán, *Parmenides. A text with translation, commentary and critical essays*, Princeton 1965, pp. 175-89.

10. C'est la thèse défendue par G.E.L. Owen, « Plato and Parmenides on the timeless present », *The Monist*, 50, 1966, pp. 317-40 ; réédité dans A. Mourelatos, *The Pre-socratics*, Garden City, New York 1974, pp. 271-92. La position de Owen a été soumise à une critique

radicale et à mes yeux définitive par D. O'Brien, « L'être et l'éternité », cité, pp. 136-49.

11. C'est l'interprétation que j'ai avancée dans mon étude « Essere, tempo e pensiero. Parmenide e l'«origine dell'ontologia» », *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 24, 1994, pp. 855-66.

12. Voir les études successives de D. O'Brien, « Temps et intemporalité chez Parménide », *Les Études philosophiques*, 1980, pp. 257-72 ; « L'être et l'éternité », cité, pp. 135-62.

13. *Au moins*, car cette conséquence résulte de l'interprétation que j'ai définie comme la « moins compromettante » (il s'agit de l'interprétation de D. O'Brien, voir la note précédente), dans la mesure où elle suppose une lecture « minimale » du v. 5 du fr. 8 de Parménide qui doit être admise aussi par les autres interprétations.

Évidemment, si l'on adopte une interprétation plus forte du fr. 8.5 DK¹⁴, et que l'on soutient que l'« est » parméniéen exclut aussi le passé et le futur comme tels, il faudrait en conclure que l'éternel se révèle, pour Parménide, complètement étranger à la succession temporelle et au devenir qu'implique le temps. Dans ce cas, l'opposition entre le temps et l'atemporel serait radicale et définitive : d'un côté, l'être, un, immobile, éternel, atemporel et sans relation avec quoi que ce soit ; de l'autre côté, la réalité apparente de ce qui est multiple, en mouvement, corruptible et dans le temps, et qui est donc capable d'entretenir toute relation avec les éléments multiples qui la composent. Il me semble en outre que Parménide évoque dans son vers une insuffisance du langage ordinaire, qu'il faudrait à ses yeux maîtriser, pour préciser au moins les possibilités et les limites de son emploi, notamment dans le cas de termes dont le langage ordinaire se sert avec trop de légèreté (on ne peut pas dire, en effet, qu'« il était à un moment », ni qu'il « sera <à un moment> », puisqu'il n'« est » que « maintenant »).

3. Platon, *Timée* 37e-38a

Mais l'examen du statut de l'éternel chez Parménide, que je viens de reconstruire très rapidement, trouve son véritable développement dans le *Timée* de Platon¹⁵. Dès le début de son exposé cosmologique, en 29b-d, Timée annonce une distinction très importante, qui détermine le sens et la valeur de son discours : il explique que les réalités immobiles et éternelles sont toujours l'objet d'un discours et d'une connaissance *vrais* (*vrais* parce qu'ils sont immobiles et éternels comme leurs objets), tandis que les réalités sujettes au mouvement, au devenir et au temps sont l'objet d'un discours et d'une connaissance qui ne sont que *vraisemblables* (*vraisemblables* parce qu'ils sont seulement *semblables*, et non pas identiques, à ce

14. Voir *supra*, notes 9-11.

15. Il serait certainement possible de faire référence, à ce propos, à d'autres dialogues platoniciens, mais le *Timée*, comme je me propose de le montrer dans ce qui suit, nous permet d'établir une relation linguistiquement et conceptuellement directe avec la position de Parménide esquissée dans le paragraphe précédent et, plus encore, avec l'argument plotinien dont il est question dans ces pages. En ce qui concerne l'interprétation du *Timée* et les nombreux problèmes que soulève la lecture de ce dialogue, avec l'énorme débat critique qu'il a suscité

(que je laisse ici entièrement de côté), je ne peux que renvoyer aux études successives de L. Brisson : *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*. Un commentaire systématique du *Timée* de Platon, Sankt Augustin 1994² ; Platon, *Timée/Critias*, trad. inédite, introduction et notes par L.B., avec la collaboration de M. Patillon pour la traduction, Paris 2001⁵ ; et, tout récemment, « Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon ? », dans *Platon : les formes intelligibles*, coordonné par J.-F. Pradeau, Paris 2001, pp. 55-85.

