

TEMPORALITÉ ET SIGNIFICATION

La doctrine augustinienne du temps
(Première partie)

Vincent Giraud

La réflexion sur la temporalité occupe une place centrale dans la pensée de l'évêque d'Hippone. Le *locus classicus* de l'analyse augustinienne du temps se trouve, comme on sait, au livre XI des *Confessions*. La lecture de ces analyses célèbres ne va toutefois pas sans difficultés, et quiconque méditera avec Augustin sur l'énigme du temps devra en partager les méandres, et peut-être aussi les apories¹⁾. L'ambition des pages qui suivent n'est autre que de rendre raison de l'ensemble de la conception augustinienne du temps à partir de la question de la signification. La thèse ici défendue, et qui seule permet, selon nous, de restituer à l'analyse augustinienne toute sa cohérence et toute sa portée, c'est que *le temps est le lieu du déploiement de la signification*. Afin de soutenir une telle lecture, et pour en rendre l'abord intelligible, il est nécessaire de rappeler brièvement le propos général d'Augustin sur le temps à partir de la démarche mise en œuvre dans ce livre XI des *Confessions*.

1. Entre l'évidence et l'énigme: saisir le temps

La phrase qui fournit son point de départ au questionnement est demeurée célèbre: «Qu'est-ce donc que le temps? Si personne ne me pose la question, je sais; si quelqu'un pose la question et que je veuille expliquer, je ne sais plus.»²⁾ La difficulté qu'il y a à saisir le temps par la pensée, à dire ce qu'il est, n'a d'égale que l'évidence de son épreuve. «Rien de plus évident et rien de plus courant (*manifestis-*

sima et usitatissima); pourtant ces mêmes notions restent très cachées, et leur découverte est une chose neuve.»³) Suivre Augustin dans son élucidation du temps, c'est ainsi naviguer entre une évidence et une énigme. Évidence de l'épreuve de ce que nous vivons, pour laquelle le temps est *manifestissimus*, et énigme de cette épreuve dans son comment – et peut-être aussi dans son pourquoi – : «Mon esprit brûle de voir clair dans cette énigme (*aenigma*).»⁴) La saisie augustiniennne du temps se meut parmi des apories que rencontre tout effort pour saisir le temps dans sa réalité. Celles-ci sont anciennes, et bien connues. Augustin les tient essentiellement de la tradition sceptique. Mais leur examen est repris à nouveaux frais à partir de la certitude, dictée par l'usage commun du langage et l'expérience humaine elle-même, que le temps n'est pas quelque chose que la pensée peut aisément écarter comme irréal ou dissiper comme illusoire. La question «qu'est-ce que le temps?», avant d'interroger l'essence du temps, porte bien sur son existence même. Ainsi, répondre à cette question, c'est d'abord s'assurer de l'existence du temps.

Or, une telle affirmation ne va pas de soi. En effet, au temps nous reconnaissons bien trois dimensions: le passé, le présent et le futur. C'est sur l'être de ces trois dimensions que va porter en premier lieu l'enquête augustiniennne: «Ces deux temps-là donc, le passé et le futur, comment “sont”-ils (*quomodo sunt*), puisque s'il s'agit du passé il n'est plus, s'il s'agit du futur il n'est pas encore? Quant au présent, s'il était toujours présent, et ne s'en allait pas dans le passé, il ne serait plus le temps mais l'éternité. Nous ne pouvons dire en toute vérité que le temps est, sinon parce qu'il tend à ne pas être.»⁵) Si le temps est, c'est sous l'espèce paradoxale du passage. Non pas essence stable, mais mouvement même de l'apparaître et du disparaître. Le passé n'est plus, le futur n'est pas encore, reste alors le présent, qui seul peut prétendre être véritablement. Qu'en est-il de cette présence du présent? Reconnaître un être, une réalité au présent, c'est lui reconnaître une certaine épaisseur, pour ainsi dire une certaine durée. Comment pourrait être quelque chose ce qui n'a aucune durée? Or,

