

From Protology to Eschatology

Competing Views on the Origin
and the End of the Cosmos
in Platonism and Christian Thought

Edited by
Joseph Verheyden, Geert Roskam,
and Gerd Van Riel

Mohr Siebeck

Joseph Verheyden is Professor of New Testament Studies in the Faculty of Theology and Religious Studies at the KU Leuven.

Geert Roskam is Professor of Ancient Greek Literature in the Arts Faculty at the KU Leuven.

Gerd Van Riel is Professor of Ancient Philosophy and Dean of the Institute of Philosophy at the KU Leuven.

ISBN 978-3-16-161009-7 / eISBN 978-3-16-161041-7
DOI 10.1628/978-3-16-161041-7

ISSN 1436-3003 / eISSN 2568-7433 (Studien und Texte zu Antike und Christentum)

The Deutsche Nationalbibliothek lists this publication in the Deutsche Nationalbibliographie; detailed bibliographic data are available at <http://dnb.dnb.de>.

© 2022 Mohr Siebeck Tübingen, Germany. www.mohrsiebeck.com

This book may not be reproduced, in whole or in part, in any form (beyond that permitted by copyright law) without the publisher's written permission. This applies particularly to reproductions, translations and storage and processing in electronic systems.

The book was typeset, printed on non-aging paper and bound by Gulde Druck in Tübingen.

Printed in Germany.

Table of Contents

Acknowledgements	V
JOSEPH VERHEYDEN/GEERT ROSKAM/GERD VAN RIEL	
Introduction	1
ANDREA FALCON	
Eternalism in Aristotle and After	7
ALAIN LERNOULD	
L'interprétation proclienne de la création des âmes humaines dans le <i>Timée</i> de Platon	23
MARIJE MARTIJN	
The (Meta)physics of Eating One's Children: Proclus' Interpretation of the Myth of Er	45
MARC-ANTOINE GAVRAY	
Éternité ou génération? La controverse entre Simplicius et Jean Philopon sur l'origine du monde	69
JÖRG FREY	
From Eternal Life to the Word That Was in the Beginning: The Logic of Johannine Theology	99
EINAR THOMASSEN	
Protology and Eschatology in Gnostic Thought	119
JOHN D. TURNER†	
“Where the Beginning Is, There Shall Be the End”: Protology and Personal Eschatology in the Platonizing Sethian Apocalypses <i>Zostrianos</i> and <i>Allogenes</i>	133

BENJAMIN GLEEDE

“Above the Starry Canopy”: Spatial and Non-Spatial Patristic
 Perspectives on the Christian Hope for Afterlife 153

GEORGE VAN KOOTEN

“Mind the Ontological Gap!”: The Collateral Loss of the Pauline-Stoic
 Creation “From God” in the Joint Attack of the Arian-Nicene Creation
 “From Nothing” on the Platonic Creation “From Disorderly Matter” . . . 167

List of Contributors 239

Index of Ancient Authors and Texts 241

Index of Modern Authors 259

Éternité ou génération?

La controverse entre Simplicius et Jean Philopon sur l'origine du monde

MARC-ANTOINE GAVRAY

I. Simplicius *versus* Philopon

La controverse qui opposa Simplicius à Jean Philopon fut certainement l'une des plus vives de l'Antiquité tardive¹. Prenant pour fond la cosmologie aristotélienne, elle s'inscrit dans le cadre plus large de l'affrontement entre le christianisme et sa doctrine créationniste d'un côté, l'hellénisme et son système émanatiste de l'autre. Sa caractéristique majeure tient sans doute à son déséquilibre, puisqu'elle opère à sens unique et consiste en la réponse de Simplicius aux traités polémiques de Philopon, l'un contre Proclus, l'autre contre Aristote – ce dernier ne subsistant plus que par fragments dont la plupart proviennent de Simplicius². Philopon de son côté ne paraît pas avoir eu connaissance des objections de son adversaire et, bien que les deux hommes aient été disciples d'Ammonius à Alexandrie³, ils ne s'y seraient jamais rencontrés.

Or, aussi partielle qu'elle soit, la controverse ne s'en trouve pas moins au cœur de l'œuvre de Simplicius⁴, qui entame son dialogue avec le *Contre Aristote* de Philopon dès le début de son commentaire au *De Caelo*, le prolonge dans son

¹ La vie et l'œuvre de ces deux auteurs actifs dans le deuxième quart du VI^e siècle PCN ont fait – et font encore – l'objet de discussions. Pour un aperçu des positions en présence, je renvoie, pour Philopon, à Évrard 1953; Verrycken 1990; Golitsis 2008; Sorabji 2016; et, pour Simplicius, à Hadot 2014.

² Ces fragments ont été rassemblés dans Wildberg 1987a (abrégé en W). Ce dernier estime que Simplicius se juge tellement supérieur à son adversaire qu'il donne de ses thèses un compte rendu fidèle (1987a, 30). Mais les arguments de Philopon peuvent être nuancés grâce aux parallèles conservés *in extenso* dans le *Contra Proclum*.

³ Philopon éditera plusieurs cours d'Ammonius sous la forme de commentaires lemmatiques sur Aristote («avec des annotations personnelles», comme le notent les manuscrits; Golitsis 2019), tandis que Simplicius le désigne comme «notre maître», ὁ ἡμέτερος καθηγμεών (*In De c.* 271,19; 462,20; *in Ph.* 59,23; 183,18; 192,14). En *in Ph.* 1363,8–9, il signale, par la formule Ἀμμωνίῳ τῷ ἐμῷ καθηγμεόνι, que ce dernier avait écrit un traité prouvant que, pour Aristote, dieu était également la cause efficiente de l'univers: souligner qu'il s'agit de *son maître* à lui est peut-être une manière de refuser qu'il ait pu être en même temps celui de Philopon.

⁴ Selon l'hypothèse formulée par Golitsis 2016.

commentaire à *Physique* 8 et le clôturé en quelque sorte dans ses considérations préalables aux *Catégories* sur l'attitude du bon exégète d'Aristote⁵. Ce caractère central justifie assurément la virulence du propos. Simplicius adopte vis-à-vis de Philopon, tout comme ce dernier vis-à-vis de Proclus, un ton ironique, si ce n'est insultant⁶: il critique sa prolixité, sa recherche de réputation, ses propos destinés à séduire une foule imbécile qui aime tout ce qui est étranger – les Chrétiens. Sur le fond, il lui reproche de

- vouloir démontrer que le monde est périssable (et engendré)
- dévaluer le statut du dieu créateur et de le réduire au domaine du périssable
- dévaluer le ciel lui-même en lui refusant le statut divin
- renverser le schéma néoplatonicien de la procession en décrétant le supérieur (le ciel) en vue de l'inférieur (les hommes)

De façon générale, la polémique tourne autour du statut du ciel et de son créateur, la question étant de savoir si le monde est éternel ou engendré/corruptible. Je n'en suivrai pas ici tous les aspects, car certains ont déjà fait l'objet d'études approfondies, en particulier la discussion sur la nature du ciel qui occupe les cinq premiers livres du *Contre Aristote*⁷. Je me pencherai davantage sur le livre 6 – le livre 7 ayant totalement disparu et le livre 8 se réduisant désormais à un seul fragment qui en résume les deux premiers chapitres⁸ –, ainsi que sur un autre court traité, dont Simplicius ne donne pas le titre mais qu'il discute vers la fin de son commentaire à *Physique* 8⁹: autant de passages relatifs à la production du monde et, dans une moindre mesure, à son éventuelle destruction. Et c'est à ce niveau cosmologique que la question protologique intervient dans le débat.

Les deux auteurs s'inscrivent dans un même horizon platonicien et partagent de nombreuses thèses. Ils estiment que tout ce qui a un début a nécessairement une fin et, par conséquent, que tout ce qui est généré est nécessairement destructible. Ils s'accordent pour reconnaître la dépendance *immédiate* du monde à l'égard d'une cause première, que tous deux identifient au démiurge du *Timée*: entre le dieu et sa création, il n'y a aucun intermédiaire, ce qui confère à cette dernière un statut particulier. Mais l'accord s'arrête là. Commandés par des raisons sans doute plus religieuses que philosophiques¹⁰, leurs postulats initiaux les conduisent à s'opposer sur l'action du dieu créateur et, par voie de conséquence,

⁵ *In Cat.* 7,23–32, où Simplicius dénonce les exégètes refusant d'examiner la portée réelle des propos d'Aristote.

⁶ Pour une étude des aspects formels de la polémique, Hoffmann 1987. Pour un aperçu du ton, Philopon, *CA Prologue W* (= Simplicius, *In De c.* 25,22–6,7).

⁷ Voir Hoffmann 1987, 210–21; Wildberg 1988. Cf. Évrard 1961 (2020).

⁸ Sur l'état du texte, Wildberg 1987b.

⁹ Les deux hypothèses sont formulées dans Wildberg 1991, 100.

¹⁰ L'idée que leur opposition est religieuse avant d'être philosophique est soutenue par Golitsis 2016, 419–20.

à formuler des définitions distinctes des concepts mobilisés – génération (γενητός), capacité productive (δύναμις) et temporalité. Telles sont les portes d'entrée que j'emprunterai dans cette controverse sur l'origine et la fin du monde pour reconstituer les positions respectives de nos deux auteurs et mesurer la portée des objections qu'ils s'adressent. À bien des égards, toute leur opposition est contenue dans l'extrait suivant de Simplicius, dont on appréciera la subtilité du lexique et dont je tenterai un commentaire tout au long de cet article:

T1 Si seulement il avait su ce que cela signifie d'être créé immédiatement par le dieu démiurge (τὸ ἀμέσως ὑπὸ τοῦ δημιουργοῦ θεοῦ γίνεσθαι), à mon avis il ne serait pas tombé dans ces blasphèmes à propos du ciel. Nous aussi, en effet, nous soutenons que le démiurge n'a fourni le sujet (τὸ ὑποκείμενον τῷ δημιουργῷ παρασκευασθῆναι) ni au hasard ni par quelque autre cause. Mais nous affirmons que le dieu démiurge a produit directement (ἀμέσως παραγαγεῖν) le sujet du ciel, si on peut dire, en même temps que sa forme (ἔμα τῷ εἶδει). Et cela ne s'est pas produit au moyen de la génération ni au sens où ce qui n'est pas d'abord survient ensuite, mais à cause de la bonté du dieu (διὰ τὴν ἀγαθότητα τοῦ θεοῦ): il a été produit par celui-ci, du fait même qu'il est dieu, et non pas du fait qu'il décide et fait tantôt ceci tantôt cela (οὐ τῷ ἄλλοτε ἄλλοῖα προαιρεῖσθαι καὶ ἐνεργεῖν). Il dépend toujours de la bonté du dieu et de la permanence de son être éternel (τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ τῆς τοῦ εἶναι διαωνίου διαμονῆς), comme ces gens ont l'habitude de le dire du Fils (τὸν Υἱόν)¹¹.

II. Production du monde et démiurgie

La raison que ces philosophes ont d'admettre la dépendance immédiate du monde vis-à-vis du démiurge est d'attribuer un mode particulier à cette production et, partant, de la distinguer des productions de la nature. Chacun investit cependant cette différence d'une façon propre.

Commençons par Philopon. À ses yeux, la différence entre production naturelle et production divine correspond à celle entre production immanente et production transcendante. Parce que la nature a sa réalité dans un sujet (ἐν ὑποκειμένῳ) et n'est rien d'autre que ce sujet, c'est dans ce dernier – en définitive en elle-même – qu'elle puise la matière nécessaire à sa production. Dans ces conditions, elle produit une forme qu'elle introduit dans la matière qui existe déjà et qui lui est en quelque sorte immanente. Toutefois, cette nécessité ne s'impose pas à dieu¹². La transcendence divine signifie en effet que dieu ne dépend nullement d'un sujet extérieur pour créer, mais qu'il produit ce dernier en même temps que la forme. Dans le cas contraire, il ne différerait en rien de la nature. C'est donc la transcendence radicale de dieu qui rend possible la création *ex nihilo*: parce qu'il n'est dans aucun sujet et ne dépend donc d'aucun sujet pour agir ou exister, dieu a le pouvoir de créer ce dernier, à partir duquel il peut en-

¹¹ Simplicius, *In De c.* 137,19–28.