qui est *vrai*, et cela dans la mesure où il s'agit d'un discours et d'une connaissance qui concernent des réalités sujettes au mouvement, au devenir et au temps, qui sont seulement *semblables* aux réalités *vraies*, immobiles et éternelles). Cependant, le langage ordinaire impliquant le temps et la succession temporelle, il convient de l'employer avec prudence quand son contenu est de nature éternelle et atemporelle, comme Platon le montre justement dans le passage du *Timée* (37e-38a) que cite Plotin en 10 (V, 1), 4, 22-25. De ce qui est réellement, affirme Platon, on ne peut pas dire qu'il « était » (ἦν), qu'il « est » (ἔστί) et qu'il « sera » (ἔσται), car seul le « est » lui convient véritablement. En effet, le « était » et le « sera » impliquent la génération et le temps, et ils ne peuvent donc s'appliquer correctement qu'aux réalités engendrées qui deviennent dans le temps ; en revanche, de ce qui est toujours identique à lui-même et qui reste immobile, qui ne devient pas dans le temps et qui ne subit donc pas toutes les affections que comporte le devenir, on ne peut que dire qu'il « est seulement » (ἔστι μόνον). Cette affirmation s'explique par le fait que les réalités éternelles, étant en dehors du temps — et étant donc atemporelles, à proprement parler — ne peuvent être désignées que par des expressions qui excluent toute génération et toute corruption, tout changement et tout mouvement, toute succession et toute relation avec les réalités temporelles¹⁶. On peut en déduire que les principes établis dans le fr. 8.5 DK de Parménide sont ici maintenus, ou plutôt, qu'ils sont rendus encore plus explicites et plus rigoureux.

Mais c'est précisément sur ce point que la prise de position du *Timée* suscite un problème qui se pose tout au long de la réflexion de Platon. Car, si la relation entre les formes intelligibles et les choses sensibles qui en participent, la μέθεξις, se configure comme une relation entre des réalités atemporelles (=les formes) et des réalités temporelles (=les choses sensibles), il s'ensuivra que les réalités atemporelles agissent en quelque manière sur les réalités temporelles, ce qui fait que l'on est contraint de leur attribuer, à l'égard des réalités temporelles, une sorte d'« activité », ou de « causalité » qui réintroduit le temps parmi elles, ou plutôt, qui les réintroduit dans le temps ; et c'est exactement l'un des aspects qu'examine le *Parménide*¹⁷. D'où,

16. Sur cette distinction entre les catégories temporelles du passé, du présent et du futur dans le *Timée*, voir E. Vollrath, « Platons Lehre von der Zeit im *Timaeus* », *Philosophisches Jahrbuch*, 76, 1969, pp. 257-63 ; L. Tarán, « Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato », *The Monist*, 62, 1979, pp. 43-53 ; R.D. Mohr, « Plato on time and eternity », *Ancient Philosophy*, 6, 1986, pp. 39-46 ; Th.M. Robinson, « The *Timaeus* on types of duration », *Illinois Classical Studies*, 11, 1986, pp. 134-51.

17. Pour cette question, posée ici de façon tout à fait générale et même un peu abstraite, je renvoie à mes études sur le *Parménide*, le dialogue platonicien dans lequel le problème de la μέθεξις est soumis à un examen qui en révèle le profil très aporétique : « “Que feras-tu, Socrate, de la philosophie ?” L'un et les plusieurs dans l'exercice dialectique du *Parménide* de Platon », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2000, pp. 273-99 ; et surtout ΜΕΘΕΞΙΣ. *La teoria platonica delle idee e la par-*

pour résoudre ce problème, la solution mythologique du *Timée*, selon laquelle il faut faire l'hypothèse d'un démiurge qui reproduit dans le temps l'ordre et la disposition des réalités éternelles, en façonnant ainsi les choses sensibles en prenant comme modèles les formes intelligibles. Dans ce cas, il n'y aurait effectivement aucune relation directe entre les réalités atemporelles et les choses temporelles, car ce serait au démiurge d'opérer cette « médiation » ontologique, en transposant sous une forme « temporelle » l'ordre « atemporel » et parfait des formes intelligibles¹⁸. Cependant, parmi les nombreuses questions qu'une telle hypothèse, à peine évoquée, soulève, il en reste tout particulièrement une, qui est fondamentale pour l'examen conduit dans ces pages : le démiurge, qui paraît être éternel et inengendré comme les formes, agit-il *dans* le temps ou *en dehors* du temps ? En d'autres termes : par la métaphore mythologique du démiurge, qui renvoie à l'exigence d'une médiation entre les réalités atemporelles et les réalités temporelles, Platon veut nous faire entendre que cette médiation entre l'atemporel et le temps (1) subsiste depuis toujours, *en dehors* du temps, ou alors (2) qu'elle a eu un début *dans* le temps ?¹⁹ Celle-ci est l'une des questions que pose la forme mythologique de l'exposé du *Timée*. Mais les deux réponses possibles à cette question comportent, toutes les deux, des difficultés redoutables.

