

See discussions, stats, and author profiles for this publication at:
<https://www.researchgate.net/publication/200126198>

L'expérience de l'instant métaphysique: La contribution de Plotin au problème « temps et éternité »

Article · January 2006

CITATIONS

0

READS

41

1 author:



[Katelis Viglas](#)

103 PUBLICATIONS 1 CITATION

[SEE PROFILE](#)

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Jeremias II Tranos Ecumenical Patriarch of Constantinople (1536 - 1595)

[View project](#)



The Neo-Platonic Tradition [View project](#)

Katelis Viglas

Volos, Grèce

*L'expérience de l'instant métaphysique:
La contribution de Plotin au problème «éternité et temps»*

Comment l'instant qui passe et se perd toujours peut tant soit peu rester? Certainement c'est autre chose la durée et autre chose le présent solitaire. Mais, c'est là, au temps intime et instantané où la vie regagne sa valeur¹ Quand tout finit et tout recommence, le retour éternel – théorie que les Stoïciens soutiennent et qui a continué jusqu'à l'époque de Friedrich Wilhelm Nietzsche – comme le serpent qui mord sa queue, est en vigueur, de sorte que le temps devient l'éternité et l'éternité devient temps² Certainement, d'après la perspective ancienne grecque il y a une séparation entre le temporel (ἐν χρόνῳ) et l'éternel. Mais c'est la doctrine chrétienne qui va venir pour faire une extension de «hinc et nunc» jusqu'au-delà eschatologique³ Entre ces deux images du monde, le septième traité de Plotin à la troisième *Ennéade* avec le titre «Sur l'éternité et le temps» (Περὶ Αἰώνου καὶ Χρόνου) constitue un point de vue intermédiaire. Ce traité a eu la chance d'être étudié spécialement et continuellement par beaucoup de chercheurs⁴ Comme il est dit sur ce sujet dès lors, c'est dans ce traité que l'opposition platonique entre l'éternité et le temps a diminué⁵ Mais comment cela arrive-t-il? Il est réussi par la vision de l'éternel et du monde intelligible et vénéré, qui aboutit à une relation expérimentale avec lui, pour qu'il se réalise et obtienne du pouvoir vivant. C'est exactement de ce pouvoir vivant à sa forme extatique que la solitaire contemplation occidentale a été amenée à la mé-

¹ Chez Parménide déjà dès l'antiquité on faisait de l'attention à la notion de l'instant métaphysique. Platon sépare le maintenant (νῦν), (*Parménide* 15b-c), c'est-à-dire l'instant rationnel qu'Aristote analyse et le soudain (ἐξαφνης), qui est l'instant réel, c'est-à-dire l'image temporelle de l'éternité (*Parménide* 156d). J. Guittou, *Le Temps et l'Éternité chez Plotin et Saint Augustin*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1971 (4ième édition), 51. Cf. J. Wahl, *Études sur le Parménide de Platon*, Ed. Rieder, Paris, 1926, 167-172. Encore chez Aristote, il y a l'origine de l'idée d'un temps partout simultanément (πανταχοῦ ἅμα) qui est identique avec l'infini. Cf. J. Guittou, *ibid.* 52.

² Voir l'étude excellente de L. Benakis, «Zeit und Ewigkeit. Gegenüberstellung griechischen und christlichen Denkens im unedierten Schrifttum des Michael Psellos» *ΦΙΛΟΣΟΦΙΑ* 10-11, 1980-81, 398-421. (Texte grec avec résumé en Allemagne). Cette étude existe maintenant dans L. Benakis, *Texts and Studies on Byzantine Philosophy*, Ed. Parousia, Athens, 2002, 463-486.

³ L. Benakis, *ibid.* 419-420.

⁴ Cf. W. Beierwaltes, *Plotin über Ewigkeit und Zeit. Έννεάς III. 7* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1995. Encore il y a l'étude de H. Jonas en traduction grecque par S. Ramfos à *EROUREM*, 4, Marsh 1996, 8-100. Encore voir G. Stamatellos, *Plotin. Sur l'Éternité et le Temps. Traduction et Commentaire. Ennéade III. 7*, Ed. Georgiadis, Athènes, 1999 (En grec moderne) et W. Mesch, *Reflektiere Gegenwart: Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustin*, Klostermann, Frankfurt, 2003, ou les notions du temps et de l'éternité se sont étudiées dans les dialogues de Platon (le *Timée* par rapport à *Theaitète*, *Sophiste* et *Parménide*) tandis que St. Augustine (*Confessiones* XI) et Aristote (*Métaphysique* XII) se sont commentés.

⁵ C. Yannaras, *Philosophie sans Rupture*, Ed. Labor et Fides, Geneve, 1986, § 32.

taphysique de la force⁶ Comme exactement la vision du monde éternel et intelligible est présentée en qualité d'un accomplissement indivisible (τέλος ἀμερός), de la même façon F W Nietzsche a prévu la génération du surhomme dans l'humain. Est-ce que l'idée nietzschéenne du surhomme est un effort de dépasser l'humain ayant comme but l'accomplissement interne du transcendant et du divin?⁷ Si c'est vrai, alors l'idée du surhumain illumine tout le mysticisme de la force de la civilisation chrétienne, sans, bien sûr la volonté du Nietzsche, qui dans la très désirée pour lui inversion de toutes les valeurs, il a été conduit à leur nouvelle affirmation, à l'affirmation de la Vie elle-même.

Cette Vie,⁸ existant dans l'intelligible, est l'éclairage de l'éternel, une promesse d'identité de l'existence déjà présent et non future. En effet comme ça, l'éternel comme l'identité absolue, descend au présent condensant. Mais est-ce que le présent tend à l'intemporel et l'éternel, à cause de cette condensation, cette forme d'intensité? A travers la visualisation nietzschéenne on dirait que la transposition du maintenant au-delà du temps a une dimension aussi dionysien – donc intense et irrationnelle – que apollonien – donc tranquille et rationnelle⁹ Dans cette deuxième dimension il y a la métaphysique plotinienne qui passe avec marche tranquille le seuil de l'unité divine.

L'éternité n'a ni *était* (ἦν) ni *sera* (ἔσται), donc elle sera une essence pure: elle est ce qu'elle est. Elle est en arrêt, c'est une vie réalisée. Mais jusqu'à quel point y a-t-il la possibilité l'être instantané, cet être si passager de rencontrer quelquefois l'éternel? C'est l'extase, Plotin dira, qui amène dans une atmosphère pleine de tranquillité, l'âme à l'intelligence et de là à l'unité de l'éternel. Donc l'éternité comme un accomplissement métaphysique est l'essence intelligible elle-même comme une concentration totale. Parallèlement l'éternel comme accomplissement instantané est jeté au Bon et à la Vérité. La procession totale de l'émanation verticale de trois hypostases plotiniennes – Un, Intelligence, Âme – l'arrêt dans l'Un et le retour tant de l'âme individuelle, que de l'Âme Universelle, de nouveau à leur source, c'est-à-dire à l'Un, constituent un système temporel ayant comme axe central la connexion du sensible temporel et de l'intelligible éternel. L'Un est au-delà de l'éternité (Αἰών), mais elle n'est pas hors de l'Un.