¹² Philopon, *CA fr.* 115 W (= Simplicius, *In Ph.* 1141,11–24); Simplicius, *In Ph.* 1145,7–11.

suite façonner le monde¹³. Sa supériorité résulte de ce qu'il crée la matière première à partir du non-être, ce qui contredit ouvertement l'axiome aristotélicien selon lequel «rien ne se produit absolument à partir du non-être»¹⁴, c'est-à-dire du non-être en tant que non-être.

Philopon propose aussi un raisonnement *a fortiori* fondé sur une analogie entre l'art, la nature et dieu¹⁵. Quand un menuisier réunit des planches de bois pour former une porte, il assemble des substances existantes pour produire une figure (σχῆμα). Il ne crée rien qui n'existait déjà. Quand la nature cette fois engendre des individus, elle se sert des éléments pour produire des substances et des formes individuelles (des os, du sang, des facultés vitales). Elle utilise donc une matière existante pour produire une substance ou une forme individuelle qui n'existait pas encore¹⁶. Or, si dieu se trouve à l'égard de la nature dans un rapport de supériorité analogue à celui de la nature sur l'art, il ne se contente pas de produire les formes à partir d'une matière préexistante. Il produit surtout cette matière même, le sujet de ce qu'il crée et dont la nature se sert à son tour pour produire. La supériorité divine en fait de production résulte de la capacité de dieu à faire exister ce que la nature utilise comme sujet pour sa propre production.

Simplicius rejette la solution de Philopon, car elle revient selon lui à restreindre l'intervention de dieu à la création des éléments comme tels et à le dépouiller de toute responsabilité dans la genèse des corps périssables: dans ces termes, l'intervention divine s'arrête avec la matière, à la suite de quoi la nature prend le relais pour la transformation réciproque des éléments¹⁷. Pour sa part, il admet l'existence d'une différence entre production divine et production naturelle, qu'il situe au niveau de la temporalité, dans la différence entre éternité et génération¹⁸. Toute production naturelle implique une chronologie, l'antériorité et la préexistence d'une chose à l'égard d'une autre. Ce qu'il convient d'appeler la génération au sens propre est lié au temps, dès lors que non seulement le père précède le fils – tant sur le plan causal que temporel –, mais ce qui est produit existe nécessairement dans le temps¹⁹. À l'inverse, ce que dieu produit directement est nécessairement éternel et ne vient pas à proprement parler à l'être (γίνεταί), comme il le rappelle dans son commentaire à *Physique* 8. Sans doute est-ce la raison pour laquelle, dans l'extrait précédent du commentaire au traité *Du Ciel* (T1), Simplicius évite avec soin le registre de la génération, sauf pour l'évacuer et, en ce sens, l'attribuer à son adversaire – parlant de *mise en place*

¹³ Je reviendrai plus loin sur les différences temporelles entre ces deux processus productifs.

¹⁴ Aristote, *Pb.* 1,8,91b13–14: γίνεσθαι μηθὲν ἀπλῶς ἐκ μη ὄντος.

¹⁵ Philopon, *CP* 9,9,340,25–1,23.

¹⁶ Cf. Philopon, *CA* fr. 131 W (= Simplicius, *In Pb.* 1177,22–24).

¹⁷ Simplicius, *In Pb.* 1152,2–5.

¹⁸ Simplicius, *In Pb.* 1150,34–1151,6.

¹⁹ Cf. Simplicius, *In Pb.* 1144,10–12.

(*παρασκευασθῆναι*) et de *mise au jour* (*παραγαγεῖν*) pour maintenir à distance la production *ex nihilo*. La production divine n'est ni création ni génération d'une réalité nouvelle. Elle est l'arrangement ou la mise en mouvement continue d'un sujet toujours existant.

D'après Simplicius, la production divine concerne donc un domaine d'objets qui partagent par proximité avec leur producteur un fragment de son immutabilité et de son éternité. Ce faisant, il entend restaurer la responsabilité de dieu sur l'ensemble du monde. Celui-ci produit certes les corps célestes, qui possèdent l'éternité à titre individuel (*κατ' ἀριθμόν*), mais également les caractères communs des êtres sublunaires, qui possèdent une éternité spécifique (*κατ' εἶδος*)²⁰. Il ne s'agit pas d'objecter que dieu, plutôt que de créer la matière comme le pense Philopon, crée les formes intelligibles. Simplicius parle du démiurge, d'un dieu inférieur à ce niveau de la production dans l'ordre de la procession. Il n'entend pas non plus lui attribuer la production des formes matérielles, individuelles, qui restent la prérogative de la nature. Pour Simplicius, le démiurge produit les caractères communs (*κοινότητες*), le fond intimement lié à la matière qui assure la participation des formes individuelles aux intelligibles et réalise ainsi la jonction formelle entre les individus. Par conséquent, quand Simplicius affirme que «le dieu démiurge a produit directement le sujet du ciel [...] en même temps que sa forme», c'est au sens où il a introduit un ordre formel dans le sujet du monde, qui s'avère lui être coextensif et coéternel.

En bref, Philopon associe la dépendance directe à l'égard de dieu à une question ontologique: dieu crée la matière, c'est-à-dire la condition sans laquelle la nature et ses produits ne peuvent exister. Il reçoit ainsi la responsabilité de l'ensemble de la création en ce qu'il se tient derrière la subsistance de chaque individu auquel la nature donne tour à tour naissance. Simplicius en revanche associe la fonction démiurgique à l'introduction de l'éternité dans le monde. De ce point de vue, dieu confère sa permanence au monde, en garantissant la subsistance formelle des espèces et des êtres éternels. Son action se situe sur ce point moins du côté de la cause matérielle que des causes formelle et motrice. L'opposition entre les deux adversaires va ainsi se creuser sur deux fronts: celui de l'origine de l'être et celui de la relation entre le moteur et le mobile, prolongeant cette divergence de vue entre différence radicale et proximité du dieu.

1. Du non-être à l'être...

D'après Philopon, la preuve aristotélicienne de l'éternité du mouvement repose sur l'axiome – repris par les néoplatoniciens²¹ – selon lequel «rien ne naît de rien, mais tout naît de quelque chose d'antérieur»²². Sa stratégie pour réfuter la thèse

²⁰ Simplicius, *In Ph.* 1152,5–10.

²¹ Comme le rappelle Philopon, *CP* 9,17,380,10–17.

²² Philopon, *CA* fr. 114 W (= Simplicius, *In Ph.* 1140,11–17); Simplicius, *In Ph.* 1143,20–22.

de l'éternité du monde consiste donc à établir la proposition inverse, notamment grâce à sa hiérarchisation des modes de production.

Philopon estime que toute production se fait à partir du non-être et toute destruction se résout en non-être. Il se concentre en effet sur ce qui, dans la génération du composé hylémorphique, correspond à une véritable génération, c'est-à-dire à l'apparition d'une nouveauté. Or dans ce cas, la matière ne vient pas à l'être, étant donné qu'elle supporte le changement. La génération de la substance composée se fait seulement du point de vue de la forme (*κατὰ τὸ εἶδος*) et est génération de la forme: seule celle-ci donne lieu à une génération au sens propre, à partir du non-être, vu que la forme individuelle n'existe pas auparavant – tout comme sa destruction est disparition dans le non-être²³. La démonstration ressemble à une pétition de principe, du fait d'évacuer ce qui subsiste à travers le changement (le sujet, la matière) pour se concentrer sur la forme qui survient (et qui, en termes aristotéliens, n'est qu'un non-être par accident). Elle déplace en réalité le regard porté sur la génération et la destruction, en insistant sur ce qui naît et disparaît – la forme individuelle, qui n'est pas là avant la génération et ne subsiste pas après la destruction. Sous cet angle, l'art et la nature eux-mêmes produisent à partir du non-être, dès lors qu'ils créent une figure ou une forme nouvelle²⁴. Ce renversement suppose toutefois de ne pas prendre les productions techniques et naturelles pour modèles, caractérisées par une sortie hors de l'être, mais de partir de la forme suprême de production – la production divine.

Philopon applique le même raisonnement à la matière. Le principe d'inhérence lui interdit de résulter d'autre chose: en tant que sujet du changement *dans* lequel arrive la forme, elle n'est pas elle-même *dans* un sujet et n'a besoin d'aucun autre sujet pour exister²⁵. Si elle doit être engendrée, ce ne sera pas à partir d'un être, autre sujet ou autre matière, mais d'un non-être²⁶. Aussi est-ce la subsistance de la matière à travers la génération, en vertu de laquelle Aristote concluait que l'être naît de l'être, qui mène Philopon à renverser son axiome. Non seulement la forme individuelle est nouvelle et ne naît de rien, mais son sujet ne provient pas d'un autre. Il ne peut provenir que de rien, car rien d'autre ne peut le supporter. Ce constat valable pour la matière particulière recevant la forme particulière, constat qui évite la régression à l'infini, Philopon l'étend par analogie à la matière comme telle (*ἀπλῶς*), qui entretient un rapport semblable avec la forme comme telle (*ἀπλῶς*)²⁷. Quand dieu crée la matière, il le fait à partir de

²³ Philopon, *CA* fr. 116 W (= Simplicius, *In Ph.* 1142,4–14); *CP* 9,17,378,25–379,25.

²⁴ Simplicius, *In Ph.* 1145,7–13.

²⁵ Philopon, *CP* 11,10,449,13–450,25. Philopon retient du *Timée* que le réceptacle conserve sa propre nature, la tridimensionnalité qui lui permet d'être le réceptacle de toutes les formes (*CP* 9,11,350,9–351,1; 11,10,448,3–14). Sur sa théorie de la matière, de Haas 1997, 251–95 et Mueller-Jourdan 2011, 71–163.

²⁶ Philopon, *CP* 11,12,458,19–26.

²⁷ Philopon, *CP* 11,10,455,15–25.

rien. C'est donc la rencontre entre un argument axiologique (la supériorité de dieu sur la nature) et une déduction logique (rien ne naît de quelque chose) qui, chez Philopon, sert à asseoir l'idée de la création divine du monde *ex nihilo*.

De tels arguments exaspèrent Simplicius, qui en dénonce la longueur et l'inconséquence²⁸. Sa réaction traduit surtout une incompréhension si radicale qu'elle empêche toute discussion. Le premier problème, d'ordre conceptuel, résulte de la polysémie du terme génération. Philopon l'interprète clairement sur le plan ontologique de la création d'un être nouveau. Elle se révèle exclusive de l'éternité, puisqu'elle s'applique à des réalités qui ont nécessairement un début – et une fin en ce qui concerne la destruction. Simplicius estime au contraire que le mot renvoie aux réalités associées par essence au temps, au sens où elles s'étendent sur une partie de celui-ci²⁹. Sous cet angle, la génération ne s'avère pas absolument incompatible avec l'éternité, car elle vaut également pour ce qui s'étend sur la totalité du temps, en tant qu'il reçoit son être dans le temps. Si nos auteurs s'accordent pour associer génération et temporalité, le premier insiste sur la dimension ontologique de la génération, le second sur sa nature temporelle.