tecipazione delle cose empiriche. Dai dialoghi giovanili al *Parmenide*, Pise 2001, surtout pp. 195-287 (qui contient toutes les références bibliographiques opportunes).

18. Voir à ce propos, pour un bon *status quaestionis*, L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, cité, surtout pp. 29-54. Cf. aussi R.J. Wood, « The demiurge and his model », *Classical Journal*, 63, 1968, pp. 255-58 ; R.D. Mohr, « Plato's theology reconsidered. What the demiurge does », *Harvard Theological Quarterly*, 2, 1985, pp. 131-44 ; et, pour une interprétation métaphorique et largement limitative de la figure du démiurge, F. Ferrari, « Causa paradigmatica e causa efficiente: il ruolo delle idee nel *Timeo* », dans *Plato physicus*, a cura di C. Natali & S. Maso, Amsterdam 2003, pp. 81-94. On trouvera par ailleurs des références intéressantes à l'histoire des interprétations de la figure et du rôle du démiurge et des remarques utiles à ce propos dans les articles suivants : E.D. Perl, « The

demiurge and the forms. A return to an ancient interpretation of Plato's *Timaeus* », *Ancient Philosophy*, 18, 1998, pp. 81-92 ; J. Halfwassen, « Der Demiurg: seine Stellung in der Philosophie Platons und seine Deutung im antiken Platonismus », dans *Le Timée de Platon. Contributions à l'histoire de sa réception. Platos Timaios. Beiträge zu seiner Rezeptionsgeschichte*, éd. / hrsg. A. Neschke-Hentschke, Louvain-Paris 2000, pp. 39-62 ; L. Brisson, « Le démiurge du *Timée* et le créateur de la *Genèse*, dans *Le style de la pensée*. Recueil de textes en hommage à J. Brunschwig, réunis par M. Canto-Sperber & P. Pellegrin, Paris 2002, pp. 25-39.

19. Sur ce dilemme fondamental, voir L. Tarán, « The creation myth in Plato's *Timaeus* », dans *Essays in ancient Greek philosophy*, Albany 1971, pp. 372-407 ; M. Baltès, « Γέγονεν (*Tim.* 28b7). Ist die Welt real entstanden oder nicht ? », dans M. Baltès, *Kleine Schriften zu Platon und zum Platonismus*, Stuttgart u. Leipzig 1999, pp. 303-25.

(1) Si la médiation démiurgique, telle que je l'ai décrite, était originaire et éternelle, comme les formes intelligibles, et *en dehors* du temps, il faudrait alors supposer soit (A) que, en étant une action de production et de modelage du temporel selon l'atemporel, elle s'étend d'un « avant » à un « après » (car, si la médiation démiurgique est une véritable action, il y aura dans ce cas un « avant » et un « après » de cette action, un moment qui la « précède » et un moment qui la « suit »), en admettant ainsi à nouveau le temps dans l'atemporel ; soit (B) qu'elle est déjà en place depuis toujours, mais il faudrait alors expliquer comment, en revenant ainsi aux paradoxes soulevés dans le *Parménide*²⁰. Pour éviter une telle conclusion, il faudra en revanche poser un début de la médiation démiurgique (un début qui est fixé par l'intervention de la figure « personnelle » du démiurge), en soutenant que les formes intelligibles et éternelles précèdent la constitution et le modelage des choses sensibles, et que les choses sensibles constituées ne sont donc pas « co-originaires » aux formes. Les formes seraient alors « co-originaires » au matériau informe (χώρα) dont les choses sensibles se composent, mais non pas aux choses sensibles qui dérivent de la relation entre les formes et le matériau²¹. Pour que l'hypothèse démiurgique ait un sens, il faut en somme que la condition originaire soit celle d'une opposition « statique » entre les formes et le matériau, une condition dans laquelle on fait intervenir à un moment donné, comme un « troisième » terme, la fonction démiurgique qui opère la médiation « dynamique » entre les formes et le matériau sensible, qui permet à son tour la relation entre les deux niveaux de la réalité d'où dérivent les choses sensibles telles que nous les connaissons dans l'expérience ordinaire.

