

La relation entre la structure en signe du temps et l'accomplissement de soi dans les *Confessions* de saint Augustin

César Enia

MCGILL UNIVERSITY

Âgé alors de près de 45 ans, Augustin, occupant depuis peu le siège épiscopal d'Hippone, compose les *Confessions* vers 397–400 ap. J.-C. Une dizaine d'années plus tôt, Augustin recevait le baptême, qui consacrait sa conversion au christianisme. Trois ans avant que débute la composition des *Confessions*, s'opère dans sa vie intellectuelle un tournant, où, suite à la lecture d'un verset de saint Paul: "Qu'as-tu que tu n'aies reçu?"¹ Augustin compris que l'humain est incapable de choisir durablement les vraies valeurs, le Bien, l'Éternel, sans rentrer en communion avec Dieu, et sans que celui-ci lui attribue sa grâce. Si cette transformation théologique se manifesta dès 396 dans sa *Réponse* aux diverses questions que lui avait posées son ami Simplicien, c'est avec les *Confessions* qu'elle allait s'affirmer dans toute son ampleur.

Augustin, plongé dans le monde, échappe à sa propre prise. Il n'arrive pas à "coïncider avec lui-même." Le travail des *Confessions* est une tentative de récollection pour se saisir. Mais Augustin a compris que cette récollection, pour pouvoir se constituer, doit d'abord passer par un rapport à l'éternité de Dieu. Augustin sait que par ses *Confessions* il n'apprend rien à Dieu, qui par son éternité, en sait plus sur l'histoire d'Augustin qu'Augustin lui-même.² Il ne s'agit pas tant pour Augustin de se confier à Dieu, que de se comprendre grâce à Dieu. C'est pourquoi il lie à l'itinéraire autobiographique des neuf premiers livres, une méditation sur le temps dans le livre XI. Augustin a besoin de s'élever vers l'éternité de Dieu pour pouvoir comprendre son histoire. Celle-ci lui semble incompréhensible. Et la compréhension qu'il a de lui-même lui apparaît fragmentaire. Ses introspections lui montrent cependant que la compréhension élémentaire qu'il a de lui-même dans le temps est due à la présence d'un élément étranger en lui, qu'il ne maîtrise pas: la mémoire. Augustin a le sentiment que sa mémoire contient plus que le simple

1. *1 Co 4:7*, *La Bible de Jérusalem*, dir. École Biblique de Jérusalem (Paris: Cerf, 1998).

2. *Confessions* = *Conf.* X, 2; XI, 1.

enregistrement de ce qu'il a vécu jusqu'à maintenant. Il a l'impression de rencontrer en elle un autre monde que son univers personnel. Le fait que cette mémoire dite sienne lui semble en même temps étrangère, indique que derrière cette mémoire se cache Dieu. La mémoire en tant que trace divine, pousse Augustin à tendre son regard vers le haut pour en appeler à Dieu, afin de se comprendre davantage et de devenir plus pleinement lui-même.

Comme le fait remarquer pertinemment Isabelle Bochet, par ses analyses sur la temporalité Augustin n'a pas tant pour objectif de parvenir à une définition de celle-ci, que de comparer la "relation" que l'homme a au temps avec la connaissance que Dieu a du temps.³ Trop souvent aujourd'hui, nous avons tendance à détacher les analyses d'Augustin sur le temps du contexte à l'intérieur duquel elles s'inscrivent. Or ce contexte en est un qui est religieux, où le temps par sa structure même renvoie au-delà de lui-même à une réalité à laquelle il participe et qui permet à l'homme de se réaliser. En effet, dans la mesure où, pour Augustin, la connaissance divine du temps transcende et diffère de celle que l'homme en a, ce n'est que par un rapport à Dieu, que l'homme peut espérer se comprendre et s'approprier son identité; de la même manière que ce n'est que par l'éternité que le temps peut se constituer comme temporalité, sans sombrer dans le néant. Plus l'homme tend vers l'éternité, plus sa connaissance du temps, de ce qui s'y passe et de ce qui s'y est passé, sera importante, et plus il sera en mesure de se comprendre lui-même et de comprendre son "histoire". C'est précisément cette relation entre la structure en signe du temps et l'accomplissement de l'être humain, tel qu'exposée dans les *Confessions* d'Augustin, que nous nous proposons de cerner dans cet article.

Les *Confessions* est un œuvre de reconnaissance: premièrement, parce qu'en dévoilant ce qui "est", l'homme met à jour ce qu'il est et ce qu'est Dieu, et souligne sa dépendance ontologique à son égard; deuxièmement, parce qu'elle conduit à témoigner à Dieu de la gratitude.⁴ Par la reconnaissance de sa dépendance, l'homme est, en effet, conduit à rendre grâce à Dieu, à le louer, pour avoir été créé, et ensuite sauvé par lui.⁵ La louange trahit le besoin de l'homme d'établir un pont avec cette éternité pour y trouver un repos.⁶ Les premières lignes du livre XI s'ouvrent sur une citation du *Psaume* 47:1, qui reprend la première ligne du livre I qui introduit aux *Confessions*. Cette citation constitue une louange de Dieu. De sorte, qu'on est à même de voir dans le livre XI une signification particulière par rapport à l'ensemble des *Confes-*

3. Bochet, "Variations contemporaines sur un thème augustinien: L'énigme du temps," *Recherches de sciences religieuses* 89: 1 (2001) 48.

4. *Conf.* VII, 15.

5. *Conf.* V, 2.

6. *Conf.* IV, 10.

sions. Ce n'est d'ailleurs pas juste l'homme, qui désire rendre grâce à Dieu, mais l'ensemble de la création.⁷ Tout ce qui est créé, en vertu de son incomplétude ontologique, crie à haute voix sa dépendance⁸ et loue Dieu, car il reconnaît en lui la vie inépuisable et parfaite⁹ à laquelle il veut participer.¹⁰ C'est ainsi qu'Augustin, s'adressant à Dieu à propos de ses *Confessions*, lui demande: "Pourquoi donc vous rapporté-je ainsi tant de choses?". Et il lui répond aussitôt: "Ce n'est pas certes pour vous en donner la connaissance; mais c'est pour allumer votre amour de plus en plus dans mon cœur et dans le cœur de ceux liront ceci, afin que nous disions tous ensemble: «Que le Seigneur est grand et admirable!»".¹¹

Augustin révèle par ses analyses sur le temps, que si l'homme peut construire son temps personnel c'est en vertu de la présence en lui de cette réalité grande et admirable qu'est l'éternité. L'être humain est celui qui peut percevoir le temps, car il est à l'image de Dieu: il est celui qui par son esprit, peut à sa mesure imiter l'éternité. Ainsi la question du temps ne relève pas d'une simple curiosité intellectuelle, il en va de la destinée humaine. Cette question s'identifie totalement à la question de son salut, dans la mesure où, le péché, étant pensé par Augustin comme séparation d'avec Dieu (l'être par excellence, l'éternité même), est donc la séparation d'avec le principe en fonction duquel il "est."¹² Il s'ensuivra que le salut ne s'obtiendra que par la conversion, où l'âme, aidée par la grâce de Dieu, se rassemble elle-même dans la poursuite de l'unité divine:

... ma vie n'est qu'une dissipation continuelle dans laquelle votre main favorable m'a recueilli par le moyen de Jésus-Christ mon Seigneur, par le moyen de ce fils de l'homme médiateur entre vous qui êtes un, et nous qui sommes plusieurs, et qui en mille diverses manières nous laissons emporter à une infinité de choses, afin que comme il m'a uni à lui, je m'unisse aussi à vous par lui, et que me détachant de cette multiplicité des jours dans lequel je vivais selon le vieil homme, je me rejoigne à l'unité souveraine ...¹³

Dans la mesure où le temps par sa structure même fait signe à l'éternité, il nous faudra non seulement analyser comment s'opère en l'homme la con-

7. *Conf.* V, 1; VII, 13.

8. *Conf.* XI, 4.

9. *Conf.* III, 6.

10. *Conf.* V, 1. Pour une analyse des *Confessions* sous cet angle, voir W. J. Torrance Kirby, "Praise as the Soul's Overcoming of Time in the *Confessions* of St. Augustine," *Pro Ecclesia* 6:3 (1997): 333-50.

11. *Conf.* XI, 1. Pour les *Confessions* nous utilisons la traduction d'Arnauld d'Andilly [17^{ième} siècle], (Paris: Gallimard, 1993). Bien que les traductions plus modernes collent plus au texte, elles nous semblent moins bien reproduire l'esprit qui animait Augustin.

12. *Conf.* I, 2.

13. *Conf.* XI, 29.

struction du temps subjectif à travers l'estimation de la durée, mais aussi nous pencher sur la compréhension qu'Augustin avait du temps au niveau de la création,¹⁴ ainsi que sur la relation de Dieu à ce temps, pour être en mesure: 1) de voir en quoi l'humain, en tant qu'*imago Dei*, par la construction de son temps personnel, répète à son échelle la relation de Dieu à la temporalité et à l'histoire; 2) de voir en quoi cette répétition stimule l'élévation de l'homme vers Dieu.

I. LA DIMENSION OBJECTIVE DU TEMPS

1. LA CRÉATION DU TEMPS

1.1 La création *ex nihilo*

La sphère intemporelle, Dieu—le créateur, précède la sphère temporelle, le monde, l'homme et autres entités—la création. Dans une création *ex nihilo*,¹⁵ Dieu, par un décret libre, crée l'univers (et les entités qui l'habiteront) à partir de rien. Il tire le monde du néant. Augustin fait appel à une causalité efficiente et créatrice qui précipite l'être là où il n'y avait rien. Ainsi, même le temps est une créature.

Nous n'avons donc pas affaire à une création dans le sens platonicien du terme. Dieu n'est pas vraiment un démiurge,¹⁶ il est beaucoup plus que cela. En effet, Dieu n'impose pas simplement une forme à une matière préexistante, c'est lui-même qui a créé cette matière informe, pour lui imposer une forme, qu'il entretient dans son esprit. Dieu a co-créé simultanément la matière et les formes. Rien n'existait à part Dieu, avant que Dieu décide de les créer. L'acte créateur divin est l'acte de production de l'être-même des choses. Dieu est non seulement à l'origine de l'*existence*, mais aussi de l'*essence* des choses.¹⁷

C'est par sa parole, le Verbe divin, que les choses sont venues à être.¹⁸ Dieu dit: «Que la lumière soit» et la lumière fut.¹⁹ à l'instant même où ces

14. Nous sommes d'accord avec Isabelle Bochet, «Variations contemporaines sur un thème augustinien: L'énigme du temps»: 49; 65–66, pour affirmer que l'interprétation que fait Augustin du temps a parfois à tort été réduite à sa dimension subjective, comme si pour Augustin le temps n'était qu'une réalité mentale. Elle fait entre autres ce reproche à Claude Romano, *L'événement et le temps* (Paris: PUF, 1999) qui suivrait ici l'interprétation de Kurt Flasch, *Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das Buch XI der Confessiones. Historisch-philosophische Studie* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1993) 389.

15. *Conf.* I, 6; XII, 7. Augustin se base ici sur ce passage biblique: «Je t'en conjure, mon enfant, regarde le ciel et la terre et vois tout ce qui est en eux, et sache que Dieu les a faits de rien et que la race des hommes est faite de la même manière.» *II M* 7:28.

16. *Conf.* XI, 5.

17. La matière et la forme ont été créées ensembles *ex nihilo*. La matière représente ce dont la création a été faite, et la synthèse de la matière et de la forme, ce qui a été fait.

18. *Conf.* XI, 6–7.

19. *Gen* 1:3.

paroles furent prononcées. La parole divine n'est pas comme notre parole, soumise à l'ordre des successions, elle se déploie d'une façon simultanée.²⁰ C'est cette parole qui a créé cette matière informe et lui a simultanément donnée forme.

1.2 *Le temps est un composé de forme et d'informe*

Bien qu'il doive son existence à l'intelligence de la parole divine, le temps, étant une créature, comporte en lui-même le néant d'où il est sorti. Au niveau de la création, le temps est un entre-deux: il est entre les Idées divines²¹ (ou Formes intelligibles) et la matière informe.

Le temps ne peut pas apparaître dans la matière informe, car celui-ci ne peut pas se déployer dans un monde sans forme concrète.²² Le monde de la matière informe est un chaos où rien ne peut être distingué pour qu'on puisse dire qu'une chose *est*, et donc qu'une chose advient, passe et s'en va, et ce même pour un instant. Augustin emploie le terme de "terre invisible" pour désigner cette matière, car rien n'étant distinct, rien ne peut être perçu.²³ La matière informe sans être le *néant absolu* (puisque la matière *est*), n'en est pas moins le *néant relatif*.²⁴ C'est pourtant à partir de cette matière que toute la création et les objets qui la constituent seront formés. Bien qu'elle soit un être, la matière tend vers le néant par son informité. Dieu stabilise la matière par la forme, produisant de l'être à un niveau supérieur. Si la création de la matière est un "faire," la création des êtres résultant de l'imposition des formes à la matière, est un "parfaire." Ainsi, comme le fait remarquer Étienne Gilson:

20. *Conf.* XI, 6–7.