Ces envisagements instantanés de l'éternel sont composés et sont embrassés dans la totalité. Donc ils deviennent en temps (ἐν χρόνῳ); alors, comment dépassent-ils le «hinc et nunc»? Mais comme Plotin dit, le tout véritable est entier et plein, donc il n'a pas besoin d'aucun avenir. Au contraire, ce qui est né, a une perspective, un avenir. Mais l'intelligible éternel, puisque il n'a besoin de rien, c'est un être qui existe par soi-même et tend de prendre la position du but pour les êtres qui naissent et sont sensibles. Le tout tend vers l'éternel, donc il a – si on doit tirer ici une conclusion – un avenir. Ainsi Plotin arrive à l'impasse de son discours et de ses arguments. Son discours sur la

⁶ N. Loudovicos, *La Spiritualité Fermée et le Sens du Soi. Le Mysticisme de la Force et la Vérité de la Nature et de la Personne*. Ed. Ellinika Grammata, Athènes, 2002, 219-245 (En grec moderne).

⁷ N. Berdiaeff, *Dialectique existentielle du divin et de l'humain*. Traduction en grec par Prodromos Andoniadis. Ed. Pournara, Thessalonique, 1982, 73.

⁸ Pour la Vie comme l'Eternel dans l'Intelligence, mais non dans l'Un voir P. Aubenque, «Plotin philosophe de la temporalité», *ΔΙΟΤΙΜΑ* 4, 1976, 78-86. Cf. P. Hadot, «Être, Vie, Pensée chez Plotin et avant Plotin», *Les Sources de Plotin*, Fondation Hardt, Genève, 1960, 107-141 et A. H. Armstrong, «Eternity, Life and Movement in Accounts of Nous», *Plotinian and Christian Studies*, Variorum Reprints, London, 1979, 64-74.

⁹ F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*. Traduction grecque par Aris Diktaios, Ed. Dodoni, Athènes-Ioannina, 21983, 9-37. Du même, *Die Geburt der Tragödie aus dem Gieste der Musik*, Traduction grecque N. A. Kefala, Ed. Govostis, s. l. s. a.

totalité, où il y aura tant l'éternel, que le sensible temporel ne fait pas de grandes progrès et réaffirme sa faiblesse de dépasser leur opposition.

La seule façon que Plotin a à ses mains pour échapper le gouffre de l'éternel et du temporel c'est la temporalisation de l'âme, tant de l'âme individuelle, que de l'âme Universelle¹⁰ Puisque le but du tout c'est son retour à sa source et sa cause, donc l'homme individuel aussi, comme un observateur changeable désire l'éternel inchangé de façon à assurer sa crédibilité unique: oui, l'éternel est immuable; mais moi même comme un sujet muable je m'éloigne et je me perds souvent. De l'autre côté encore, le limite fixe de chaque orientation pour moi reste Là, d'une manière permanente sans dimension (ἀδι-στατον)¹¹ Voilà, donc jusqu'à quel point la philosophie de Plotin est semblable à chaque religiosité salutaire du 3^{ème} siècle de notre ère, le Christianisme inclus. C'est pourquoi le lettré perspicace Michel Psellos suivra partiellement avec fidélité le contemplateur néoplatonicien, spécialement le traité III. 7 («Sur l'éternité et le temps»)¹² Naturellement Plotin à travers le point de vue de l'homme limité voit le pouvoir et la beauté illimités, l'Un infini. Il s'agit ici de la vie des Heureux (τῶν Μακάρων), qui ont une nature divine. L'éternité véritable est la divinité. Pour le destin humain c'est une intériorité libérée de tout volume extérieur (*Ennéade* VI. 9). L'influence grecque donc, sur le Christianisme est raisonnable, quand Plotin parle de l'existence éternelle (ἀεί ὄν).

Encore l'identification de l'éternel avec l'instantané est-elle une extension vers l'infini ou c'est le fermé soi qui recherche l'illimité?¹³ S'agit-il d'une opposition comme au platonisme ou d'une union, comme à l'eschatologie chrétienne? Le monde intelligible pour Plotin est identifié avec l'éternel et comme chez Platon il n'a pas d'origine et de fin¹⁴ Mais c'est chez Plotin, que grâce à la spéculation universelle du monde comme être vivant et animé, l'instant temporel est attaché à la durée éternelle¹⁵ L'Âme Universelle descend pour créer le temps, mais et – tant comme universelle, que comme individuelle – s'élève pour devenir impérissable, grâce aux eaux de Siloam¹⁶ C'est cette élévation et extase de l'âme individuelle, que transforme le temps à une essence éternelle et intelligible.

L'intuition de l'instant présent à l'époque de Plotin

L'expérience de l'instant métaphysique, comme Pierre Hadot a montré, s'attachait pour les anciens au changement de la vue du monde et était réussi par des exercices qui embrassaient la concentration de l'intelligence à l'instant présent¹⁷ Chez le Stoïcisme, com-

¹⁰ Il faut remarquer que le temps avec la notion de l'historicité n'a aucune place dans le système de Plotin, ni il se présente bien sûr sous la forme mythologique comme au Gnosticisme. La notion judéo-chrétienne du temps historique est aussi absente; le mythe et le temps ont une connexion ici avec la vie de l'âme, et ce sont avec cet aspect qui sont commentés. Cf. G. Guitton, loc. cit. 46.

¹¹ M. Ottoviani, «L'eternità in Plotino: STASIS ADIASTATOS? Qualche riflessione lessical e filosofia sull'utilizzo dell'aggettivo adiastaton in Enn. III. 7 [45]» *Acme* 51, 3, 1998, 213-229.

¹² L. Benakis, loc. cit. 419-420.

¹³ N. Loudovicos, loc. cit. 219-243.

¹⁴ L. Benakis, loc. cit. 407 note 30 et 419-420.

¹⁵ G. F. Kostaras, *Aspects de Plotin*, Athènes, 1995, 46-47 (En grec modern). C'est une interprétation différente que G. Kostaras donne et il voit trois formes de la vie: instant, temps, éternité en correspondance avec l'homme corporel, psychique et spirituel. Ici quand on dit que l'instant s'embrasse par la durée éternelle on se rapporte à l'extase comme expérience que Plotin lui-même avait quatre fois dans sa vie. Cette interprétation montre l'union et la réciprocité graduelle de ces trois formes de la vie, que Kostaras sépare; on persiste à l'interprétation à laquelle Plotin les unifie et il ne les sépare pas.

¹⁶ G. Bachelard, *L'Intuition de l'Instant*, Éditions Stock, Paris, 1992, 21 sq.

