

Plotin se considère comme l'interprète d'antiques doctrines : « nos doctrines n'ont rien de nouveau, et elles ne sont pas d'aujourd'hui, elles ont été énoncées il y a longtemps, mais sans être développées et nous ne sommes aujourd'hui que les exégètes de ces vieilles doctrines dont l'antiquité nous est témoinnée par les écrits de Platon »<sup>1</sup>. Le fait d'inscrire sa pensée dans le platonisme implique une confrontation critique avec les autres pensées, en particulier celles des Stoïciens, des Epicuriens, et des Péripatéticiens. Que reproche-t-il en particulier à Aristote ? Les critiques portent sur plusieurs thèses centrales de la pensée d'Aristote : sur les *Catégories*<sup>2</sup>, sur le *Temps*<sup>3</sup>, sur la nature de la contemplation que Plotin étend à tous les êtres<sup>4</sup>, mais la principale critique concerne la pensée de soi attribuée au Bien. Cette critique se rencontre dans plusieurs traités, mais est exposée et argumentée plus particulièrement en V, III [49] et en V, VI [24]. Aristote détermine, dans *Métaphysique* Λ, 9, l'activité du Premier Moteur, identifié à Dieu et au Bien de Platon, comme pensée de la pensée (νόησις νοήσεως). Or l'Un ou le Bien ne pense pas, car « s'il pensait, il ne serait pas au-delà de l'intelligence, mais serait intelligence. Et s'il était intelligence, il serait un être multiple »<sup>5</sup>. C'est au nom de la transcendance du Premier Principe que Plotin rejette la thèse aristotélicienne. Comment est articulée cette critique ? Pour en comprendre le sens, il faut exposer comment Aristote parvient à ce résultat fondamental de sa philosophie première.

#### A) La principale critique : le Bien ne pense pas, il est au-delà de la pensée.

##### 1) La thèse aristotélicienne

On peut affirmer que l'objet des livres qui traitent de « philosophie première » est d'étudier les causes (forme, privation, matière), les principes et les éléments des substances non sensibles<sup>6</sup>. L'étude des causes, éléments, principes des substances sensibles relève de la Physique, c'est-à-dire de la « philosophie seconde »<sup>7</sup>. En effet, pourquoi n'y aurait-il pas que des substances sensibles ? Telle est la question centrale que se pose Aristote. « Est-ce qu'il existe ou non des substances en dehors des substances sensibles ? Comment les substances sensibles elles-mêmes existent-elles ? »<sup>8</sup>. C'est l'examen des causes et principes de ces substances qui va montrer qu'il existe une substance non sensible, qui ne change pas, qui reste immobile et qui est éternelle.

Les substances sensibles sont les substances naturelles. Elles ont en elles leur principe de mouvement et de changement. Ce qui caractérise les substances sensibles, c'est leur capacité à changer, tantôt ceci et tantôt cela. Elles sont soumises à plusieurs formes de changement, dont un

<sup>1</sup> *Ennéades* V, 1, 8, l.10-14

<sup>2</sup> VI, I à III

<sup>3</sup> III, VII

<sup>4</sup> III, VIII

<sup>5</sup> V, III, 11, l.29-31

<sup>6</sup> *Métaphysique*, H, 1042a, l. 5

<sup>7</sup> *Métaphysique*, Z, 11, 1037a, l. 15

<sup>8</sup> *Métaphysique*, Z, 2, 1028b

changement essentiel (par soi, καθ'αυτό). Ce changement essentiel (μεταβολή), distinct du changement par accident, a lieu dans les contraires, dans les intermédiaires et dans les contradictoires<sup>9</sup>. Logiquement, il devrait y avoir quatre formes de changement : passage d'un non-sujet à un sujet (ὑποκείμενον), c'est-à-dire génération (γένεσις), passage d'un sujet à un non-sujet ou destruction (φθορά), passage d'un sujet à un sujet, croissance (αύξησις) ou décroissance (φθίσις), passage d'un non-sujet à un non-sujet. Mais comme le sujet ou substrat est le siège des contraires, et qu'il est aussi ce dont on peut affirmer quelque chose, Aristote rejette la dernière forme comme purement nominale, irréelle. En effet du non-être on ne saurait rien dire de contradictoire, même pas qu'il est. Il est la simple condition de possibilité du discours attributif et par là de la science.

Il n'y a donc réellement que trois formes de changement<sup>10</sup>. Le mouvement au sens propre (κίνησις) est l'une des formes du changement, passage d'un sujet à un autre. La génération et la corruption absolues ne sont pas des mouvements<sup>11</sup>, car ils sont passage du non-être à l'être. Il n'y a pas de mouvement du non-être, ni de repos (car le repos est le contraire du mouvement). Par ces affirmations Aristote se place devant des difficultés redoutables : comment expliquer la génération et la destruction absolues ?

Le mouvement se divise encore en trois espèces : selon la qualité, selon la quantité, et enfin selon le lieu. Il n'y a pas de mouvement selon les autres catégories, ni selon la substance, car aucun être n'est contraire à la substance<sup>12</sup>, ni selon la relation (*ibid.*), ni selon l'action et la passion, ni de mouvement de mouvement, car le mouvement ne peut être compté parmi les sujets. L'argumentation d'Aristote est complexe. Le but est d'éviter une régression à l'infini. Or dans les séries infinies il n'y a pas de terme premier, et s'il n'y a pas de terme premier, il n'y a pas de terme second, et par conséquent pas de série (226a 4-5) ! Si on admettait un mouvement de mouvement, c'est l'intelligibilité même du mouvement qui en pâtirait.

Dans la *Métaphysique* la classification du mouvement est différente. Aristote affirme qu'il y en a quatre espèces, selon les catégories de la substance (la génération et la corruption absolues), de la qualité (l'altération, ἀλλοίωσις), de la quantité (la croissance et la décroissance) et du lieu (la translation, φορά)<sup>13</sup>. Cette typologie flottante vient du fait qu'il mêle deux critères de classification : selon les catégories et selon le sujet du changement, et traduit la difficulté à penser la génération et la corruption absolues. Or si on leur refuse le caractère de mouvement, c'est la démonstration de l'éternité du mouvement qui s'effondre (cf. *infra*).

### Définition du mouvement

Aristote part du mouvement qui est un fait incontestable, et se demande s'il est venu à l'être ou s'il a été et sera toujours sans être venu à l'être. Comment expliquer le mouvement en général ? Quelle est sa cause ? La question est d'autant plus critique que les Eléates avaient nié la réalité du mouvement. L'explication du mouvement exige la distinction de l'acte et de la puissance, car il est défini comme « l'acte de ce qui est en puissance en tant que tel »<sup>14</sup>.