Cette divergence mène au second problème. Dans les faits, la contradiction entre nos auteurs résulte d'une incapacité à se placer dans la perspective de l'adversaire et à adopter pour un temps son horizon conceptuel: aucune charité herméneutique chez ces philosophes davantage enclins au sarcasme. Ainsi, pour Philopon, il suffit de prouver que tout ne naît pas d'un être, au sens où il n'y a pas toujours déjà de sujet, pour invalider la démonstration aristotélicienne de l'éternité du monde – sans constater que cette dernière vise avant tout à établir l'éternité du mouvement et à en déduire l'éternité de ce qui est, comme le note Simplicius dans le prologue au livre 8³⁰. Simplicius reproche pour sa part à Philopon de vouloir démontrer que ce qui est éternel provient du non-être, tant il juge absurde d'interroger l'origine temporelle de ce qui existe toujours³¹: dès lors que la génération suppose une privation de soi que résorbe la venue à l'être, il trouve aberrant d'appliquer ce concept à une réalité dont la propriété est justement de ne jamais faire défaut. La critique repose toutefois sur un détournement du projet initial de Philopon. Ce dernier admet en effet la nécessité qu'une matière préexiste à chaque production de la nature, assertion dont Simplicius déduit abusivement qu'il admet l'éternité de la matière, alors qu'il examine ensuite, en toute absurdité, son origine. Ce faisant, Simplicius néglige la suite de l'argument: si Philopon reconnaît la préexistence de la matière dans la produc-

²⁸ Simplicius, *In Ph.* 1142,28–1143,2. Le reproche, fréquent chez Simplicius, fait écho au passage cité plus haut.

²⁹ Simplicius, *In Ph.* 1144,10–12; 1145,22–24.

³⁰ Simplicius, *In Ph.* 1117,6–12.

³¹ Simplicius, *In Ph.* 1144,16–21. Comme le note Michael Chase (Bodnár, Chase, et Share 2012, n. 93), quelques lignes plus loin (*In Ph.* 1144,30–31), Simplicius atteste de sa connaissance que Philopon développe une thèse monophysite loin de faire l'unanimité parmi les Chrétiens (je remercie Simon Fortier d'avoir attiré mon attention sur ce point).

tion naturelle, il montre que la matière trouve son origine, tout comme les formes, dans la création divine dotée de la capacité à produire à partir du non-être. Il n'y a donc pas là deux façons de concevoir l'éternité, mais d'un côté un refus d'associer éternité et génération, de l'autre une tentative pour les réconcilier sur le plan de la causalité – Simplicius ajoutant par précaution que, même si l'argument de Philopon était valide et si dieu créait les êtres éternels à partir du non-être, ce serait sur un mode différent des êtres naturels: il en serait la cause, tout en restant hors du temps³².

2. ...et retour?

La situation change quelque peu autour de la destruction, à propos de laquelle Simplicius croit déceler une contradiction chez son adversaire. La démonstration de Philopon concluait, par analogie avec la génération, au passage de l'être au non-être dans la destruction.

T2 Car, même si la nature, dit-il, ne produit pas la matière première, dieu le fait mais pas à partir de la matière, de sorte qu'il la détruit aussi quand il le veut en non-être, d'où elle est issue; de la même façon que la forme, dit-il, ne s'altère pas en une autre forme, mais retourne au non-être absolu d'où elle est également issue³³.

Simplicius s'étonne que Philopon soutienne ensuite que la destruction du monde ne se résolve pas dans le non-être:

T3 Après ces propos, il déclare montrer que la transformation du monde ne mène pas à sa non-existence totale (εις ἀνυπαρξίαν παντελή), mais à quelque chose de supérieur et plus divin. Il est étonnant que, d'un côté, il estime que la destruction soit un changement du monde en un être plus divin (τοῦ κόσμου μεταβολὴν εἰς ὄν τι καὶ θεϊότερον) et, de l'autre, qu'il nie que le monde ait une génération à partir de l'être. Il démontre que ce monde change en un monde plus divin – ce à quoi il s'emploie dans les livres suivants –, sans remarquer que ce n'est pas une destruction du monde, mais un achèvement (τελείωσις)³⁴.

La contradiction semble manifeste: Philopon affirme à la fois que le monde se transforme en un être supérieur et que la destruction est retour au non-être. Il paraît même difficile d'accuser Simplicius de lui prêter des propos étrangers, étant donné qu'une source extérieure corrobore son compte rendu – je cite la traduction de l'arabe que Chr. Wildberg donne pour les titres des deux premiers chapitres du livre 8 du *Contre Aristote*, malheureusement les seuls vestiges de la suite de son traité polémique, où Philopon développait ce point:

T4 Our argument affirms that that which is subject to resolution into not-being is not wicked on its own and by itself, and that that into which the world will be resolved is not not-being.

³² Simplicius, *In Ph.* 1145,25–7. Je reviens sur cette question de la création atemporelle.

³³ Philopon, *CA fr.* 131 W (= Simplicius, *In Ph.* 1177,22–26); cf. *CA*, fr. 116 W.

³⁴ Philopon, *CA fr.* 132 W (= Simplicius, *In Ph.* 1177,38–1178,5).

However, the world will not be resolved into not-being, because the words of God are not resolved into not-being either, and we clearly speak of new heavens and a new earth³⁵.

La thèse de la parousie mènerait Philopon dans l'impasse. L'objection manque néanmoins sa cible, tant la contradiction s'avère superficielle: Philopon ne soutient pas des propos opposés en même temps et sous le même rapport. D'un côté, il développe une théorie physique selon laquelle la destruction signifie le passage dans le non-être, autrement dit la résorption de la matière et de la forme dans le néant. De l'autre, il adopte un discours théologique selon lequel la fin du monde culmine dans la création d'un ordre meilleur. Dans ce contexte, il n'est plus question de la matière créée par dieu, mais de la situation d'un être particulier, le monde dans lequel nous vivons, qui est amené à subir une transformation aussi radicale qu'exceptionnelle. Au lieu d'aboutir à un néant comparable à celui qui a précédé sa création, comme c'est le cas du reste des êtres générés et corruptibles, le monde serait sublimé à la suite de sa destruction, du fait de la bonté divine³⁶.

Or, à y regarder de plus près, la subtilité n'échappe pas à Simplicius. Dans un univers fini, la matière créée par dieu correspond au sujet du monde. La destruction de l'une implique donc celle de l'autre, et la contradiction plane sur le système de Philopon. En filigrane, s'esquisse la distinction entre deux conceptions des rapports entre physique et théologie. En définitive, ce que Simplicius dénonce chez son adversaire, c'est la rupture d'un principe physique pour un motif théologique. Cela revient selon lui à admettre que la logique des principes s'impose du bas vers le haut, de la matière et du monde vers dieu, puisque, pour préserver sa création, périssable par essence, dieu est contraint de contrevenir aux lois physiques qu'il a édictées: il doit briser leur régularité pour produire une exception, en raison d'un défaut de providence en quelque sorte. Simplicius ne peut s'accommoder de la rupture de l'ordre qu'impose le dogme chrétien assumé par Philopon. Au contraire, une physique théologique comme la fait Aristote doit dégager les principes divins, éternels et immuables, à l'œuvre derrière les mécanismes de la nature d'où ils tirent leur régularité.

La position de Philopon n'en reste pas moins cohérente dans l'économie de son œuvre. En un sens, la supériorité de dieu se manifeste à nouveau dans sa capacité à échapper au principe qui régit la nature: il peut sublimer le monde, plutôt que de l'abandonner aux lois naturelles qui le régissent et le condamnent à la destruction. Dans cette perspective, la fin du monde, comme du reste son début, est un lieu qui échappe à la physique pour ressortir à la théologie, en vertu d'une coupure radicale entre les règles qui gouvernent l'une et celles qui gouvernent l'autre. La supériorité de dieu sur la nature, et de la théologie sur la

³⁵ Philopon, *CA* fr. 134 W (= Brit. Mus. ms. add. 17 214, fol. 72vb, 36–73ra, 19).

³⁶ Cf. *CP* 6,4–6: en tant qu'il sait comment créer le monde, dieu sait aussi comment le détruire: délier le monde n'est pas un mal pour dieu, mais le résultat de sa bonté.

physique, rompt avec l'idée de réaliser une physique théologique, au profit d'une physique soumise à la théologie.

3. Moteur et mobile

La question de la génération et de la destruction s'inscrit dans le cadre plus large de la théorie du mouvement. L'examen de la démonstration aristotélicienne sur l'éternité du mouvement en *Physique* 8 conduit ainsi nos auteurs à s'interroger sur le statut du mobile, sur l'origine et sur la fin du mouvement. Partant tous deux de la définition d'Aristote, ils adoptent des angles très différents. Commençons par Philopon, dont Simplicius divise la démonstration en quatre temps:

1) Il relève une contradiction entre la possibilité du mouvement éternel et une conséquence qu'Aristote tire de la définition du mouvement – le mobile préexiste dans le temps au mouvement³⁷. Il en déduit que soit la définition du mouvement ne s'applique pas au mouvement éternel, ce qui contrevient au principe d'universalité de la définition; soit le mouvement éternel ne l'est pas vraiment, si quelque chose lui préexiste dans le temps; soit, enfin, la définition du mouvement n'implique pas la préexistence du mobile. Au vu de l'absurdité des deux premières options, Philopon retient la dernière.

2) Il montre ensuite la simultanéité du mouvement et du mobile. Le mobile n'est pas ce qui a le mouvement en puissance et qui lui préexiste (le bois capable de brûler), mais ce qui est mû au moment où il l'est en tant qu'il peut se mouvoir (le feu qui se meut vers le haut). En ce sens, le mouvement vers le haut n'est pas l'actualisation du bois, mais celle du feu, qui est contemporaine du feu, puisqu'il n'appartient pas à la nature du bois de se mouvoir vers le haut³⁸.

3) Par extension, Philopon note qu'en vertu de la transformation réciproque des éléments, en cas de rejet de l'hypothèse précédente, tous les mouvements devraient leur appartenir par nature – ce qui est absurde, puisque cela inclut des mouvements contraires³⁹.

4) Pour cette raison, Philopon constate que le mouvement est l'actualisation des capacités immédiates: la croissance est l'actualisation de la chair et non de la nourriture, s'élever est le mouvement du feu et non du bois⁴⁰. Par conséquent, s'agissant du mouvement non éternel, le mobile potentiel ne préexiste pas au mouvement – à moins d'être empêché dans l'actualisation de son mouvement.

Étant donné qu'elle ne garantit pas toujours la préexistence du mobile, Philopon conclut que la définition aristotélicienne du mouvement ne prouve en rien son éternité⁴¹. En filigrane de ce raisonnement, transparaît une théorie du mou-

³⁷ Philopon, *CA* fr. 108 W (= Simplicius, *In Ph.* 1129,28–1131,7).

³⁸ Philopon, *CA* fr. 109 W (= Simplicius, *In Ph.* 1133,16–1134,29).

³⁹ Philopon, *CA* fr. 110 W (= Simplicius, *In Ph.* 1134,29–33).

⁴⁰ Philopon, *CA* fr. 111 W (= Simplicius, *In Ph.* 1134,33–1135,15).

⁴¹ Philopon, *CA* fr. 112–13 W (= Simplicius, *In Ph.* 1135,28–32 et 1140,4–8).

vement qui, sans rejeter la définition d'Aristote, en modifie la signification. Loin de rejeter catégoriquement l'antériorité du mobile, Philopon change plutôt la perspective et inverse en quelque sorte le paradigme. Comme en attestent ses exemples, et dans la suite de nos constats précédents, il ne prend pas pour modèle d'analyse le mouvement contraint ou non naturel, celui de la pierre ou du char qu'il faut pousser pour les faire avancer, voire du bois qu'il faut brûler pour qu'il s'élève. Il se concentre sur les premiers mouvements naturels, ceux des éléments qui sont mus dès leur apparition. Ce faisant, il établit la simultanéité naturelle entre mouvement et mobile, évacuant du même coup la nécessité de poser une autre forme d'antériorité que celle du moteur. Par ce changement de modèle, c'est-à-dire en partant des éléments naturels, Philopon évite le risque d'une régression à l'infini en posant clairement un début au mouvement. Ce faisant, il conforme la théorie aristotélicienne du mouvement à la possibilité d'une création *ex nihilo*.