¹⁷ P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Edited with an introduction by A. I. Davidson, Translated by M. Chase, Blackwell, Oxford UK and Cambridge USA, 1995, 259-260.

me chez l'Epicurisme telles exercices consistaient en détachement de l'avenir et du passé, afin que l'instant présent paraisse illimité¹⁸ Cette technique offre à l'intelligence une libération des chaînes et des préjugés du passé, aussi que de l'inquiétude pour l'avenir. Elle offre encore une indépendance intérieure, de la liberté et de la paix, qui sont des pré-suppositions nécessaires aussi que des conséquences pour des expériences métaphysiques. Et c'est également la conviction mystique pour l'union de soi avec le monde, considéré comme une totalité qui est en relation avec cette «technique». Quelque chose de semblable doit être l'union mystique avec l'Un, que Plotin avait quatre fois dans sa vie¹⁹

Si on lit avec ce point de vue les *Ennéades*, on verra leur valeur préparatoire dans le but de l'extase. Si on lit également le traité III. 7 comme un effort d'union de l'instant temporel avec l'intelligible éternel, on l'embrasse alors dans cet esprit, qui régit tous les *Ennéades* dans la perspective de l'union de soi avec le divin. On pourrait encore reprendre les traités de la première Ennéade, qui ont un contenu moral, là où le savant se présente presque en termes nietzschéens comme le surhomme, qui résiste même la torture dans le taureau métallique de Phalaris²⁰ Nous voyons ici la notion et l'expérience de l'extase comme la vigueur du savant envers la vie orageuse de sens. C'est l'instant présent, qui apparaît chez Plotin, non comme la descente chrétienne de la grâce de Dieu, mais en tous cas comme une forme de miracle. Selon les Stoïciens, c'est seulement l'expérience de cet instant qui suffit pour que notre présence obtienne de la valeur dans le monde²¹ Il n'était pas extraordinaire de penser ici la conception semblable chrétienne pour l'instant présent comme la «déjà depuis maintenant» expérience eschatologique²² Certainement, seulement la marche discursive vers l'instant d'union mystique ne suffit pas pour les chrétiens, mais la participation dans les mystères ecclésiastiques est nécessaire. Le Christianisme n'est pas limité seulement aux instants mondains de la révélation du miracle ou de l'union mystique avec le divin (comme par exemple c'est la description de cette union par Grégoire de Nysse, qui a une connexion évidente avec celle de Plotin²³). Il ne déplace pas également l'expérience après la fin du monde temporel, mais il place l'existence complète à la vie après mort. Mais ce n'est pas de l'heure présente de voir la connexion entre la notion de l'immortalité de l'âme, que Plotin porte aussi dans son bagage philosophique et la notion de l'immortalité de l'âme dans le Christianisme²⁴

C'est clair que, si on accepte le point de vue de Pierre Hadot sur les techniques philosophiques pour que l'instant présent reste immobile²⁵, le Christianisme, comme il se développe dans ce climat des écoles anciennes philosophiques, a été influencé par celles-ci concernant ce point de vue. Mais certainement, les différenciations et les évolutions, spécialement dans le mouvement monastique, que Saint Antoine le Grand, Pa-

¹⁸ Marc Aurèle, *Pensées*, 12, 3, 3-4; 7 19, 3; 3, 12, 1

¹⁹ Porphyre, *Vie de Plotin*, 23.

²⁰ Il s'agit d'un taureau en bronze dans lequel le tyran Falaris de l'Akragas au 6^{ème} siècle avant Jésus Christ il cuisait ses ennemis (*Enn.* I. 4. 13. 7-8).

²¹ P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, loc. cit. 259-260.

²² N. Loudovicos, *L'Ontologie Eucharistique*. Ed. Damos, Athènes, 1992, 246 et note 129 (En grec moderne avec une sommaire en Français). Aussi J. Zizioulas, *Being as Communion*, St. Vladimir's Seminary Press, N. Y., 1986. Du même auteur *Thèmes de l'Ecclésiologie*, Thessalonique, 1992, 19 sq. (Cours Universitaires en grec)

²³ E. R. Dodds, *Pagans and Christians in an Age of Anxiety*, Cambridge University Press, 1990, chap. III (traduction grecque par K. Andipap, ed. Alexandria, Athènes, 1995, 155-159).

²⁴ Maxime le Confesseur, *Pour l'âme*, P. G. 91, 353-361

²⁵ P. Hadot, loc. cit. 260 et Horace, *Satires, Epistles and Ars Poetica*, with English translation H. Rush-ton Fairclough (LCL), London/Cambridge MA 1926, 21947

chomius etc. ont commencé en Egypte (au début du 4^{ème} siècle) presque le même temps où Plotin vit, c'est-à-dire le 3^{ème} siècle après J. C., sont nombreuses et quelquefois arrivent aux frontières extrêmes²⁶. Les Stoïciens encore, pour de raisons différentes déjà avant Plotin avaient cette attitude d'admiration pour ce qui apparaît à l'instant présent. Après les Stoïciens chaque instant et chaque existence présente fait allusion à tout l'univers et à toute l'histoire du monde. Comme chaque instant présuppose l'immensité du temps, de la même façon notre corps présuppose tout l'univers. C'est dans l'intériorité, où on peut vivre la genèse de la réalité et la présence de l'être véritable. Ayant la conscience seulement d'un instant de nos vies ou d'un battement de notre cœur, on peut avoir l'union avec l'immense extension du monde et on peut admirer le fait unique qu'on existe. Les Stoïciens soutenaient que l'univers est présent dans chaque partie de la réalité, indiquant la théorie de sympathie, qui est même commun chez Plotin. Quand alors on voit cette théorie rapportée aussi au temps, chaque instant est considéré qu'il embrasse la totalité du temps. De la même façon que l'absolu total de l'espace existe dans chaque partie de l'espace, c'est comme ça que l'absolu (ἄπολελυμένον) du temps est l'infinité qui existe dans chaque fragment instantané. Spécialement, selon le néoplatonisme, à cause de la conviction pour l'Âme du Monde chaque individualité particulière communique avec la totalité. Cette expérience de l'instant métaphysique, que Plotin décrit et elle était la cause de son œuvre, c'est à dire des *Ennéades*, mais encore aussi le but de quelqu'un qui veut (τόν βεβουλημένον) à travers celles-ci suivre une marche semblable, n'est pas seulement limitée à la fin du monde antique. Il y a d'autres âmes, aussi comme celles de William Blake²⁷ ou de Johann Wolfgang von Goethe²⁸, qui ont parlé de la valeur de l'instant et du bonheur présent. C'est peut-être même la théorie stoïcienne, qui est arrivé jusqu'au jeune homme Nietzsche devant la vue de plateau de la montagne Le Haut Engadin des Apennines et son *Zarathoustra* est né²⁹.