Expliquons cette célèbre définition.

Aristote appelle puissance « le principe du mouvement ou du changement, qui est dans un autre être ou dans le même en tant qu'autre »<sup>15</sup>. Ainsi l'art de bâtir ne réside pas dans la chose bâtie, alors que l'art de guérir peut se trouver dans l'homme guéri, mais non en tant que guéri.

<sup>9</sup> *Physique*, V, 224b, l. 28-29

<sup>10</sup> *Physique* V, 225a, l. 7-8

<sup>11</sup> *Ibid.*, 225a, l. 26 et 31, 225b, l. 1

<sup>12</sup> *Ibid.*, 225b, l. 10

<sup>13</sup> *Métaphysique* Λ, 2, 1069b, l. 9

<sup>14</sup> *Métaphysique* K, 9, 1065b, l. 15 et *Physique*, III, 200b, l. 10-11

<sup>15</sup> *Métaphysique* Δ, 12, 1019a, l. 15 et Θ, 1, 1046a, l. 10

La puissance est donc la faculté d'être changé ou mû par un autre être, ou par soi-même en tant qu'autre. C'est le pouvoir pour le patient de subir une modification. La puissance semble donc être un concept passif. Pourtant Aristote distingue une puissance passive et une puissance active. Cette dernière est « l'état de l'être qui n'est pas susceptible d'être modifié dans le sens du pire, ni détruit par un autre être ou par lui-même en tant qu'autre »<sup>16</sup>. La puissance active est donc une résistance.

Nier la notion de puissance mène aux absurdités des Mégariques dont les arguments anéantissent mouvement et devenir. Ceux-ci soutiennent qu'il n'y a puissance que lorsqu'il y a acte, et lorsqu'il n'y a pas d'acte, il n'y a pas puissance. Par exemple, celui qui ne construit pas n'a pas la puissance de construire (cf. *Métaphysique* Θ, 3).

Quant à l'acte, ἐνέργεια, le terme est défini négativement par rapport à la puissance : « L'acte, donc, est le fait pour une chose d'exister en réalité et non de la façon dont nous disons qu'elle existe en puissance »<sup>17</sup>. Aristote propose une définition de l'acte par induction. Hermès est en puissance dans le bois et la demi-ligne dans la ligne entière, car elle pourrait en être tirée. Celui qui ne spéculé pas actuellement est savant en puissance (*loc. cit.*). L'acte est à la puissance comme l'être éveillé à l'homme qui dort, comme l'homme qui voit à celui qui a les yeux fermés mais qui est voyant.

Aristote fait dériver étymologiquement le mot ἐνέργεια du mot ἔργον, œuvre, travail<sup>18</sup>. L'acte, c'est ce qui produit quelque chose. C'est même la pure effectivité du produire en tant que le produit ne fait qu'un avec l'activité. L'acte est la détermination ontologique de l'être en tant qu'être.

L'ἐνέργεια se distingue donc de la production humaine, ποιήσις parce qu'il y a dans cette dernière une différence entre l'œuvre et l'activité. La fin (τέλος) de la production est une œuvre hors de cette activité ; la statue est une œuvre extérieure à la sculpture. Cette différence est ontologique et est proprement la marque de la finitude humaine. On peut dire encore que c'est la relation au τέλος, à la fin qui est discriminante. Dans l'ἐνέργεια le τέλος est inclus dans l'activité, ou plutôt est identique à l'activité : « Or la fin, c'est l'acte, et c'est en vue de l'acte que la puissance est conçue. En effet, ce n'est pas pour avoir la vue que les animaux voient, mais c'est pour voir [ l'acte ] qu'ils ont la vue [ la puissance ] ; de même aussi, on possède l'art de bâtir [ la puissance ] pour bâtir [ l'acte ], et la faculté de contempler pour contempler »<sup>19</sup>. D'où la triple détermination œuvre /acte/fin : « l'œuvre c'est en effet la fin, et l'acte c'est l'œuvre. »

Ainsi il y a une différence entre les fins : les unes sont des activités (ἐνέργεια), les autres des œuvres (ἔργα) qui en dérivent. Les œuvres sont supérieures aux activités qui les produisent dans le domaine de l'action ou de la production. Mais la supériorité de l'œuvre ne vaut pas dans le cas de l'ἐνέργεια, puisque l'œuvre est incluse dans l'acte lui-même.

L'acte enfin n'est pas un mouvement<sup>20</sup>, car le mouvement tend vers sa fin. Le mouvement cesse dès qu'il a atteint sa fin. La fin est la limite du mouvement. Dans l'acte présent et parfait coïncident<sup>21</sup>. Il n'y a pas de discontinuité temporelle, c'est pourquoi l'acte est éternel. L'acte n'est pas un résultat<sup>22</sup>.

Dans l'ἐνέργεια la fin de l'acte, c'est l'acte lui-même. Dans plusieurs passages, l'acte est confondu avec l'entéléchie. Mais il y a une distinction. L'entéléchie est un acte incomplet (ἐνέργεια ἀτελής), inachevé, car il ne contient pas son propre τέλος, mais il est acheminement vers le but comme le suggère l'étymologie. L'entéléchie contient encore en elle de la potentialité. Elle n'est pas achèvement, accomplissement ; elle est en route vers, alors que l'acte est la forme pure, achevée, parfaite (τέλεια).

La vision est un exemple d'acte : activité parfaite, achevée, complète, sans que cet achèvement y mette fin. C'est une activité continue, et cette continuité fait sa perfection. Il en va de même pour le plaisir, qui est un acte ; il porte en lui un achèvement du même genre que la vision. C'est un acte,

<sup>16</sup> *Métaphysique* Θ, 1, 1046a, l. 12

<sup>17</sup> *Métaphysique*, Θ, 6, 1048a, l. 32

<sup>18</sup> *Métaphysique*, Θ, 8, 1050a, l. 20 sqq.

<sup>19</sup> *Ibidem*, 1050a, l. 10

<sup>20</sup> *Idem*, Θ, 6, 1048b, l. 18-35

<sup>21</sup> Cf. Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF, 5<sup>e</sup> édition, 1983, p. 455

<sup>22</sup> *Contra*, Aubenque, *op. cit.*, p. 440

car « ce n'est pas en fonction de la durée qu'on peut éprouver un plaisir dont la prolongation dans le temps rendrait la forme parfaite »<sup>23</sup>. Par définition l'acte exclut le temps, la durée, le devenir. L'éternité de l'acte, qui signifie proprement l'atemporalité, est contenu dans sa définition même.