(2) Si, en conséquence de ce qui vient d'être dit, le démiurge possède cette fonction « dynamique », s'il est vraiment une « cause » consciente et responsable dans la mesure où il accomplit un projet qui, en tant que tel, doit avoir un début, on revient alors au paradoxe que nous avons déjà rencontré : les réalités atemporelles, les formes, « interviennent » à un moment donné du temps, en vertu de l'action démiurgique, sur un matériau qui est lui aussi atemporel et inengendré, en donnant lieu aux réalités temporelles. Mais comment justifier sur le plan rationnel, en dehors de la métaphore mythologique, une telle fonction démiurgique qui produit les choses

20. Voir *supra*, n. 17.

21. Cf. *Timée* 48e-52d. Sur la nature de la χώρα, et sur les implications philosophiques de sa fonction ontologique et cosmologique, voir encore, pour un *status quaestionis*, L. Brisson, *Le même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, cité, surtout pp. 177-220, et, plus récemment, K. Algra, *Concepts of space in Greek thought*, Leiden 1994.

On consultera aussi, parmi les très nombreuses articles consacrés à cette question redoutable, M.L. Gill, « Matter and flux in Plato's *Timaeus* », *Phronesis*, 32, 1987, pp. 34-53 ; J. Kung, « Why the receptacle is not a mirror », *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 70, 1988, pp. 167-78 ; Ch. Kahn, « Flux and forms in the *Timaeus* », dans *Le style de la pensée*, cité, pp. 113-31.

sensibles temporelles en faisant coopérer (entre elles) des réalités atemporelles ? Et d'autre part : comment attribuer à la fonction démiurgique, qui est, elle aussi, atemporelle et inengendrée, la capacité et le pouvoir de faire « commencer » le temps, en produisant les réalités temporelles par un mélange savant de réalités atemporelles ?

On peut en conclure que l'« est » platonicien, tout comme l'« est » parménidien, exclut en principe toute genèse et toute succession de ce qui est atemporel et éternel ; mais, pour préserver la possibilité d'une action et d'une causalité des réalités atemporelles à l'égard des réalités temporelles, on ne peut qu'avoir recours à une fonction troisième (« troisième » après les formes atemporelles et les sensibles temporels), à une cause de la génération qui est « personnifiée » dans la figure du démiurge du *Timée*, avec toutes les difficultés que cette hypothèse mythologique comporte et que j'ai brièvement évoquées²².

4. Plotin (V 1 [10] 6, 19-22) à nouveau

Revenons-en à Plotin. L'argument plotinien sur le statut des réalités éternelles, qui fait l'objet de ces pages, pose un problème concernant la détermination et la définition exactes de l'« est » qui doit qualifier l'atemporel selon Plotin. Car, contrairement à Parménide et à Platon, Plotin admet explicitement une genèse et une succession parmi les réalités atemporelles, tout en précisant qu'il ne peut s'agir que d'une genèse et d'une succession qu'il faut entendre dans un sens « logico-causal », et non pas dans un sens « temporel ». On devrait alors comprendre que, par exemple, « A » précède et cause « B », non pas dans le temps, mais « logiquement », comme un point géométrique précède et cause une ligne. Cependant, s'il y a genèse et succession, ne devra-t-on dire qu'il y a aussi le temps ? Une cause ne précède-t-elle pas toujours, non seulement logiquement, mais aussi temporellement, ses effets ? Et encore : si l'on introduit une forme

22. Que l'on remarque comment une telle reconstruction correspond bien à la structure ontologique du réel telle qu'elle est décrite en *Philèbe* 23c-27c (voir à ce propos les remarques, peut-être trop prudentes, *ad loc.* de J.-F. Pradeau, Platon, *Philèbe*, trad. inédite, introduction et notes par J.-F. P., Paris 2002). Mais elle ne correspond certainement pas à ce que l'on appelle la « doctrine non-écrite » de Platon, qui poserait l'existence de deux principes fondamentaux, l'un et la dyade, qui, tout en étant des principes atemporels, engendrent cependant toutes les choses qui viennent après eux (les formes, les nombres, les sensi-

bles), en soulevant ainsi précisément les difficultés et les contradictions que dénonce le *Timée* et que le *Timée*, même si sous une forme mythologique, cherche à résoudre. C'est pourquoi, *repetita iuvant*, cette « doctrine non-écrite » me paraît manifester un point de vue qui n'appartient pas à Platon, même pas à ses dialogues tardifs, mais qui s'est plutôt développé au cours de la tradition platonicienne postérieure, de l'ancienne Académie jusqu'au néoplatonisme. Cela est particulièrement évident, si l'on considère le problème examiné dans ces pages, celui de la genèse et de la succession des réalités atemporelles.