Maintenant, pour rentrer chez Plotin, on doit voir sa différenciation par rapport à ces stoïciens antérieurs concernant l'expérience et l'intuition de l'instant. Particulièrement par rapport à son plus immédiat antérieur, Marc Aurèle on observe une étiologie renversée et une procédure rationnelle, qui conduisent au même point³⁰. Dans l'œuvre de l'empereur philosophe, qui est resté jusqu'à nos jours avec le titre *Pensées* (*Tὰ εἰς ἑαυτόν*), et dans la quelle on trouve des techniques de la méditation personnelle, au lieu d'élévation de l'instant à l'éternité, la grandeur infinie de l'éternel est utilisée comme une mesure psychologique de comparaison devant la nullité de l'instant. Alors, l'instant ne s'unit pas avec l'infini à travers l'agrandissement de sa valeur, mais il se diminue à tel point qu'il prend les dimensions d'un infiniment petit. Il faut remarquer que cela se passe aussi pour notre petit espace devant le tout infini, bien sûr, quand les astronomes à la fin de l'époque ancienne avaient déjà observé la grandeur infinie de l'univers afin qu'ils considèrent la terre comme un *punctum*, un point sur la carte cosmique³¹. C'est Marc Aurèle le même qui remarque que la terre est entre deux éternités³², et que

²⁶ *Vie d'Antoine*, par F. Halkin, Bibliotheca Hagiographica Graeca 3, 1, 140, Bruxelles, 1957 ed. G. J. M. Bartelink, Athanase d'Alexandrie, *Vie d'Antoine*, Sources Chrétiennes, 400, Paris, 1994.

²⁷ P. Hadot, loc. cit. 260.

²⁸ I. N. Theodorakopoulos, *Faust par Goethe*. Traduction grecque avec interprétation esthétique et philosophique, Athènes, 1981, 15-16.

²⁹ F. W. Nietzsche, *Also sprach Zarathoustra*, loc. cit. 14.

³⁰ Marc Aurèle, *Pensées*, 12, 24; 11, 1 3.

³¹ E. R. Dodds, *Pagans and Christian*, loc. cit. 27 et note 11

³² E. R. Dodds, *ibid.* 28 et note 13.

le temps présent (τὸ ἐνεστώδες τοῦ χρόνου) n'est qu'un instant d'éternité (στιγμὴ τοῦ αἰῶνος)³³ Il parle comme ça – en opposition avec Plotin – avec des termes méprisants pour cet instant en la considérant comme quelque chose d'insignifiant et d'infiniment petit qui disparaît immédiatement. Cependant le pessimisme de Marc Aurèle et son stoïcisme conduisent à la même conclusion inversement: à la concentration à l'instant par son évacuation. Il s'agit de la technique inversée par rapport au Plotin, où la vie dans l'extase devient pleine instantanément avec l'éternel, le tout et l'Un. Aussi, bien que Marc Aurèle dit: trouve son bonheur maintenant, parce que ce n'est rien ni toi, ni ta présence instantanée en comparaison avec l'infini, Plotin affirme la valeur de l'instant, en donnant le sens et le pouvoir tranquille de l'éternel.

Théories interprétatives du temps naturel. revue critique

Maintenant, si on pensait sur la nature du temps périssable et sensible, comment on la définirait? Dans les chapitres 7 10 du traité III. 7 (Περὶ αἰῶνος καὶ χρόνου), Plotin arrive à une recherche des théories antérieures sur le temps. Alors, comme Plotin même dit, il descend de l'éternité vers le temps, à la recherche du temps dans le temps. La recherche métaphysique de l'intemporel s'interrompt un peu, grâce à une revue historique sur les théories qui se sont posées par les philosophes anciens jusques à l'époque de Plotin. On verra de près la problématique de Plotin sur le temps, on la suivra et on la présentera au fil de son discours. *

Selon Plotin les théories du temps avant lui étaient trois: i) l'identification du temps avec le mouvement, soit n'importe quel mouvement, soit le mouvement universel (c'est la théorie de l'Académie première³⁴, Aristote et les Stoïciens), ii) la considération du temps comme quelque chose qui est mise en mouvement (τὸ κινούμενον – avec le sens du sphère de tout, que les Pythagoriciens le soutenaient, mais Aristote aussi), iii) l'identification du temps avec quelque élément de mouvement, soit comme distance, soit comme mesure ou comme un accompagnement (quelques uns de l'Académie et les Stoïciens, Aristote et les Epicuriens). Plotin recherche le premier point de la vue dans III. 7 8 où il mentionne la théorie stoïcienne et il examine les positions Aristotéliennes par rapport au temps comme mesure ou nombre du mouvement dans III. 7 9. Enfin il consacre brièvement le chapitre III. 7 10 à la position Epicurienne.

Plotin commence le 8^{ème} chapitre du 7^{ème} traité de III^{ème} *Ennéade* par le rejet de la position que le temps est identifié avec le mouvement. Certainement, selon Plotin le temps est un sorte de mouvement, qui se relate avec l'Âme Universelle ou les âmes individuelles, cependant concernant les positions qui sont en question, il y a la critère de leur relation avec le mouvement naturel. Les arguments de Plotin contre cette définition sont 1) le mouvement est en temps (ἐν χρόνῳ) (alors rationnellement ils sont différents) et 2) le mouvement quelquefois s'arrête, mais le temps non. Ce deuxième argument existe chez Aristote aussi, qui met le temps par rapport au changement³⁵ Quand Plotin dit que le temps s'arrête, il n'implique pas l'absence de tout le mouvement, mais l'absence du mouvement d'un objet particulier. Selon Aristote cette condition d'arrêt du mouvement c'est de la tranquillité en temps (ἡρεμία ἐν χρόνῳ)³⁶

³³ Marc Aurèle, *Pensées*, 6, 36, 1

³⁴ Aristote, *Physique* IV 218b1-20 et G. Verbeke, «Le statut ontologique du temps selon quelques penseurs grecs», *Zetesis*, Melanges É. de Strycker Anvers-Utrecht, 1973, 188-205.

³⁵ Aristote, *Physique* IV 218b21 Ἄλλα μὴν οὐδ'ἄνευ γε μεταβολῆς.

³⁶ Aristote, *Physique* IV 221b 7-12. Voir aussi le commentaire de ces arguments par J. F. Callahan, «A New Source for St. Augustine's Theory of Time», *Harvard Studies in Classical Philology* 63, 1958, 437-

Il en résulte raisonnablement la question: le mouvement de l'univers (c'est-à-dire la rotation céleste) n'implique pas une indentification entre le mouvement et le temps? Contre cette position revient l'argument que le mouvement est en temps (ἐν χρόνῳ), parce que a) une rotation complète céleste en temps est différente d'une demi rotation, qui a besoin seulement le demi temps pour son accomplissement et b) parce que, une fois on a un plus rapide et une autre fois un plus oisif mouvement de la sphère extrême (τῆς ἑξωτάτης σφαίρας). Ces commentaires sur le mouvement des orbites célestes étaient importants à l'époque de Plotin, une époque qui a fait souvent une indentification entre le temps et le mouvement céleste³⁷ Même au 4^{ème} siècle ap. J.-C. les théologiens comme Saint Augustin et Saint Basile de Césarée seront conduits à une identification analogue³⁸ Bien que cette argumentation ne soit pas présente chez Aristote, tant ce dernier que Plotin, n'acceptent pas l'identification du temps avec les orbites célestes, presque avec la même syllogisme, duquel généralement font l'usage pour la réfutation de l'identification du temps avec le mouvement.