L'expression la plus énigmatique dans la définition du mouvement est l'expression « en tant que tel ». Pour l'expliquer, Aristote prend l'exemple de l'airain. « L'airain est en puissance statue ; toutefois l'entéléchie de l'airain en tant qu'airain n'est pas mouvement, car l'essence de l'airain et l'essence de l'être qui, étant en telle puissance, est tel mobile, ne se confondent pas. »<sup>24</sup>. L'essence de l'airain et l'essence de la statue sont différentes. L'examen des contraires le prouve mieux : « Le fait de pouvoir être sain et de pouvoir être malade ne sont pas une même chose [...] Mais le sujet dont on affirme le sain et le malade sont une seule et même chose. Donc il n'y a pas identité entre le sujet et ses attributs. » (*ibid.*)

De la première définition découle une seconde : « le mouvement est l'entéléchie du mobile comme mobile. » (202a, l. 7) Aristote établit comme principe que tout ce qui est mû est mû par quelque chose (256a, l. 1). Par conséquent, dans tout ce qui change, il y a un mobile qui est mû et un moteur qui meut par son acte. Le mobile est le sujet des changements, c'est-à-dire que le mouvement est dans le mobile. Aristote établit d'abord la nécessité d'un premier moteur immobile, puis il en montre l'éternité à partir de l'éternité du mouvement ; enfin il détermine son activité propre.

### Nécessité

L'existence nécessaire d'un premier moteur immobile est fondée sur l'analyse du mouvement. Comment l'établir ? Parmi les choses mues et les choses mobiles, les unes le sont par accident et d'autres nécessairement. Parmi ces dernières, il y a les choses naturelles, qui ont en elles le principe de leur mouvement. C'est à leur sujet que surgit la difficulté : par quoi sont-elles mues ?<sup>25</sup> Quel est le principe du mouvement des choses naturelles ? La réponse à cette question mènera à la science de l'être en tant qu'être (qu'on pourrait baptiser du nom barbare d'énergologie) et de là à la théologie.

Si l'on n'admet pas un premier moteur, il y a alors régression à l'infini. C'est dans le livre VIII, chapitre 5 de la *Physique* qu'Aristote établit la nécessité d'un premier moteur pour expliquer le mouvement. « Si donc tout mû est nécessairement mû par quelque chose, ou bien mû par autre chose ou bien non, et si c'est par une chose mue, il faut qu'il y ait un premier moteur qui ne soit pas mû par autre chose ; mais si d'autre part on a trouvé un tel premier moteur, il n'est pas besoin d'un autre. En effet, il est impossible que la série des moteurs qui sont eux-mêmes mus par autre chose aille à l'infini, puisse que dans les séries infinies il n'y a rien qui soit premier. Si donc tout ce qui est mû l'est par quelque chose, et que le premier moteur, *tout en étant mû*, ne l'est pas par autre chose, il est nécessaire qu'il soit mû par soi. »<sup>26</sup>

Pour être plus clair, Aristote reformule l'argument : « Tout moteur à la fois meut quelque chose et meut par quelque intermédiaire. En effet le moteur, ou bien a lui-même pour intermédiaire, ou bien autre chose : ainsi l'homme meut, ou par soi, ou par le bâton ; et le vent renverse, ou par lui-même, ou par la pierre qu'il a poussée. Or le mouvement ne peut se transmettre par une chose, sans une autre qui se meuve par soi. Mais si celle-ci se meut par soi, il n'est pas besoin d'une autre chose par quoi elle meuve, et si, d'autre part l'intermédiaire est distinct du moteur, ou bien il y a un moteur dont l'intermédiaire ne sera pas autre chose que lui-même, ou bien l'on ira à l'infini. Si c'est donc quelque chose de mû qui meut, il faut s'arrêter et ne pas aller à l'infini [...] Quand le moteur se présente toujours distinct de ce par quoi il meut, il est nécessaire qu'il y ait un moteur qui soit à lui-

<sup>23</sup> *Ethique à Nicomaque*, 1174a, l. 17-19

<sup>24</sup> *Physique*, III, 1, 201a, l. 29 sqq.

<sup>25</sup> *Idem*, 255 a1.

<sup>26</sup> *Physique*, VIII, 5, 256a, l. 13 sqq.

même son propre intermédiaire ; par suite, si ce moteur est mû sans rien d'autre qui le meuve, nécessairement il se meut soi-même.»<sup>27</sup>

N'y a-t-il pas contradiction à affirmer que le premier moteur est mû par soi et qu'il est immobile ? Comment parvenir à l'immobilité ? En fait, dans le mouvement, il y a trois choses : le mû, le moteur, ce par quoi il meut. « Le mû est nécessairement mû, mais ne meut pas nécessairement ; ce par quoi le mouvement est nécessairement transmis meut et est mû, car il change avec le mû, étant avec lui et dans une même relation [...] ; enfin le moteur est immobile, en tant du moins qu'il n'est pas ce par quoi se transmet le mouvement. »<sup>28</sup> C'est le mouvement local qui sert de modèle à cette conception du mouvement, car il se transmet par contact. Pourquoi ne pas s'arrêter à ce qui meut par soi ? C'est en examinant comment le premier moteur meut par soi qu'on trouvera la réponse.

Plusieurs prémisses sont posées. Tout ce qui se meut par soi est continu (*συνεχές*, 257a l. 35). Être continu, c'est être divisible en parties toujours divisibles. « Il est impossible qu'un continu soit formé d'indivisibles »<sup>29</sup>. Il est impossible que ce qui se meut soi-même se meuve soi-même en totalité, car il serait, par exemple, tout à la fois transporté et transportant, altéré et altérant (257b, l. 2 sqq.). En définitive, c'est parce que le mouvement est l'entéléchie imparfaite du mobile, qu'il y a un moteur en acte. C'est le chaud qui chauffe. S'il n'y avait pas de premier moteur en acte, le même être serait sous le même rapport chaud et non chaud. Donc dans ce qui se meut soi-même, il y a une partie immobile qui meut et une partie qui est mue (257b, l.12). C'est parce qu'il est acte et que l'acte n'est pas un mouvement que le Premier Moteur est immobile.