d'activité, un processus quelconque, parmi les réalités atemporelles, n'introduit-on pas parmi elles le temps aussi ? Plotin a, en principe, une bonne réponse à ces questions, qui consiste dans l'affirmation d'un axiome d'hétérogénéité entre toute cause et ses effets. Essayons de voir d'où cet axiome dérive et comment il peut s'appliquer à notre cas.

Le traité 9 (VI, 9), *Sur le Bien ou l'Un*, soutient que le statut de l'Un est tel qu'il ne possède aucun attribut et que le nom même d'« Un » n'indique pas que le prédicat de l'unité lui appartienne. Le seul moyen de le connaître, dans une certaine mesure, est de le considérer non pas en lui-même, mais à partir de ses « produits », des réalités qu'il engendre. Toutes les analogies auxquelles on pourrait avoir recours afin d'évoquer sa nature parfaitement « une », en choisissant par exemple de la comparer à l'unité de la monade ou du point géométrique, se révéleraient insuffisantes, car, comme l'explique le chapitre 6, chacune des unités que nous pouvons concevoir au moyen de la raison reste une unité quantitative obtenue au moyen d'un processus de division et de soustraction : tel ne saurait être le cas avec l'Un, dont la puissance est illimitée, de sorte que rien ne lui manque et qu'il n'a besoin de rien. Absolument autarcique, l'Un n'occupe aucun lieu ni ne se situe dans le temps ; il n'a aucun désir ni aucune volonté de quoi que ce soit ; il n'y a aucun bien pour lui, pas plus qu'il n'y a en lui de pensée ou de connaissance de quoi que ce soit, car rien n'existe qu'il puisse penser ou connaître dans la mesure où il n'a en lui aucune forme d'altérité ou de pluralité : toutes ces choses lui sont postérieures et inférieures, car c'est lui qui les engendre. En revanche, les réalités engendrées ont besoin de ce qui les a produites, elles le désirent, justement parce qu'elles manquent de l'unité originaire dont elles proviennent. Leur principe est donc, pour elles, le Bien suprême qu'elles veulent connaître et auquel elles pensent, précisément parce qu'elles en sont désormais distinctes.

Compte tenu de son statut, peut-on encore dire de l'Un qu'il est la « cause » des autres choses et du tout qu'il engendre ? Plotin avait déjà précisé, dans les dernières lignes du chapitre 3, que le fait d'affirmer de l'Un qu'il est une cause n'implique en aucune façon qu'on doive lui reconnaître un attribut, en l'occurrence celui d'être « cause » de quelque chose. Dans le chapitre 6, le même argument est repris d'une manière plus claire : bien que *cause* des autres choses, l'Un ne peut pas coïncider avec les choses qu'il produit, car τὸ αἴτιον οὐ ταῦτόν τῷ αἰτιατῷ, « ce qui est cause n'est pas identique à ce qui est causé » (9 (VI, 9), 6, 54-55). Avec cette description de l'Un — une cause qui, dans la mesure où elle diffère de ce qu'elle cause, n'est pas une cause —, Plotin se trouve confronté au problème de la « causalité » et du modèle théorique qui doit commander toute activité causale : l'Un est dans une certaine mesure une « cause », puisque toute chose dérive de lui et que toute chose lui doit tout attribut et toute qualité, alors

qu'en lui-même il n'est pas une « cause » car, dépourvu d'attribut et de qualité, il reste complètement différent des « effets » qu'il produit et auxquels il ne peut évidemment pas donner des attributs qu'il ne possède pas. On le voit, la conception de la « causalité » du premier principe que défend Plotin est telle que la « cause » qui produit toutes choses et tous les effets possibles, si elle est bien engagée dans son activité de production au point d'apparaître comme la cause « directe » et « immédiate » (peut-on dire « efficiente » ?) de toutes choses, reste cependant différente et séparée de ce qu'elle produit, parfaitement autarcique et en aucune manière diminuée par son activité de production, comme si elle n'était que la cause « finale » vers laquelle tendent ses « produits »²³. Toute réalité est donc un effet « causé » par l'Un, sans que l'Un en soit la « cause », à strictement parler ; c'est précisément ce principe de « hétérogénéité » de la cause et de ses effets qui gouverne les rapports entre l'Un et ses « produits », et c'est à ce principe que s'en remettra encore Plotin afin d'expliquer avec davantage de précision comment l'Un produit l'Intellect et toutes choses²⁴.