Plotin se tourne encore, contre l'effort stoïcienne de l'interprétation du temps sensible, qui l'identifie avec la distance spatiale. Si, alors, la distance, qui est parcouru est le temps, donc, puisque tous les mouvements ont la même vitesse, les mouvements différents vont parcourir des distances différentes, et ainsi il faut considérer une mesure de leur comparaison, qui va être le temps. Plotin remarque que cette notion des Stoïciens est enregistrée sur l'espace et non sur le temps. Le même est en vigueur si on considère la rotation céleste comme la mesure. Encore, si le mouvement est pris comme extension, alors il s'agit de la grandeur ou du volume, par exemple une grande quantité de chaleur ou un grand volume d'eau qui tombe continuellement. En ce qui concerne ce dernier, c'est-à-dire la répétition de l'eau qui tombe, si elle est exprimée par un nombre abstrait, elle nous transmet une sensation du temps. Dans tous ces cas selon Plotin le mouvement est en temps, parce que le temps est partout et toujours et ne constitue pas seulement le substrat pour quelques mouvements particuliers.

Avec cet examen des positions stoïciennes Plotin prépare la critique à la considération aristotélicienne du temps. Il y a ici quelques matières comme l'insuffisance de l'interprétation arithmétique du temps, le besoin de la recherche sur ce que c'est réellement le temps (τί ὄν ἐστι χρόνος—*Enn.* III. 7.8. 58-59) et aussi l'importance de la notion en temps.

Dans III. 7. 9 Plotin critique la définition aristotélicienne du temps comme nombre ou mesure du mouvement (ἀριθμὸς ἢ μέτρον τῆς κινήσεως)³⁹ Comme d'après les Stoïciens la distinction entre le mouvement en ordre et le mouvement en désordre est ici en vigueur Comment peut-on mesurer le mouvement en désordre? Aristote peut-être il répondrait que le mouvement en désordre est mesuré en comparaison avec le mouvement en ordre et qu'il s'agit du mouvement continu de la rotation céleste extéri-

59. Du même auteur *Four Views of Time in the Ancient World*, Harvard University Press, Cambridge, 1948. Cf. S. K. Strange, «Plotinus on the Nature of Eternity and Time», Lawrence Schrenk (ed.), *Aristotle in Late Antiquity*, vol. 27 of the series *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, Jude P. Dougherty (general editor), Catholic University of America Press, 1994, 22-53. Et A. Smith, «Eternity and Time», *The Cambridge Companion to Plotinus*, Cambridge, 1996, 196-216.

³⁷ Pour les philosophes Eudème, Théophraste et Alexandre voir Simplicius, *In Aristotelis physicorum*, 700. 17

³⁸ A. Smith, loc. cit. 196 sq. et Saint Augustin, *Confessiones* XI, 23 sq.

³⁹ Voir l'analyse excellente par C. Yannaras, *Philosophie sans rupture*, loc. cit. § 32 et les remarques brèves par W. D. Ross, *Aristotle*, Methuen & Co Ltd, London, 1977 chapt. III.

eure. Cette solution peut-être satisfierait même la critique de Plotin pour la séparation des mouvements, qui n'ont pas le même modèle de la mesure⁴⁰ Alors le problème est ici non mesurer des mouvements isolées, mais arriver à une définition de la nature de la mesure. Est qu'est peut-être la notion générale et abstraite du nombre est la mesure demandée (par exemple «dix» sauf les «chevaux») ? A première vue le nombre, quand on l'utilise pour mesurer des objets, a une nature séparée et indépendante par rapport aux objets nombrés. Alors si le temps est identifié avec la mesure ou le nombre, il doit aussi avoir une nature propre et séparée. Ici Aristote dit clairement que: le temps c'est quelque chose qui est mesurée et non quelque chose avec laquelle on mesure (ὁ δὲ χρόνος ἐστὶ τὸ ἀριθμοῦμενον καὶ οὐχ ὃ ἀριθμοῦμεν)⁴¹ Alors il se rapporte à un nombre qui mesure et qui est différent d'un nombre mesuré. Plotin remarque à son tour, que même s'il s'agit d'identifier le temps avec le nombre particulier qui mesure, chaque mouvement aura son propre temps.

Mais si on considère le nombre/la mesure comme une mesure continue qui devra être définie arbitrairement comme souverain, alors de nouvelles objections émergent (III. 7 9. 17-31); la première question reste la même: qu'est que c'est le nombre/la mesure? Si on suppose que le temps est un nombre abstrait, qui a de la nature séparée – comme le nombre «dix» est séparément des «chevaux» – alors qu'est ce que Aristote doit considérer comme ce qui est ontologiquement et d'avance le modèle métrique? Aristote même a donné de l'emphase au temps objectif et seulement dans peu de cas il a attaché le temps avec l'âme⁴² Selon Plotin, Aristote ne peut pas interpréter la nature de ce précédent nombre métrique. Alors l'«antérieur» (πρότερον) et le «postérieur» (ὑστερον) dans le nombre⁴³, ont soit une notion spatiale, soit une nouvelle non interprétée temporalité. Le temps n'est pas cet «antérieur» et «postérieur». Alors les conclusions finales de cette critique sont que le temps a) existe spatialement comme particulier et indépendant par rapport à la mesure du mouvement et b) doit s'attacher avec l'Âme particulière et universelle.

Maintenant, en se qui concerne la définition épiciurienne du temps comme accompagnement du mouvement (παρακολούθημα κινήσεως) elle est mentionnée seulement sommairement. Cette définition ne peut pas interpréter complètement la nature du temps sensible, parce que dans celle-ci il y a déjà la temporalité. L'accompagnement alors est, soit avant, soit après ou simultanément par rapport au temps, mais dans tous les cas sera en temps. Avec le chapitre 10 du 7^{ième} traité de la III^{ième} Ennéade la discussion critique contre les interprétations philosophiques anciennes du temps sensible, pour que Plotin donne de l'emphase à la suite à la interprétation platonique de l'éternité (Ennéades III. 7 11-13). Plotin avec cette revue critique montre qu'il a l'habileté non seulement pour la spéculation métaphysique qui vole haut, mais qu'il a aussi une intelligence pratique. Ainsi il consacre son esprit analytique au monde et à la nature qui l'embrassent en faisant un plan interprétatif et construisant la hiérarchie de ses hypostases; de l'autre côté il s'amène grâce à un substrat personnel et empirique à l'idée de l'extase et du vol mystique de l'âme.

⁴⁰ A. Smith, loc. cit. 207-208.

⁴¹ Aristote, *Physique* IV 219b 5-9.

⁴² Aristote, *Physique* IV 223a 25-6: Εἰ δὲ μηδὲν ἄλλο πέφυκεν ἀριθμεῖν ἢ ψυχὴ καὶ ψυχῆς νοῦς, ἀδύνατον εἶναι χρόνον ψυχῆς μὴ οὔσης...

⁴³ Aristote, *Physique* IV 219 b1-2: τοῦτο γάρ ἐστιν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὑστερον.