### *Eternité*

Pour montrer que le Premier Moteur est éternel, Aristote établit l'éternité du mouvement : il y a toujours eu mouvement sans origine ; il y aura toujours mouvement sans fin. Ce qui n'a ni commencement, ni fin est éternel. Cette éternité est simplement affirmée dans le chapitre 6 de la *Métaphysique* Λ, qui est un résumé des thèses établies dans la *Physique*. « Les substances sont les premiers de tous les êtres et si elles étaient toutes corruptibles, tous les êtres seraient corruptibles. Or, il est impossible que le mouvement ait commencé ou qu'il finisse, car il est éternel. »<sup>30</sup> Comment peut-on affirmer l'éternité du mouvement ?

C'est au livre VIII, chapitre 1, de la *Physique* qu'il faut se reporter pour avoir la démonstration complète. Cette démonstration comporte deux moments.

D'abord, une alternative est posée : « il faut ainsi que ces choses, ou bien aient été engendrées une fois, n'existant pas auparavant, ou qu'elles soient éternelles »<sup>31</sup>. Si chaque mobile était engendré, avant le changement et le mouvement considérés, il devrait s'en produire un autre, celui où serait engendré celui qui a la puissance d'être mû et de mouvoir.

Aristote montre qu'il est impossible de penser le commencement d'un mouvement sans présupposer le mouvement, car le commencement est un mouvement. Comment penser un commencement absolu, une origine absolue ? Cela est impossible, car le mouvement est l'acte d'un mobile en tant que mobile. Il suppose donc l'existence d'un mobile, capable d'être mû. Si ce mobile vient à l'être, son mouvement suppose l'existence d'un mouvement antérieur, celui de la génération (mais la génération n'est pas un mouvement ! Dans cette démonstration Aristote confond ce qu'il avait distingué !) Il y a une véritable difficulté chez Aristote à classer la génération et la destruction absolue.

Si l'on suppose que ce qui est en repos en vient à être mû, c'est le repos qu'il faut expliquer, car le repos est privation de mouvement. Le repos doit donc être dû à un obstacle, et le mouvement à ce que l'on ôte cet obstacle. La levée de l'obstacle est donc un mouvement.

<sup>27</sup> *Idem*, l. 22-35

<sup>28</sup> *Idem*, 256b, l. 15-20

<sup>29</sup> *Physique*, VI, 1, 231a, l. 4

<sup>30</sup> *Métaphysique* Λ 7, 1071b, l. 5 sqq.

<sup>31</sup> *Physique*, VIII, 1, 251a, l. 16

Le second moment fait intervenir le temps. Ce qui a commencé d'être suppose un état antérieur où il n'existait pas. Tout changement d'état implique un changement antérieur. Mais comment parler d'antérieur si le temps n'existe pas ? La question de savoir ce qu'il y a avant le temps est absurde. Comme le temps est une affection (πάθος) du mouvement, ou un certain mouvement ou encore le nombre du mouvement, et comme il est toujours, alors le mouvement est éternel. L'ultime argument pour affirmer l'éternité du mouvement s'appuie sur l'éternité du temps.

Comment cela est-il démontré ? Le temps est composé d'instant : « il est impossible que le temps existe et soit conçu sans l'instant »<sup>32</sup>. Or l'instant est un moyen terme, « étant à la fois commencement et fin, commencement du temps futur et fin du temps passé »<sup>33</sup>. La notion d'un premier et d'un dernier instant est absurde, car de part et d'autre il y aura instant. Le temps n'a donc jamais commencé. « Le concept d'instant est au fondement même de l'idée d'éternité du monde »<sup>34</sup>.

Aristote s'appuie sur la continuité des instants entre eux, alors qu'elle est affirmée impossible dans *Physique*, IV, 10, 218a, l. 6 sqq. Les instants ne peuvent coexister les uns avec les autres, car ce qui actuellement n'est pas mais a été auparavant, doit forcément avoir été détruit (ibid.). Comment expliquer cette contradiction ? En fait, le passage en question constitue une aporie qu'il lève dans le chapitre 13 en définissant l'instant comme limite.

Les critiques d'Aristote n'ont pas manqué de souligner qu'il confond deux concepts de l'instant. L'instant comme équivalent du point par rapport à la ligne (cf. *Physique*, IV, 13). Or la ligne n'est pas composée de points. Et l'instant comme limite de l'antérieur et du postérieur. Rien dans l'idée du point nous invite à penser qu'une ligne le précède : un point peut être l'origine d'une demi-droite. De même dans l'idée d'instant comme point temporel, rien ne nous oblige à supposer un temps antérieur. Il est donc possible que le temps ait eu un commencement et avec lui le mouvement et le monde.

Ce qu'Aristote démontre ici ce n'est pas l'infinité extensive du temps qu'il lui faudrait établir, mais son infinité intensive, c'est-à-dire l'impossibilité, pour qui se trouve à l'intérieur d'un laps de temps, de parvenir à un premier instant. L'éternité du temps suppose une expérience déterminée de l'instant. Cette expérience n'est pas celle d'un grain de temps, mais celle d'une situation dans le temps. L'instant est dans le temps parce que nous ne pouvons sortir de lui. Le temps est alors pris dans une structure de continuité, c'est-à-dire dans l'impossibilité d'arriver au bout de ce dans quoi nous sommes situés. L'exigence d'une absolue continuité donne à la suite de la démonstration sa rigueur.

En résumé, ce sont les apories du commencement et de la fin de toutes choses qui conduisent Aristote à l'affirmation de l'éternité du mouvement.

Quel est le premier mouvement ? Le premier mouvement est le mouvement circulaire du Premier ciel, mouvement qui est continu, indéfini, éternel. Ce premier mouvement est mû par un Premier Moteur immobile<sup>35</sup>.

### Activité

Ce premier mouvement éternel a une cause qui existe en acte. « Si cette substance ne meut pas actuellement, il n'y aura pas de mouvement. Le mouvement ne se produira pas non plus, lors même que la cause dût mouvoir actuellement, si l'essence de cette cause est la puissance, car alors le mouvement ne sera pas éternel, ce qui est en puissance pouvant cesser d'être. »<sup>36</sup> L'absence de toute potentialité dans l'acte pur entraîne en lui l'absence de toute matière, car la matière est puissance.

<sup>32</sup> *Idem*, 251b, l. 19

<sup>33</sup> *Idem*, 251b, l. 21

<sup>34</sup> Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988, p. 396

<sup>35</sup> *Physique*, VIII,8, 261b, l. 27-28

<sup>36</sup> *Métaphysique*, A, 6, 1071b, l. 16

Il existe donc un principe dont l'essence est l'acte de mouvoir. Quel est ce principe ? Il est éternel, substance et acte pur. Cette substance est de plus inétendue<sup>37</sup>. Cette substance éternelle immobile est le suprême désirable et le suprême intelligible. Cette substance est nécessaire, et en tant que nécessaire, elle est le Bien. Cet être divin jouit de sa parfaite activité. Quel est l'acte du Premier moteur ?