21. Les Idées divines sont des contenues de l'intelligence divine. Avant d'être actualisées dans la création, elles étaient dans la Sagesse de Dieu: "Toutefois ces choses sont autrement dans le Verbe de Dieu où elles sont, non pas créées, mais éternelles; autrement dans les éléments du monde, où toutes les choses à venir furent créées simultanément; autrement dans les choses qui, conformément à leurs causes créées simultanément, sont créées non plus simultanément, mais chacune en leur temps ..." (*De genesi ad litteram = De gen.*, VI, X, 17, *Oeuvres de saint Augustin*, t. 48, trad. P. Agaesse et Solignac, dir. Études augustiniennes, Coll. Bibliothèque augustiniennne, (Paris et Bar le Duc: Desclée de Brouwer, 1972). Les Idées ne naissent ni périssent, mais c'est à partir d'elles que toutes les choses qui naîtront et périront recevront leur forme. Ainsi les choses existent toujours et de façon simultanée sur deux modes: a) en elle-même; b) en Dieu et dans leurs idées éternelles. Et comme le fait remarquer Étienne Gilson: "Toutes les choses qui sont actuellement dans le monde sont donc en même temps dans les idées divines; non pas seulement dans l'idée générale de l'espèce à laquelle elles appartiennent, mais bien dans l'idée individuelle qui les représente en Dieu." *Introduction à l'étude de saint Augustin* (Paris: Librairie philosophique J.Vrin, 1969) 260.

22. *Conf.* XII, 11.

23. *Conf.* XII, 3–5.

24. *Conf.* XII, 6–8.

... Dieu imprime en quelque sorte à cette matière un mouvement de conversion vers soi, qui n'est à son tour qu'une imitation de l'éternelle cohésion du Verbe lui-même avec son Père. Comme le Verbe est la parfaite image du Père en vertu de son adhésion parfaite à lui, ainsi la matière devient une image imparfaite du Verbe et de ses idées grâce à sa conversion vers lui ...²⁵

La genèse du temps est liée à l'apparition de formes distinctes, bien que ce processus se développe à partir d'une matière informe. Alors que la fluidité du monde sans forme est pure, celle du monde terrestre et temporel sera relative.

L'être d'une part et la *caractère informe* d'autre part désignent des réalités au-delà du temps. Le temps ne saurait se confondre avec l'un des deux extrêmes. Il est un composé à la fois d'être et de néant. La temporalité se caractérise par la coexistence de la *forme* (l'être) et de l'*informité* (le néant). La matière aura donc une antériorité *logique* dans l'ordre de la création sur le temps:

Que ceux qui le pourront entendre, comprennent par cet exemple que la matière de toutes choses a été premièrement créée et appelée du nom de ciel et de terre, parce que le ciel et la terre en ont été faits, et que ce que l'on dit qu'elle a été premièrement créée n'est pas à l'égard du temps, puisqu'il n'y a point de temps en une chose informe, n'y ayant que les formes des choses qui fassent qu'il y ait des temps: et ainsi, pour ce qui est du temps, la matière dont le ciel et la terre ont été faits, n'a point précédé le ciel et la terre. Et néanmoins, pour la faire comprendre, on en parle comme si elle les avait précédés par le temps même, quoique dans l'ordre de l'intention elle soit la dernière de tous les êtres, puisqu'il est sans doute que les choses qui sont formées sont beaucoup plus excellentes que les informes. Et enfin elle-même a été précédée par l'éternité du Créateur, qu'il l'a tirée du néant pour en former quelque chose.²⁶

1.3 La simultanéité de la création

Même si l'on peut, d'un point de vue logique, séparer la création en plusieurs moments, la création du monde se fait dans un seul acte. Tout est créé *simultanément*, donc sans intervalle de temps:

25. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* 267. Voir aussi Étienne Gilson, "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin," *Recherches augustiniennes* 2 (1962): 215.

26. *Conf.* XII, 29. La mutabilité n'est pas le propre de la créature terrestre, mais de toute créature: "La nuit désignerait la matière encore privée de forme qui la spécifie, mais à partir de laquelle devait être formé tout le reste: on peut en effet, même dans les choses formées, saisir cette informité de la matière à partir de leur mutabilité, car on ne peut la déceler comme une sorte de réalité plus éloignée dans l'espace ou antérieure dans le temps. Ou bien ne faut-il pas plutôt penser que ce nom de nuit désigne, dans la chose déjà faite et formée, cette même mutabilité, c'est-à-dire ce que j'appellerais sa possibilité de perdre son être, car il est de l'essence de la créature, même lorsqu'elle ne change pas, de pouvoir changer?" *De gen.*, II, XIV, 28.

... ces ouvrages qui ont dans le temps leur commencement et leur fin, leur naissance et leur mort, leur accroissement et leur défaillance, leurs beautés et leurs défauts; et ainsi ils ont tous leur matin et leur soir, quoique cela paraisse moins clairement dans les uns, et plus clairement dans les autres. Car ils ont tous été faits de rien par vous, mais non pas de vous, ni d'aucune autre substance qui vous fût contraire ou qui eût été auparavant, mais d'une matière que vous aviez créée en même temps, puisque d'informer qu'elle était vous lui avez donné une forme, sans qu'il y ait eu le moindre intervalle de temps entre la création de l'une et la formation de l'autre.²⁷

Mais ce que Dieu a créé simultanément se manifeste dans le monde temporel selon un ordre successif. Dans l'éternité, les objets, qui apparaissent dans le monde terrestre, sont achevés. *Le début* coexiste dans un même espace avec la *fin*. Mais du point de vue temporel, ces mêmes objets suivent un développement, une croissance, et apparaissent comme inachevés.

Le temps provenant d'un mélange d'être et de néant, dans le monde temporel, les choses ne sont présentes que pour un certain temps, et ensuite disparaissent. Rien ne dure, tout naît, atteint sa maturité et meurt. Les choses créées ne peuvent pas "être" absolument. Elles ont la marque du néant en elles, ce qui se traduit par le fait que dans le meilleur des cas, elles ont la virtualité de changer. Seul ce qui est éternel a de l'être d'une façon absolue. Il faut cependant distinguer l'*éternité de Dieu* de l'*éternité du monde céleste*. Pas plus que le monde temporel, le monde céleste n'est coéternel à Dieu. Il y a une antériorité ontologique de Dieu sur sa création.

1.4 *Le plan céleste et les anges, et le monde terrestre et l'homme*

Le ciel divin:

En effet, le monde céleste n'est pas coéternel à Dieu, car il a été créé et donc a un commencement.²⁸ Le paradoxe est que cependant, bien que créé, le monde céleste, par sa proximité avec l'éternité de Dieu, est lui aussi éternel. La demeure céleste est le *ciel du ciel*,²⁹ un ciel spirituel ou intelligible,³⁰ la seconde Sagesse,³¹ la cité de Dieu, la Jérusalem céleste, qui est cet univers spiritualisé dont la perfection reflète les harmonies éternelles. C'est le lieu où seront admis les élus. Ce monde ne subit pas les vicissitudes du temps:

Vous m'avez dit encore, Seigneur ... que même cette créature ne vous est pas coéternelle, laquelle n'a point d'autre volonté que la vôtre, et qui se remplissant sans cesse de vous dans cette union chaste et permanente qui l'attache à votre éternité, ne ressent en aucun temps ni en aucun lieu les changements auxquels sa nature la rend sujette; mais jouissant

27. *Conf.* XIII, 33.

28. *Conf.* XII, 9, 15.

29. *Conf.* XII, 2.

30. *Conf.* XII, 8.

31. *Conf.* XII, 15. La première étant le Christ, le Fils de Dieu.

toujours de votre présence qui est l'unique objet de son amour et de toutes ses affections, sans avoir d'avenir qu'elle doit attendre, ni de passé dont il ne reste plus que le souvenir, ne souffre jamais aucune altération, et ne ressent rien des vicissitudes des temps.³²

En d'autres termes, la présence de Dieu confère au monde céleste un caractère d'immutabilité. Si Dieu est l'éternité, le monde céleste est l'*éternité par participation*.³³

Les anges:

Il en va un peu de même pour les anges.³⁴ Pas plus que l'homme, l'ange n'est coéternel à Dieu. L'ange en tant que créature est muable en puissance. Cependant, la tendance au changement est sans cesse réprimée en elle par la douceur de leur contemplation bienheureuse. En d'autres termes, toute tendance à la succession (ici de l'être au non-être) est abolie dans la mesure où l'ange maintient son regard fixé sur l'absolu. Il s'agit là encore d'une *éternité par participation*.

Cependant, les anges sont des entités douées d'un libre-arbitre. Ce ne sont pas simplement des objets, comme l'est le monde céleste. Le monde céleste, étant un objet (ou un lieu), ne disposant vraiment pas de la liberté, n'est pas en mesure, dans le sens strict du terme, de s'éloigner de Dieu. Il participe de l'éternité de Dieu selon une nécessité qui lui est intrinsèque et selon la volonté de Dieu de le maintenir à l'être. Mais l'ange, disposant d'un libre-arbitre, est à même de détourner son regard de l'être absolu, pour cesser de participer à son éternité et ne plus correspondre à son état idéal. Mais parce qu'il n'a pas de corps terrestre, mais un corps subtil, il ne peut pas mourir. En quoi alors est-il mutable? Une fois créé, la *mutabilité* de l'ange ne se situe pas tant au niveau de son existence, qu'au niveau de sa capacité de maintenir ces bonnes qualités³⁵ de bonté, de sagesse ou de beauté, "éternellement."

32. *Conf.* XII, 11.

33. *Conf.* XII, 15.

34. Augustin ne distingue pas clairement des "esprits angéliques" du "ciel spirituel", auquel il semble toutefois accorder une sorte de vie, parfois presque subjective, et même les appeler les "Esprits bienheureux" *Conf.* XII, 13. Ailleurs cependant, il parle de la chute de certains esprits angéliques *Conf.* XIII, 8, mais on ne l'entend pas parler de la chute des "Esprits bienheureux", même si Augustin mentionne leur mutabilité de droit, à côté de leur immutabilité de fait. Augustin pense aussi que ce ne sont pas tous les anges qui ont chuté. Mais peut-on identifier pour autant ces derniers aux Esprits bienheureux? Parfois Augustin le fait. Ce qui porte à confusion, car on ne comprend plus alors pourquoi est-ce qu'il utilise le terme de "ciel spirituel" pour désigner à la fois un lieu (objet) et des entités (sujet)?

35. Qualités qui lui sont données au départ, lorsqu'il a été créé.

Le monde terrestre:

Le monde terrestre est un monde proprement temporel. La création de ce plan est reconnue comme étant bonne par Dieu.³⁶ Il en est de même donc du temps qui l'accompagnent. Mais le péché est à même d'avoir une incidence sur le temps.

Nous avons tendance à confondre le *temps originel* du monde avec le temps tel qu'il apparaît après le péché d'Adam. Finalement, nous confondons le *temps du péché ou de la chute* avec le *temps vécu ou existentiel*, qui est une "temporalité *en partie* restituée" par la "grâce" de Dieu, par l'Incarnation du Fils de Dieu. Il s'agit donc de trois sortes de temporalités qu'il faut en quelque sorte distinguer. Il est vrai, Augustin n'explicite pas cette différence dans ces *Confessions*. Ce qui peut susciter une certaine confusion. Cependant, ailleurs dans son œuvre cette distinction est faite avec plus de clarté, comme l'a bien noté J-Chaix Ruy:

Ne cherchons donc pas l'originalité de saint Augustin dans cette description des caractéristiques du temps vécu. Elle est ailleurs dans la double affirmation que le temps vécu, *existantiel*, n'est pas le temps originel, contemporain de l'acte par lequel Dieu a tiré le monde du quasi néant d'une matière encore informe, et que l'altération, constatable au sein de l'extension, de la "distension" temporelle, s'est inscrite en nous, si bien que le temps n'est plus un rythme égal, une cadence, mais une usure, une lente désagrégation de nos propres tissus; ce qui mesure ce temps intérieur, c'est donc cette usure même qui accélère au fur et à mesure que nous approchons de la mort. C'est aussi cette constatation qu'un temps ainsi altéré ne peut être que la source et le théâtre d'incessants conflits qui nous opposent à nous-mêmes autant qu'aux autres, alors que le temps originel nous laissait en paix avec nous-mêmes et permettait entre les consciences des communications de toutes sortes. Dans ce temps déchu où trouver le repos, où goûter la sérénité d'une contemplation qui puisse nous réconcilier avec la part divine de notre être et avec les autres, se demandera l'évêque d'Hippone, à l'heure où l'assaut des Barbares viendra battre les murs de sa cité épiscopale.