Temps et éternité, opposition et rapprochement: le rôle de l'âme

D'après Plotin l'éternité a trois caractéristiques principales: singularité, infini, totalité. Pour faire l'explication de la genèse de la temporalité, Plotin utilise le modèle simplificateur et mythologique «il était une fois le temps». Mais celui c'est-à-dire le temps pour un platonicien comme Plotin était éternel, alors il n'existait pas autre fois ontologiquement à l'origine du monde, et ni les Muses étaient à ce moment là pour qu'elles nous disent sur celui (III. 7 11 1 10). Selon cette «narration philosophique mythologique» le temps avant sa génération était en tranquillité complète près des intelligibles. Mais une nature curieuse (πολυπράγμων φύσις) à cause d'une inquiétude et d'une disposition pour l'indépendance devient autonome puisque l'éternel présent n'était pas suffisant pour elle et elle s'est mue (ἐκινήθη), entraînant avec elle le temps. La chute de l'âme et du temps s'accompagne d'un changement et d'une mutation durables, au contraire de *Timée* de Platon, où on trouve une répétition du même. Ainsi le temps est l'image de l'éternité (selon la définition platonique). À cause de cette audace (τόλμα) l'âme est descendu et est conduite à la différence et la multiplicité. Ainsi, elle a affaibli et elle s'est étendue. Elle était comme la graine qui, donnant à la plante une force vitale elle perd sa suffisance naturelle c'est-à-dire elle naît de soi-même. L'Âme du Monde a créé le monde sensible par l'imitation du monde intelligible, créant une image de celui. L'âme a mis soi-même en temps (ἐχρόνωνσεν ἑαυτήν). Ainsi le temps marche avec l'âme, tandis que l'éternité avec l'intelligence. La successibilité de l'âme crée le nouveau. La Vie est le dénominateur commun de l'éternité et du temps⁴⁴ La définition donnée pour le temps est: vie de l'âme en mouvement qui passe d'une vie à l'autre (ψυχῆς ἐν κινήσει μεταβατικῆ ἕξ ἄλλου εἰς ἄλλον βίον ζῶν εἶναι – III. 7 11 40-50).

En résumé on a les différences suivantes entre l'éternité et le temps.

Αἰών	Χρόνος
Ζωὴ ἐν στάσει καὶ τῷ αὐτῷ καὶ ἄπειρος	Εἰκόνα τοῦ αἰῶνος
Νοητὴ ζωὴ	Ἄλλην ζῶν τῶν τῆσδε τῆς δυνάμεως τῆς ψυχῆς ὡσπερ ὁμώνυμον λέγειν εἶναι
Κίνησις νοερά	Ψυχῆς τινος μέρος κίνησιν
Ταυτότης τοῦ ὡσαύτως καὶ μένοντος	Τὸ μὴ μένον ἐν τῷ αὐτῷ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο ἐνεργούν
Ἀδιάστατον καὶ ἓν	Εἰδῶλον τοῦ ἐνὸς τὸ ἐν συνεχείᾳ ἓν
Ἄπειρον ἤδη καὶ ὅλον	Τὸ εἰς ἄπειρον πρὸς τὸ ἐφεξῆς αἰεὶ
Ἀθρόον ὅλον	[Τὸ κατὰ μέρος ἐσόμενον] καὶ αἰεὶ (τὸ κατὰ μέρος) ἐσόμενον ὅλον

Le temps est toujours en travail, ainsi que la continuellement changeable situation de la vie (III. 7 12). Il faut alors croire que l'âme peut et a comme but d'abandonner cette vie, qui est incessante et continue, afin qu'elle retournant vers l'intelligible reste en tranquillité. Alors, si le but de tout le monde avec sa substance psychique est la terminaison dans l'éternel, l'alternation du passé et de l'avenir cessera. Même les sphères célestes aboliront, parce que elles sont en temps. L'intériorité de l'énergie psychique s'établira universellement. L'envisagement psychique et noétique de l'Un, vers lequel tend tant l'individu, tant le tout, a la signification d'une forme de présence extratemporelle, bien que l'Un se trouve au delà de tous (alors et au-delà de l'éternité, αἰῶνος, bien que celle-ci se

⁴⁴ G. Kostaras, *Der Begriff des Lebens bei Plotin*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1969

trouve même dans l'Un). Chaque action temporelle de l'âme à travers la procession produit les sensibles⁴⁵ Dans l'Univers les trajets temporels ont lieu et en réalité tout est mesuré par le temps. Les mouvements, alors, des planètes nous aident à mesurer le temps.

Le temps, ainsi, si on le considère comme ce qui mesure le mouvement, ou comme la mesure même, ou encore comme ce qui se mesure, est toujours pour des propriétés par accident (κατὰ συμβεβηκός – III. 7 12. 43, 12. 55, 13. 11 12). Le temps peut-être est alors semblable à la distance qui se mesure par la rotation céleste (par exemple l'espace d'un jour et d'une nuit), mais qui peut-être utilisé aussi comme de la mesure (ou comme un objet mesuré); mais ces tous ne sont pas identiques avec le temps véritable. C'est ce qu'on fait est de prendre les volumes temporels, en les considérant comme des mesures (par exemple l'aune), mais sans connaître ce que sont en réalité ces volumes. Pour comprendre la notion du temps on doit rester en ce qui se mesure et non en ce qui est considéré comme de la mesure; identification fautive qu'Aristote a fait d'après Plotin. Enfin le philosophe neoplatonicien explique que peut-être en réalité c'est ce qu'Aristote a voulu dire, parce que quand il a parlé de ce sujet il s'adressait aux internes et pas aux externes non initiés auditeurs (III. 7 13 13-18). Mais même comme ça, cela ne satisfait pas Plotin, qui considère Platon comme l'interpréteur principal du temps comme «l'image mobile de l'éternité».

Les mouvements des planètes alors nous aident à mesurer le temps. Mais c'est l'Âme du Monde comme fauteur²(αὐτουργός) qui engendre seule tant ses activités, que leur successibilité. L'éternité est principalement au dessus de l'âme et dans l'intelligible et ne marche pas avec elle, ni s'étend avec elle. Alors, l'âme, c'est-à-dire la siège du temps ne se trouve pas en temps. En réalité Plotin veut dire que le niveau de l'âme est identique avec le temps. C'est l'âme, grâce à son action qui conserve le temps. Mais comment le temps est partout? Il est partout par l'Âme du Monde, qui couvre tout, comme l'âme individuelle nous embrasse complètement. Plotin préfère dire que nous nous trouvons à l'intérieur de l'âme, non l'âme à l'intérieur de nous. C'est le même en vigueur pour le monde et l'Âme du Monde, parce que le monde est comme le filet qui se jette dans la mer de l'âme (*Ennéades* III. 3. 9. 36-42). Il s'agit ici d'un effort pour rendre délicate la séparation entre le sensible temporel et l'intelligible éternel à travers les intermédiaires, tant des âmes individuelles, que de l'hypostase de l'Âme ou de l'Âme du Monde.

Enfin les Stoïciens quand ils disent que le temps est inexistant commettent une faute d'après Plotin, parce que a) celui c'est à dire le temps les embrasse aussi et b) quand un homme se meut, tant extérieurement, que intérieurement, c'est-à-dire avec son corps, il se meut dans un temps particulier. Alors il y a un mouvement particulier et un mouvement de l'âme. Mais où placera-t-on le mouvement de l'âme? Nulle part. Au-delà d'elle ce n'est que ce qui n'a pas de dimension. Le temps psychologique est interne en sorte que l'Âme du Monde ou l'Âme Catholique a de la temporalité, en couvrant l'Univers. Ainsi le temps obtient une dynamique unifiée. C'est exactement cette dimension psychique du temps qui permet l'ascension vers la transcendance.