S'il s'accorde avec lui sur deux points – la portée universelle de la définition et la coexistence nécessaire du mouvement et du potentiel –, Simplicius objecte à son adversaire un manque de clarté et de distinction conceptuelle. Il introduit donc deux nuances, qui révèlent les limites de leur accord apparent⁴². S'agissant de la coexistence du mouvement et du potentiel, Simplicius reconnaît qu'elle résulte de la définition du mouvement: celui-ci est une activité incomplète tout au long de laquelle le mobile conserve sa capacité à être mû. Dans ce cas, la coexistence renvoie moins à la contemporanéité qu'à la préservation de la mobilité du mobile à travers le processus d'actualisation. Elle ne s'avère dès lors en rien exclusive de la préexistence ni de la subsistance temporelle du mobile. Seconde nuance, Simplicius corrige Philopon sur la nature du mouvement éternel: le mouvement éternel ne désigne pas un processus unique et continu qui se poursuit de toute éternité, mais plutôt une succession ininterrompue de mouvements qui diffèrent selon le temps et s'enchaînent *ἐπ' ἄπειρον*⁴³. En d'autres termes, il n'y a pas toujours *un* mouvement; il y a toujours *du* mouvement – ce qui préserve l'universalité de la définition et de sa conséquence, étant donné que la capacité à être mû préexiste toujours au mouvement.

D'après Simplicius, l'erreur de Philopon provient d'un manque de distinction sur l'expression τὸ δυνάμενον κινεῖσθαι, qu'il s'emploie à clarifier⁴⁴. Dans un premier sens, elle désigne «ce qui possède la capacité parfaite projective de l'acte, que l'acte accompagne (τὸ τὴν τελείαν ἔχον δύναμιν τὴν προβλητικὴν τῆς ἐνεργείας, ἧ σὺνεστιν ἢ ἐνέργεια)», ce dont l'actualisation n'épuise jamais la puissance, car elle la suit et l'accompagne tout au long du mouvement. En exemple, Simplicius cite la capacité naturelle de l'eau au mouvement descendant et du feu au mouve-

⁴² Simplicius, *In Ph.* 1131,9–19.

⁴³ Simplicius, *In Ph.* 1131,29–1132,3 et 1135,15–21. La question de l'infinité se posera plus loin à propos du temps.

⁴⁴ Simplicius, *In Ph.* 1136,3–10.

ment ascendant. C'est ce sens que Philopon associe manifestement à la définition du mouvement. Quant au second, il qualifie «le mobile en puissance, qui n'a pas encore la capacité parfaite porteuse de l'acte, mais qui y tend par nature (τὸ δυνάμει κινητόν, ὃ οὐπω μὲν τὴν τελείαν ἔχει δύνανται τὴν οἰστικὴν τῆς ἐνεργείας, πέφυκε δὲ ἴσχειν)», ce qui pourra se mouvoir sans être encore en mesure de le faire. D'après Simplicius, c'est en ce sens qu'il faut entendre la préexistence du mobile par rapport au mouvement. Aussi reproche-t-il à Philopon de confondre entre puissance parfaite et puissance imparfaite, la première passant à l'acte au moment seulement où la seconde se transforme⁴⁵.

L'objection s'avère pertinente, du moins dans une perspective néoplatonicienne qui prend le mouvement non naturel comme paradigme. Entre les théories de Simplicius et de Philopon, la différence réside au fond dans la limite fixée à la capacité d'un corps à se mouvoir. Soit elle est restreinte au mouvement que le corps peut subir en tant qu'il est ce qu'il est (le feu, en tant que feu, qui s'élève) – ce que Philopon nomme la capacité immédiate. Le mouvement suivant n'est plus celui du corps comme tel, mais le mouvement qui survient après une transformation (ou génération) potentielle. Cette théorie repose sur une conception stricte de la potentialité à se mouvoir. Soit cette limite inclut le mouvement issu de la transformation suivante du corps (le bois susceptible de s'élever une fois qu'il brûlera), en considérant que la génération est un mouvement comme les autres⁴⁶. Elle s'articule alors à une échelle de la perfection hiérarchisée en fonction de la possibilité de s'actualiser pour une puissance à se mouvoir⁴⁷. En clôture de ce débat sur la génération, soulignons que l'enjeu de toute cette discussion autour de la théorie du mouvement tient à la possibilité (ou non) d'attribuer un terme au mouvement, selon que ce qui le précède et le suit appartient au mouvement d'un corps donné.

III. Puissance ou puissance?

Nous le voyons, le débat autour de l'antériorité du mobile par rapport au mouvement achoppe sur deux points en particulier: la temporalité et la signification de l'antériorité; la puissance et la capacité à agir/subir. Je creuserai tout d'abord la question de la δύναμις, en partant cette fois du versant qui concerne la nature de la capacité productive du monde.

⁴⁵ Simplicius, *In Ph.* 1138,29–1139,2.

⁴⁶ Simplicius répond ensuite aux autres arguments de Philopon. S'agissant de l'attribution au bois du mouvement vers le haut (2), il invoque la distinction entre acte et puissance, entre par soi et par accident (*In Ph.* 1137,27–1138,11). Il résout juste après la transformation réciproque des éléments (3) de la même façon (1138,12–16), puis celle de la nourriture (4) (1138,16–29). Ces réponses supposent évidemment d'admettre la différence sémantique que Philopon rejette et de considérer que la génération n'échappe pas à une forme de préexistence.

⁴⁷ Simplicius, *In Ph.* 1139,2–10.

1. L'actualisation de la puissance seconde n'est pas un mouvement

Comme il ressort de T1, Simplicius endosse sur ce point la thèse classique du néoplatonisme athénien, celle que Philopon affronte dans le *Contra Proclum*: «Si le démiurge est démiurge de quelque chose, soit il est toujours démiurge en acte, soit il l'est parfois en puissance mais n'est pas toujours démiurge»⁴⁸. Dans ces termes, l'éternité du monde résulte de l'expression permanente de la puissance et de l'être de dieu. Le démiurge ne décide de rien et n'agit pas dans l'instant: il est producteur de façon essentielle⁴⁹. Il ne peut donc en aucun cas être un dieu destructeur, parce que détruire le monde impliquerait la fin de son existence en tant que dieu producteur, empêché qu'il serait dans son activité essentielle. La question protologique se voit reconduite à une décomposition causale qui révèle la dépendance hiérarchique du monde vis-à-vis du principe immédiatement supérieur. Quant à la question eschatologique, elle se limite à admettre la possibilité que le monde soit détruit, en tant que réalité en devenir, et à écarter aussitôt que cela puisse arriver du fait de la nature même du démiurge.

Philopon conteste l'utilisation que Proclus fait de la δύναμις dans ce raisonnement – selon ce qui semble être un usage dans cette polémique⁵⁰. Il lui reproche de ne pas tenir compte de la distinction opérée par Aristote (et «admise par tout un chacun») entre deux manières d'être en puissance et deux manières d'être en acte. Par souci de clarté, il reprend donc la typologie suivante⁵¹. La puissance première désigne la convenance naturelle – ἐπιτηδειότης – à devenir quelque chose, par exemple l'enfant qui est grammairien en puissance. La puissance seconde est celle qui résulte de l'actualisation de la précédente, mais en dehors de son exercice: le grammairien alors qu'il est en train de manger. Du côté de l'acte, le premier est équivalent à la puissance seconde, mais considérée du point de vue de sa réalisation, c'est-à-dire le grammairien en tant qu'il a acquis les règles de la grammaire. Enfin, l'acte second désigne l'exercice de la capacité, lorsque le grammairien enseigne ces théorèmes à un élève. L'enjeu de cette typologie est en définitive d'y situer les capacités essentielles. Proclus les range très clairement au niveau de l'acte second: de son point de vue, ce qui fait partie de l'essence doit s'exprimer en permanence. Philopon estime en revanche qu'elles relèvent de

⁴⁸ Philopon, *CP* 3,42,2–4: εἰ ὁ δημιουργὸς τινὸς ἐστὶν δημιουργός, ἤτοι κατ' ἐνέργειαν ἔσται δημιουργὸς αἰεὶ ἢ δυνάμει ποτὲ μὴ αἰεὶ δημιουργῶν. Il s'agit du troisième argument de Proclus, qui couvre *CP* 3,42,1–43,24.

⁴⁹ Simplicius juge cette thèse ô combien plus belle et plus convenable à la nature de dieu, *In Ph.* 1330,37–1331,7.

⁵⁰ Philopon estime que Proclus bascule dans la sophistique et manque de la plus élémentaire rigueur dialectique: Philopon, *CP* 3,45,6–19.

⁵¹ Philopon, *CP* 3,2,46,3–47,17. Il se base sur Aristote, *DA* 2,5,417a21–b2, qu'il cite *in extenso* plus loin, en 4,7,13–70,1. Le tableau que dresse Philopon rejoint celui que donne Porphyre dans l'*Ad Gaurum*, qui insère la notion d'ἐπιτηδειότης dans l'échelle aristotélicienne: e. g. 1,26; 12,20; 12,23; 13,62; 14,35–36 Dorandi 2012. Sur cette dernière notion chez Porphyre, Aubry 2008, 143–47.

l'acte premier. Il en va ainsi de la création: Dieu peut être par essence un producteur en acte tout en possédant la capacité de créer le monde: s'il ne crée pas le monde en permanence, son essence n'en est pour autant affectée en aucune façon, et il n'en reste pas moins parfait⁵². Admettre le contraire revient en effet à faire dépendre dieu de sa création et à subordonner le principe supérieur à ce qui en découle directement⁵³.

Il reste à répondre aux objections de Proclus. Le passage de l'acte premier à l'acte second ne suppose en dieu ni l'intervention d'une cause extérieure, ni un changement dans son être. D'une part, dieu agit comme le grammairien, qui n'a besoin d'aucune cause extérieure (un autre grammairien) pour exercer sa capacité (mais seulement pour l'acquérir): la décision de créer le monde, le passage de la puissance seconde ou de l'acte premier à l'acte second, procède uniquement de la volonté divine, qui n'a besoin de rien d'extérieur pour créer *ex nihilo*⁵⁴. D'autre part, comme le dit Aristote⁵⁵, l'actualisation de la puissance seconde diffère d'un mouvement au sens propre, en tant qu'elle est le passage d'un acte (premier) à un acte (second), sans altération du sujet. Autrement dit, le passage à l'acte second n'implique aucun changement en dieu, au sens où l'actualisation de sa puissance créatrice s'apparente à un développement en soi-même qui n'entraîne aucun changement formel: elle est l'expression de sa disposition (τῆς ἕξεως φανέρωσις)⁵⁶, l'expression de son être et de son essence.

À l'appui de sa thèse, Philopon invoque la nature purement intellectuelle de dieu et recourt à un argument *a fortiori* fondé sur la distinction entre deux aspects du savoir (ἐπιστήμη)⁵⁷: la disposition psychique, de l'ordre de la capacité (la θεωρία et la νόησις), et l'activité communicationnelle (verbale et pratique). Si les pensées pouvaient subsister dans leur nudité (γυμνάς), comme pures expressions de l'âme déliées de l'ancrage corporel, elles entreraient en contact direct. La différence entre l'activité communicationnelle et la réflexion en serait alors supprimée, puisque la communication d'une pensée produirait chez autrui un effet semblable à celui de la θεωρία ou de la νόησις chez leur auteur. De la même façon, si l'âme était capable de concrétiser ses pensées sans passer par le corps, il reviendrait au même de les penser ou de les mettre en œuvre⁵⁸. Par analogie, étant donné que dieu agit seulement par la pensée, ne se produit en lui aucun changement physique justifiant que l'actualisation de sa puissance contrevienne à sa

⁵² De la même façon, qu'il y ait ou non quelque chose à chauffer, le feu n'en est pas moins chauffant et complet (Philopon, *CP* 4,11,83,15–84,7).

⁵³ Philopon, *CP* 4,12,85,1–88,11, qui généralise des arguments de Zacharie de Gaza, cf. Sorabji 2015, 77–79.

⁵⁴ Philopon, *CP* 3,4,48,14–49,8.

⁵⁵ Aristote, *DA* 2,5,417b8–419.

⁵⁶ Philopon, *CP* 4,7,73,20–74,1; cf. 3,63,2–16; 4,68,23–69,4; 7,74,7–19.

⁵⁷ Philopon, *CP* 4,9,77,5–78,6.