Mais déjà en pleine polémique antipélagienne, il notait les effets du péché sur la structure du temps: à partir du moment où Adam, égaré par la soif de domination et de connaissance, a opposé l'amour de soi, cause de tous les dérèglements, à l'amour qui l'unissait à Dieu: "une affreuse et soudaine corruption s'abattit comme une maladie sur les hommes; ils perdirent *cette stabilité dans la durée* selon laquelle ils avaient été créés et s'engagèrent dans les vicissitudes de l'âge en direction de la mort (*De peccant. meritis*, I, XVI, 21)."³⁷

La *distension*, qui, comme nous verrons plus loin plus en détail, est le propre du temps, est devenue avec le péché *instabilité* et *dispersion*. Le Christ a pu par son Incarnation racheter le temps et est venu assigner une *limite* à cette dispersion. Le temps existentiel dans lequel nous vivons présentement

36. *Gen.* 1:31

37. J-Chaix Ruy, *Saint Augustin, temps et histoire* (Paris: Études augustiniennes, 1956) 38.

est cependant inférieur au temps originel, car l'homme demeure mortel et voué à la mort.³⁸ Cependant, il n'est pas non plus le temps de la chute à proprement parler. La créature se trouve maintenant contenue par des limites et des liens sans lesquels elle serait aussitôt perdue dans la pure dispersion. Le temps vécu ou existentiel est donc en quelque sorte le temps de la chute, mais privé de son achèvement dramatique, qui aboutirait, si on devrait le penser jusqu'au bout, à l'élimination même du temps.

L'homme:

À la différence de l'ange, l'homme dispose dès sa création d'un corps terrestre. Il est composé d'un corps terrestre, qui est muable, mais aussi d'une âme, qui elle, étant une substance spirituelle, est immuable au niveau de son existence. Mais comme l'ange, disposant d'un libre-arbitre, l'homme est capable de se détourner de Dieu, l'être absolu et le bien suprême. Dans ce sens, ses bonnes qualités, qui lui sont données au départ lors que sa création, sont aussi *mutables* en puissance,³⁹ car susceptibles d'être corrompues si l'homme éloigne son regard de Dieu et de l'idéal auquel Dieu lui demande de se conformer. Ainsi, non seulement, les bonnes qualités ne seront plus identiques à elles-mêmes, mais l'homme, ayant un corps, deviendra mortel au niveau physique,⁴⁰ bien qu'il restera immortel au niveau de son âme.

En effet, parce que l'être humain a été créé à l'image de Dieu, il n'est pas composé que d'un corps physique, qui est muable, mais aussi d'une âme, qui elle est immuable. Si l'âme vivifie le corps physique et régit ses fonctions, elle ne saurait cependant se confondre avec lui. La question est alors de savoir comment l'âme, élément spirituelle et immobile, peut faire déplacer le corps mutable. Pour Augustin, de la même façon que Dieu transcende et domine le monde temporel et terrestre par son éternité, l'âme transcende le corps et domine les éléments corporels de l'existence.⁴¹ De même que Dieu l'emporte

38. *I Cor.* 15:26.

39. On ne saurait dire cela de Dieu, pour qui les qualités de bonté et d'être sont absolument immuables *Conf.* VII, 12. Ces qualités ne sont pas "corruptibles," susceptibles au changement, donc soumises à la temporalité. Dieu n'est pas susceptible de changer en quelque chose d'autre de ce qu'il est. Il est parfait de toute éternité et pour l'éternité, et ce, tant au niveau de sa *bonté*, de sa *sagesse*, de sa *beauté*, qu'au niveau de son *existence*.

40. On pourrait comprendre la différence entre l'immortalité de l'homme et celle de l'ange en ces termes: "Car ce corps, avant le péché pouvait être appelé, selon le point de vue auquel on se place, et mortel, et immortel: mortel parce qu'il pouvait mourir. Autre chose en effet est de ne pas pouvoir mourir: c'est le cas des natures immortelles que Dieu a créées; autre chose est pouvoir ne pas mourir, et c'est en ce sens que le premier homme a été créé immortel." *De gen.*, VI, XXV (XXVIII).

41. Cependant, après le péché, bien que restant toujours immortel, l'âme perdra, pense Augustin, sa domination sur son corps et les éléments corporels de l'existence, et deviendra soumise à leur emprise. C'est ce qui explique, que nous succombons à la répétition du péché, même lorsque nous voulons faire le bien. La volonté s'est vu altérée par le péché. Elle a perdu son identité qu'il avait: il n'est pas aussi libre qu'il était.

sur toute créature, l'âme, par la noblesse de sa nature, l'emporte sur toute créature temporelle.

C'est d'ailleurs en l'homme, qui est l'être temporel par excellence, et qui est en quelque sorte l'aboutissement de la création, que pourra s'effectuer la *mesure du temps*, c'est-à-dire l'*estimation de la durée*. Comme nous le verrons plus loin, la construction subjective du temps à travers l'estimation de la durée ou la perception du mouvement temporel, suppose une fixité, une immobilité de l'observateur, du sujet, donc une identité, qu'Augustin trouvera dans l'âme, dans l'attention embrassant les trois dimensions temporelles ainsi que les trois opérations que sont le souvenir (relié au passé), la vision (reliée au présent) et l'attente (reliée au futur), qui par sa concentration créera en quelque sorte le temps à sa mesure. Augustin verra ainsi en elle l'homologue de Dieu, éternel au-delà de sa création temporelle et pourtant créateur du temps; de telle sorte que l'homme fait à l'image de Dieu, imiterait à sa mesure l'éternité, où rien n'est successif mais où tout est présent.

1.5 *Que faisait Dieu avant la création?*

Que faisait Dieu avant de créer le monde? Et s'il ne faisait rien, pourquoi est-il demeuré oisif pendant d'innombrables siècles qui l'ont précédé? Ce n'est pas sans humour qu'à la première question qu'Augustin répondait: "... il préparait des supplices à ceux qui auraient la curiosité de s'enquérir de ce qui passe leur intelligence."⁴² La difficulté à laquelle a à faire face Augustin, est d'apprendre à *mettre en Dieu la connaissance du temps, sans pour autant soumettre Dieu à la temporalité*. Lorsque nous regardons la Genèse, tout se passe comme si l'acte créateur semblait occuper un temps. Il commence et se distribue en six jours, puis il s'arrête, le septième jours étant celui du repos. Faudrait-il admettre une préhistoire du monde, un temps pré-temporel? Y a-t-il un temps avant la création?

Augustin répond en disant que puisque le temps est une création de Dieu, il ne saurait y avoir de temps avant la création du temps. Ainsi, la question à savoir ce que Dieu faisait avant la création, n'a pas de sens, puisqu'il n'y avait rien alors, à part Dieu. Dieu, étant parfait, est immuable et ne comporte aucun changement. Dieu ne peut pas changer, car changer impliquerait de devenir meilleur ou pire. Dieu étant parfait, il ne peut pas être meilleur. Changer ne pourrait alors qu'altérer sa perfection. Dieu est donc au-delà du temps. En Dieu, il n'y a ni avant, ni après, il est dans une immobile éternité.⁴³ La création ne se fait pas dans un espace et un temps préexistant. Il n'y a pas d'espace réel en dehors de l'univers, il n'y a pas de temps avant le temps:

42. *Conf.* XI, 12.

43. *Conf.* XI, 13.

Puis donc que vous êtes le Créateur de tous les temps, s'il y en a eu quelqu'un avant que vous eussiez fait le ciel et la terre, comment peut-on dire que vous demeuriez sans alors rien faire, puisqu'au moins vous faisiez ce temps: et ainsi il ne se peut point faire qu'il se soit passé du temps avant que vous fissiez le temps. Que s'il n'y a point eu de temps qui ait précédé le ciel et la terre, pourquoi demande-t-on ce que vous faisiez alors, vu qu'il n'y avait point d'alors où il n'y avait point de temps, et que ce ne peut être par le temps que vous précédez le temps, puisque si cela était, vous ne précéderiez pas tous le temps? mais vous précédez tous les temps passés par l'éminence de votre éternité toujours présente ...⁴⁴

Dans la mesure où Dieu précède tous les temps à la hauteur de son éternité, ce problème est un faux problème, qui relève d'une imagination trompée par langage, nous dit Augustin. C'est pour s'accommoder à la faiblesse de notre imagination que la *Bible* s'exprime d'une manière imagée. Mais il ne nous faut pas être dupe.⁴⁵

Une autre question qui relève aussi de notre anthropomorphisme abusif, est de savoir: Comment Dieu a-t-il pu commencer à créer le monde? Comment Dieu peut-il avoir une volonté nouvelle?⁴⁶ Le problème est que nous raisonnons sur Dieu comme s'il était un être fini. Nous concevons Dieu sur le modèle de notre esprit car nous ne pouvons pas nous l'imaginer infini. Nous finissons finit ainsi par le comparer à nous-mêmes. Dans la mesure où l'esprit de l'homme est soumis à la mutabilité, toute action nouvelle implique un nouveau but. Chez l'homme, il y a comme deux volontés ou un plutôt une dualité au sein d'une même volonté dont l'une viendrait abolir ou altérer l'autre. Il y a donc un avant et un après, c'est-à-dire une *succession*. Alors que pour Dieu, il y a une volonté unique immuable et semblable. Dieu a de toute éternité la volonté de créer le monde. C'est par un dessein éternel, et non nouveau et soudain, qu'il a décidé de créer l'humanité.⁴⁷

Si dans le langage courant on garde l'illusion que Dieu a empêché les choses d'être avant qu'elles fussent, c'est peut-être, pense Augustin, pour montrer aux témoins de l'œuvre, que la création des créatures et du monde est contingente, et que cet acte est l'effet d'une bonté gratuite.

44. Ibid.

45. À cette raison, Gilson ajoute, que si la Bible dit que la création s'est faite en six jours, suivie d'une journée de repos, ce serait aussi, selon Augustin, probablement pour prophétiser l'avenir sous forme d'une image passée. Elle annoncerait ainsi la succession des sept âges du monde à venir, Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* 257. En effet, Augustin distingue six époques: 1) d'Adam au Déluge; 2) de Noé à Abraham; 3) d'Abraham à David; 4) de David à la captivité babylonienne; 5) de l'Exil à Jésus; 6) s'étendra jusqu'à la seconde venue du Christ; 7) étant la fin des temps, analogue de la journée du Sabbat.

46. *Conf.* XI, 10.

47. *Conf.* XII, 15

2. QU'EST-CE QUE LE TEMPS?

2.1 *L'existence fragmentaire du temps*

L'essence du temps est de n'avoir qu'une existence fragmentaire. On peut distinguer trois extases temporelles: le passé, le présent et le futur. Or parmi celles-ci, seul le présent existe vraiment, car quand un objet est passé, il n'existe plus, et quand un objet "est" futur, il n'existe pas encore. Ainsi, dire que le passé ou le futur est long ou court, comme nous le faisons parfois, est une illusion.⁴⁸ C'est seulement dans le présent que l'objet est comme tel.

Or qu'est-ce que le présent? Parfois nous disons que le présent est long, d'autre fois qu'il est court. Or ceci est aussi une illusion. Certes une année est plus longue qu'une journée, mais nous n'avons jamais présent devant nous une journée. Une journée se décompose en heures. Mais nous n'avons pas non plus devant nous une heure. L'heure à son tour se décompose en minutes, qui se décomposent en secondes, et cette décomposition peut aller aussi loin que l'on puisse se l'imaginer. Mais comme nous faisons tout de même l'expérience du temps, nous devons éventuellement nous arrêter à un point sans étendue: l'*instant*, qui lui est indivisible. Nous arrivons de division en division à un point qui ne peut plus être divisé en aucune parcelle si petite soit-elle. Ce point passe tellement vite de l'avenir au passé, qu'il n'a point d'*extension* de durée.⁴⁹ Entre cet avenir qui diminue sans cesse et ce passé qui ne cesse de grandir, jusqu'au moment où tout est irrémédiablement passé, se situe le présent, qui n'est qu'un point à peine perceptible, dépassé aussitôt qu'il est atteint. Le présent est instant, et comme il est indivisible, on ne peut pas le dire long ou court. Voilà une contradiction inhérente à la notion du temps.