Le pouvoir psychique surpassant sa présence temporelle se dirige vers la stabilité intelligible de l'éternel. A l'intérieur de nous il y a tant le temps que l'éternité. Cette interprétation psychique de la temporalité d'après Plotin va passer par Saint Augustin à

⁴⁵ Plotin cite le *Timée* de Platon (37c5-38 b) où on dit que le temps est né avec le monde. La doctrine que le temps a de la durée, tandis que l'éternité a de l'absence de durée a été projeté à travers Plotin chez Platon (*Ennéades* III. 7 2. 32-37 – αἰών ἀδιάστατος). Voir D. O'Brien, «Temps et éternité dans la philosophie grecque», *Mythes et représentations du temps*, Paris, 1958, 59-85.

Immanuel Kant et à Henri Bergson et Martin Heidegger. Les premiers chapitres de l'œuvre de Bergson, *L'évolution créatrice* se consacrent à la vie psychologique et à l'évolution interne et l'œuvre de Heidegger, *Sein und Zeit* insiste sur l'historicité de l'être-là (Dasein), dans le caractère temporel de la vie, qui veut l'ouverture à l'authenticité. Toute cette dimension existentielle de l'expérience temporelle continue alors les sentiers, tant de l'histoire chrétienne sacrée, que de la notion de la liberté spirituelle, où l'instantané «s'extasier» (ἔξισταμαι) fait le temps immobile pour monter à sa source et sa cause.

A travers cette «réduction ontologique du temps à l'éternité»⁴⁶, Plotin surpasse la philosophie antérieure spécialement d'Aristote où le temps restait immanent au monde (welt-immanent), pour analyser et continuer les doctrines platoniques (principalement de *Timée*)⁴⁷ Pourtant on doit dire que Plotin non seulement continue l'œuvre platonique, mais aussi il la ranime. Comme ça la cosmologie à travers cette considération du temps s'est soumise à une doctrine psychologique⁴⁸ Mais la novation de Plotin ne consiste pas seulement en cela, parce que l'Âme du Monde et l'hypostase de l'Âme à travers la procession descendante des hypostases produisent nécessairement le monde sensible, alors le temps⁴⁹ Nous avons vu que l'extase instantanée passe dans un *totum simul*, une identité éternelle. Et cela parce que la liberté de l'âme est plus grande que la vie de l'Intelligence – où il y a l'éternité. Est-ce que le passage de l'âme à l'Un a comme résultat une action de dépasser et de l'éternité? Bien sûr, l'éternel se localise même dans l'Un, parce que on s'y rapporte aussi avec des termes psychologiques (comme dans le traité VI. 8 *De volontaire et de vouloir de l'Un* – Περὶ τοῦ ἐκουσίου καὶ τοῦ θελήματος τοῦ Ἐνός). Pourtant, comme on a dit, l'Un n'a pas la vitalité que l'être principale a, c'est-à-dire l'étage de la deuxième hypostase de l'Intelligence⁵⁰ Mais, c'est au-delà même de l'Être, dans l'Éternité et de l'Un, où l'âme s'établit pour un instant seulement. L'action de dépasser s'est passée et l'expérience mystique «s'éternise».

Le retour éternel de l'instant: le temps mythique et circulaire

Nombreux chercheurs ont considéré que la conception du temps que Plotin a aux *Ennéades* se dérive de l'ancien Orient. Il semble qu'à la première vue, comme on soutenait déjà de l'époque d'Emile Bréhier⁵¹, la considération Plotinienne du temps est semblable au Upanisads ou au Bouddhisme, où la notion de Carma ne se base pas sur l'émotion morale de la justice, mais sur la nécessité rationnelle de l'identité⁵² L'histoire est semblable alors à un royaume de conformité absolue. Il n'existe pas de fuite de ces cercles perpétuels, que seulement grâce à une élévation à l'instant d'un infini impénétrable, qui est l'extase⁵³ C'est, comme on a vu, cette sensation de fuite, qui régit et inspire toute la théorie de Plotin sur la connexion psychologique et métaphysique du temps et de l'éternité. Il y a, bien sûr dans les *Ennéades* quelques remarques aussi sur la métempychose, mais sans donner à cette conviction une grande extension. Est-ce que c'est en vi-

⁴⁶ W. Beirwaltes, loc. cit. 70.

⁴⁷ Platon, *Timée* 37 d et D. V. Niculin, «Plotinus on eternity» à *Le Timée de Platon. Contribution à l'histoire de sa réception*. Ed. par A. Neschke, Louvain-la-Neuve, Louvain, Peeters, Paris, 2000, 15-38.

⁴⁸ Plotin, *Ennéades*. Texte établi et traduit par E. Bréhier, tom. III, Les Belles Lettres, Paris, 1924-1938, 124.

⁴⁹ P. Aubenque, loc. cit. 78-79.

⁵⁰ P. Aubenque, ibid. 80-86.

⁵¹ E. Bréhier *La philosophie de Plotin*, J. Vrin, Paris, 1968, 107-133.

⁵² L. J. Hatab, «Plotinus and the Upanishads», *Neoplatonism and Indian Thought*, vol. II, Ed. By B. Harris, Norfolk, Virginia, International Society for Neoplatonic Studies, 1982, 27-42.

⁵³ J. Guittou, loc. cit. 99-100.

gueur ou non alors le temps mythique et circulaire dans l'œuvre de Plotin, comme on a vu à travers l'analyse du temps, de l'éternité et de l'instant? Quand Plotin mélange ces deux sortes de temps – éternité et ordre temporel – passe souvent aux notions fausses d'un mouvement immobile (*Ennéades* VI. 3. 21-24, 26), d'une histoire rationnelle ou d'un temps intemporel. Mais le point intéressant pour lui est exactement le passage instantané du temps à l'éternité et de l'éternité au temps. C'est ici que le modèle circulaire dans l'œuvre de Plotin s'anime par la répétition du vol extatique de l'âme. Ce modèle circulaire existe également avec la forme du modèle triadique (de la procession ou émanation, de l'arrêt et de la conversion – ἀπορροῆς, μονῆς, ἐπιστροφῆς, comme dans l'œuvre de Proclus). Généralement, ce qui sort de la première hypostase reste constant pour rentrer à son tour à l'origine: c'est comme le temps mythique, qui revient et se célèbre par les répétitions périodiques imitant les archétypes – qui deviennent éternels – historiques et mythiques. À la sortie de l'Un, comme au retour vers celui ou entre la sortie et le retour, il n'y a rien de constant et de continu. tout influence les uns les autres réciproquement. La sortie devient retour et le retour sortie. Ce qui descend de l'Un rentre de nouveau à Lui. Mais c'est l'instant, le point, où on concevait tout cet aller-retour, non par la répétition infinie, mais comme une simultanéité complète, immense et vivante.