force est de constater que le présent ne livre à l'analyse aucune consistance de ce genre. Ce présent dans lequel nous nous trouvons, c'est ce jour, mais c'est aussi cette heure, et la minute de cette heure, et la seconde de cette minute, qui à peine saisie est déjà évanouie pour laisser place à la suivante . . . Comme le note Augustin, «cette heure unique, elle-même, court en particules fugitives (*fugitiuis particulis*): tout ce qui s'en est envolé est passé, tout ce qui lui reste est futur.» Il faut donc arriver à cette conclusion que le présent, qui «passe d'un vol si rapide du futur au passé (. . .) n'a pas la moindre étendue de durée (*nulla morula*)», que «le présent n'a aucun espace (*nullum spatium*)»⁶⁾. Avec la réduction du présent à un simple point de passage, dénué de toute étendue, s'évanouit la dernière possibilité de reconnaître au temps une réalité.

«Et pourtant (*Et tamen*), (. . .) nous sentons (*sentimus*) les intervalles de temps; nous les comparons (*comparamus*) entre eux, et nous appelons les uns plus longs, les autres plus courts. Nous mesurons (*metimur*) encore de combien tel temps est plus long ou plus court que tel autre.»⁷⁾ L'objection qui revient de façon insistante⁸⁾ dans le livre XI lors de l'examen des apories du temps est double. Elle concerne d'une part notre *expérience* du temps (annonçant une solution qui prendra appui sur cette expérience et l'élucidera): puisque je perçois une durée, le temps n'est pas rien *pour moi*. Elle repose d'autre part sur le problème spécifique de la *mesure* du temps. Si le temps n'est rien, et si cependant, comme il est avéré (à l'époque d'Augustin par les clepsydres, sabliers, cadrans solaires et calendriers, aujourd'hui par la précision des chronomètres), nous mesurons les temps, comment une mesure du temps est-elle possible puisqu'on ne peut mesurer ce qui n'est rien? L'analyse purement spéculative du temps, nourrie d'arguments sceptiques, a dégagé l'inessentialité, et pour ainsi dire la non-réalité du temps. Mais cette réalité fait retour sous la forme d'une épreuve (la sensation du temps qui passe) et d'un fait (la mesure du temps). Devant cette insistance — qui n'a encore rien d'une solution⁹⁾ —, il est donc néces-

saire de changer de méthode. C'est ce que fait Augustin en substituant à une approche strictement spéculative une démarche que nous pouvons qualifier de phénoménologique avant la lettre. Phénoménologique se dit ici d'une analyse qui, visant à cerner l'essence du temps, prête une attention exclusive au temps non pas comme objet (spéculatif) de pensée, mais tel qu'il se donne à une conscience qui en fait l'épreuve et en pratique la mesure.

Nous mesurons les temps. Et pourtant, nous ne mesurons ni ce qui n'est plus (passé), ni ce qui n'est pas encore (futur), ni ce qui n'a aucune étendue (présent), «à moins peut-être que quelqu'un ait l'audace de dire qu'on peut mesurer ce qui n'est pas!»¹⁰ Que mesurons-nous donc quand nous mesurons le temps, sinon ce *passage* même (*praeterire, transire*) de ce qui n'est pas encore, vers ce qui n'est plus, en passant par ce qui est sans étendue? C'est en rendant au temps sa dimension propre de mouvement et de passage que l'on peut se ménager une voie hors de l'aporie concernant la mesure du temps: «Au moment donc où le temps passe (*praeterit*), il peut être senti et mesuré (*sentiri et metiri postest*).»¹¹ De la compréhension de ce qui passe dans le passage va surgir l'élément décisif de l'explication augustiniennne. Nous avons dit que futur et passé n'étaient pas (l'un parce que pas encore, l'autre parce que déjà plus). Mais comment un passage peut-il avoir lieu si futur et passé ne sont rien? Pour que passage il y ait, il faut qu'existent d'une certaine façon futur et passé. Or, au sens strict, ces derniers ne sont pas. Comment résoudre cette difficulté? En regardant précisément ce qui se passe dans l'esprit de qui éprouve et mesure le temps, dit Augustin, et cela d'abord en modifiant notre façon de nous exprimer sur le temps: «Ni les choses futures ni les choses passées ne sont, et c'est improprement qu'on dit: il y a trois temps, le passé, le présent et le futur. Mais peut-être pourrait-on dire au sens propre (*proprie dicitur*): il y a trois temps, le présent du passé, le présent du présent, le présent du futur. Il y a en effet dans l'âme (*in anima*), d'une certaine façon, ces trois modes du temps, et je ne les vois pas ailleurs: le présent du