« Le chemin qui mène de la nécessité d'un premier moteur immobile comme acte pur à l'identification de celui-ci à un intellect n'est tout d'abord qu'une comparaison : ce qui met en mouvement sans être mû soi-même le fait à la manière de ce qui est objet de désir ou d'intellection. »<sup>38</sup>. Ce que nous désirons nous attire sans subir lui-même de modification. Il en est de même pour ce qui est objet d'intellection. Aristote identifie alors le suprême désirable au suprême intelligible dans un raisonnement que Tricot juge complexe. Le Premier Moteur meut le monde à la manière d'une cause finale<sup>39</sup>. Il meut en tant qu'objet d'amour (*ibid.*). Il ne peut pas ne pas être désiré.

Quelle est sa vie (*διαγωγή*) ? Le terme appartient au vocabulaire des tragiques et substantifie le verbe *diagein*, qui signifie passer, au sens de passer la vie, passer le temps. Il signifie une expérience du temps comme durée, mais comme durée active. Aristote emploie aussi le mot comme synonyme de « distraction, loisir » avec une connotation agréable. L'équivalent allemand serait la *Stimmung* (cf. *Sein und Zeit*, § 29). Cette vie du premier moteur est joie (hèdonè). Cette joie du principe est la raison dernière de l'univers. Cette vie nous ne la vivons que par instants (1072b, l. 15). Sa jouissance est son acte.

Une comparaison avec les actes qui nous procurent les plus grandes jouissances va éclairer l'acte divin. Ces actes sont la veille, la perception et la pensée. Aristote écarte la sensation de l'activité divine, car elle suppose un autre que soi, et implique la passivité. Il reste l'éveil et la pensée. Aristote cite l'éveil parmi les états agréables. Ce n'est pas évident : « Il faut que l'éveil soit pensé à une profondeur peu commune pour qu'il puisse apparaître comme un état de bonheur à mettre sur le même plan que l'intellection et la perception. »<sup>40</sup> Comment est-ce possible, sachant que je peux anticiper le plaisir d'une perception future et me remémorer celui d'une perception passée, alors que ce n'est pas le cas pour l'éveil. « Quand je suis éveillé, je ne puis jouir du plaisir de l'avoir été la veille, ou de devoir l'être le lendemain » (*ibid.*). L'éveil présent rétablit la continuité avec celui d'hier et supprime le hiatus du sommeil. Il en est ainsi parce que l'être-éveillé n'a pas d'objet. En fait je suis éveillé au monde, qui est la possibilité d'apparaître de tous les objets. Le monde n'est pas quelque chose de présent, mais la présence même. Pourquoi alors ne pas avoir choisi l'éveil comme acte du Premier Moteur ?

La réponse n'est pas explicite dans la *Métaphysique*. Il faut se reporter au traité *De l'Ame*. Aristote développe une théorie de l'intellection. Connaître c'est recevoir une forme sans la matière qu'elle informe. La forme séparée n'est pas un quelque chose ; elle est uniquement la présence de cette chose. Or le premier moteur est acte pur, donc forme sans matière. Il est donc connaissance, νόσις. Comment se fait l'intellection ? C'est l'analyse de la sensation qui sert de fil directeur pour l'analyse de l'intellection. L'intellection doit être une sorte de passion sous l'action de l'intelligible ou de quelque chose de semblable<sup>41</sup>. L'intellect est donc en puissance ; il n'est en acte aucun des êtres avant de penser. Aristote en tire argument pour affirmer qu'on ne peut pas croire raisonnablement que l'intellect soit mêlé au corps, car alors il prendrait telle ou telle qualité, il serait chaud ou froid, voire muni de quelque organe comme c'est le cas pour la faculté sensitive. Mais sur la question de savoir comment cet intellect est uni au corps, Aristote ne répond pas. Il n'est pas une chose, car il est ce par quoi il y a des choses. Il rend compte du phénomène de la présence, du fait

<sup>37</sup> *Physique*, VIII, l. 10, 267b, l. 17

<sup>38</sup> Brague, *op. cit.*, p. 433

<sup>39</sup> *Métaphysique*, Λ, 7, 1072b, l. 1-3

<sup>40</sup> Brague, *op. cit.*, p. 444

<sup>41</sup> *De Anima*, 429a, l. 13 et sq.

que les choses soient là et que nous y soyons. Nous sommes passifs parce que les choses nous affectent, et que nous sommes là pour être affectés.

Mais l'impassibilité de l'intellect, et celle de la faculté sensitive ne sont pas de même nature. Le sens n'est plus capable de percevoir à la suite d'une perception trop forte ; au contraire, l'intellect lorsqu'il a pensé un objet fortement intelligible est plus capable de penser les intelligibles inférieurs. Quels sont ces intelligibles ? Ce sont des formes séparées de la matière. Ils ne sont pas à comprendre comme des idées platoniciennes, dont Aristote fait la critique au Livre I de *l'Ethique à Nicomaque*.

Quelle est l'intellection suprême ? La pensée « par soi » (dont un des sens signifie « ce qui n'a pas de cause autre que soi »<sup>42</sup>) est la pensée de ce qui est meilleur par soi. La pensée suprême sera donc le pensée du Bien (au double sens du génitif). Comme dans l'intellection, l'intellect devient l'intelligible, alors la pensée suprême sera la pensée de soi du Bien. Cette pensée de soi, νόσις-νοήσεως est la θεωρία, acte divin que nous imitons quelques instants et qui nous assure le suprême bonheur comme le montre *l'Ethique à Nicomaque*. Cette θεωρία est la vie même du Dieu. Dieu est vivant de cette pure vie de l'intelligence. Dieu est le vivant éternel parfait.

C'est cette pensée de soi qu'Aristote attribue au Bien comme principe suprême du monde que Plotin va critiquer.

## 2) La critique de Plotin

C'est dans *l'Ennéade* V, VI [24] que Plotin entreprend une critique en règle du chapitre 9 de la *Métaphysique* Δ. La thèse de Plotin est : le Premier ne pense pas<sup>43</sup>. Cette thèse centrale est établie par plusieurs arguments.