Comme Th.A. Szlezák²⁵ l'a remarqué, l'un des passages platoniciens fondamentaux, comme source de cette doctrine plotinienne, est sans doute *République* VI 508e5-6, où, dans le contexte de l'analogie entre le soleil et la forme du bien, on trouve l'affirmation suivant laquelle la cause est ἄλλο καὶ καλλίον ἔτι τούτων (τούτων = ses effets), c'est-à-dire que la cause est, selon une traduction naïve, « autre et plus belle encore que ses effets » (ce doit être le cas du bien qui, tout en étant la « cause » de la vérité et de l'être, se révèle « autre et plus beau encore » que la vérité et l'être dont il est la cause). Si Platon paraît établir ainsi un principe de causalité qui se fonde en même temps sur (1) l'hétérogénéité de la cause par rapport à ses effets (l'une étant ἄλλο que les autres) et sur (2) la simple supériorité (dans un contexte d'homogénéité) de la cause par rapport à ses effets (l'une n'étant que καλλίον que les autres)²⁶, Plotin ne reprend pour sa part que (1), en

23. On retrouvera cette difficulté relative à la « causalité » du premier principe dans le traité 38 (VI, 7), notamment 18-28 et 36-40, lorsque Plotin revient sur la fonction de l'Un en tant que cause du bien et de la pensée pour toutes choses.

24. Notamment dans les traités 10 (V, 1) et 11 (V, 2).

25. Voir Th.A. Szlezák, *Platon und Aristoteles in der Nuslebre Plotins*, Bâle-Stuttgart 1979 (trad. italienne, Milan 1997, pp. 206-07, puis p. 214, n. 52).

26. On peut cependant penser que Platon établit ici, en réalité, un principe de causalité qui ne se fonde que sur (2) la simple supériorité (dans un contexte d'homogénéité) de la cause par rapport à ses effets, le καί dans la ligne platonicienne

citée pouvant être compris comme épexégétique : on aura dans ce cas que la cause « est autre que ses effets, c'est-à-dire qu'elle est plus belle que ceux-ci ». Le καί épexégétique ne permettrait donc d'ajouter aucune qualification ultérieure au rapport entre la cause et ses effets (comme si la cause était *et* autre *et* plus belle que ses effets), car il limiterait, ou plutôt expliquerait ce rapport : la cause « est autre que ses effets *en ce qu'elle* est plus belle que ceux-ci » (ou « *dans la mesure où* elle est plus belle que ceux-ci »). En d'autres termes, il n'y aurait qu'une différence de degré entre la cause et ses effets, et, par conséquent, la cause et ses effets seraient alors, selon Platon, parfaitement homogènes sur le plan ontologique.

parvenant ainsi à l'axiome radical déjà cité, en vertu duquel τὸ αἴτιον οὐ ταῦτόν τῷ αἰτιατῷ (9 (VI, 9), 6, 54-55). Et cela, comme Szlezák le montre bien, parce que Plotin a besoin de cet axiome de l'hétérogénéité de la cause et de ses effets pour justifier sa perspective méta-ontologique, avec un principe premier, l'Un, qui produit l'être et toutes choses sans cependant coïncider *ni* avec l'être *ni* avec aucune des choses qu'il produit.