passé, c'est la mémoire (*memoria*); le présent du présent, c'est la vision (*contuitus*); le présent du futur, c'est l'attente (*expectatio*).»¹²⁾ Si «nous mesurons les temps quand ils passent»¹³⁾, ce passage même n'est rendu possible que si on le comprend comme se déroulant dans l'âme, ou plutôt dans l'esprit¹⁴⁾. Que se passe-t-il pour moi quand le temps passe? Ce qui était pour moi à venir s'actualise et glisse enfin dans le révolu. Or il n'y a pas là trois réalités, dit Augustin, mais *trois actes*: attendre, voir, se souvenir. Le temps ne passe que pour un esprit qui accomplit simultanément ces trois actes. Simultanément, parce que c'est de l'attente se faisant vision puis souvenir que vient mon expérience du temps. C'est pourquoi aux trois temps classiquement reconnus par tous, Augustin est amené à substituer trois présents, qui sont trois actes: le présent du futur (qui est l'acte actuel de ma tension dans l'attente), le présent du présent (qui est l'actualisation de l'attente dans la vision), le présent du passé (qui est l'acte de retenir présent ce qui sort de la vision). «Mais comment diminue-t-il ou s'épuise-t-il ce futur qui n'est pas encore? Ou comment s'accroît-il ce passé qui n'est plus, sinon par le fait que dans l'esprit qui fait cette action, il y a trois actes (*quia in animo, qui illud agit, tria sunt*). Car, et il attend (*expectat*) et il est attentif (*adtenedit*) et il se rappelle (*meminit*), de sorte que ce qu'il attend, traversant (*per*) ce à quoi il est attentif, passe (*transeat*) dans ce qu'il se rappelle.»¹⁵⁾ On le voit, la déréalisation spéculative du temps, loin d'aboutir à sa négation absolue, ouvre sur sa reconstruction subjective selon les exigences d'un examen phénoménologique attentif aux actes de la conscience et soucieux de l'insistance des faits (épreuve du temps, fait de la mesure). Le temps peut alors être dit «retrouvé» par la réflexion, lui qui avait éclaté en particules fugitives (*fugitivae particulae*). Et cela du fait qu'au présent ponctuel et dénué d'étendue¹⁶⁾ se trouve attribuée une étendue nouvelle qui n'est pas le fait du présent considéré comme tel (il n'est qu'un point perceptif sans durée), mais de l'activité de l'âme elle-même, dans sa triple tension (*intentio*¹⁷⁾) comme attente, mémoire et vision.

2. La veine signifiante du temps

Il n'y a rien dans ce qui vient d'être dit jusqu'ici qui ne soit bien connu de tout lecteur d'Augustin. Un tel rappel était néanmoins nécessaire, car c'est à partir de la considération du triple acte auquel parvient Augustin sous le nom fameux de *distentio animi*¹⁸⁾ que nous voudrions à présent faire valoir notre propre lecture. La «distension de l'esprit» désigne en effet le triple acte par lequel l'esprit étend le «champ de présence»¹⁹⁾ dont se trouve par elle-même privée chaque particule de présent. Or, ici se situe l'aspect décisif²⁰⁾. Seul le présent au sens propre est donné dans une vision perceptive (*contuitus*). Mais celle-ci n'est qu'un éclair sans durée, et ne serait à vrai dire rien du tout sans la *distentio* qui en tisse la durable présence. C'est donc de ces deux autres formes de présence – dérivées par l'acte de l'esprit – que sont le présent du passé et le présent du futur qu'il faut attendre l'étoffe du «présent du présent» lui-même. Mais passé et futur, en eux-mêmes, en tant qu'ils sont toujours passé et futur d'une «chose» temporelle, ne sont pas, parce que plus, ou pas encore; d'où cette conclusion temporaire: «si les choses futures et les choses passées sont (. . .), où qu'elles soient, elles n'y sont pas comme futures ou passées mais comme présentes.»²¹⁾ La question cruciale est bien alors celle du *comment* de cette présence des *praeterita* et des *futura: quomodo sunt*²²⁾. La réponse augustinienne, dont les conséquences seront, nous allons le voir, immenses, tient en un mot: signification. La signification est le mode d'être du temps comme persistance ou annonce de la présence à partir ou en avant de l'éclair du *contuitus* présent²³⁾.