⁵⁸ Cette conception de la δύναμις de la pensée rappelle Platon, *Soph.* 248d. Je me permets de renvoyer à Gavray 2006, 42–45.

perfection. Par conséquent, dans la perspective de Philopon, à partir du moment où la capacité de créer le monde appartient en acte à l'essence de dieu, il n'y a aucun obstacle à ce que le geste créateur ne se produise pas de toute éternité, mais qu'il fasse venir le monde à l'existence à un moment déterminé, par l'exercice d'une pensée en rien différente de sa capacité de penser les concepts de toutes les êtres. La création du monde, tout comme sa destruction, sont ainsi reconduites à des activités purement intellectuelles dont les effets physiques n'affectent en rien l'essence du dieu qui les met en œuvre.

2. L'actualisation de la puissance du monde

S'il accepte la typologie aristotélicienne, Simplicius ne peut concéder à Philopon sa vision de l'actualisation de la puissance seconde de dieu. Malheureusement, il ne donne pas de réponse directe à l'argument du *Contra Proclum*, mais conteste indirectement sa conclusion sur deux points: la nature de la puissance de la création et la raison (suffisante) pour dieu de passer de l'acte premier à l'acte second. Je développerai le second dans le chapitre suivant.

Dans une section du commentaire à *Physique* 8,10 que Hermann Diels a baptisée *Contra Philoponum*, Simplicius discute un bref traité de Philopon intitulé «Que chaque corps est fini et possède une puissance finie»⁵⁹, dont il résume l'objet de la façon suivante:

T5 Ce grammairien, que j'ai évoqué au début de mes leçons sur ce livre, fait grand cas de mener nombre de profanes à mépriser le ciel et le monde tout entier au motif qu'ils seraient aussi corruptibles qu'eux; et, évidemment, à mépriser le démiurge lui-même, s'il était démontré être le producteur d'un monde engendré et corruptible, lui qui, avant l'acte démiurgique et de toute éternité, n'eût été ni démiurge, ni dieu, ni père, ni soutien de tous les êtres, puisqu'il n'y avait alors aucun des êtres de maintenant⁶⁰.

Simplicius retourne l'argument de Philopon sur la puissance divine. Là où celui-ci jugeait que l'hypothèse d'une actualisation permanente de la puissance créatrice revenait à soumettre à sa création la réalisation de l'essence de dieu (pour être pleinement, dieu devrait créer le monde en permanence), Simplicius objecte que dénier à dieu la capacité de produire davantage qu'un monde fini implique de lui attribuer une puissance finie, soit un statut semblable à celui de sa création⁶¹. Le point de discordance se situe au niveau de la relation entre l'acte divin et la création – entre la puissance de créer et celle d'être créé. Si nos deux auteurs admettent une différence, ils se séparent sur sa nature.

⁵⁹ Simplicius, *In Ph.* 1326,38–1336,34. Le titre est rétabli d'après une source arabe, cf. Wildberg 1991, 100 n. 7.

⁶⁰ Simplicius, *In Ph.* 1326,38–1327,5.

⁶¹ Ce que les Chrétiens, selon lui, considèrent comme de la piété, θεοσέβεια, *In Ph.* 1327,19–20.

Dans ce traité, Philopon prouve que le monde possède nécessairement une puissance finie et qu'il est par conséquent périssable. Pour ce faire, il s'appuie sur la thèse aristotélicienne selon laquelle aucun corps fini n'a de capacité pour un temps infini⁶², ce qu'il interprète comme la négation absolue pour un corps de posséder une puissance infinie. Cette thèse lui permet de dissocier radicalement la puissance divine de celle du monde, étant donné que la première se caractérise par son infinité, la seconde par sa finitude⁶³. Dans ces conditions, nier la création et la fin du monde impliquerait, une fois encore, de contraindre dieu à œuvrer en permanence à la préservation du monde.

À l'inverse, Simplicius entend rétablir la relation entre la puissance divine et la puissance du monde, en retrouvant de part et d'autre une forme d'infinité. Il s'inscrit en effet dans la vision du néoplatonisme tardif selon laquelle les relations de dépendance causale obéissent à la loi de l'affinité du semblable avec le semblable, qui justifie une procession de proche en proche⁶⁴. Poser, comme le fait Philopon, un passage de la puissance infinie à la puissance finie s'avère trop fort⁶⁵. Au contraire, dieu et sa création doivent partager un type de puissance semblable: soit finie, soit infinie. Suivant cette seconde option – la première étant la raison pour laquelle Simplicius considère que les Chrétiens dévaluent le statut de dieu –, il formule une objection qui passe à nouveau par la distinction entre deux types de puissance, et plus particulièrement entre deux types de puissance infinie. Il montre ainsi que de la capacité finie à la périssabilité la conséquence

⁶² Aristote, *Pb.* 8,9,266a23–266b6.

⁶³ Philopon utilise quatre arguments au service de sa thèse: (1) (1329,19–33) ce qui est composé de matière en a besoin pour exister et n'est donc pas autosuffisant. Pour cette raison, il ne peut être infini. Simplicius répond que le ciel est constitué d'une matière impérissable – thèse que précisément Philopon conteste dans les cinq premiers livres du *CA* (cf. Wildberg 1987a); (2) (1329,33–1331,7) si, par essence, la matière accueille toutes les formes mais ne peut en accueillir plusieurs simultanément, elle ne peut en accueillir aucune éternellement. La première réponse de Simplicius est, à nouveau, d'opposer la quintessence. La seconde est de noter qu'il n'est pas nécessaire pour le monde de périr dans son ensemble, mais successivement selon ses parties. (3) (1331,7–1335,16) en raison de leur composition, les corps sont et restent périssables malgré la capacité de dieu à empêcher leur destruction. Simplicius répond que, si dieu peut conserver le monde fini, c'est grâce à la capacité intrinsèque de ce dernier. (4) (1335,17–1336,34) le tout possède une puissance finie, dès lors que ses parties ont elles-mêmes une puissance finie. Simplicius répond que la puissance infinie réside dans la totalité, du fait que les parties tiennent leur être de l'enchaînement infini des générations.

⁶⁴ Cf. Proclus, *El. Th.* 7, 26; 28; 29; 77.

⁶⁵ Rappelons d'ailleurs l'argument *ad hominem* de Simplicius en T1. Selon la doctrine monophysite à laquelle souscrit Philopon, le Fils est issu du Père, ce qui le rend divin et, du même coup, éternel et infini. Philopon paraît admettre ce type de dépendance causale, en vertu de laquelle un acte infini produit un être tout aussi infini. Aux yeux de Simplicius, ce point souligne l'inconséquence de son adversaire: quoiqu'il parle dans les deux cas d'une production immédiate par dieu, il oublie ses effets en passant du registre théologique au registre cosmologique. L'argument était attendu: Philopon reprochait déjà à Proclus de s'être mis en quête de contester la vérité des Écritures et de tourner ses adversaires chrétiens au ridicule en les consignant au statut de novices dans les matières physiques (*CP* 4,8,75,4–21). Sur le rapport de Proclus aux Chrétiens, Hoffmann 2012.

n'est pas nécessaire⁶⁶. D'un côté, il y a «ce qui est infini d'un seul et même coup» (τὸ ἅμα ὅλον ἄπειρον ὄν), l'infini ἄθρόον qui appartient au moteur éternel (à dieu). De l'autre, il y a «ce qui est à l'infini» (τὸ ἐπ' ἄπειρον), tel que ce qui est mû éternellement. On le voit, Simplicius mobilise la théorie qu'il a formulée dans le commentaire à *Physique* 3,6⁶⁷, qui distingue l'infini en acte du procès à l'infini, afin de distinguer entre la puissance active de mouvoir et la puissance passive d'être mû. Le moteur divin est une puissance infinie tout entière en acte (second), un infini au sens propre du point de vue de l'acte (κυρίως et κατ' ἐνέργειαν). Simplicius reproche dès lors à Philopon de ne pas comprendre la nature du procès à l'infini, pourtant essentielle à la définition du mouvement: le mouvement ne peut être infini en acte, étant donné qu'il est un processus d'actualisation. Imaginer le contraire impliquerait de le rendre parfaitement immobile⁶⁸. Le mouvement ne peut donc jamais recevoir l'existence d'un coup, mais il se constitue à travers une chaîne de générations.

De cette façon, Simplicius ne rompt pas avec l'axiome d'Aristote, il le complète: aucun corps ne possède de puissance infinie *en acte*. Le monde est dans son ensemble une puissance d'être mû à l'infini; il n'est infini que sous un aspect, en tant qu'il est considéré du point de vue de la puissance⁶⁹. Simplicius rétablit ainsi la continuité entre l'infinité du moteur et l'infinité du mobile, de dieu et du monde, sans pour autant nier que ce dernier, en tant que corps, soit fini: l'infinité en acte du premier moteur assure la continuité infinie du mouvement de ce corps fini, dans l'enchaînement de toutes ses parties. En définitive, la question n'est pas de savoir si le monde est fini – il l'est –, mais de démontrer que sa finitude n'implique pas nécessairement sa périssabilité. En tant que totalité qui se déploie à l'infini, le monde n'a ni début ni fin, car le dieu, en tant que principe démiurgique, le maintient éternellement à l'existence du fait que, tout en demeurant fini, il possède la capacité adéquate de devenir impérissable⁷⁰.

IV. Temps et génération

Passons à présent à la temporalité, second problème découlant de la relation entre moteur et mobile. Avec le monde arrivent le temps et le mouvement. Philopon et Simplicius s'accordent sur cet héritage du *Timée*, qui pose toutefois la question de la temporalité de la production: comment comprendre cette si-

⁶⁶ Simplicius, *In Ph.* 1328,5–7.

⁶⁷ En particulier le commentaire à *Ph.* 3,6,206a21–23 et 29–33, en *In Ph.* 492,12–495,17. Soulier 2014, 146–56 et 156–60 (pour la polémique avec Philopon).

⁶⁸ Simplicius, *In Ph.* 1328,23–30.

⁶⁹ Simplicius, *In Ph.* 1179,31–36.

⁷⁰ Tout comme Philopon, Simplicius peut se réclamer du *Timée*, où le démiurge déclare que le monde ne sera pas détruit du fait de sa volonté (*Tim.* 41a7–d3), *In Ph.* 1331,7–25; 1334,34–39. Cf. Proclus, *In Tim.* 1,267,12–268,6.

multanéité inhérente à l'acte démiurgique, s'il survient alors que le temps n'existe pas encore? Nos deux auteurs reconnaissent que, contrairement à la nature, dieu n'a besoin d'aucun temps pour produire le monde: il agit nécessairement hors du temps, de façon préalable, immédiate et instantanée, étant donné qu'il ne peut y avoir de temps avant le temps⁷¹. Ils divergent pourtant dans la compréhension de cette instantanéité et de sa relation à la temporalité en général: l'origine (et la fin possible) du temps offre une nouvelle occasion à la polémique, avec en ligne de mire le temps sous-jacent à la démiurgie.

1. L'origine du temps selon Philopon

S'agissant du temps, la polémique s'articule autour du passage suivant du *Timée*:

Τ6 Le temps est né (γένονεν) avec le ciel, afin que, nés en même temps, ils soient dissous en même temps (ἅμα γεννηθέντες ἅμα καὶ λυθῶσιν), si la dissolution de l'un d'eux devait jamais se produire; et sur le modèle de la nature éternelle, afin de lui être le plus semblable possible. Le modèle est en effet de toute éternité (πάντα αἰωνά) au présent (ἔστιν ὄν), tandis que le ciel, de part en part (διὰ τέλους), sur toute l'étendue du temps (τὸν ἅπαντα χρόνον), est au passé, au présent et au futur (γεγονώς τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος)⁷².