Le temps sera donc la succession discontinue de présents indivisibles, donc d'instant. Il se réduit donc à de l'impermanent, et s'oppose à l'immobilité stable de l'éternité de Dieu. Ce qui caractérise le présent temporel est son caractère fuyant. L'objet n'est présent qu'un moment, que déjà il est passé, remplacé par quelque chose d'autre. La présence de l'objet dans le temps n'est que fragmentaire, alors que dans le champ de vision de Dieu la présence de l'objet est totale: l'objet n'advient pas du futur et ne fuit pas dans le passé, il est *présent* de façon stable:

Qu'est-ce donc que le temps? Si personne ne me le demande, je le sais bien; mais si on me le demande, et que j'entreprenne de l'expliquer, je trouve que je l'ignore. Je puis néanmoins dire hardiment que je sais, que si rien ne se passait, il n'y aurait point de temps passé; que si rien n'avenait, il n'y aurait point de temps à venir; et que si rien n'était, il n'y aurait point de temps présent. En quelle manière sont donc ces deux temps, le passé, et l'avenir; puisque le passé n'est plus, et que l'avenir n'est pas encore? Et

48. *Conf.* XI, 15.

49. *Ibid.*

quant au présent, s'il est toujours, et qu'en s'écoulant il ne devînt point un temps passé, ce ne serait plus le temps, mais l'éternité. Si donc le présent n'est un temps parce qu'il s'écoule et devient un temps passé, comment pouvons-nous dire qu'une chose soit, laquelle n'a autre cause de son être, sinon qu'elle ne sera plus? De sorte que nous ne pouvons dire avec vérité que le temps soit, sinon parce qu'il tend à n'être plus.⁵⁰

Dans cette citation, nous avons la définition du temps et celle de l'éternité. Le présent indivisible ne cesse de s'évanouir pour céder la place à un autre présent indivisible, c'est-à-dire à un autre instant. Tout ce qui advient disparaît aussitôt dans le passé, et la seule chose qui soit certaine, c'est que quelque chose soit passée. Par sa nature, le temps tend vers la disparition. *L' "être du temps" consiste dans sa tendance à ne plus être.* Ce qui caractérise le processus du devenir temporel c'est l'alternance de l'être et du néant. C'est l'union de ces deux choses contradictoires qui confère au temps son caractère fuyant et paradoxal.

2.2 La succession caractérise la temporalité, et la simultanéité, l'éternité

Dans l'éternité l'objet ne sort pas du champ de perception et de présence. Pour les créatures que nous sommes, les notes d'une mélodie par exemple, apparaissent une à une, c'est-à-dire *successivement*. Alors que pour Dieu les notes apparaissent *simultanément*.⁵¹ l'être dans sa totalité est présent. Alors que le mode de présence dans le monde temporel n'est que relatif, le mode de présence dans l'éternité est absolu.

2.3 L'être dans le monde temporel est altéré et relatif, dans l'éternité, identique et absolu

Le monde temporel est travaillé par l'altérité, dans la mesure où chaque objet est remplacé par un autre. Donc l'objet n'est pas semblable, identique ou fidèle à lui-même. Il n'est à peine là pour un moment, qu'il disparaît. L'objet se transforme en autre chose. Il n'apparaît jamais dans sa plénitude, dans sa pureté. À peine sa surface est-elle présentée que l'objet en question est altéré par un autre. Les objets n'apparaissent que d'une façon toute relative.

L'être dans le monde temporel est toujours relatif, l'être dans l'éternité est absolu. Dieu ne cesse pas d'être pour devenir autre que Dieu, c'est-à-dire autre que la perfection. Dieu est vraiment. Il est immuable. L'être et l'immutabilité sont proportionnels. Dieu est toujours identique à lui-même. Il fait donc "un" avec lui-même. Dieu, qui est l'Être, l'Un, le Bien, le Vrai, le Beau, ne comporte aucun accident. Il est l'être par excellence:

50. *Conf.* XI, 14.

51. *Conf.* XI, 13.

Les autres essences ou substances que nous connaissons comportent, il est vrai, des accidents qui leur imposent d'importantes, en tout cas, certaines transformations. Dieu, lui, est étranger à de telles vicissitudes. Aussi bien, n'y a-t-il qu'une seule substance—ou essence—immuable, et c'est Dieu, à qui sied vraiment, au sens le plus fort et le plus exact, cet être (esse) dont l'essence tire son nom. Ce qui change, en effet, ne conserve pas l'être, et ce qui peut changer, alors même qu'il ne change pas, peut n'être plus ce qu'il a été. Par là, il n'y a que ce qui ne change pas, mais surtout ne peut pas absolument pas changer, pour mériter sans réserve et à la lettre le nom d'être.⁵²

2.4 La hiérarchie ontologique

Dieu, lorsqu'il créa les choses, leur donna l'être, mais pas au même degré comme lui-même est. Il leur a plutôt donné l'être les uns plus que les autres, de sorte qu'au-dessous de l'Être absolu (Dieu) s'ordonne *hiérarchiquement* les autres *essentia* selon qu'elles sont plus ou moins.⁵³ Ainsi, pour sauver la créature de la dispersion ontologique vers laquelle elle est entraînée par la trace du néant originel qu'elle porte en elle, Augustin entreprend un recueillement ontologique en multipliant entre l'être et le néant les énergies intermédiaires.

Dieu, en tant qu'absolu, est identique à lui-même. Sa ressemblance à lui-même est parfaite. Le Verbe divin (le Fils de Dieu—le Christ) ressemble totalement à Dieu (le Père), et est donc coéternel à Dieu.⁵⁴ Ceci constitue une *ressemblance en soi*.⁵⁵ Alors que les créatures n'ont par rapport à l'absolu qu'une *ressemblance participée* qui s'étage en degrés. Le plus bas degré est la matière informe qui se rapproche le plus de la dissemblance donc de l'aliénation.⁵⁶

Chaque créature a un modèle (ou une Idée divine) auquel elle devrait se conformer, et par rapport auquel elle devrait se fixer. Toutes créatures participent à l'Idée de ressemblance en soi, et cherchent à être plus semblable à elle-même.⁵⁷ Toute aliénation, tout éloignement de leur état idéal (*bonum*) voulu par le Créateur, Dieu, serait un péché. Comme le dit Sigurd Böhm:

L'être créé contient deux formes d'être: la vie terrestre, c'est-à-dire les oscillations entre l'être et le néant dans le vécu, et l'être éternel. Ce dernier oriente les manifestations de

52. *De Trinitate* V, II, 3. *Oeuvres de saint Augustin*, t. 14, trad. M. Mellert & Th. Camelot, dir. Études augustiniennes, Coll. Bibliothèque augustinienne (Paris et Bar le Duc: Desclée de Brouwer, 1972).

53. *Conf.* VII, 12; XII, 7.

54. *Conf.* VII, 9.

55. *Conf.* XII, 28.

56. Une certaine influence platonicienne nous semble évidente dans la mesure où l'être est pensé comme ce qui est identique à soi, le même, et donc comme éternel et immuable.

57. Il y "a une Ressemblance en soi à laquelle tout participe pour être semblable." *De gen. lib. imp.*, 16, 58. Citée par Étienne Gilson, "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin" 216.

l'être dans le monde terrestre. La créature subit ainsi une influence indirecte: "En effet, lorsqu'elle est détournée de l'immuable Sagesse, elle vit dans la sottise et la misère: c'est là leur infirmité. Mais elle est formée par la conversion vers l'immuable lumière de la Sagesse, le Verbe de Dieu: celui de qui elle reçoit d'exister, pour avoir une ébauche d'être et de vie, est aussi celui qui la tourne vers lui, pour qu'elle vive dans la sagesse et la félicité." *De gen.* I, V, 10. Les formes temporelles de la vie humaine sont attirées par leur être céleste. Cette relation devient évidente dans la mémoire où les contenus de la vie passée s'organisent et progressent selon une signification spirituelle.⁵⁸

Plus l'on s'élève vers le monde céleste plus les objets apparaissent ressembler à leur modèle. Ceci ne vient pas tellement des choses elles-mêmes, qui sont les mêmes dans le monde temporel et dans la réalité intemporelle, que du mode de présence aux objets en question, mode de présence qui passant du temporel à l'intemporel se développe de plus en plus. Ainsi, la manière que les choses apparaissent à Dieu dans son éternité ou encore à l'ange non déchu, n'est pas identique à la manière que les choses apparaissent à l'homme dans le temps. Dans le monde céleste les objets apparaissent dans leur stabilité, alors que dans le monde terrestre ils apparaissent à peine, constamment altérés par quelque chose d'autre. L'éternité est présence permanente à soi, comme à tout ce qui existe. Pour être encore plus précis, il faut distinguer entre trois différents modes d'être des choses: dans le Verbe divin (le plus élevé)—l'éternité suprême; ensuite dans le monde céleste—l'éternité relative; et finalement dans le monde temporel—terrestre.⁵⁹

Plus on s'élève vers l'éternité, plus le passé et le futur propre au monde temporel tendent à disparaître. Le passé et l'avenir sont la marque du non-être. Pour Dieu, dans un sens, tout est déjà passé,⁶⁰ il est présent à tout, il n'a plus d'avenir. Pour lui tout apparaît simultanément dans une vue unifiée de la réalité: le monde terrestre dans le temps apparaît comme une totalité indivisible, où les moments, les époques, que notre analyse divise et distingue, forment pour lui une série continue, complémentaire, qui s'entraînent les uns les autres. Le passage du temps est un atome à côté de l'éternité. Plus l'on s'élève vers la sphère intemporelle, plus le vécu est unifié, moins il est distendu, et plus l'appréhension du phénomène se fait intégrale.

58. Sigurd Böhm, *La temporalité dans l'anthropologie augustinienne* (Paris: Cerf, 1984) 204.

59. *De gen.* VI, X, 17.

60. D'où l'importance qu'aura la mémoire pour l'homme dans la mesure de la durée, car pour qu'une chose soit mesurée, elle doit être entièrement passée, mais maintenue *présente* dans l'esprit grâce à la mémoire.

3. LA CRÉATION, LA CHUTE ET LA GRÂCE

Comme nous l'avons vu, la création est multiple, distendue dans le temps et l'espace, et l'âme humaine, coextensive à cette création, saisit les choses une à la fois, donc pas en même temps: car le temps implique la *succession*: passé, présent et futur; et que l'espace implique la *juxtaposition*: l'ici et l'ailleurs. Cependant, bien que l'âme soit coextensive à la création, elle n'en tend pas moins vers Dieu, où tout est "un." Cette tension est l'*intention*, car la créature tend vers son Créateur. L'intention tend ainsi à surmonter la *distension*.

À cette distension caractéristique du temps, vient, comme nous l'avons expliqué plus haut, s'ajouter les incidences du péché sur le temps. L'être créé devient alors non seulement mortel, ce qu'il était auparavant,⁶¹ mais aussi condamné à mort. Cependant, malgré cette incidence du péché sur le temps, le temps conserve sa structure de distension et d'intentionnalité, car l'homme pécheur continue d'avoir Dieu pour créateur. L'homme découvre cependant, que cette intention aboutit maintenant à un échec. Même si l'homme est conscient de ne pas pouvoir atteindre cette cible par ses propres forces, celle-ci reste vivante en l'homme. La conscience de cet échec, trahit la conscience de cette intentionnalité du temps, inscrite dans son âme par Dieu, son créateur. Il ne reste alors à l'homme que la prière pour recevoir la grâce, déjà donnée en fait, pour être davantage en mesure de s'élever vers Dieu.

Malgré que l'homme soit né dans le temps originel, et non dans le temps de la chute, même le temps originel est appelé dès le départ, et par sa structure même, à être dépassé, si l'homme veut se réaliser. Le temps originel n'est certes pas aussi souffrant comme l'est le temps de la chute qui suscite en l'homme l'*aversio*, mais il n'est pas encore pleinement satisfaisant pour lui, dont la nature est de *tendre* vers Dieu (*intentio*), l'éternité même. On ne peut s'empêcher de constater une certaine ambiguïté et ambivalence qu'a Augustin à l'égard de la temporalité, et qui ne sera jamais pleinement clarifiée par celui-ci. On est à même de reconnaître une certaine influence platonicienne et néoplatonicienne,⁶² où l'homme cherche à retourner à l'Un au-delà de la création, et donc du temps.

61. Bien que cela n'entraîne pas qu'il dût nécessairement mourir.

62. En effet, Plotin, *Ennéades* III, 7, §11, concevait le temps, comme un mouvement inquiet de l'âme universelle souffrant de la séparation (*diastasis*) d'avec l'Un indivisible. Pour une analyse comparative détaillée de la conception augustinienne et plotinienne du temps se référer au livre de Jean Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et saint Augustin* (Paris: Librairie philosophique J. Vrin, 1959). Malgré les ressemblances que l'on rencontre chez les deux penseurs, il faut noter que Plotin pose l'absolu (l'Un) au-delà de l'être et de l'essence, alors qu'Augustin fait de l'absolu l'être suprême. La métaphysique de l'Un, n'est pas une métaphysique de l'être. La doctrine de Plotin est suspendue au couple Un-multiple, là où celle d'Augustin est suspendue au couple Être-êtres. Notons aussi que le mode de production est différent: L'Un produit par émanation; Dieu produit par création *ex nihilo*, ce qui tend à radicaliser la solution de continuité entre Dieu et sa créature.