Considérons premièrement le passé, ou plutôt le «présent du passé» comme le nomme plus rigoureusement Augustin, c'est-à-dire le passé faisant en l'esprit l'objet d'une présence à laquelle il est par essence réfractaire: «Quand on raconte des choses vraies, mais passées, c'est de la mémoire qu'on tire, non les choses elles-mêmes,

qui ont passé, mais les mots conçus à partir des images (*ex imaginibus*) qu'elles ont gravées dans l'esprit (*in animo*), comme des empreintes (*vestigia*), en passant par les sens.»²⁴) Laissons de côté les mots (*verba*), qui constituent la matière du récit dans l'exemple dont se sert Augustin. Remarquons pourtant qu'il importe dans cet exemple que le récit soit vrai, sans quoi ne seraient pas évoquées des choses passées, mais des choses seulement imaginées, n'ayant jamais eu lieu, et donc sans rapport aucun avec le temps. C'est dans la suite de la phrase que se trouve l'élément essentiel: le passé bien compris n'existe que dans la *memoria*, ses «images», et ses «traces». Le mot de *vestigium* prend ici tout son poids. Il constitue en effet l'un des termes majeurs de la sémiotique augustinienne. C'est à lui qu'a immédiatement recours l'auteur du *De doctrina christiana* dans le premier exemple qu'il donne pour étayer sa définition du *signum*²⁵). Pour le dire ici sommairement, le *vestigium* n'est pas la chose même, il n'en est que la trace, qui la *signifie*, c'est-à-dire l'évoque à l'esprit en conservant un aspect plus ou moins fidèle et complet de la chose – ce qui le rapproche en ce sens de l'image (*imago*). Contrairement à la trace laissée sur le sol par l'animal, dont parle le *De doctrina christiana*, la trace dont il est ici question a néanmoins ceci de particulier qu'elle se situe dans l'esprit lui-même. La chose s'est absentée, mais demeure sa trace qui en recueille et en perpétue la présence mentale sur le mode de l'image signifiante. Pourquoi ne pas parler alors seulement d'image? Ne suffirait-il pas de tenir la présence du passé pour un «portrait» de ce qu'il fut? Cela permettrait de parler de ressemblance en évacuant la problématique de la signification.

Le terme de *vestigium*, qu'Augustin prend soin d'associer à celui d'*imago*, suggère en réalité tout autre chose. Par lui se trouvent impliqués deux aspects. L'empreinte, d'une part, laissée dans la matière de la mémoire par la chose même qui est perçue. Mais aussi, point rarement aperçu, le caractère de *renvoi* de l'empreinte à son modèle original. Ce n'est pas en effet tout le passé de la chose, la totalité de ses

«esquisses» (*Abschattungen*) permettant d'en restituer exhaustivement les contours, qui demeure en la mémoire, celle-ci fût-elle excellente. Bien plutôt, c'est une impression signifiante, par laquelle se trouve *évoquée* la totalité réelle à partir de l'un ou plusieurs de ses aspects subsistant en l'esprit. Quand je me souviens de ce que j'ai vu — pour demeurer sur le modèle perceptif de la vision, qui offre un accès commode à l'élucidation de la teneur du souvenir —, ce n'est pas la vision mentale complète de l'objet qui s'offre à moi. Quand je pense à ce meuble qui était autrefois dans ma chambre, à ce visage que j'ai aimé, à ce paysage que j'ai contemplé, je me le rappelle, certes, mais à travers un certain «flou», une approximation qui le distingue radicalement d'une photographie fidèle. Et pourtant, dans le cas d'une mémoire excellente, qui nous intéresse ici, il ne s'agit nullement d'infidélité au modèle. Ce que me montre le souvenir, c'est plutôt la chose dans sa vie même, indissociable d'une certaine mouvance, qui est son usage, ou l'histoire dans laquelle elle prend place, les sentiments qu'elle m'évoque, la beauté dont elle était porteuse pour moi qui la regardait. Dire du souvenir qu'il est une image reste toujours tributaire d'une psychologie sommaire, qui ne sait pas faire de différence entre une reproduction et une évocation. Le souvenir est toujours *moins* que l'image (par sa netteté, sa précision), mais c'est parce qu'il est *plus* qu'elle (par le vécu affectif ou historique qu'il porte, la vie dont il l'anime, le halo de sens dont s'entoure son apparaître). Le souvenir fait saillir la chose au sein même de la totalité indistincte et fluente de la vie dans laquelle la chose se trouvait engagée.