Premièrement, la pensée implique la dualité. « Pour penser, il faut d'abord une intelligence qui pense, il faut ensuite que cette intelligence ait un objet intelligible, et enfin pour l'être pensant de premier rang, qu'elle ait cet objet en elle-même »<sup>44</sup>. Il n'est pas nécessaire que le premier intelligible soit un être qui pense. Il ne serait pas alors premier puisqu'il serait double. L'intelligence qui possède un intelligible ne pourrait exister si l'on admettait l'existence d'une chose purement intelligible. Ici ce qui est purement intelligible désigne l'Un. La pensée est parfaite lorsqu'elle possède l'intelligible, mais lui doit être parfait de par sa propre essence ; il n'a nul besoin que la pensée existe. Avant toute pensée il se suffit à lui-même : donc il ne pense pas<sup>45</sup>.

Si le premier pensait, il aurait un attribut ; il ne serait pas un, mais multiple, même s'il ne pensait que lui-même (l. 19-20). Comment la pensée de soi implique la dualité ? C'est le second point qu'il faut établir (cf. *Ennéade*, V, III, [49]).

Le chapitre 1 pose plusieurs problèmes : « Est-ce que l'être qui se pense lui-même peut avoir plusieurs parties ? [...]. Ou bien est-il possible qu'un être sans composition puisse avoir la connaissance de soi ? [...] Ou bien, il faut admettre qu'un être simple a connaissance de lui-même, et si c'est possible, examiner de quelle façon ; ou bien il faut abandonner cette opinion qu'un être se connaît réellement lui-même. »

Il n'est pas possible d'abandonner cette dernière opinion, car plusieurs absurdités en résulteraient pour l'âme et pour l'intelligence.

L'âme connaît grâce à la sensation, l'âme connaît l'existence des choses extérieures ; grâce au raisonnement, elle établit des relations entre les images dérivées des choses extérieures, mais aussi entre les empreintes qui viennent de l'intelligence. Est-ce que l'âme se tourne vers elle-même pour se connaître ? C'est l'intelligence en l'âme qui opère la connaissance de soi. L'intelligence pure n'est pas une partie de l'âme (chap.3, l.22-26). Elle est nôtre, certes, quand nous usons d'elle ; elle cesse d'être nôtre quand nous n'en usons pas. Qu'est-ce user de l'intelligence ? C'est devenir nous-

<sup>42</sup> *Métaphysique* Δ, l. 18

<sup>43</sup> V, VI, 2, l. 2

<sup>44</sup> *Ibid.* l. 2-4

<sup>45</sup> *Ibid.*, l. 16



mêmes l'intelligence et parler comme elle ou d'après elle. L'intelligence est séparée du corps, elle ne s'incline pas vers nous ; c'est nous qui nous inclinons vers elle lorsque nous regardons vers le haut.

Cette intelligence plotinienne serait en fait l'intellect agent de l'aristotélisme.

Nous sommes des rois lorsque nous nous conformons à cette intelligence. Cette conformité est double : ou bien grâce à ses caractères qui sont comme des lois gravées en nous, nous nous remplissons d'elle, ou nous pouvons la voir et sentir sa présence. Par cette vision nous nous connaissons nous-mêmes, car nous voyons tout le reste.

La connaissance de soi a alors un double sens : ou l'on connaît la nature de la pensée discursive de l'âme, ou on la dépasse et l'on se connaît comme être conforme à l'intelligence. Par elle on se connaît comme plus qu'homme. La raison discursive se connaît comme une image de l'intelligence ; c'est en devenant intelligence que nous nous connaissons nous-mêmes.

Est-ce que l'intelligence se voit elle-même par une autre partie d'elle-même ? (chap.5, l. 1). Il y aura alors une chose qui voit et une chose qui est vue ; ce n'est plus alors se voir soi-même. Si on répond comme Aristote qu'il n'y a aucune différence entre la partie qui voit et celle qui est vue, l'objection tombe sous la critique : « Comment le sujet contemplant se reconnaîtra-t-il dans l'objet contemplé, puisqu'il s'est mis lui-même au rang de sujet qui contemple ? Car l'acte de contempler n'existe pas dans l'objet contemplé. Ou bien, s'il se connaît lui-même, il se connaîtra à titre d'objet contemplé et non de sujet contemplant ; c'est-à-dire qu'il ne se connaîtra pas tout entier ; l'être qu'il voit est un être contemplé et non un être contemplant ; c'est donc un autre et non pas lui-même qu'il voit. » (chap.5, l. 10-15). Plotin critique directement la notion de contemplation aristotélicienne, qui est pensée comme l'unité d'un acte. Toute théorie implique la dualité, et même la multiplicité : « C'est pourquoi l'intelligence est multiple, lorsqu'elle veut saisir le principe qui est au-delà. » (chap.11, l. 1)

Certes, la vérité implique l'identité de l'intelligence et des intelligibles, mais cette identité est-elle suffisante pour affirmer que l'être qui pense se pense lui-même ? « La pensée contiendra l'intelligible ou sera même identique à lui, mais on ne voit pas encore qu'elle soit une intelligence qui se pense elle-même. » (c.5, l.30-32). Oui répond Plotin, car l'intelligible est un acte. Le premier des actes et le plus beau, c'est l'acte d'intelligence. Cette intelligence n'est pas en puissance, et elle n'est pas différente de l'acte intellectuel. Si donc, elle est un acte et si son essence est son acte, elle ne fait qu'un avec son acte. De cette identité on peut conclure que l'intelligence se pensera elle-même. Elle pensera par son acte qui est elle-même, l'intelligible qui est elle-même. Elle voit tout entière par elle tout entière ; elle ne voit pas une partie d'elle-même au moyen d'une autre partie.

Quelle est la différence avec Aristote ? N'affirme-t-il pas lui aussi cette identité de l'intelligence et de l'intelligible ?

Plotin affirme que cette intelligence qui se pense elle-même est un être dérivé par rapport au Bien, alors que c'est l'activité même du Bien chez Aristote.

Il y a un principe au-delà de l'Intelligence, et ce principe, c'est l'Un ou le Bien. Le principe d'où viennent tous les êtres n'est pas lui-même un être.

La pensée de soi ne peut exister qu'en un être différent du Bien. Cet être pense parce qu'il est une image du Bien. C'est en pensant le Bien qu'il se pense lui-même *par accident*.

### *Simplicité*

Un autre argument s'appuie sur la simplicité de l'Un : le Premier est simple et sans besoin. (Cette identité de l'Un et du simple est contestée par Aristote : cf. *Métaphysique* Λ, 7, 1072a, l. 34 : « L'Un et le simple ne sont d'ailleurs pas identiques : l'Un signifie une certaine mesure de quelque chose, le simple signifie un certain état de la chose même ». Le simple, c'est ce qui existe par soi. Le simple ne dépend de rien d'autre que de lui-même. Il ne peut y avoir de composé s'il n'y a pas du simple.