La chute, le péché, le mal, nous dit Augustin, est *privatio boni*.⁶³ Dieu est l'être suprême, d'une parfaite puissance et *summum bonum*.⁶⁴ Fonctionnant dans un cadre monothéiste, il est le créateur de tout ce qui est, et comme il est parfaitement bon, ce qu'il a créé sera nécessairement bon.⁶⁵ Dans la mesure où tout ce qui "est" est bon, car créé par Dieu (qui est la bonté même), le mal ne peut pas avoir d'être.⁶⁶ Dans la mesure où le mal n'a pas d'être, l'on ne peut pas se diriger vers le mal. Le mal ne peut pas faire l'objet du vouloir. Il vient seulement du fait qu'on se "prive," qu'on s'éloigne, du bien qui "est." Le mal ne vient donc pas de ce qui est, nous dit Augustin, mais de l'éloignement par rapport à ce qui est. Et ce qui "est" est toujours bon. Plus une chose "est," plus elle est bonne. L'être et le bien sont convertible (*ens et bonum convertuntur*). Dieu qui est l'être suprême est aussi le souverain bien. L'importance du mal est proportionnelle à cet éloignement par rapport à l'être.⁶⁷

Mais comment un tel éloignement est-il rendu possible? Dieu ne pouvait pas créer un autre être parfait, car la perfection est unique. La création, tout en étant bonne, ne saurait cependant être aussi bonne que Dieu.⁶⁸ Ce qui rend possible à la volonté d'avoir un autre objet que Dieu pour que son libre-arbitre puisse s'exercer. L'homme ne pourra pas fixer son attention sur le mal, car le mal n'est pas un "être," mais, à part Dieu, il pourra fixer son attention sur quelque chose qui bienqu'il a de l'être, et qui est bon, n'est pas bon au même degré que Dieu. L'homme n'a donc pas, à proprement parler, le choix entre le bien et le mal, mais entre le bien et le moins bien. Le mal se réduit à ne pas faire le bien.

Le mal vient de ce que la volonté,⁶⁹ pour trouver son bonheur, décide de se fixer sur des réalités autres que le Bien Suprême, qui lui seul dispose de l'être dans le sens absolu du terme, et de ce qu'il s'écarte du modèle (Idée) auquel il est supposé se conformer. La volonté, étant créée, est bonne en soi. Mais le mauvais exercice de la volonté, fait perdre à la volonté son "être." Puisque *choisir le mal, se réduit, pour Augustin, à ne pas choisir le bien*, en choisissant le mal la volonté ne peut que s'éloigner d'elle-même, qui en soi est une bonne chose. Vouloir ce qui n'est pas, c'est: ne pas vouloir ce qui est. Ainsi, en péchant, la volonté devient de moins en moins elle-même. Elle se *prive* elle-même de son "être" en tant que volonté. *Celui qui veut le mal, veut*

63. On note ici encore une influence néoplatonicienne. Dans les *Ennéades* I, VIII, 3, Plotin discute de la possibilité de comprendre le mal comme privation et néant.

64. *Conf.* II, 6; III, 6; VII, 3-4.

65. *Conf.* VII, 5, 12-13.

66. *Conf.* VII, 5

67. *Conf.* IV, 16; XII, 11.

68. *Conf.* IV, 11.

69. *Conf.* VII, 3.

moins. C'est alors qu'elle perd son unité originaire, la possibilité de coïncider avec elle-même. Elle se dédouble, se divise, et n'est plus à même de vouloir pleinement ce qu'elle veut. C'est comme s'il y aurait désormais deux volontés au sein de la même âme.⁷⁰ Telle est la situation de l'homme après la chute. Et même lorsqu'il veut revenir vers Dieu, il n'est pas à même de le faire par lui-même, car il n'est pas à même de le "vouloir" pleinement. La lecture de saint Paul fut pour Augustin, comme l'a bien vu Gilson,⁷¹ une lecture décisive:

... je ne fais pas le bien que je veux et commets le mal que je ne veux pas. Or si je fais ce que je ne veux pas, ce n'est plus moi qui accomplis l'action, mais le péché qui habite en moi. Je trouve donc une loi s'imposant à moi, quand je veux faire le bien: le mal seul se présente à moi. Car je me complais dans la loi de Dieu du point de vue de l'homme intérieur; mais j'aperçois une autre loi dans mes membres qui lutte contre la loi de ma raison et m'enchaîne à la loi du péché qui est dans mes membres. Malheureux homme que je suis! Qui me délivrera de ce corps qui me voue à la mort? Grâce soient à Dieu par Jésus Christ notre Seigneur.⁷²

Aussi longtemps que la volonté compte sur elle-même pour vouloir le bien, elle restera impuissante. Ce n'est que par la grâce qu'elle peut s'élever vers le divin et se reconstituer. Et c'est la situation où se trouve l'homme éparpillé dans le monde, incapable de se rassembler, pour être pleinement ce qu'il est. La *volonté créée* ne peut pas se donner son être, de la même manière qu'au niveau du temps, le *présent* ne peut se donner à lui-même l'être. La volonté créée, en péchant, s'est fixée sur un objet fini, créé et donc temporel, à savoir ici elle-même. Ainsi, en se voulant elle-même plus qu'elle ne voulait la volonté parfaite de Dieu, la volonté créée s'est privée elle-même d' "être" pleinement.

Augustin divise en trois les biens que l'homme peut posséder selon un ordre hiérarchique allant de l'inférieur vers le supérieur: 1) les biens corporels; 2) les puissances de l'âme, dont la volonté est une d'elles; 3) les vertus, qui nous orientent nécessairement vers Dieu.⁷³ Chercher à trouver son bien ultime dans un bien inférieur au Bien Suprême est le péché. C'est se perdre dans l'intra-mondain, s'affairer dans le monde, se disperser,⁷⁴ en investissant dans les êtres temporels plus que ce qu'ils peuvent nous apporter, c'est d'y voir notre source de bonheur, alors qu'ils peuvent tout au plus nous apporter de la jouissance.⁷⁵ Leur apport est certes bon, mais limité, alors que l'apport de

70. *Conf.* VIII, 9.

71. Gilson, *Introduction à l'étude de saint Augustin* 207.

72. *Rm* 7:19–25. Voir aussi *Conf.* VII, 21, 27; VIII, 9.

73. G. R. Evans, *Augustin on Evil* (London: Cambridge University Press, 1982) 116.

74. *Conf.* IX, 4.

75. *Conf.* II, 5.

l'être absolu qu'est Dieu, le *summum bonum*, est infiniment plus grand.⁷⁶ En choisissant de placer les valeurs les plus grandes au mauvais endroit, l'homme se perd lui-même.⁷⁷ L'homme doit accorder aux objets la valeur qu'ils ont. L'inquiétude (ou le souci) que l'homme portera alors aux choses temporelles sera inauthentique, car exagérée. L'homme refuse de juger les choses temporelles à leur juste valeur. Leur valeur est toute relative, par rapport à la valeur de Dieu, qui elle est absolue. Il y a donc une hiérarchisation des valeurs selon le statut ontologique que cette réalité possède. Telles sont les choses dans un monde où Dieu est le *summum bonum*.

Cette inquiétude inauthentique de l'homme, cet affairement,⁷⁸ où l'homme s'éparpille dans le multiple, et se dissout dans la dispersion, est une façon de se détourner de son vrai soi qui ne se constitue paradoxalement que par la tension de celui-ci vers Dieu. C'est cette attention portée à cette tension verticale qui serait une inquiétude ou un souci authentique de soi. Le contraire, le "laisser-aller" à la *tentation* intra-mondaine, la soumission à ce monde qui cherche à se saisir de nous, à nous déposséder de nous-même, fait l'homme se perdre à lui-même, et le ferme à la *connaissance de soi*. "Cette dispersion dans le monde représente un mode inauthentique du souci parce qu'elle ne procède pas d'une décision."⁷⁹ L'homme est comme entraîné dans un mouvement aveugle où il est saisi naturellement par les choses, qui lui apparaissent dorénavant soit comme favorables, ou défavorables. Ce "laisser-aller" peut se faire en vertu d'une *indigentia* que nous portons en nous et qui s'exprime dans le fait de *désirer* (*desiderare*) et de *craindre* (*timere*). Cette expérience de tentation peut selon Augustin se faire sur trois modes: 1) l'homme visant la jouissance peut se dissiper aux niveaux d'*expériences sensuelles* (la concupiscence de la chair); 2) l'homme assoiffé de nouveauté peut se perdre dans le phénomène de la *curiosité*, dont la caractéristique est de tout transformer en objet de spectacle et se dérober à la question du sens; 3) l'homme fasciné par lui-même, se perd au niveau de l'*orgueil*.⁸⁰ Succomber aux trois modes de tentation mondaine ferme l'homme à la possibilité de se connaître lui-même. Cependant, la tentation en tant qu'elle présuppose la possibilité d'une résistance face à ce qui est objet de tentation, ouvre la possibilité d'être autrement, c'est-à-dire le lieu d'une possible décision, et par conséquent ouvre l'homme à la question de son être, à la connaissance de soi, comme le témoigne le mouvement intérieur que fait Augustin par ces

76. *Conf.* III, 8.

77. *Conf.* IV, 11.

78. *Conf.* IV, 11–12.

79. Annie Larrivé et Alexandra Leduc "Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger. Éclaircissement d'un passage d'*Être et temps* (§ 42 Note 1)," *Philosophie* 69 (2001): 36.

80. *Conf.* III, 8.

Confessions, et les analyses qu'il fait de la mémoire. Comme nous aurons la chance de le voir, c'est en explorant son univers mémoriel, qu'Augustin découvrira les limites de son égo, constatera la *différence qu'il y a entre lui et lui-même*, ressentira l'effroi devant le caractère mystérieux et abyssal de son être, et éprouvera l'étonnement devant le fait que quelque chose d'autre que lui l'habite,⁸¹ que quelque d'autre que la temporalité (à savoir l'éternité) habite la temporalité, tout en la rendant possible; ce qui deviendra l'occasion pour lui de se retrouver en s'orientant vers *Dieu, qui est plus proche de l'homme que l'homme lui-même*.⁸²

Cette structure en signe de la temporalité *via* l'intention est d'ailleurs visible dans la manière que l'homme a de construire le temps dans sa subjectivité à travers la mesure du temps. Dans la mesure, où le propre de l'homme est de pouvoir échapper à la déréliction par la recollection, pour arriver à se constituer dans son identité, la question du temps en va même de la destinée même de l'homme et s'identifiera avec la question du salut. On peut dire que l'homme se trouve lui-même que lorsqu'il trouve Dieu, de la même manière que le temps a son identité par l'éternité.

II. LA DIMENSION SUBJECTIVE DU TEMPS

1. COMMENT MESURER LE TEMPS?

1.1 *Le temps comme extension spirituelle*

Comme nous l'avons vu auparavant, le présent est un point indivisible, que nous ne pouvons dire long ou court, c'est-à-dire que le présent, étant un instant, est un point sans étendue. Nous avons vu aussi que, selon Augustin, seul le présent existait. Même si le passé existe quelque part, ce n'est pas comme passé, mais comme présent, car c'est dans le présent que je vois, par exemple, l'image de mon enfance perdue. Ainsi, ce n'est que dans le présent que je fais apparaître le futur, comme ma propre possibilité, et mon passé, comme mon propre accomplissement. Nous ne pouvons pas être délogés du présent. C'est toujours à partir de lui que le passé et le futur nous apparaissent. Plutôt que de parler de trois temps, il faudrait parler de trois modes du temps que sont: le *présent du passé* (mémoire); le *présent du présent* (vision); le *présent du futur* (l'attente).⁸³ Les trois dimensions temporelles sont unifiées dans le présent.

81. *Conf.* VIII, 8.

82. *Conf.* III, 6. La connaissance que l'âme humaine a d'elle-même est toujours médiatisée par son rapport à Dieu, de la même manière que la perception de la temporalité est rendue possible par la présence de l'éternité dans le temps. C'est ainsi que la connaissance de soi, est rendue possible par la mémoire, qui est la présence de l'éternité dans le chaos, qui rend possible non seulement la formation de la durée et la mesure du temps, mais aussi la perception de soi, d'un moi qui dure, qui a une identité.

83. *Conf.* XI, 20.

La question est alors de savoir quel est le mode d'existence du passé et du futur dans le présent. Et si le présent n'est qu'un point sans étendue, comment le mesurer? Mesurer quelque chose présuppose que cette chose a une certaine extension, une certaine durée. Or, où trouver dans le temps une extension? Qu'est-ce que le temps de ce point de vue?