C'est cela que porte le *vestigium*, cela vers lequel il pointe sans pour autant le montrer dans toute la nette lumière de son apparaître, qu'il signifie comme la marge ou la profondeur indistincte et pressentie, vivace toujours, dans laquelle la chose plonge les racines qui la lient à notre existence. La signification, quand il s'agit du souvenir, est toujours plus riche que la représentation. Elle déborde infiniment cette dernière, et c'est à partir d'elle qu'il est possible de parler au sens le plus fort de ces

«vastes palais de la mémoire» (*lata praetoria memoriae*)²⁶. Le souvenir, par les *imagines* dont il est riche, signifie le réel passé sur le mode du *vestigium*. Trace de ce qui fut vécu, le souvenir prend appui sur la vision mentale de l'aspect qui demeure pour plonger, à partir de sa signifiante propre, dans le signifié qui est ce qui ne se voit plus. Il est une image-signe.

Qu'en est-il du futur? Reprenons la question telle que la formule Augustin lui-même: «Existe-t-il une explication semblable (*similis*) pour les prédictions du futur de sorte que les choses qui ne sont pas encore soient perçues à l'avance dans leurs images déjà existantes?»²⁷ Ce «semblable» n'est autre qu'une explication qui reposerait, comme la précédente ayant trait au passé, sur la signification. Or, ici, Augustin est encore plus net, parlant explicitement de «signes» (*signa*). Voyons le passage décisif à cet égard: «On ne peut voir que ce qui est. Or, ce qui est déjà n'est pas futur mais présent. Aussi, quand on dit que l'on voit les choses futures, on ne voit pas les choses mêmes, qui ne sont pas encore, puisqu'elles sont futures, mais peut-être leurs causes ou leurs signes (*eorum causae vel signa*), qui eux sont déjà (*quae iam sunt*); et ils ne sont pas futurs mais déjà présents pour qui les voit, ce qui permet de prédire les choses futures ainsi conçues par l'esprit (*animo concepta*).»²⁸ Les choses présentes offrent des aspects qui permettent d'anticiper sur ce qu'elles seront. Il ne s'agit pas seulement de la parole des prophètes, mais bien du rapport au futur tel que nous en faisons constamment l'épreuve, et dont la vision prophétique n'offre qu'un cas limite, auquel vient s'adjoindre la surnaturelle action divine²⁹.

L'exemple que prend Augustin est celui d'un lever de soleil. Voyant poindre l'aurore, je suis en mesure d'annoncer à l'avance (*praenuntiare*) que le soleil va se lever. Celui-ci n'est pas encore présent, mais la clarté qui le précède constitue un signe sûr de sa venue imminente. Il y a là une distinction, certes ténue, mais néanmoins importante, avec l'image-signe mémorielle. Contrairement au *vestigium* trouvé à même l'esprit, le *signum*, dans sa matérialité, est dans ce cas extérieur à moi. C'est