Le temps des *Ennéades* est semblable au temps théâtral, où tout est mis en scène et l'inattendu existe seulement pour celui qui donne son assentiment que ce qu'il vit est une illusion (*Ennéades* III. 2. 15). Alors, selon ce sens tout est circulaire et l'instant philosophique de l'expérience métaphysique revient, pour que la simultanéité éternelle se confirme. Comme P. Hadot dira aussi l'éternellement instantané a une connexion avec la sensation de renaissance ou avec le sens de la mort de vieilles conceptions. La simultanéité éternelle est en réalité une illusion, mais ranime et régénère⁵⁴ Il s'agit encore d'un retour, où le sujet mystique ou religieux a l'expérience d'une union complète avec le monde qui l'embrasse.

Comme Mircea Eliade a bien montré, cette sensation du temps mythique et circulaire existe dans toutes les anciennes et traditionnelles sociétés. Ce sont des sociétés, qui réagissant contre le temps concret historique ont la nostalgie d'un retour périodique du temps mythique des origines, au Grand Temps. Alors, expulsés l'historicité tentent vers la régularité archétypique⁵⁵ C'est là où on a l'expérience d'un événement sans aucune signification temporelle, parce qu'il y a dans cet événement la présence métaphysique. Ainsi au monde ancien et oriental la signification de chaque action répète le fait archétypique et c'est le mythe qui donne valeur à la vie. Cela se passe exactement avec le monde platonique des idées qui se constitue le grand archétype d'imitation et de mémoire pour tous les métaphysiciens. Les sociétés anciennes encore avec leur célébration revivent leur innocence primitive. Est-ce que ce temps mythique circulaire est une nostalgie religieuse du paradis perdu?⁵⁶ On a vu dans les *Ennéades* une reli-

⁵⁴ P. Hadot, *Philosophy as a Way of Life* .loc. cit. 259-260.

⁵⁵ M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour. Archétypes et répétition*. Gallimard, s. l. 1969, 11-13.

⁵⁶ J. Lacrosse, «Temps et mythe chez Plotin», *Revue philosophique de Louvain*, 101, 2, 2003, 265-281. Lacrosse vient de confirmer la doctrine de la répétition dans le temps mythique des archétypes. Ainsi le philosophe platonique et neoplatonique vit le temps de l'éternité au présent. L'expérience des archétypes mythiques est semblable à ces idées platoniques. La manière de vivre les anciens mystères est parallèle avec la conception plotinienne et platonique du temps comme l'image de l'éternité. Du même auteur aussi «Chronos psychique, Aion noétique et Kairos henologique chez Plotin», *Les figures du temps*, Presses Universitaires de Stansbourg, 1997 75-87 La théorie du temps est connue bien sûr comme elle s'est développée par l'académi-

giosité tant par les notions de la chute des âmes, que par les notions de la répétition et du retour. Ici la cause et l'effet s'embrouillent et se confondent. L'histoire, avec la notion Hégélienne moderne comme le créateur du nouveau, n'existe pas du tout dans le temps plotinien circulaire et mythique. Ainsi, l'historicité du quotidien, du nouveau, des tous les jours n'a aucune place dans cette conception de la temporalité. Ce qui reste est, par la répétition du monde intelligible et archétype, la soif pour «l'être plus» (τὸ μᾶλλον εἶναι) et l'éloignement des mondanités et de la trivialité, la tournure vers une forme d'un phénomène instantané sacré: l'expérience de l'instant métaphysique.

On dirait que l'expérience métaphysique de Christianisme est différente de cette expérience traditionnelle du cycle et du mythe, parce que elle s'attache à la foi. Comme quelques-uns ont précisément remarqué, l'histoire linéaire et l'introduction judéo-chrétienne de «l'action-événement-operation» (δοῶν-συμβαίνειν-ἐνεργεῖν) sont une nouvelle conception pour la temporalité⁵⁷ Pourtant, comme M. Eliade a montré, la renaissance périodique du monde et de l'homme dans le Christianisme se réalise par la participation dans les mystères⁵⁸ Ainsi pour quelqu'un qui participe dans cet éternel *nunc* du royaume de Dieu, l'historicité disparaît complètement comme exactement il passe pour l'homme des religions anciennes. Bien sûr, le chrétien croit que l'histoire va renaître au Second Avènement, quand d'une manière absolue toute la création va cesser. Pourtant, quand l'histoire s'exclut, le temps liturgique et mystique du Christianisme se base sur une répétition périodique de la Nativité, de la Passion, de la mort et de la résurrection de Jésus. Il s'agit d'une régénération personnelle et cosmique par la réactualisation *in concreto* de plus importants fait dans la vie du Sauveur⁵⁹

Le caractère circulaire du temps comme l'image de l'éternité n'existe différemment que dans l'éternel qui l'exprime. Comme aux mystères anciennes ou au maintenant eschatologique et liturgique du chrétien, le temps chez Plotin s'abolit. Le savant (ὁ σπουδαῖος) ou le philosophe ne va pas rester aux nullités du microcosme ou de l'historicité qui l'entourent. La conscience est conduite comme ça à la transcendance, regardant vers l'Éternel et l'Un. Le temps qui flue est considéré comme une illusion qui s'explique seulement à cause de l'insuffisance et l'imperfection du monde physique. Le temps et l'éternité sont différents, non seulement naturellement (φύσει), mais par rapport à leur déplacement graduel. L'identification de l'éternité et du temps se passe dans l'Intelligence, qui meut comme éternellement parfaite et tourne toujours vers ce qui la surpasse. Le temps du rêve et du mythe se présente alors comme une forme de l'éternité, qui est conduite au plus haut degré d'abstraction dans les *Ennéades* de Plotin⁶⁰ Le temps mythique et circulaire est encore celui de la triade des hypostases, Un-Intelligence-Âme. Même la nature par un retour déterminé va participer dans l'éternel et ainsi le cycle se continue à perpétuité. Dans la solitude du temps du rêve, Plotin nous invite à fermer les paupières et le laisser nous enlever jusqu' au delà, jusque ce dernier Autre – au delà du temps, du langage, de la conscience. Au néant? (Ὅσῳ δ'ἂν εἰς ἀνειδέον ἢ ψυχῇ ἤ, ἐξᾶδυνατοῦσα περιλαβεῖν τῷ μὴ ὀρίζεσθαι καὶ οἷον τυποῦσθαι ὑπὸ ποικίλου τοῦ τυποῦντος ἐξολισθάνει καὶ φοβεῖται, μὴ οὐδὲν ἔχη. – *Ennéades*, VI. 9. 3. 4-7)

que grec Evangelos Moutsopoulos, qui utilise le mot ancien grec *Kairos* avec la notion de l'opportunité et de l'ouverture pragmatique vers les possibilités et les perspectives qui se présentent dans un instant donné.

⁵⁷ C. Yannaras, *La philosophie...*loc. cit. 57

⁵⁸ M. Eliade, loc. cit. 109.

⁵⁹ M. Eliade, *ibid.* 149.

⁶⁰ E. Brehier, *La philosophie de Plotin*, loc. cit. 91