Le temps est-il le mouvement extérieur et spatial? En d'autres termes, le temps est-il le mouvement du soleil ou de la lune, etc.? Certes nous mesurons le temps qu'à partir des phénomènes qui s'accomplissent en lui, mais le temps est indépendant du mouvement qu'il mesure, car il n'est pas réductible à la quantité. Il faut donc distinguer entre le mouvement d'un corps et le fait de mesurer la durée du mouvement de ce corps. Quand un corps se meut, c'est le temps qui me sert à estimer la durée de son mouvement du début à la fin.⁸⁴ C'est à partir du temps que l'on mesure la durée du mouvement spatial. Non seulement son mouvement mais aussi l'absence de mouvement, c'est-à-dire son immobilité ou repos.⁸⁵ Le temps n'est donc pas le mouvement de ces corps.⁸⁶

Est-ce que le temps peut se mesurer par le temps, comme l'espace est mesuré par l'espace?⁸⁷ Par exemple, l'on dit que cet espace "____" représente un centimètre; et que cent fois cette espace constitue un mètre; ou encore, divisez cet espace en dix et vous aurez un millimètre. Bref, est-il possible de convenir ensemble ce que serait un temps court, qui nous servirait ensuite à mesurer un temps long, comme nous venons de le faire pour l'espace? Mais ce faisant, on ne peut pas arriver à garantir une mesure fixe du temps. Par exemple, je peux dire la phrase: "Ceci est une grande chaise." Pour la faire entendre plus longtemps, je parlerai plus lentement, et pour la faire entendre un temps plus court, je parlerai vite. Quelque soit la partie du temps que l'on prenne, on peut le contracter ou l'étendre à l'infini. *L'extension spatiale se distingue de l'extension temporelle dans la mesure où l'extension spatiale est objective car elle est indépendante du sujet percevant, alors que l'extension temporelle est une extension de l'esprit même du sujet percevant. Le temps est donc une extension spirituelle.*

Si l'on n'arrivait pas jusqu'à maintenant à trouver pour le temps d'extension qui permettrait de le rendre mesurable, c'est qu'on le considèrerait indépendamment de la conscience. Pour que l'étendu puisse se constituer, le

84. *Conf.* XI, 24.

85. *Conf.* XI, 23, 27.

86. De la même manière que dans la *Physique* IV, 218 b de Aristote, le temps est pensé ici, par Augustin, comme mesure, laquelle n'est possible, comme nous le verrons, qu'à partir de l'aperception de l'âme. Cependant, à la différence d'Aristote, qui insiste sur le maintenant, car il fonctionne à l'intérieur d'une philosophie et d'une théologie de la nature, Augustin, fonctionnant dans le cadre d'une théologie chrétienne, insistera sur l'évanescence.

87. *Conf.* XI, 26.

temps doit pouvoir se détacher du flux incessant qui le traverse. *La mesure du temps implique un sujet transcendant capable de s'étendre. Sinon les instants s'écoulent dans une totale discontinuité, c'est-à-dire sans liaison entre eux, et ce faisant, ils frisent le non-être.*

1.2 La mémoire et l'imagination

Si je n'enregistre pas l'avenir, parce qu'il n'est pas encore, que je ne mesure pas le présent, parce qu'il n'a pas d'étendue, et que je recouvre pas le passé, parce qu'il n'est plus, qu'est-ce donc que je mesure? Quand je récite par cœur le vers d'un poème pour mesurer la durée que va prendre la récitation de ce vers, il faudra attendre que le vers soit terminé. Donc mesurer présuppose que cette chose que nous voulons mesurer soit passée. Or ce passé n'est plus présent, donc il n'est plus, puisque seul ce qui est présent "est." Comment peut-il alors être mesuré? On ne peut mesurer que l'intervalle compris entre un début et une fin. Le problème qui se pose est que ce qui est présent n'est pas encore fini. Le temps comme mesure du mouvement semble impossible, dans la mesure où ce qui est fini est mesurable parce que délimité, mais non-mesurable parce qu'il a disparu. En d'autres termes, ce qui est présent est mesurable parce qu'il est saisissable, mais pas mesurable parce que non délimité. Ce n'est ni le passé, ni le présent, ni le futur que nous mesurons et pourtant nous mesurons.⁸⁸ C'est là le paradoxe auquel se trouve confronté Augustin. L'originalité d'Augustin est de tenter de résoudre ce problème à l'aide des ressources qu'il trouve dans l'âme humaine à savoir la mémoire et l'imagination: *Si objectivement cette chose n'est plus, subjectivement cette chose continu à "être", à être "présent" dans la mémoire.*⁸⁹ C'est donc grâce à la mémoire⁹⁰ que je pourrai mesurer le temps et savoir que le temps existe. C'est dans mon *esprit* ou *imagination* que je mesure le temps.

Cette coexistence de l'être (puisque la chose "est" dans la mémoire) et du non-être (puisque elle "n'est plus" dans la réalité) constitue la nature même du temps qui est, comme nous l'avons auparavant, un mélange d'être et de néant.

La mémoire devient donc la condition de possibilité de la conscience du temps. *Comme elle retient les choses dans une fixité, elle les maintient à l'être, la mémoire retient l'écoulement du temps vers le néant, qui se caractérise par le caractère fuyant de l'instant, et fait ainsi de l'instant non plus un présent fugitif,*

88. *Conf.* XI, 27.

89. *Ibid.*

90. Tous ceux qui s'intéressent à la relation en le temps et la mémoire chez Augustin liront avec intérêt l'étude Sigurd Böhm, *La temporalité dans l'anthropologie augustienne*, ainsi que celle de de Hermann-Josef Kaiser, *Augustinus, Zeit und 'Memoria'*, *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*, t. 67 (H. Bouvier u. Co.: Bonn, 1969).

mais un présent qui dure. C'est ainsi que la mémoire est, pour Augustin, la marque de l'intemporel, de l'éternité et donc de Dieu, dans l'homme, en tant qu'elle permet un recueillement ontologique, dans la mesure où elle limite la dispersion. Elle empêche l'instant de fuir dans le passé, donc le présent de n'être plus. Elle permet au présent de durer et donc de trouver l'extension qui lui était nécessaire pour pouvoir être mesuré. Le contenu mémoriel mesurable est à l'homme, ce que l'ensemble de l'histoire est à Dieu; le second rendant possible le premier, le premier faisant signe au second. La mémoire est un acte d'*attention* qui empêche ce qui est présent de disparaître dans le passé et de ne plus être; de la même manière, Dieu *attentif* maintient la création et histoire (qu'il connaît déjà parfaitement) à l'être par son éternité, sans quoi la création et l'histoire sombreraient dans le néant, et ne seraient plus.

1.3 L'attention

Quand l'homme récite le vers d'un poème, il est toujours en état d'attente, de vision et de rappel, et ce d'une façon simultanée. C'est pour cela qu'il y a conscience du temps. La conscience du temps se caractérise par une ouverture constante et simultanée à ce qui vient, à ce qui passe et à ce qui s'en va. Ceci se passe pour l'ensemble des parties qui composent un morceau. Chaque partie est à son tour décomposable en des parties plus petites, etc. Un vers s'inscrit lui-même dans un ensemble plus grand qu'est la strophe, elle-même s'inscrivant dans un poème, etc. De sorte que je suis constamment en attente et rappel, car le temps est mesurable à l'infiniment grand et à l'infiniment petit. Attente, vision et souvenir sont des actes qui se continuent incessamment l'un dans l'autre: l'objet de l'attente devenant l'objet de la vision qui lui devient l'objet du souvenir. On retrouve donc une double intentionnalité: une reprise du passé, et une anticipation de l'avenir (immédiat ou lointain). Dans ce sens, la conscience est mémoire, non en tant qu'elle se propose de connaître le passé, mais parce qu'elle entend prospecter l'avenir. Le mouvement par lequel le passé est éclairé est conditionné par la façon de préparer l'avenir, de le rendre d'une certaine façon présent. *Dans un sens, notre présent est donc devant nous, car nous ne pourrions pas terminer notre phrase si nous ne connaîtrions pas les derniers mots, et si la phrase suivante ne serait pas déjà présente à notre esprit.* Ainsi, si je m'apprête à chanter un morceau que je connais, avant de commencer, mon *attention* se porte sur la totalité du morceau. *La totalité est rendue présente à mon esprit de la même manière que la totalité de la destinée humaine était simultanément présente à l'esprit de Dieu, avant qu'elle s'actualise successivement dans la réalité.* D'un certain point de vue, la totalité est donnée dans toute opération avant les parties. Mais n'oublions que chaque partie est un tout, décomposable à l'infini, et est

donc en elle-même une sorte de totalité. Le plan d'ensemble du chant se transforme après en action. L'attention porte sur tout le chant dès son commencement. Elle ne perd donc rien de son *intention* originaire. Ainsi, l'attention transcende l'avenir, le présent et le passé, car elle est présente à ces trois phases durant le déroulement du chant. Chaque instant du vécu est transcendé par l'attention, mais quand toute l'action est passée dans la mémoire, l'attention s'épuise. Elle est donc à la fois immanente et transcendante à l'ensemble temporel, comme Dieu par son Incarnation: le Verbe de Dieu (le Fils) devenu chair.

La conscience temporelle se caractérise: 1) *phénoménologiquement* comme protension, présentification, rétention; 2) *psychologiquement* comme attente, vision ou intuition, souvenir; 3) *métaphysiquement* comme possibilité, actualisation, accomplissement ou réalisation. La présence simultanée de l'attention au futur en tant qu'attente, au présent en tant que vision, et au passé en tant que souvenir, est ce qui permet au chant d'avoir un sens et une cohésion interne. L'avenir certes n'est pas, mais l'attention de l'avenir est réelle. Il ne peut pas y avoir un long avenir, mais il peut y avoir une longue attente d'avenir. De même, le passé n'est plus, mais la mémoire est présente. Il n'y a pas de long passé, mais il y a de longs souvenirs. Finalement, le mouvement est certes un instant et est donc fuyant, mais l'*attention dure*⁹¹ et laisse être un moment qui vient d'être.⁹²

Le temps subjectif est donc composé d'un élément d'être, qui est la composante spirituelle de l'*attention*, et d'un autre élément, le *mouvement*. Sans ce centre organisateur qu'est l'attention ce mouvement serait dispersion et chaos (donc néant) et se déploierait sans cohésion interne. L'attention enveloppe les phases du temps et transforme l'aspect extérieur et matériel de ces derniers en contenus spirituels et intérieurs, qui se prêteront désormais à la comparaison.

Dans la mesure où l'attention fusionne les trois dimensions temporelles et les trois opérations que sont le souvenir, la vision et l'attente, on peut la considérer comme intemporelle. Certes elle s'applique à des choses temporelles, mais elle n'est pas elle-même temporelle. Elle est l'instance fixe qui surplombe la réalité du changement du futur qui devient présent, qui devient passé. Ce centre spirituel intemporel embrasse toutes les phases d'une seule motion temporelle. En d'autres termes, *la perception du mouvement*

91. On peut constater ici deux sortes de présents différents chez Augustin: l'un ponctuel; l'autre étendu. Le présent ponctuel est celui de la sensation, alors que le présent étendu est celui de l'attention, se divisant elle-même entre les deux parties du temps que sont le futur et le passé. Cela reflète une seconde distinction entre deux présents différents: celle de l'histoire dans sa totalité; et celle de l'éternité de Dieu, par rapport à laquelle l'histoire n'est qu'un instant.

92. *Conf.* XI, 28.

temporel suppose une fixité, une immobilité de l'observateur, du sujet, c'est-à-dire une identité.

Dans un sens, on peut dire que grâce à la mémoire et à l'attention, l'homme est créateur de son temps. Et ainsi, l'homme est à l'*image de Dieu* qui lui a créé le temps. Qui plus est, *l'unité de la trinité du passé (via le souvenir), du présent (via la vision), et du futur (via l'attente) par l'attention de l'âme, est à l'image de l'unité de la Trinité entre le Père, le Fils et le Saint-Esprit, en Dieu.* Cela ne veut pas dire que l'homme se substitue à Dieu, mais qu'en tant que créateur de son temps, il participe activement à l'œuvre du Créateur, qui lui a créé le temps sur le plan objectif.

Comme nous l'avons dit, le morceau de vers est composé de parties. Mais le morceau de vers n'est lui-même qu'une parcelle d'un ensemble plus vaste. De même, toutes les actions humaines sont des parcelles de la vie humaine, chaque vie humaine est une parcelle d'une génération, qui est une parcelle de l'histoire, et finalement l'histoire universelle n'est qu'un instant, immense pour nous, mais sans commune mesure par rapport à Dieu qui est l'éternité.⁹³

2. LE RÔLE DE LA MÉMOIRE DANS L'ASCENSION VERS L'ÉTERNITÉ

Grâce à la mémoire l'homme pourra dépasser la temporalité. La mémoire relève de l'intemporel dans la mesure où elle fixe des contenus temporels. Cette puissance de conservation confère au souvenir un statut ontologique, car elle maintient à l'être quelque chose qui n'est plus.