La question qui se pose maintenant est celle de savoir si et comment cette doctrine plotinienne offre une solution au problème discuté dans ces pages. Si la « cause » platonicienne est toujours supérieure à ses effets, cette supériorité devient, chez Plotin, une véritable hétérogénéité : toute cause est autre que ses effets, et cela pour préserver sa supériorité et son statut, qui ne doivent pas être affectés ni affaiblis par l'exercice de son activité causale. Une fois que l'on applique cet axiome au problème qui est le nôtre, il s'ensuit qu'une activité causale éternelle ou atemporelle pourra produire des effets de plus en plus dégradants : l'activité causale de l'Un, unique et atemporel, produira l'Intellect, c'est-à-dire une réalité atemporelle *mais* plurielle, pour parvenir enfin à l'Âme, une réalité *et* temporelle *et* plurielle. Si on admet la cohérence de la doctrine plotinienne de l'hétérogénéité de la cause et de ses effets — *si* on l'admet, car cela ne va pas du tout de soi —, on pourra donc expliquer, à la limite, le fait qu'une cause unique produise des effets multiples (comme l'Un qui produit l'Intellect), ou encore le fait qu'une cause atemporelle produise des effets temporels (comme l'Intellect qui produit l'Âme et, par là, le sensible). Mais notre problème est différent, car il s'agit d'expliquer comment une cause atemporelle puisse produire des effets (homogènes *ou* hétérogènes) eux-aussi atemporels, la question fondamentale étant celle de la possibilité d'une activité causale quelconque (par homogénéité *ou* par hétérogénéité) dans l'atemporel, à un niveau où l'on ne devrait admettre aucun processus ni aucune activité causale. On pourrait objecter que celle de l'Un n'est pas une activité causale, car l'Un, on l'a vu, n'est pas une cause à proprement parler ; il reste cependant que, même s'il n'y avait à ce niveau aucun processus ni aucune activité causale au sens propre, il y aurait en tout cas une distinction entre plusieurs réalités ; et, si tel était le cas, il y aurait forcément un être antérieur et un être postérieur, ce qui serait absolument impossible au niveau de l'atemporel. Pour éviter une telle conclusion, on ne peut que nier toute forme de pluralité et en rester à l'unité originaire et absolue de l'Un, car là où il y a une pluralité, il devra y avoir une distinction et une forme d'antériorité et de postériorité parmi les termes pluriels ; d'où, par conséquent, l'admission du processus et de l'activité causale et, avec tout cela, nécessairement, le temps. C'est la raison pour laquelle Plotin affirmera dans le traité 45 (III, 7), 2, 31-32 (cf. aussi 3, 36-38) : εἶτα τὸν αἰῶνα οὐ μόνον ἐν

στάσει δεῖ νοεῖν, ἀλλὰ καὶ ἐν ἐνὶ· εἶτα καὶ ἀδιάσταστον, ἵνα μὴ ταῦτόν ἢ χρόνον, « il faut penser en outre l'éternité non seulement dans le repos, mais aussi dans l'unité ; et il faut la penser aussi dépourvue d'extension, pour qu'elle ne soit pas identique au temps ». On comprend dès lors que le problème évoqué ici, celui du rapport causal entre les réalités atemporelles, qui soulève le paradoxe d'une genèse et d'une succession possibles de ces réalités, se réduit en fait à la question encore plus fondamentale de la pluralité des réalités atemporelles, qui renvoie à son tour au problème plus général, qui sera confié au plus tardif traité 45 (III, 7), de la relation entre l'éternité et le temps : comment les réalités atemporelles peuvent-elles être plurielles et produire le temps, ou alors, si elles ne le produisent pas, comment le temps peut-il se trouver depuis toujours au sein de l'éternité ?

Le seul moyen d'éviter ces paradoxes serait donc de soutenir qu'au niveau de l'atemporel il n'existe en réalité aucune sorte de processus ou de causalité, de genèse ou de succession, mais que celle-ci est l'interprétation que *nous* donnons de ce qui se passe au niveau de l'atemporel. En d'autres termes, ce serait notre intellect qui ne pourrait raisonner qu'au moyen d'un ensemble de catégories — genèse et corruption, cause et effet, distinction et succession — qui ne sont pas vraiment appropriées pour comprendre le statut des réalités atemporelles. Emprunter cette voie, qui n'est pas entièrement « plotinienne » à proprement parler²⁷, porterait à tirer les conséquences extrêmes de ce raisonnement, en affirmant que toute partition, toute distinction et toute succession dans l'univers intelligible éternel dépendraient de *nous*, car, en fait, la seule réalité objective serait celle de l'indistinction absolue, de la co-présence du principe atemporel