Le multiple se recherche lui-même ; il aspire à se concentrer, à avoir de lui-même une perception d'ensemble. Or, ce qui est absolument un ne peut tendre vers lui-même, car cette tension signifierait un écart, une distance entre lui et lui-même. Le premier n'a pas besoin de perception d'ensemble car il est simple. Ce qui est supérieur à cette perception d'ensemble est aussi supérieur à la pensée. L'acte de penser n'est pas primitif ni dans l'ordre de l'existence, ni en dignité : il a le second rang (V, VI, 5). Penser, c'est se mouvoir vers le Bien et le désirer. Le désir engendre la pensée, comme le désir de voir engendre la vision.

Certes le Bien est acte, mais cet acte n'est pas la pensée (V, VI, 6, l. 8). « De plus serait-il la pensée, il ne penserait pas. Ce qui pense, c'est ce qui a la pensée, et il faut par conséquent deux choses dans un sujet pensant ; or la pensée toute seule n'est pas ces deux choses » (*ibid.* l. 8-11).

Le dernier argument employé repose sur l'identité de la pensée, de l'être, et de la vie. Les êtres en soi, les êtres intelligibles sont dits tels, non seulement parce qu'ils sont permanents et identiques, mais aussi parce qu'ils possèdent par eux-mêmes la perfection de leur être. L'essence c'est la perfection de l'être. C'est la pensée et la vie qui achèvent la perfection de l'être. Donc, dans ce qui existe véritablement, il y a à la fois être, pensée et vie. Penser, c'est donc être multiple.

La conclusion est donc que ce qui est au-delà de l'essence est aussi au-delà de la pensée. Il n'est donc pas absurde qu'il ne se connaisse pas lui-même ; mais il ne connaît pas non plus les autres choses.

« La réalité la plus simple de toutes n'a pas la pensée d'elle-même. Si elle l'avait, elle serait une multiplicité. Donc elle ne pense pas et on ne la pense pas »<sup>46</sup>. L'Un est ineffable. Nous disons ce qu'il n'est pas<sup>47</sup>.

## B) La critique de la thèse du temps nombre du mouvement

### 1) La thèse d'Aristote

C'est en *Physique*, IV, 10 qu'Aristote expose un certain nombre d'aporées à propos du temps. Faut-il le placer parmi les êtres ou parmi les non-êtres? Un certain nombre d'arguments tendraient à le placer parmi les non-êtres. Comme d'une part, il a été et qu'il n'est, et qu'il sera et qu'il n'est pas encore, il semble composé de non-êtres, passé et futur. Or ce qui est composé de non-êtres ne peut être. Le temps, étant continu, est divisible, et est donc composé de parties (μέρη). D'après *Métaphysique* Δ, 25, « partie » se dit en premier lieu de ce en quoi une quantité peut être divisée. En un sens différent, partie se dit de ce qui mesure un tout. On retrouve alors la même difficulté : les parties du temps sont les unes passées et les autres futures, donc elles n'existent pas. Pourtant le temps est bien un continu divisible.

D'autre part le temps n'est pas composé d'instantanés ; ce qui est contraire à l'intuition commune. Comme l'instant est une limite entre le passé et le futur, il est toujours en avant de lui-même, sans existence propre, toujours différent de lui-même. Les instantanés ne peuvent ni coexister, parce que ce qui actuellement n'est pas, mais a été doit avoir été détruit, ni être détruits, parce qu'ils sont. La continuité des instantanés entre eux ne peut être possible, car il y a continuité lorsque les limites par où deux choses se touchent ne sont qu'une seule et même chose (*Physique*, V, 3, 227a, l. 11-12). Le continu appartient au même genre que le contigu. Pourtant que les instantanés ne soient pas continus fait problème : est-ce qu'ils ne se touchent pas dans leur mouvement, puisque la limite de l'un touche la limite de l'autre ? C'est cette solution qu'Aristote va adopter.

Le temps paraît être aussi un mouvement et un changement. Or le changement et le mouvement sont uniquement dans la chose qui change, alors que le temps est partout et en toute chose. D'autre part les changements sont plus ou moins rapides ; ces qualités ne peuvent s'appliquer au temps.

Pourtant, le temps n'existe pas sans le changement. Il n'est ni le mouvement, ni sans le mouvement (219a, l. 25). C'est en percevant le mouvement que nous percevons le temps. « En effet, quand

<sup>46</sup> V, III, 13, l. 35-37

<sup>47</sup> V, III, 14, l. 6-7

nous ne subissons pas de changement dans notre pensée, ou que nous ne les apercevons pas, il ne nous semble pas qu'il se soit passé du temps [...] Si donc l'instant n'était pas différent mais identique et unique, il n'y aurait pas du temps ; de même quand sa variation échappe, il ne semble pas qu'il y ait un temps intermédiaire. Ainsi, puisque, s'il nous arrive de ne pas penser qu'il s'écoule du temps, c'est quand nous ne déterminons aucun changement et que l'âme paraît durer dans un état unique et indivisible, puisque, au contraire, c'est en sentant et en déterminant que nous disons qu'il s'est passé du temps, on voit qu'il n'y a pas de temps sans mouvement ni changement. »<sup>48</sup> La conclusion d'Aristote n'est-elle pas un paralogisme, car il semble s'appuyer sur une conception subjective du temps. Il faut que du changement soit perçu pour qu'il existe du temps et non qu'il y ait du changement en soi. En fait ce changement doit se produire dans l'âme, c'est pourquoi il pourra conclure que le temps est « quelque chose du mouvement ».

Aristote va passer de ce temps subjectif à un temps objectif. C'est la nature du mouvement qui va servir d'intermédiaire et en particulier ce mouvement paradigme de tous les mouvements qu'est le mouvement local.

C'est la grandeur, c'est-à-dire un intervalle d'espace qui sert de modèle. L'espace est continu, donc le temps est continu. L'antérieur et le postérieur sont d'abord des déterminations de l'espace, du lieu. C'est par analogie qu'on peut les appliquer au temps. Lorsque nous distinguons par l'intelligence deux instants, l'antérieur et le postérieur, et un intervalle entre les deux, nous disons que c'est là un temps<sup>49</sup>.

De cette définition Aristote déduit que le temps est le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur. Le temps est donc une espèce de nombre<sup>50</sup>. Or le nombre s'entend de deux façons : comme nombré et nombrable et comme moyen de nombrer. Le temps, c'est le nombré, ce qui est compté et non le moyen de compter.