le phénomène qui est signe, et le dehors qui est signifiant. Son être-signe, pourtant, n'en dépend pas moins de l'esprit qui l'inscrit dans une série dont le phénomène ne constitue qu'un des moments. Alors entre en jeu une faculté qui va permettre de rapprocher le *signum* ayant trait au futur du *vestigium* renvoyant au passé. Cette faculté qui fait du phénomène un signe, c'est l'imagination: «Pourtant, ce lever lui-même, si je ne l'imaginais en esprit (*animo imaginarer*), comme en ce moment où j'en parle, je ne pourrais le prédire (*praedicere*). Mais ni cette aurore que je vois dans le ciel n'est le lever du soleil, quoiqu'elle le précède, ni cette imagination que j'ai dans mon esprit (*illa imaginatio in animo meo*). Toutes les deux sont perçues comme présentes, pour que ce lever soit d'avance proclamé (*ante dicatur*).»³⁰ Par l'imagination, je produis mentalement l'image du phénomène qui doit succéder au phénomène présent aux sens. Le futur lever de soleil est présent en moi comme futur à travers une représentation de l'imagination, laquelle le constitue à partir de la perception actuelle de l'aurore érigée en signe en tant qu'elle en est la cause.

De même que le *vestigium* de la mémoire s'appuyait sur la notion d'*imago*, le *signum* de l'anticipation repose sur la notion de *causa*. Cette dernière doit cependant être entendue au sens large, comme phénomène en précédant immédiatement un autre à l'intérieur d'un processus unifié, et non au sens fort de cause effective produisant un effet. Il serait effectivement dénué de sens d'affirmer que l'aurore est la «cause» du lever de soleil, mais il demeure exact d'y voir le maillon interne à un processus continué dont elle représente un des moments. On s'en sera aisément aperçu, l'exemple augustinien laisse de côté une dimension fondamentale de l'anticipation ainsi conçue. Pour que je puisse inférer – car il s'agit bien ici d'inférence – le lever de soleil immédiatement à venir, il faut que j'aie déjà au moins une fois fait l'expérience de ce phénomène, ou à tout le moins qu'il m'ait été relaté. La connaissance des phénomènes, même empirique et non raisonnée, n'est donc pas absente de la constitution de leur teneur signifiante. En outre, la mémoire de ce que je sais doit

accompagner ma perception présente de l'aurore afin d'en anticiper avec certitude le résultat: l'apparition du soleil. L'habitude, enfin, en tant que, forte d'une expérience répétée dont je me suis accoutumé à constater le développement, elle permet de lier connaissance et mémoire dans l'immédiateté du vécu de perception, n'entre pas pour raison négligeable dans l'anticipation signifiante³¹⁾. L'empirisme d'un Hume pourrait ici être de quelque secours pour compléter l'exemple développé par Augustin³²⁾. Ce qui apparaît comme évident, c'est que la mémoire joue un rôle jusque dans l'anticipation des *futura*³³⁾. Pas de la même façon que vu précédemment, il est vrai. Dans le cas du souvenir, l'image présente en la mémoire était elle-même un signe, parce qu'une trace. Dans le cas présent, la trace mémorielle (les levers de soleil vus, ou relatés) ne joue pas elle-même comme signe, mais alimente le travail de l'imagination, laquelle produit à son tour une nouvelle image qu'elle impose comme une suite – ou une conséquence – au phénomène actuellement perçu. L'image mentale n'est plus elle-même le signe, elle est le signifié dont le phénomène actuel est le signifiant. Le futur est l'extension signifiante de la perception dans l'image engendrée par l'imagination.

Il faut donc redoubler l'«image vestigiale» de la mémoire d'une «image anticipante»³⁴⁾ de l'imagination. Dans les deux cas, le lieu de la signification est l'esprit qui, par le biais de l'image mentale découverte ou produite, procédant selon deux opérations signifiantes distinctes – ouvrant l'abîme des traces ou complétant la suggestion des phénomènes érigés en signes –, fait surgir le présent d'un passé et lui ouvre un avenir. Les deux exemples donnés par Augustin – celui de son enfance passée et celui du lever de soleil à venir – pourraient prêter le flanc à la critique s'ils étaient utilisés seuls. En effet, en quoi le souvenir précis d'un moment éloigné dans le passé d'une part, et d'autre part le cas spécifique de l'observation d'un phénomène naturel constant, et donc entièrement prévisible, pourraient-ils prétendre rendre compte de l'expérience du temps *en général*? Car c'est bien de cela qu'il re-

tourne, en définitive, comme en témoigne cette constatation conclusive: «Je vois donc que le temps est une certaine distension (*quandam distentionem*).»³⁵⁾ Très probablement conscient de ce risque inhérent à la singularité de ces deux exemples, et soucieux d'établir la validité de sa découverte à l'ensemble de la temporalité ainsi comprise, Augustin procède alors à une série d'analyses qui prennent pour objet le passage du son³⁶⁾.