Pour interpréter la génération simultanée du monde et du temps, Philopon analyse cet extrait à la lumière de la tradition dont Proclus se réclame. De Taurus à Porphyre, les platoniciens ont distingué quatre sens en vertu desquels le monde pouvait être dit γενητός: (1) ce qui appartient au genre de l'engendré; (2) ce qui est conceptuellement composé de matière et de forme; (3) ce qui est dans un perpétuel devenir; (4) ce dont l'être lui vient d'ailleurs, en l'occurrence de dieu⁷³. Porphyre ajoutait à la liste de Taurus un cinquième sens, plus familier, pour l'exclure aussitôt du champ des possibles: ce qui a pour début un point du temps. Or c'est précisément le seul que retienne Philopon, au terme d'une réfutation focalisée sur deux points. Il voit tout d'abord dans les autres sens autant de détournements licencieux de l'usage ordinaire, sans le moindre fondement exégétique, qui du reste n'invalident en rien la nécessité d'un début dans le temps⁷⁴. En effet, et c'est son second point, Platon n'écrit pas que le monde est *engendré* (γενητός), mais qu'*il est né* (γένονεν): il ne s'enquiert pas de sa catégorie ontologique, qu'il aurait indiquée au moyen de l'adjectif, mais il montre son origine passée, tempo-

⁷¹ Philopon, *CA* fr. 115–16 W; Simplicius, *In Ph.* 1122,3–11.

⁷² Platon, *Tim.* 38b6–c3.

⁷³ Philopon, *CP* 6,8,144,16–149,26. Sur ce passage et sa réception arabe, Rashed 2016, 707–28. Cette liste peut être comparée à celle des sens de ἀγέννητος que Philopon dresse en *CA* fr. 63 W (= Simplicius, *In De c.* 119,7–120,12), qui répond à Aristote, *De c.* 1,11,280b1–20.

⁷⁴ Philopon, *CP* 6,11,155,5–158,23. Les chapitres suivants (13–29) poursuivent une discussion exégétique destinée à confirmer l'interprétation de Philopon. Notons que, pas plus que Porphyre, Simplicius ne nie cette signification temporelle de γίνεσθαι. Toutefois, il en réserve l'usage à Aristote et aux physiciens, sans l'attribuer à Platon (*In Ph.* 1140,10–12).

relle, par le recours au parfait⁷⁵. Au contraire, si Platon avait voulu souligner la nature processuelle de sa génération, il aurait opté pour le présent. Philopon s'inscrit en faux par rapport à la tradition platonicienne, tout en revendiquant la bonne exégèse de Platon⁷⁶. Dans ces termes, ce passage souligne non seulement la coïncidence du monde et du temps, mais il pose du même coup l'existence d'un début temporel au monde, une origine associée au temps.

À côté de cet argument exégétique, Philopon montre que le temps ne préexiste pas au monde sur la base de sa définition (aristotélicienne) comme nombre du mouvement. Il en déduit que le temps occupe le troisième ou quatrième rang à partir des corps, vu qu'il suppose l'existence des corps, (de la capacité cinétique) et du mouvement⁷⁷. Il en tire deux conséquences, partant dans les deux directions opposées. La première, évidente, concerne la priorité du monde sur le temps: la venue à l'être du monde ne peut se faire dans le temps, dans la mesure où le second vient logiquement après le premier, dès lors qu'il dépend logiquement de lui. La seconde, par extension, souligne que ce qui est ontologiquement au-delà du corps, au sens où il ne dépend pas du corps pour exister, ne dépend *a fortiori* pas du temps pour agir ou exister. Ainsi, dieu crée-t-il le monde indépendamment du temps qu'il fait exister. Par voie de conséquence, étant donné qu'il n'en dépend pas, il peut lui-même subsister après la fin du monde et du temps.

Les deux arguments paraissent contradictoires, dans la mesure où l'un pose la simultanéité du temps par rapport au monde, l'autre sa postériorité. En réalité, les relations qu'ils décrivent ne se placent pas sur un même plan. Le premier insiste sur la coïncidence temporelle, le second sur la dépendance logique. Mais ces deux raisonnements révèlent surtout l'attachement ferme de Philopon à une conception aristotélicienne du temps qui, confrontée au texte platonicien, aboutit à une conception finie du temps (et du monde). Si le monde est en effet fini, *a fortiori* le temps qui en dépend le sera également.

La solution soulève toutefois une objection majeure⁷⁸: si le monde et le temps ont un début et une fin, pourquoi leur génération ou leur destruction surviendraient-elles à un moment plutôt qu'à un autre? Cette absence de raison suffisante pour distinguer un moment particulier sur le cours de l'éternité a conduit les philosophes grecs, depuis Parménide, à conclure à l'éternité du monde. Avec Philopon, le problème prend un tour particulier. Si dieu est parfait et toujours identique, pourquoi se mettrait-il subitement à créer le monde? Pour le formuler

⁷⁵ Philopon, *CP* 6,9,153,9–16.

⁷⁶ Il se garde néanmoins de se faire le sectateur de Platon et de chercher à le sauver à tous prix, cf. *CP* 8,4 et 9,1.

⁷⁷ Il lui attribue le troisième rang en *CP* 5,3,110,21–28 (il ne mentionne pas la capacité cinétique) et le quatrième en *CA* fr. 121 W (= Simplicius, *In Ph.* 1157,6–9) et Simplicius, *In Ph.* 1159,8–27.

⁷⁸ L'objection est adressée à Philopon par Simplicius, *In De c.* 138,3–6.

autrement, si le monde possède un début et une fin dans le temps, comment dieu pourrait-il en décider sans inévitablement sortir de sa perfection? La question implique de lever deux difficultés: d'une part trouver une raison suffisante à l'origine (et à la fin) du monde, d'autre part démontrer que la création (et la destruction) n'entraîne pas, à nouveau, une temporalisation de dieu.

Philopon lie la raison suffisante à la providence divine⁷⁹. Contrairement à la nécessité aveugle de la nature qu'il transcende, dieu n'est pas contraint de faire exister dans l'immédiat toutes les choses futures qu'il connaît de toute éternité. Il les crée *sous l'effet de sa volonté* – et non par simple émanation de son être – et *au moment opportun* – dont la détermination dépend de ce qui est bon pour chaque chose et lui correspond par nature⁸⁰. Or la thèse expose son auteur à une double objection: dans sa bonté, dieu devrait vouloir que tout soit éternel; et ses actes de volonté s'apparentent à autant d'altérations contraires à sa perfection. Philopon répond en invoquant la bonté divine: en tant que pure bonté, dieu ne veut rien d'autre que le bien (pour chaque chose) et, par conséquent, sa volonté s'avère une et simple. Il ne s'altère aucunement à créer le monde à tel moment, car seules changent les choses créées: par leur participation à sa bonté, celles-ci reçoivent un *bon* moment pour exister, sans que les variations de leur point de vue n'altèrent la bonté à laquelle toutes participent⁸¹. Il n'y a ainsi aucun obstacle à admettre qu'un début et une fin du monde se détachent sur la trame de l'éternité, dès lors que la raison suffisante s'en trouve inscrite dans chaque chose à créer. Il en résulte que les individus, dont dieu connaît les raisons (λόγοι), voient le temps de leur existence inscrit dans la connaissance divine, dès lors que cette providence sait à quel moment chacun doit naître et disparaître. Leur début et leur fin sont déjà en dieu.

En un sens, cette solution déplace le problème vers deux points aveugles à son auteur. Tout d'abord, elle asservit le créateur à sa création, étant donné que cette dernière impose à dieu le temps qui lui convient par nature pour exister. Ensuite, bien qu'elle définisse une chronologie relative, elle ne résout pas l'aporie de la relation entre l'éternité et le temps, dès lors qu'elle n'explique pas comment surviennent des différences qualitatives sur le cours, nécessairement invariable, identique de l'éternité. Dieu seul sait où passent ces distinctions.

⁷⁹ La démonstration repose sur les deux postulats déjà évoqués (n. 56): (1) dieu possède les concepts (νοήσεις) et raisons (λόγοι) de toutes choses de toute éternité; (2) en lui, puissance et activité se confondent, qu'il exerce ou non son activité créatrice. Cf. Philopon, *CP* 4,9,76,22–77,5.

⁸⁰ Philopon, *CP* 4,9,78,6–79,15. Cf. *CP* 4,14–16.

⁸¹ Philopon, *CP* 4,10,79,16–81,28. Par ailleurs, dieu est une cause plus éminente que la cause immédiate et il atteint jusqu'au dernier individu (cf. *CP* 4,13).

2. La temporalité de la création selon Philopon

En admettant que dieu transcende le temps, dans quelles conditions se livre-t-il à la création et introduit-il une différence dans le *continuum* de l'éternité? Philopon répond en supprimant la temporalité du processus producteur et en écartant la possibilité de distinguer des moments du temps en dehors du temps. Il soutient la thèse d'une production instantanée, qui corrobore l'absence d'altération dans le passage de la puissance seconde à l'acte second. Au service de sa démonstration, il invoque plusieurs processus dont la temporalité pose question.

Pour créer ou détruire le monde, dieu n'a besoin d'aucun intervalle de temps (ἀνευ χρονικῆς παρατάσεως)⁸². Certes, dans la mesure où la création divine n'est pas un mouvement, il paraît exclu qu'elle prenne du temps. Mais ce n'est pas la seule raison:

T7 La mise en œuvre d'une activité à partir d'une disposition n'implique pas de temps (ἄχρονος γίνεται). En effet, le terme du fait de ne pas produire et le début de celui de produire surviennent au même moment (ἐν τῷ αὐτῷ). C'est selon un seul et même instant (καθ' ἐν καὶ τὸ αὐτὸ νῦν) que quelqu'un cesserait de ne pas écrire pour se mettre à écrire, et il en va de même dans tous les cas. Par conséquent, il n'y a aucun temps entre le fait de ne pas produire et celui de produire, ni de façon générale entre toute disposition et l'acte qui se produit à partir d'elle. Car s'il y avait du temps entre le fait de ne pas produire et celui de produire, et en général de tous les termes de la contradiction, dans celui-ci l'agent ne sera ni en train de ne pas produire (car il aura cessé de ne pas produire) ni en train de produire (car il n'aura pas encore commencé à produire). Par conséquent, dans le même temps, il ne sera ni en train de produire ni de ne pas produire, ce qui est impossible, parce que les deux termes de la contradiction seront vrais en même temps⁸³.

De la continuité du processus producteur, c'est-à-dire de l'absence d'intermédiaire entre non-production et production dans l'exercice d'une capacité seconde, résulte l'instantanéité de la production en général: le passage à l'acte se fait dans l'instant, qui est la limite intermédiaire et commune entre les deux moments du processus. Par conséquent, le passage à la production et à la destruction du monde n'entraîne aucun temps, dieu n'est soumis à aucun mouvement et, du même coup, ne subit aucune temporalité. Cela étant, il reste à expliquer pourquoi nous sommes enclins à introduire du temps dans ce processus, à penser qu'il y avait du temps avant le temps et qu'il y en aura après, raison pour laquelle nous concluons à l'éternité du temps. Philopon invoque deux cas où

⁸² Philopon, *CA* fr. 116 W (= Simplicius, *In Pb.* 1142,21–28) et fr. 129 W (= Simplicius, *In Pb.* 1173,11–13).

⁸³ Philopon, *CP* 4,3,63,4–16. Philopon exclut du reste la possibilité, qui correspond à la thèse néoplatonicienne, que la production soit un mouvement et que dieu soit dans une production permanente: il serait alors pris dans un mouvement permanent et, par contamination de l'incomplétude qui caractérise ce dernier, il serait imparfait.

l'assomption temporelle est manifestement erronée: l'activité intellectuelle et les expressions de temps⁸⁴.

Le premier argument explique en quoi l'activité de dieu échappe au temps, en dépit de notre tendance à la temporaliser⁸⁵. Il s'agit de montrer que dieu est lié à la succession et capable de la penser sans pourtant se temporaliser. Sur le premier point, Philopon part du fonctionnement général de l'intelligence, qui connaît les idées successivement. Dans la réflexion, les pensées arrivent en effet non pas simultanément, mais bien les unes après les autres. Cette succession échappe cependant au temps, car elle s'exerce séparément du corps et dès lors du mouvement qui lui est propre. *A fortiori*, puisque dieu est une pure intelligence qui transcende les autres formes d'intelligence, il échappe à la succession temporelle. Quant au second point, en tant que providence, dieu anticipe la succession des événements sans subir leur temporalité: sa connaissance de l'avant et de l'après échappe à une division temporelle en son sein. En conclusion, de l'usage de marqueurs temporels pour qualifier l'activité divine, nous ne pouvons conclure à une quelconque temporalité de dieu. Philopon généralise ensuite ce point à l'ensemble des expressions temporelles.