De quel mouvement le temps est-il nombre ? Il s'agit du transport circulaire uniforme. « C'est pourquoi le temps paraît être le mouvement de la sphère, parce que c'est ce mouvement qui mesure les autres mouvements et qui mesure le temps »<sup>51</sup>. Il y a donc un cercle du temps.

La critique de Plotin va porter sur plusieurs points : le temps n'est pas nombre. Le temps n'est pas subjectif. Aristote conçoit le temps sur le modèle de l'espace.

## 2) La critique de Plotin

Plotin reprenant la thèse de Platon dans le *Timée*, 37a, affirme que le temps est l'image de l'éternité. L'éternité est-ce l'essence intelligible ? Pourtant, comme l'attribut éternel se dit des êtres intelligibles, il faut dire que l'éternité est autre chose que la nature intelligible, puisqu'elle l'enveloppe. L'éternité est l'être dont on ne peut dire ni qu'il a été, ni qu'il sera, mais seulement qu'il est. Eternité (*αἰών*) venant de « étant toujours » (*ἀεὶ ὄντος*), l'éternité est la vie infinie ; elle est une vie totale qui ne perd rien<sup>52</sup>.

C'est parce que nous avons une expérience de l'éternité au cœur du temps que nous devons examiner sa nature. Plotin rapporte diverses opinions sur la nature du temps, dont celle d'Aristote : « Le temps est, aux dires de ces philosophes, ou bien un mouvement ou bien une chose mue, ou bien quelque chose qui appartient au mouvement. [...] Ceux qui en font un mouvement disent, les uns qu'il est un mouvement d'une espèce quelconque, les autres qu'il est le mouvement de l'univers. Ceux pour qui il est un mobile disent qu'il est la sphère de l'univers. Enfin ceux pour qui il est quelque chose qui appartient au mouvement soutiennent les uns qu'il est l'intervalle du

<sup>48</sup> 218b, l. 21-35

<sup>49</sup> 219a, l. 25

<sup>50</sup> 219b, l. 5

<sup>51</sup> 223b, l. 21

<sup>52</sup> III, VII, 6, l. 25

mouvement, d'autres qu'il est sa mesure, d'autres qu'il est un accompagnement, de plus tantôt on dit qu'il appartient à tous les mouvements, tantôt au seul mouvement régulier »<sup>53</sup>.

La réponse de Plotin est claire : « le temps ne peut être le mouvement », car le mouvement est toujours dans le temps. De plus le mouvement peut cesser ou avoir lieu par intervalles et non le temps. Le temps n'est pas non plus l'intervalle du mouvement, car tous les mouvements n'ont pas le même intervalle ; les mouvements locaux peuvent être plus ou moins rapides. Les dimensions de deux mouvements ont donc une unité de mesure commune, et c'est cette unité de mesure qu'il convient d'appeler le temps. Mais la pluralité des mouvements fait se demander quelle est la mesure commune (Plotin reprend ici les apories de la *Physique*). Mais si c'est l'intervalle qui est dans le mouvement de l'univers, on retombe dans l'objection précédente. Mais si cet intervalle mesure une longueur déterminée, ce n'est plus du temps mais de l'espace (τόπος)<sup>54</sup>. Le temps apparaît alors comme le nombre du mouvement.

C'est au chapitre 9 que Plotin attaque directement la thèse d'Aristote. Plotin reprend à son compte les objections d'Aristote. Si on évalue par une même mesure ou un même nombre un mouvement quel qu'il soit, ce nombre ou cette mesure qui est le temps sera comme le nombre dix qui mesure également des chevaux ou des bœufs. Toutefois on ne dit pas là encore ce qu'est cette mesure quand on dit *ce qu'elle* mesure. Comment peut-on penser le nombre abstraction faite de ce qu'il mesure ? La mesure a sa nature propre indépendamment de ce qu'elle mesure. Il en est de même du temps s'il est une mesure. S'il est nombre, en quoi diffère-t-il d'un nombre quelconque ?

Si on dit que le temps mesure le mouvement selon l'antérieur et le postérieur, on ne dit pas encore quel est ce nombre. Mais comme l'antérieur est le temps qui finit à l'instant présent et le postérieur le temps qui commence à l'instant présent, le nombre qui mesure n'est pas encore le temps.

Enfin pourquoi faudrait-il l'intervention d'un nombre pour dire que le temps existe ? Cela reviendrait à dire qu'une grandeur reste indéterminée, s'il n'y a pas quelqu'un pour voir quelle mesure elle a. Est-ce à dire que le temps est engendré par la pensée ? Non, il n'est pas nécessaire qu'on le mesure pour qu'il existe : « Une chose a sa durée, même si on ne la mesure pas ».

La thèse de Plotin est que le temps est l'image mobile de l'éternité. Le temps est produit par la troisième hypostase, l'Âme qui se tourne vers les choses sensibles. L'Âme l'engendre en engendrant l'univers : « L'Univers est produit dans un acte qui est le temps lui-même et qui est dans le temps »<sup>55</sup>. L'Âme produit ses actes successivement. Le temps est chute, dispersion. C'est la vie de l'Âme. Au lieu de l'identité, de la permanence, de l'uniformité, le changement et l'activité toujours différente ; au lieu de l'indivisibilité et de l'unité, son image, l'un qui est dans le continu ; au lieu d'une infinité qui est un tout, un progrès incessant à l'infini.

Nous mesurons le temps, et ce n'est pas le temps lui-même qui est mesure. S'il était mesure, comment pourrait-il se mesurer lui-même ? Il n'existe qu'afin de mesurer sans être lui-même une mesure. C'est par accident qu'il est mesure. Le temps est mesuré, c'est-à-dire rendu manifeste par la révolution du soleil, sans être engendré par cette révolution. La mesure du mouvement c'est l'intervalle mesuré par un mouvement déterminé.

## Conclusion

La confrontation critique de deux philosophes permet de mieux éclairer leur pensée, car elle souligne les apories, les difficultés, qui risquent d'être masquées lorsqu'on navigue totalement à l'intérieur d'un système. Cette méthode apparaît féconde, car la pensée d'un philosophe ne naît pas *ex nihilo*, mais est affrontement, « lutte amoureuse ». Il convient à chaque fois dans une perspective exégétique de repérer l'adversaire, déclaré ou non.

<sup>53</sup> III, VII, 7, l. 18-27

<sup>54</sup> III, VII, 8, l. 35

<sup>55</sup> III, VII, 12, l. 22-23