Le processus de la mémoire est indépendant. L'homme retient malgré lui. Les images se gravent dans son esprit sans qu'il s'en aperçoive. Le processus d'enregistrement mémoriel se fait donc de façon inconsciente et automatique, transcendant l'homme qui en est le sujet. Et comme nous allons le voir, il y a une vie de l'esprit même dans la dimension passée de la mémoire.

Dans le processus du rappel, nous faisons provisoirement disparaître la dimension temporelle du présent au profit du passé. Mais comme nous l'avons vu, c'est au présent que nous nous rappelons nos expériences passées. Ainsi, dans l'acte du souvenir, il y a en quelque sorte la coexistence de deux dimensions temporelles: le passé et le présent.

L'acte du rappel est souvent le fruit d'un effort volontaire. Dans ce sens, il est impossible de séparer celui qui se souvient du contenu de sa mémoire. Plus profondément, la signification du contenu des traces change sous l'influence de l'activité du sujet qui se rappelle. Le rappel est une représentation.

Nous acquérons non seulement des notions, mais aussi des méthodes d'apprentissage. Mais les contenus mémoriels ne sont pas de nature purement

93. "Car milles ans sont à tes yeux comme le jour d'hier qui passe, comme une veille dans la nuit" *P*: 90:4.

intellectuelle. Les impressions qui ont marqué la temporalité humaine conservent leurs caractéristiques sensibles. Mieux encore, les états d'âmes sont eux aussi enregistrés, ce qui fait qu'on peut les revivre dans la plénitude des sentiments qui les ont composés. De par la coexistence du passé et du présent, une personne peut se rappeler d'un état d'âme complètement différent.⁹⁴ Par cette superposition du présent et du passé des deux états qui les accompagnent, l'homme devient son propre spectateur. Il apprend par cet acte d'*auto-réflexion*, par cette rencontre avec le contenu de son passé, à *se connaître*.⁹⁵ Ce qui change et enrichit sa perspective présente sur le monde et sur lui-même. Entre l'homme et son passé s'établit un rapport dialectique qui à la fois change l'homme qui se souvient, et lui ouvrent de nouvelles perspectives sur les expériences révolues. Très rapidement les réflexions, les images et les sensations, sans oublier les sentiments qui les ont accompagnés, se multiplient au point de faire de la mémoire un immense univers dont la profondeur est insondable et qui fera de cette faculté une instance qui dépassera l'homme:

Mon Dieu, cette puissance de la mémoire est prodigieuse, et je ne puis assez admirer sa profonde multiplicité qui s'étend jusqu'à l'infini. Or cette mémoire n'est autre chose que l'esprit: et je suis moi-même cet esprit. Que suis-je donc, ô mon Dieu? Qui suis-je, moi qui vous parle, sinon une nature qui épouvante ceux qui la considèrent bien dans l'incroyable variété de ses opérations, et dans la vaste étendue de ses puissances?

Voilà que je me promène dans les campagnes de ma mémoire, dans ces antres, pour parler ainsi, et ces cavernes innombrables qui sont pleines d'un nombre infini d'infinis genres de choses, soit qu'elle les conserve par leurs espèces, comme il arrive en tout ce qui regarde les corps; ou par leur présence, comme en ce qui est des arts; ou par je ne sais quelles marques, comme en ce qui est des affections de l'âme que la mémoire retient, lors même que l'esprit ne les souffre plus, quoique que tout ce qui est dans la mémoire soit dans l'esprit. Je me promène, dis-je; et je vole en quelque sorte avec la pensée par toutes ces choses, que je pénètre autant que je puis, en les considérant tantôt d'une manière et tantôt d'une autre, sans pouvoir jamais y trouver aucune fin, tant est grande la puissance de la mémoire, et tant est grande la puissance de la vie dans un homme vivant, quoique mortel.⁹⁶

Augustin découvre qu'il n'est pas capable de saisir tout ce qu'il est, et que l'esprit de l'homme est trop étroit pour se posséder lui-même. Il est donc absurde de considérer que l'homme puisse dominer totalement son univers mémoriel, car son être s'étend dans une dimension qui lui échappe constamment. Le contenu de la mémoire est virtuellement infini s'opposant

94. *Conf.* X, 8, 21.

95. J. Kreuzer, "Der Abgrund des Bewußtseins. Erinnerung und Selbsterkenntnis im zehnten Buch," *Die Confessiones des Augustinus von Hippo*, éd. N. Fischer et C. Mayer (Freiburg: Herder, 1998) 445-87.

96. *Conf.* X, 17.

au caractère délimité du vécu personnel. *Il semble en effet y avoir plus dans la mémoire, que ce dont la personne a fait l'expérience.* L'univers de la mémoire semble l'englober et le transcender. Mieux, la profondeur de cet univers est conforme à la nature du monde transcendant. Ainsi l'expérience que l'homme peut faire dans sa mémoire est enrichissante, car il rencontre un autre monde que son univers personnel. Le vécu personnel apparaît comme lié à un monde plus vaste et transcendant qui exerce sur lui une force d'attraction. L'homme fait donc l'expérience que son propre être possède une profondeur transcendante.⁹⁷

Face aux expériences temporelles, la mémoire ne sert pas seulement de réceptacle. La mémoire n'est pas seulement passive, mais aussi active.⁹⁸ Bien qu'elle accueille les contenus temporels, elle-même n'est pas soumise à l'ordre des successions, et donc, fige le contenu du vécu dans une fixité intemporelle.

De ce fait, l'homme est à même de percevoir de façon simultanée différents aspects de son moi. Toutes les actions étant relativement simultanées dans le monde de la mémoire, l'homme peut donc actualiser simultanément différents aspects de son vécu qui le constitue, et se retrouve dans une situation de participation envers lui-même. Dans cette sphère intemporelle, le fait que les éléments du vécu soient transformés et ne soient plus soumis à l'ordre des successions, entraîne que ces contenus ne sont plus séparés et qu'ils participent à une vie unifiée, ce qui confère à la vie humaine une certaine cohérence. Plusieurs composantes étant présentes, elles peuvent être représentées simultanément pour former un tout unifié et cohérent. Ainsi, chaque contenu tend à renforcer leur présence mutuelle. Il s'ensuit que nous sommes à même de trouver d'autres caractéristiques du vécu. Nous observons une autre composition des éléments qui constituent les impressions. La mémoire participe ainsi à la structuration du contenu vécu, elle lui donne une forme, un ordre, un sens, une certaine intelligibilité, et une certaine continuité entre les expériences. Et au fur et à mesure, s'opère un emboîtement des structurations, qui forment des synthèses de plus en plus larges.

Cette plus grande présence dont l'homme fait l'expérience, n'est donc plus un présent qui relève d'une expérience directe, mais d'un présent médiatisé par la mémoire. La mémoire permet d'être plus présent au contenu dans toute leur complexité, dans la mesure où l'homme est présent à plus d'une chose à la fois. Cette actualisation du passé est une médiation de la personne qui se souvient d'elle-même. Les images acquièrent ainsi rétrospectivement une signification pour l'homme. La structure de l'âme

97. Ici, voir Charles Taylor, *Les sources du moi, la formation de l'identité moderne*, trad. Charlotte Melanço (Montréal: Boréal, 1998) 173-91.

98. Böhm, *La temporalité dans l'anthropologie augustinienne* 25, 29-30, 170, insiste à juste sur cet aspect.

dans sa totalité est en train de *se réfléchir* elle-même. Dans ce mouvement, l'âme essaye de se découvrir elle-même. Elle se rend ainsi de plus en plus présente à elle-même, car elle approfondit et élargit les connaissances qu'elle a d'elle-même. Au fur et à mesure que cette quête intérieure s'approfondit, les trois extases du temps arrêtent de se diviser et de se perdre dans les profondeurs du passé et les arcanes du futur, pour coïncider dans un présent de plus en plus dense. Ce qui change durant ce passage du temporel à l'intemporel n'est pas tellement les objets eux-mêmes, que le mode de présence de l'homme au monde et à lui-même. Le fait que les objets apparaissent dans leur fixité absolue ne veut cependant pas dire qu'ils n'ont pas une dynamique propre. Au contraire, ils arrivent enfin à se déployer sans entrave, et une nouvelle dimension de leur réalité fait alors surface. De même, l'homme ne perd pas son identité dans l'éternité, mais au contraire, il se trouve dans sa pureté originelle, dépouillé de tout ce qu'il n'est pas. L'homme acquiert son identité. Les choses apparaissent dans une transparence renouvelée. Les expériences de la vie passée apparaissent avoir une plus grande densité, qui était jusqu'à maintenant insoupçonnée. La mémoire fait plus qu'offrir une nouvelle perspective plus vaste sur les événements temporels, elle les fait apparaître sous un autre mode d'être.

Si l'homme arrive par cette recherche intérieure à atteindre une plus grande présence par rapport à lui-même et au contenu de son vécu, et d'amorcer progressivement son élévation vers le monde céleste et l'éternité, il n'en reste pas moins que la mémoire ne jouit que d'un rôle d'intermédiaire entre le monde temporel et le monde intemporel. *La mémoire occupe une position paradoxale. Elle est à la fois ce qui rend la conscience du temps possible, et elle constitue le moyen par lequel l'homme peut s'arracher à la temporalité pour entreprendre son ascension vers les sphères intemporelles.*⁹⁹ La mémoire nous permet certes de nous faire une *idée* de la simultanéité de tous les événements, mais: "Ce n'est que dans le monde céleste que l'homme rencontre explicitement ce qui lui arrive implicitement dans sa vie temporelle."¹⁰⁰ La mémoire n'est donc pas tout à fait l'espace spirituel où l'homme jouit de l'immédiateté du vécu dans son intégralité comme ce serait le cas dans la sphère proprement intemporelle. Mais elle englobe et donne à l'homme la possibilité de rencontrer ses souvenirs sous une forme transfigurée, d'amorcer son mouvement d'ascension et de l'amener parfois à faire des expériences fugitives d'éternité. La présence médiatisée par la mémoire est certes plus grande que celle du présent instantané, mais elle ne constitue pas encore la

99. Ici, voir Goulven Madec, "Oubli et souvenir de Dieu selon saint Augustin," *La vie spirituelle*, t. 132, 60 (Paris: Cerf, 1978) 174-82.

100. Böhm, *La temporalité dans l'anthropologie augustinienne* 252.

présence partiellement absolue du monde céleste ou totalement absolue de Dieu.¹⁰¹ Les significations qui commencent à émerger vont apparaître dans toute leur ampleur lorsque les conditions temporelles n'existeront plus. La mémoire n'est donc pas le terme de la vie humaine, elle constitue plutôt un *tremplin* qui permet de passer de notre monde au monde transcendant. Augustin fait donc plus que chercher à définir le temps, il s'efforce d'en trouver le "sens."

Il ne faut jamais oublier que ce qui motive l'homme dans son ascension est, selon Augustin, une volonté de bonheur transcendant:

L'esprit angélique et l'âme de l'homme se sont éloignés de vous, et ont fait voir par leur chute quel est ce profond abîme de ténèbres où seraient tombées toutes les créatures spirituelles, si dès le commencement vous n'eussiez fait la lumière en disant, qu'elle fût faite; et qu'ainsi tous ces bienheureux esprits de votre céleste Jérusalem qui demeurent dans l'obéissance qu'ils vous devaient, ne se fussent attachés à vous pour trouver leur repos dans votre Esprit-Saint, qui est porté immuablement sur toutes les choses muables. Autrement ce ciel du ciel même ne serait qu'un abîme ténébreux étant laissé à lui-même; au lieu que maintenant il est lumière par la lumière du Seigneur. Et vous faites assez voir par la misérable inquiétude de ces esprits qui se sont éloignés de vous, et qui étant dépouillés de cette robe lumineuse dont vous les aviez revêtus sont retombés dans leurs ténèbres, quelle est l'excellence de la créature raisonnable, et combien vous l'avez faite grande et relevée, puisque tout ce qui est moins que vous ne suffit pas pour la rendre heureuse; et qu'ainsi elle ne saurait trouver sa félicité dans elle-même. Car c'est vous, qui comme étant notre Dieu, illuminerez nos ténèbres; c'est vous seul qui nous revêtirez de lumière, et qui rendrez nos ténèbres aussi éclatantes que le soleil l'est en son midi.