Le second argument vise l'usage du temps dans la langue ordinaire. Nous utilisons sans cesse des marqueurs temporels dont nous induisons une temporalité réelle, ce que Philopon dénonce comme une projection et un abus de langage. Ainsi, lorsque nous renvoyons à la création ou à la destruction du monde, nous supposons qu'elles sont précédées ou suivies d'un temps, parce que nous disons: «le temps n'existait pas *avant* d'être créé»⁸⁶. Qu'y avait-il avant le temps, si le temps ne pouvait pas encore le mesurer? En réalité, cette expression signifie seulement que le temps n'a pas été précédé par du temps.

T8 Aussi n'est-ce pas dans tous les cas que les marqueurs temporels (τὰ χρονικά προσήματα), là où ils sont employés, signifient directement un temps. Qu'est-ce qui empêche donc dans le cas présent, quand on dit «il y aura un moment où le temps n'existera pas» (ἔσται ποτέ, ὅτε οὐκ ἔσται χρόνος), qu'«un moment» (ποτέ) ne signifie pas un temps mais une limite du temps, en tant que le temps cessera d'exister? Et si on dit que le temps est venu à l'être à un moment donné (ποτέ) et qu'il n'existe pas éternellement, alors à l'inverse cela désigne le début du temps, c'est-à-dire le premier instant (τὸ πρῶτον σημείον) ou le maintenant (τὸ νῦν), en tant qu'il a commencé à exister⁸⁷?

Philopon juge purement verbaux les arguments qui jouent sur les mots «quand», «avant» et «après». Or il suffit de remplacer l'expression «avant le temps, il y avait déjà du temps» par «le temps a un début et une fin» pour écarter l'implication temporelle de ce qui dépasse les limites du temps. De la même façon, objecte-t-il, si nous introduisons du temps à chaque fois que nous utilisons un

⁸⁴ Philopon discute ces arguments tant dans le *CA* (fr. 121–22 W) que dans le *CP* (5,2–4).

⁸⁵ Philopon, *CA* fr. 121 W (= Simplicius, *In Ph.* 1157,27–1158,29).

⁸⁶ Philopon, *CA* fr. 122 W (= Simplicius, *In Ph.* 1158,29–1159,7).

⁸⁷ Philopon, *CP* 5,3,108,5–13.

marqueur temporel, toute phrase complexe, contenant plusieurs verbes, contiendrait aussi plusieurs temps⁸⁸. Ces expressions réfèrent soit à une existence, soit à une limite du temps qui, par définition, n'est pas elle-même encadrée par du temps⁸⁹. L'emploi de marqueurs temporels ne renvoie donc pas nécessairement à un temps réel. Nous y recourons à cause de notre incapacité à penser et à exprimer les relations logiques (en particulier celles qui excèdent le temps) sans y glisser des liens de consécution, parce que, contrairement à dieu qui pense atemporellement (*ἄχρονον*) ce qui est temporel, nous devons penser temporellement ce qui est atemporel. Ainsi en va-t-il de la création et de la destruction: elles sont des limites du temps au-delà desquelles le temps n'existe pas.

En conclusion, Philopon prolonge et harmonise les définitions du temps laissées par Platon et Aristote, tout en rejetant leur lecture éternaliste – notamment la conséquence tirée par Aristote lui-même d'une infinité du temps –, qu'il range parmi les argumentations sophistiques. Il en résulte une conception du temps qui l'associe intimement au mouvement des corps, plus qu'à la succession (de la même façon que la succession des nombres n'implique pas entre eux de relation temporelle), et autorise à fixer des bornes au temps, à son début comme à son terme. Dès lors, pour penser correctement le début et la fin du monde, nous devons nous extraire de la conceptualité associée au temps dans lequel nous vivons et prendre le point de vue de dieu.

3. Éternité et temporalité selon Simplicius

Selon Simplicius, dans le livre 6 du *Contre Aristote*, Philopon prétend nier l'immutabilité de dieu et l'éternité du monde en rejetant l'infinité du mouvement⁹⁰. Il ne concède évidemment aucun point à son adversaire, mais il réfute patiemment ses conclusions tant sur la temporalité de la production que sur le rapport du temps à l'éternité. Son argumentation se concentre sur la relation entre le temps et l'éternité.

S'inscrivant dans la lignée des interprétations platoniciennes du *Timée*⁹¹, Simplicius justifie la génération du monde (et du temps) au moyen d'une production hors du temps, instantanée. Il se démarque toutefois de Philopon en raisonnant non plus à partir du producteur, mais bien du produit. Son objection porte sur la différence sémantique entre processus *en bloc* (*ἄθροα*) et processus *atemporel* (*ἄχρονος*). L'adjectif *ἄθροον* qu'emploie Aristote ne caractérise pas le processus

⁸⁸ Suivant la définition aristotélicienne du *ῥῆμα* comme *ὄνομα* auquel s'ajoute un temps, Aristote, *DI* 3,16b6–25.

⁸⁹ Philopon, *CP* 5,3,113,28–114,14.

⁹⁰ Simplicius, *In Ph.* 1182,28–39.

⁹¹ Simplicius reproche à Philopon d'avoir manqué la différence entre les emplois de *γενητός* chez Platon et chez Aristote, pourtant établie par les exégètes, pour imposer le sens qui lui convient: Simplicius, *In Ph.* 1165,3–10. Sur l'interprétation de *γενητός*, voir *In De c.* 140,9–12. Je me permets de renvoyer à Gavray (2018, 114–19).

dans son ensemble, mais il décrit uniquement son terme (κατὰ τὸ τέλος), le moment où le changement s'accomplit – où la génération, la destruction ou l'altération deviennent effectives. Par exemple, construire une maison n'est pas un événement atemporel, mais un processus qui s'achève subitement avec la pose de la dernière tuile: c'est à ce moment-là, et à ce moment-là seulement, que la maison est pleinement construite, parce qu'une matière reçoit la forme de la maison. À l'inverse sa destruction *début*e dès que la première tuile s'envole⁹². Il y a certes une contraction de l'intervalle temporel (συνηρημένη ἢ παράτασις) qui achève le processus, mais celui-ci n'en reste pas moins un processus. Là où Philopon, qui raisonne sur la cause productrice en prenant en un sens le point de vue de dieu, isole l'instant où l'acte se manifeste, Simplicius, en changeant la perspective sur la génération et la destruction pour se concentrer sur le sujet du changement, souligne la dimension processuelle. L'objection porte plus particulièrement s'agissant de la fin du monde, dans la mesure où la destruction implique une dégradation progressive dont les effets devraient (déjà) être perceptibles – à tout le moins à suivre le calendrier chrétien, qui place nos auteurs plus proches de la fin que du début⁹³.

Toutefois, Simplicius envisage aussi l'argument de son adversaire du point de vue de la cause productrice et dénonce la combinaison qu'il réalise entre des choses pourtant inconciliables, à savoir ce qui est hors du temps (ἄχρονον) et ce qui implique une alternance temporelle (ποτὲ μὲν ποτὲ δὲ οὐ)⁹⁴. Le récit de la *Genèse* paraît incompatible avec une production atemporelle, étant donné qu'il impose, d'une part, que dieu se mette subitement à créer *après* ne pas avoir créé et *avant* de s'arrêter et, d'autre part, que sa création mobilise une succession temporelle dont le programme se déroule sur six jours. Dans ces conditions, dieu est soumis au temps. La seule acception possible d'une production divine atemporelle, conclut Simplicius, consiste dès lors à admettre que, puisque dieu produit le monde directement, il le fait aussi éternellement et lui transmet son éternité, tout comme au temps⁹⁵. Dans les sections précédentes, nous avons examiné la réponse de Philopon à cette objection sur l'usage inadapté de marqueurs temporels quand ils s'appliquent à dieu et à sa création – du moins dans sa formulation par Proclus. Ici, l'originalité de Simplicius tient à son diagnostic: Philopon attribue à dieu une production hors du temps de façon purement verbale (μέχρι ὀνόματος μόνον), alors que lui attribuer un mode d'action temporel revient à l'anthropomorphiser⁹⁶. Par là, Simplicius retourne l'argument de son ad-

⁹² Simplicius, *In Ph.* 1173,20–31 (réponse à CA fr. 129 W); 1198,18–20 (il reprend Alexandre).

⁹³ Simplicius, *In Ph.* 1334,40–1335,16: d'après les Chrétiens, le monde aurait 6000 ans et serait dans ses derniers jours, bien qu'aucun signe avant-coureur de ralentissement ou de dégradation ne soit perceptible.

⁹⁴ Simplicius, *In Ph.* 1174,6–33.

⁹⁵ Cf. Simplicius, *In Ph.* 1152,2–10.

⁹⁶ Simplicius, *In Ph.* 1175,5–10.

versaire pour lui reprocher son incapacité à sortir de schèmes humains de pensée qui, en outre, soumettent l'éternité au temps, si dieu dépend du monde pour fixer le moment de sa création.

Enfin, Simplicius examine la thèse de la succession non temporelle. L'argument de Philopon reposait sur une définition qui liait étroitement le temps au mouvement des corps et éloignait du même coup dieu et l'intelligence de la temporalité. Or, dans le cadre de son commentaire à la *Physique*, dans la continuité de son *Corollarium de tempore*⁹⁷, Simplicius revendique une définition alternative du temps, selon laquelle ce dernier mesure aussi l'extension de l'être (ἡ τοῦ εἶναι παράτασις) et l'extension selon les qualités (κατὰ τὰς ποιότητας)⁹⁸, car «le temps est mesure du flux de l'être, non pas seulement selon la substance, mais aussi selon l'acte»⁹⁹. Cette définition du temps autorise dès lors une temporalisation et des mouvements de réalités qui transcendent les corps, ce qui permet à Simplicius de revenir à l'intelligence. Philopon admet que la discursivité, à laquelle est sujette l'intelligence inférieure à dieu, implique une succession, dont Simplicius entend prouver qu'elle marque nécessairement une temporalité. À cette fin, il avance deux arguments. Tout d'abord, que cette intelligence soit l'âme rationnelle (celle qui pratique les syllogismes), qui est liée au corps, ou une intelligence située entre cette dernière et la substance intellective, elle est inmanquablement liée au temps, étant inférieure à dieu. Ensuite, invoquant Aristote, il note que la succession s'entend en trois sens seulement: par position (θέσει), par nature (φύσει) ou par substance (οὐσίᾳ), temporellement (χρόνῳ)¹⁰⁰. Dans la mesure où il n'y a pas de position dans les intelligibles, si ce n'est métaphoriquement (et quand bien même, l'intellect peut concevoir la substance et le centre simultanément), et où il n'est pas question de relation entre genres et espèces, il reste à considérer que l'intelligence discursive est temporelle. En conclusion, estime Simplicius, Philopon mobilise des concepts dont les implications lui échappent complètement: il confond ainsi la capacité de l'intellect à penser sans transition (ἀμεταβάτως) la relation entre ce qui est premier et ce qui est second, parce que déjà distingués (διακεκριμένα), avec le fait de penser dans la succession¹⁰¹. Car pour penser la distinction entre les Formes, l'intellect n'a besoin ni de temps ni de succession.

Simplicius dénonce l'homonymie dont, à ses yeux, Philopon abuse dans ses objections. S'il est vrai que dieu, en tant que providence, connaît les événements futurs de façon atemporelle, sans que leur succession ne l'affecte d'une quel-

⁹⁷ Simplicius, *In Ph.* 773,8–800,25.

⁹⁸ Simplicius, *In Ph.* 1159,11–14.