27. Cette voie est suggérée par Plotin, quand il affirme (par exemple dans les lignes qui concluent le chapitre 3 du traité 9 (VI, 9) que le fait de « dire que l'Un est une cause, ce n'est pas lui donner un attribut à lui, mais plutôt à nous, car c'est nous qui détenons quelque chose qui vient de lui, tandis que lui, il reste en lui-même. Il ne faut pas dire ni "lui" ni "est", pour parler avec exactitude. Mais c'est nous qui, en tournant, pour ainsi dire, autour de lui de l'extérieur, souhaitons exprimer ce que nous éprouvons lorsque nous nous approchons parfois de lui ou que parfois nous nous en éloignons à cause des apories qui surgissent à son propos ». Parler d'une « causalité » de l'atemporel serait donc « parler de nous », et non pas de l'atemporel, car celui-ci ne peut admettre en lui-même aucune forme

de relation, de processus causal, ou encore de multiplicité et de succession. « Assigner une place dans une relation de causalité » aux réalités éternelles signifierait alors, dans ce cas aussi, « parler de nous », et non pas d'elles, les considérer de *notre* point de vue. Cependant, on ne peut pas en déduire, *sic et simpliciter*, que toute distinction et toute succession parmi les réalités éternelles dépendent de nous, car Plotin semble bien vouloir attribuer une valeur objective à la distinction et à la succession des trois hypostases. Voir sur cette question les études successives de D.J. O'Meara, « Le problème du discours sur l'indicible chez Plotin », *Revue de théologie et de philosophie*, 122, 1990, pp. 145-56 ; « Scepticism and ineffability in Plotinus », *Phronesis*, 45, 2000, pp. 240-51.

en toutes choses et de toutes choses dans le principe atemporel (ὁμοῦ πάντα, comme Plotin le dit souvent en citant les paroles célèbres d'Anaxagore). Il s'agirait donc d'un univers totalement « comprimé », dont nous serions portés, en raison des modalités intellectuelles qui nous sont propres, à distinguer les parties, à les séparer et à les poser dans une succession spatio-temporelle qui suppose la génération de celles qui suivent par celles qui précèdent. Cet univers intelligible serait alors, en soi et par soi, totalement exempt de toute distinction et de toute différence ; mais *nous* y introduirions les distinctions et les différences qui nous sont nécessaires pour le comprendre et pour le décrire par la pensée et le langage qui sont les nôtres. Même si cela était vrai, il resterait un problème : si c'était nous qui introduisions une distinction et une succession là où il n'y a qu'unité et omniprésence du principe, et cela à cause de l'infériorité et de la faiblesse de notre nature, d'où dériverait notre nature inférieure et faible ? Ne dériverait-elle pas elle aussi de l'unité absolue du principe, de ce principe unique et omniprésent qu'elle parvient à séparer et à distinguer en parties différentes ? Et si la réponse à cette question était affirmative, ne devrait-on pas dire que l'acte de génération en vertu duquel notre nature inférieure parvient à se distinguer du principe, de manière qu'elle procède ensuite à distinguer toutes choses, est, justement, un acte de génération, qui suppose donc un « avant » et un « après », une « genèse » et une « succession » — ce qui réintroduirait précisément le temps dont on voulait se débarrasser ?

La conclusion qui paraît s'imposer est donc la suivante : s'il y a une pluralité de réalités atemporelles distinctes, s'il y a entre elles une antériorité et une postériorité, un « avant » et un « après », une succession et peut-être même une genèse — comme c'est le cas de l'Un et de l'Intellect, qui constituent une pluralité et qui sont distincts, l'un antérieur et l'autre postérieur, l'un « avant » et l'autre « après », l'un étant engendré par l'autre —, s'il y a tout cela, il doit y avoir le temps. Si l'on pense ou l'on dit que cette pluralité ou cette distinction des réalités atemporelles, cette antériorité et cette postériorité, cet « avant » et cet « après », cette succession et cette genèse — comme c'est le cas du philosophe qui voit, sait et peut dire que l'Un et l'Intellect constituent une pluralité et sont distincts, l'un antérieur et l'autre postérieur, l'un « avant » et l'autre « après », l'un étant engendré par l'autre —, si cela est possible, il doit y avoir le temps. Au contraire, si on pose une réalité vraiment atemporelle (= si une réalité vraiment atemporelle peut être posée), on ne peut ni la dire ni la penser (= elle est indicible et impensable), car le fait de la dire et de la penser (= qu'elle est dicible et pensable), en lui attribuant un statut logico-ontologique comme objet de la pensée et du

discours, en la situant dans l'échelle des êtres, implique déjà, quoiqu'on essaie de l'éviter, le temps. À la limite, une réalité vraiment atemporelle ne pourrait que se maintenir dans un silence absolu : personne ne pourrait la dire ni la penser, car il n'y aurait personne pour la dire ou pour la penser, ni un langage pour la dire ni une pensée pour la penser.