Tout ce que je sais, c'est que partout ailleurs qu'en vous je ne trouve que du dégoût et de la misère, non seulement hors de moi-même, mais aussi dans moi-même; et toute abondance qui n'est pas mon Dieu, m'est une véritable indigence.¹⁰²

CONCLUSION

1. LE SENS DE LA TEMPORALITÉ ET SA DIMENSION SOTÉRIOLOGIQUE

L'homme a beaucoup de difficultés à s'adapter à la temporalité car il tend à s'attacher aux biens matériels ou temporels, qui eux sont toujours passagers. Comme nous l'avons vu, le temps est la forme provisoire et imparfaite par laquelle l'âme est présente à elle-même. L'expérience du temps constitue pour l'âme une épreuve. Toutefois, le temps se révèle étrangement comme le lieu du salut. Le temps est une attente. Entre le projet et le succès, entre la promesse et son accomplissement, il y a un écart. L'histoire apparaît comme un immense délai. Mais toutes ces expériences frustrantes de retard deviennent pour l'homme intérieur la condition du dépouillement qui lui restitue sa vraie nature.

101. L'homme ne peut que tendre et participer à l'éternité de Dieu, mais jamais s'y identifier totalement.

102 *Conf.* XIII, 8.

Ce qui est mauvais n'est nullement d'aimer les biens matériels ou temporels et leur beauté, car la création est l'œuvre de Dieu, et tout ce que Dieu a créé est bon et comporte sa marque. Même si on peut apprécier la beauté des objets de ce bas-monde, il ne faut cependant pas s'y attacher, car ils ne constituent pas la beauté absolue. Leur beauté n'étant que relative, ils ne peuvent procurer que du plaisir, mais pas le bonheur que l'homme espérait trouver en eux:

C'est pourquoi, toutes ces harmonies provenant de notre condition mortelle, châtement du péché, ne les excluons pas des ouvrages de la divine Providence, puisqu'elles sont belles en leur genre. Mais ne les aimons pas non plus, comme pour trouver le bonheur en leur jouissance. Puisqu'elles sont temporelles, semblables à une planche sur les flots, ce n'est pas en les rejetant comme un fardeau, ni en nous y cramponnant comme à un ferme appui que nous parviendrons à nous en dégager, main c'est en en faisant bon usage.¹⁰³

Ainsi l'altération constitutive du temps deviendra paradoxalement la source d'un progrès substantiel. L'histoire acquiert une signification spirituelle. Dans la mesure où tout objet temporel est en état de fuite permanente, si l'homme s'attache à ces objets, il souffrira du fait de les perdre.¹⁰⁴ Dans un sens, cette souffrance est salvatrice car elle apprend à l'homme à se détacher du relatif pour se réorienter vers l'absolu. L'homme étant assoiffé de repos, ne peut pas trouver de paix dans le monde instable du devenir, car, à peine l'homme vient-il de s'attacher à un objet, que le temps le lui enlève, avant de l'enlever à son tour. L'homme veut retenir ce qu'il aime, c'est donc qu'il aime l'être; et le non-être, qui le lui enlève, lui apparaît alors comme le mal. Il ne devrait donc y avoir que de l'être. Si on reprend l'exemple de la récitation du vers du poème, il ne faut pas trop aimer la syllabe pour laisser la place à l'autre syllabe de se manifester, etc., afin que puisse être récité tout le vers. Et il ne faut pas trop aimer le vers lui-même pour qu'éventuellement tout le poème puisse être récité. En d'autres termes, il ne faut pas trop aimer les parties pour arriver à percevoir le tout, où chaque partie prend son sens.

C'est que la vie ne prend son sens que si nous présupposons, pense Augustin, un but final, un achèvement. Les buts limités que nous nous proposons s'éclairent qu'à la lumière d'un but final. Certes on peut objecter que toute synthèse est hypothétique, puisqu'elle reflète non seulement les buts d'une société, mais aussi les valeurs qui lui sont prévalentes. On peut toujours objecter que ce découpage est artificiel. Mais sans cela, nous sommes

103 *De musica* VI, XIV, 46, *Oeuvres de saint Augustin*, t. 7, trad. G. Finaert & F. J. Thonnard, dir. Études augustiniennes, Coll. Bibliothèque augustinienne (Paris et Bar le Duc: Desclée de Brouwer, 1972).

104 *Conf.* IV, 10.

condamnés à une vision du monde et de l'histoire qui ne possède aucune orientation et aucuns sens, et nous sombrons alors dans une conception relativiste, où nous accumulons perspectives sur perspectives sans que jamais qu'aucun centre n'émerge pour permettre à l'homme de s'orienter, pensera Augustin.

Telle est ainsi la justification de notre existence temporelle. Seul l'être peut justifier le devenir. La justification de l'histoire ne peut, pour Augustin, qu'être trans-historique. Le temps, comme la création toute entière, est justifié par l'éternité. *Le temps, qui est subordonné à l'éternité, est signe, à travers l'intentionnalité, de l'éternité.* En effet, puisque d'une part, le seul vrai présent est celui de l'éternité, et que d'autre part, rien ne peut être hors du présent, alors ce qui est, ne serait-ce que d'une façon fragile, participe en quelque sorte de l'éternité. Finalement, le but de la temporalité est de nous dépouiller de tout attachement autre que Dieu: "Car de quelque côté que se tourne l'âme de l'homme, et quoi qu'elle recherche pour y trouver son repos, elle n'y trouve que des douleurs jusqu'à ce qu'elle se repose en vous ..."105 À cette partie de l'homme qui se plaint que tout passe, Augustin répond: "Mais le Verbe de Dieu ne passe point: il est immobile et immuable. C'est en lui, mon âme, que tu dois établir ta demeure ..."106

Finalement, ce qui est le plus difficile à justifier pour l'humain est son propre passage.¹⁰⁷ L'homme peut à la limite accepter que tout passe, mais peut-il accepter que lui-même passe? L'homme s'attache à lui-même, il s'aime. Cet amour de soi constitue un obstacle majeur. Il passera, en tant qu'il est amené éventuellement à mourir. Le monde de la temporalité travaille l'homme d'une angoisse quasi-permanente à cause de son incessante instabilité. En tant qu'existant qui est animé par une *obsession ontologique*, c'est-à-dire qu'il aspire à "être," l'expérience du temps est frustrante, car l'homme n'arrive jamais à se fixer soi-même. Or *l'erreur de l'homme est de rechercher l'être dans un monde où l'être tend à n'être plus.* La seule chose en quoi tout existant peut se fixer lui-même est en Dieu, qui est "Celui qui est."

2. REMARQUES CRITIQUES

On ne peut s'empêcher de constater une certaine ambiguïté dans l'attitude d'Augustin à l'égard du temps et dans les analyses qu'il en fait:

D'une part, le temps, n'est pas dit en lui-même mauvais, mais bon, puisqu'il est donné avec la création, qui est dite "bonne" par Dieu. C'est ainsi qu'Augustin distingue l'*aversio*, relative à la temporalité déchuë, de la *distentio*, qui se rapporte à la temporalité elle-même, celle de la finitude humaine.

105 Ibid.

106 *Conf.* IV, 11.

107 Gilson, "Notes sur l'être et le temps chez saint Augustin": 219.

D'autre part, même cette *distentio* est perçue comme moins excellente ontologiquement que l'éternité, et n'est donc pas à même de satisfaire pleinement l'homme, qui ne peut trouver son repos qu'en tendant vers l'éternité de Dieu, perçu comme l'être suprême et le *summum bonum*. Cette distension demande donc aussi, dans un sens, à être dépassée par cette anticipation eschatologique qu'est l'*intentio*, où s'effectue une appropriation du temps *via* l'éternité. Ainsi, en tendant par l'intention vers l'éternité, l'homme rejette l'aversion et dépasse la distension.

Cette ambiguïté peut être expliquée par le double héritage de la pensée augustinienne: chrétienne, bien sûr; mais aussi, comme nous l'avons déjà mentionnée, platonicienne et néoplatonicienne. Et l'on peut se demander si, tout en ayant permis de penser le temps à un niveau, cette hellénisation qu'a subie la pensée d'Augustin, n'a pas peut-être en même temps, non seulement limité sa réflexion sur le temps à un autre niveau, mais aussi fournit une représentation incomplète de ce en quoi devrait consister l'accomplissement de l'homme. On peut se demander en effet, si la hiérarchie ontologique qu'il conçoit, où Dieu (l'éternité même) est perçu comme le *summum bonum*, et la créature (temporel) comme un bien inférieur, ne vient pas désincarner l'homme, l'arracher à sa temporalité, justifier de ne pas s'engager dans l'histoire et la société, et finalement, empêcher Augustin de penser la temporalité et l'humanité pour elle-même? Ceci aurait pour conséquence de freiner la connaissance que l'homme pourrait avoir de lui-même, qui pour se réaliser demande un rapport peut-être plus profond à la temporalité et à l'inquiétude qui l'accompagne toujours. Ce n'est pas pour rien que Martin Heidegger, pour qui la quiétude ne saurait être le moteur d'un souci authentique, avait fait certains reproches à saint Augustin. Otto Pöggeler disait ainsi, en commentant les réflexions du jeune Heidegger dans son cours sur l'hellénisation qu'a subit Augustin:¹⁰⁸

Heidegger estime que ce qu'il faut détruire, c'est le fait d'établir un ordre des valeurs, d'évaluer Dieu comme *bonum* et de le comparer à autre chose en tant que *summum*. Un quiétisme qui s'arrache à la vie effective et cherche Dieu dans le "repos" ... va de pair avec l'évaluation et l'appréciation. Certes, Augustin vit et pense selon l'inquiétude qui appartient à la vie effective, mais, dans le quiétisme de la *fruitio Dei*, qui émane du néoplatonisme, il passe à côté de l'expérience de la vie du christianisme et devient infidèle à lui-même.¹⁰⁹

108 Martin Heidegger, *Augustinus und der Neuplatonismus*, Sommersemester 1921, *Gesamtausgabe* 60, 2ième partie (Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000).

109 Otto Pöggeler, *La pensée de Martin Heidegger*, trad. M. Simon (Paris: Aubier-Montaigne, 1967) 51–52.

En effet, avec Augustin, les tentatives pour penser le temps en dehors de la métaphysique s'avèrent vaines. La réflexion sur le temps nous a jusqu'à maintenant continuellement reconduit jusqu'à l'être. Le propre du temps est qu'il tend à n'être plus, indiquait saint Augustin dans sa méditation inquiète. Or, comment garantir que ce qui est présent se maintienne, alors qu'il est manifeste qu'il n'a pas en lui-même la puissance de se donner l'être? Le seul moyen de sauver la temporalité du néant toujours possible consiste, pour Augustin, dans la référence à un Dieu créateur, éternellement présent. Le temps n'est ici jamais pensé que par référence à ce qu'il n'est pas: l'être permanent, identique à soi, l'éternité. Mais s'agit-il là du caractère propre du temps? Heidegger, nous le savons, en doute. L'homme ne saurait, pour lui, être simplement un sujet intemporel qui s'apercevrait de l'écoulement à partir de la permanence qu'il porte en lui. Permanence assurée dans le cas d'Augustin par l'éternité de Dieu auquel l'homme participe en tant qu'*imago Dei*.¹¹⁰

Soit, pour Augustin, l'homme en tant qu'*imago Dei* reste temporel, en ce sens qu'il ne saurait s'identifier totalement à Dieu. Son rapport à l'éternité en est un de *participation*, et non d'identité. Cependant une certaine hiérarchie au niveau des valeurs est tout de même établi entre Dieu et l'homme: la tension vers Dieu est dite supérieure à la tension vers l'homme. Or comment l'homme peut-il se sentir vraiment valorisé et accomplir son humanité si celle-ci est pensée comme ayant de l' "être," et comme étant "bonne" uniquement en tant qu'elle fait signe à Dieu, et non en elle-même? L'humanité de l'homme n'est pas ici pensée pour elle-même. De ce fait, l'humain est amputé d'une partie essentielle de son humanité. Il est vrai, et Augustin le montre avec beaucoup de finesse, que cette humanité ne saurait se constituer simplement par des moyens immanent à l'homme: paradoxalement ce qui est transcendant à l'humanité joue un rôle essentiel à la constitution même de cette humanité. Cependant Augustin fait de ce rôle "le" rôle. C'est ce glissement qui est problématique pour un lecteur du 21^{ème} siècle. Le rôle que l'humanité a joué dans sa propre constitution est tout aussi essentiel. Le critère pour l'accomplissement de soi, n'en est pas à notre avis, un de "valorisation d'une polarité au profit d'une autre," qu'il s'agit de l'éternité/divinité (pour Augustin) ou de la temporalité/humanité (pour les historicistes), mais de "totalité," où les opposées sont développées de façon équilibrées, et reconnues dans leur différences respectives, et non pensées "uniquement" à partir de l'autre polarité.

110 Pour une analyse plus détaillée de cette question voir le très bon article de Annie Larrivé et Alexandra Leduc "Saint Paul, Augustin et Aristote comme sources gréco-chrétiennes du souci chez Heidegger. Éclaircissement d'un passage d'*Être et temps* (§ 42 Note 1)." Se référer plus particulièrement aux pages 35-43.