⁹⁹ Simplicius, *In Ph.* 774,35–37: ἔστιν οὖν ὁ χρόνος μέτρον τῆς τοῦ εἶναι ῥοῆς, εἶναι δὲ λέγω οὐ τοῦ κατὰ τὴν οὐσίαν μόνον, ἀλλὰ καὶ τοῦ κατὰ τὴν ἐνέργειαν. Simplicius paraphrase là le traité (perdu) de Damascius *Sur le nombre, le lieu et le temps*.

¹⁰⁰ Simplicius, *In Ph.* 1160,20–40. Cf. Aristote, *Cat.* 12,14a26–b23.

¹⁰¹ Simplicius, *In Ph.* 1160,40–41,9 et 1161,29–1162,2.

conque façon, en lui, du strict point de vue de la connaissance, tous ces événements sont simultanés, bien qu'il sache lesquels sont antérieurs et lesquels postérieurs¹⁰². Il n'en reste pas moins que les marqueurs temporels qui caractérisent leurs positions respectives renvoient à une temporalité, qui certes n'est pas celle de dieu, mais des événements eux-mêmes. Aussi leur présence indique-t-elle nécessairement une succession temporelle, que dieu connaît dans la simultanéité, et pas simplement une relation d'antériorité et postériorité qu'il faudrait entendre *par position*, voire selon le rang causal ou naturel. Pour Simplicius, il paraît bien exclu que les marqueurs temporels échappent jamais au temps – ce que Philopon aurait constaté s'il avait jamais examiné les différents sens possibles¹⁰³. Il faut en déduire qu'*avant* le temps, il y avait nécessairement du temps, tout comme *après* le temps, il y en aura encore.

Fondée sur une autre définition du temps, toute l'argumentation de Simplicius vise à asseoir la différence radicale et l'incompatibilité logique entre l'éternité et le temps, dieu et le monde. Il exclut qu'un processus décrive autre chose qu'une temporalité, de sorte qu'il est impossible pour dieu, éternel, de créer et détruire le monde de façon temporelle et limitée, parce que cela impliquerait inéluctablement de le temporaliser. La seule option reste l'infinité du temps et du monde, produit immédiat et permanent de l'éternité divine.

V. Conclusion

En dépit de désaccords profonds, nos deux auteurs partagent de nombreuses thèses héritées de la tradition platonico-aristotélicienne, notamment le fait que tout ce qui a un début a aussi une fin. Au-delà des traits communs cependant, leurs visions du monde s'affrontent sur un fond de querelle théologique, où ils rivalisent par leur capacité à expliquer sa génération, sa puissance et sa temporalité, les deux parties en présence atteignant dans l'ensemble un même degré de cohérence et de validité. Nos auteurs utilisent ainsi des postulats et des arguments semblables, mais à des fins contraires. Car, plus qu'une simple dispute rhétorique, la controverse implique un véritable choix dans le sens des concepts destinés à autoriser les thèses en présence. Ainsi, à côté des raisonnements dialectiques et des démonstrations ordinaires, Simplicius et Philopon recourent aux mêmes procédés afin de désarçonner leur adversaire. Par exemple, pour réduire des arguments à des bavardages infondés, il leur arrive d'en appeler à l'opinion commune ou à l'expérience sensible¹⁰⁴. Ils se servent aussi de l'argument du

¹⁰² *In Ph.* 1163,3–24.

¹⁰³ *In Ph.* 1163,25–1164,6.

¹⁰⁴ Voir Philopon, *CA* fr. 77 W (= Simplicius, *In De c.* 139,23–27) ou fr. 79 W (= Al-Sijistānī, *Muntakhab Siwān al Hikmah*, 237), où Philopon objecte à Aristote que (1) il ne suffit pas dire que tous les hommes prient en croyant que le ciel est inengendré et impérissable pour

nombre, qui s'avère à double tranchant¹⁰⁵. Ils dénoncent enfin un recours à l'usage ordinaire des mots, pourtant peu adapté à la discussion philosophique¹⁰⁶. Or de tels arguments révèlent rapidement leur faiblesse.

S'agissant de protologie et d'eschatologie, du début et de la fin du monde, les démonstrations connaissent des limites dont Simplicius et Philopon semblent plus ou moins conscients, selon qu'il leur paraît possible d'ancrer définitivement leur thèse sur la génération ou l'éternité du monde dans l'expérience. Ils peuvent certes se disputer pour savoir si le monde a un début ou s'il est éternel, comme ils le montrent toutefois, ils doivent souvent se contenter de réfutations *ad hoc* ou verbales. L'impossibilité de faire l'expérience de l'origine, de la fin ou au contraire de l'éternité rend la question insoluble de façon définitive et positive. Elle présente cependant l'immense intérêt, face à un tel débat, de révéler les limites du néoplatonisme tardif et de sa version chrétienne.

Bibliographie

- Aubry, G. (2008), 'Capacité et convenance: La notion d'*epitêdeiotês* dans la théorie porphyrienne de l'embryon', in: *L'Embryon: Formation et animation. Antiquité grecque et latine, traditions hébraïque, chrétienne et islamique*, éd. L. Brisson, M.-H. Congourdeau, et J.-L. Solère, Paris: Vrin, 139–55.
- Bodnár, I., Chase, M., et Share, M. (2012), *Simplicius, On Aristotle's Physics 8.1–5* (Ancient Commentators on Aristotle), London: Bloomsbury.
- de Haas, F.A.J. (1997), *John Philoponus' New Definition of Prime Matter: Aspects of Its Background in Neoplatonism and the Ancient Commentary Tradition* (Philosophia antiqua 69), Leiden – New York – Köln: Brill.
- Dorandi, T., éd. (2012), *Porphyre, Sur la manière dont l'embryon reçoit l'âme*, texte grec révisé par –, travaux édités sous la responsabilité de L. Brisson (Histoire des doctrines de l'antiquité classique 43), Paris: Vrin, 2012.

qu'il le soit, puisque d'autres le font en étant animés par la croyance contraire; (2) ce n'est pas parce qu'ils vénèrent leur temples que les hommes qui les ont construits les croient impérissables; (3) c'est là une croyance seulement en la présence de la lumière divine.

¹⁰⁵ Ainsi, dans la *Physique* (8,1,251b14–9), Aristote appuie l'éternité du temps sur l'accord quasi unanime entre les physiciens – à l'exception de Platon. Simplicius juge l'argument valide (*In Ph.* 1329,7–10), car le nombre vaut comme expression et confirmation de la vérité, surtout que s'y ajoute la tradition commentariste unanime, que seule conteste son adversaire. Pour Philopon en revanche, en invoquant les Physiciens, Aristote parle tout au plus de cinq à dix personnes, ce qui affaiblit l'argument, surtout s'il faut jouer leur opinion contre celle de Platon (*CA* fr. 123 W = Simplicius, *In Ph.* 1164,7–30; cf. *CP* 5,4). Plus encore: si Aristote désire recourir à ce type d'arguments, il devrait s'interroger sur ses prises de position contre la majorité des Physiciens, notamment au sujet de la quintessence, que Philopon refuse.

¹⁰⁶ Simplicius, *In Ph.* 1155,20–6,3 et 1158,30–9,7.

- Évrard, É. (1953), 'Les convictions religieuses de Jean Philopon et la date de son Commentaire aux *Météorologiques*', *Bulletin de l'Académie Royale de Belgique (Classe des Lettres)* 39: 299–357; repris dans É. Évrard (2020), *Études philoponiennes. Philosopher à l'École d'Alexandrie*, éd. M.-A. Gavray, Liège: Presses Universitaires de Liège, 21–69.
- (1961), *Jean Philopon, Contre Aristote. Fragments des livres I et II. Introduction, édition, traduction et commentaire*, repris dans É. Évrard (2020), *Études philoponiennes*, 197–334.
- Gavray, M.-A. (2006), 'Être, puissance, communication: La *dunamis* dans le *Sophiste*', *Philosophie antique* 6: 29–57.
- (2018), 'Reconciling Plato's and Aristotle's Cosmologies: Attempts at Harmonization in Simplicius', in: *Die Kunst der philosophischen Exegese bei den spätantiken Platon- und Aristoteles-Kommentatoren: Akten der Tagung der Karl und Gertrud Abel-Stiftung vom 4. bis 6. Oktober 2012 in Trier*, éd. B. Strobel, Berlin – New York: De Gruyter, 101–25.
- Golitsis, P. (2008), *Les Commentaires de Simplicius et de Jean Philopon à la Physique d'Aristote: Tradition et innovation* (Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina 3), Berlin – New York: De Gruyter.
- (2016), 'Simplicius and Philoponus on the Authority of Aristotle', in: *Brill's Companion to the Reception of Aristotle in Antiquity*, éd. A. Falcon (Brill's Companions to Classical Conception), Leiden – Boston, MA: Brill, 419–38.
- (2019), 'μετά τινῶν ἰδίων ἐπιστάσεων: John Philoponus as an Editor of Ammonius' Lectures', in: *Aristotle and His Commentators: Studies in Memory of Paraskevi Kotzia*, éd. K. Ierodiakonou et P. Golitsis (Commentaria in Aristotelem Graeca et Byzantina 7), Berlin – New York: De Gruyter, 167–94.
- Hadot, I. (2014), *Le néoplatonicien Simplicius à la lumière des recherches contemporaines: Un bilan critique* (Academia Philosophical Studies 48), Sankt Augustin: Academia Verlag.
- Hoffmann, P. (1987), 'Sur quelques aspects de la polémique de Simplicius contre Jean Philopon: De l'invective à la réaffirmation de la transcendance du ciel', in: *Simplicius: Sa vie, son œuvre, sa survie. Actes du colloque international de Paris (28 sept. – 1^{er} oct. 1985)*, éd. I. Hadot, Berlin – New York: De Gruyter, 183–221.
- (2012), 'Un grief antichrétien chez Proclus: L'ignorance en théologie', in: *Les Chrétiens et l'hellénisme: Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, éd. A. Perrot, Paris: Éditions rue d'Ulm, 161–97.
- Mueller-Jourdan, P. (2011), *Gloses et commentaires du livre XI du Contra Proclum de Jean Philopon: Autour de la Matière première du monde* (Philosophia antiqua 125), Leiden – Boston, MA: Brill.
- Rashed, M. (2016), 'Nouveaux fragments antiprocliens de Philopon en version arabe et le problème des origines de l'«instauraton» (hudut)', in: idem, *L'Héritage aristotélicien. Textes inédits de l'Antiquité*, Paris: Les Belles Lettres, 701–49.
- Sorabji, R. (2015), 'Waiting for Philoponus', in: *Causation and Creation in Late Antiquity*, éd. A. Marmodoro et B.D. Prince, Cambridge: Cambridge University Press, 71–93.
- (2016), 'Dating of Philoponus' Commentaries on Aristotle and of His Divergence from His Teacher Ammonius', in: *Aristotle Re-Interpreted: New Findings on Seven Hundred Years of the Ancient Commentators*, éd. R. Sorabji, London – New York: Bloomsbury Academic, 367–92.

- Soulier, P. (2014), *Simplicius et l'infini* (Anagôgê 7), Paris: Les Belles Lettres.
- Verrycken, K. (1990), 'The Development of Philoponus' Thought and Its Chronology', in: *Aristotle Transformed: The Ancient Commentators and Their Influence*, éd. R. Sorabji, Ithaca, NY: Cornell University Press, 231–74.
- Wildberg, C. (1987a), *Philoponus: Against Aristotle on the Eternity of the World*, translated by – (Ancient Commentators on Aristotle), London: Duckworth.
- (1987b), 'Prolegomena to the Study of Philoponus' *Contra Aristotelem*', in: *Philoponus and the Rejection of Aristotelian Science*, éd. R. Sorabji, London: Institute of Classical Studies, 239–50.
- (1988), *John Philoponus' Criticism of Aristotle's Theory of Aether* (Peripatoi 16), Berlin – New York: De Gruyter.
- (1991), *Simplicius: Against Philoponus on the Eternity of the World*, translated by – (Ancient Commentators on Aristotle), London: Duckworth.