Cette fois, nous nous trouvons face à un phénomène des plus banals et qui peut s'afficher sans difficulté comme représentatif de notre expérience commune du temps. Ni souvenir singulier et lointain, ni phénomène naturel cyclique, le son qui retentit offre une prise à la saisie de la temporalité telle que nous en faisons constamment l'épreuve: «Voici, par exemple, un son qui vient d'un corps: il commence à résonner, il résonne, il résonne encore, et le voilà fini; c'est déjà le silence, le son est passé, il n'y a plus de son.»³⁷⁾ En quoi cet exemple si simple permet-il de vérifier la théorie de l'image-vestigiale et de l'image-anticipante? La différence avec les analyses précédentes saute aux yeux: il n'y a plus ici de marque ancienne dans la mémoire ni d'effet futur à escompter avec certitude. C'est donc, avec l'exemple du son, un champ d'application plus vaste qui s'ouvre.

Pour forcer quelque peu le trait, on pourrait dire qu'Augustin y considère ici une mémoire sans souvenir et une attente sans connaissance. Mémoire sans souvenir, car nulle trace qui précède en ancienneté l'arrivée du son. Attente sans connaissance, car dans l'ignorance de ce qui va se produire. Mémoire et attente ne sont ici que celles du son en tant qu'il résonne, c'est-à-dire a déjà résonné – ne serait-ce qu'assez pour que je puisse l'entendre –, et résonnera – sans quoi il serait déjà fini. Le son le plus commun, non musical, non verbal, dans sa temporalité, au sein du présent même d'où je le considère et où il me parvient, porte déjà en lui un passé et un avenir. Ceux-ci me sont donnés avec lui, dans le présent de l'écoute: présence dont la dilatation ne tient qu'à sa rétention dans le tout juste passé et à son anticipation dans l'im-

médiatement à venir. La rétention est la plus aisée à cerner: elle est la trace (*vestigium*) laissée en moi de ce qui, du son, a déjà retenti. Elle assure ainsi la continuité de ce qui, sans cela, ne serait que pointillisme de «particules fugitives», sorte d'éléa-fisme sonore en quoi nulle perception ne saurait consister. Cette trace n'est pourtant pas le son lui-même, elle n'en fait subsister en l'esprit que la signification, le *fait* que *ce* son a résonné *depuis* un temps donné — lequel peut du reste être tout à fait vague. Pour ce qui est de l'anticipation, contrairement aux apparences, les choses ne se déroulent pas de façon foncièrement différente que dans le cas du lever de soleil. Rien, certes, dans ce qui sonne dans le présent de la perception ne me donne une certitude sur la durée ou sur les modulations, à la manière dont il était certain que le soleil allait se lever. Pourtant, le présent du son fait signe vers sa propre durée à venir. Il ne porte pas en soi les germes d'une perception de son arrêt. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle une sonnerie stridente, et dont après coup on s'apercevait qu'elle n'a pas même retenti trente secondes, peut nous paraître si insupportablement longue. C'est aussi pour cela que, quelque désir que nous ayons de la voir s'interrompre, nous sommes toujours surpris quand cela advient tout à coup. Le son — et, disons-le à présent, toute perception, même la plus apparemment transitoire et précaire — fait signe vers son propre avenir. *Signum* de soi, et de rien d'autre que de soi, la perception la plus sommaire n'est perçue par le sujet percevant qu'au prix du pari constant de sa perpétuation indéfinie, dont l'actualité perçue fait jaillir l'inta-rissable témoignage. Le fait que je *sache* que cela *doit* s'arrêter, ou changer en quelque façon, ne modifie rien à la teneur d'une perception dont l'étoffe temporelle est signifiante en son essence, car toujours en avant de soi. Ce témoignage que le présent porte en faveur de son propre avenir ne cesse qu'avec l'objet perçu lui-même. La perception n'a pour ainsi dire pas le temps de mentir, elle ne fournit jamais de «faux témoignage».

Vestigium mental et *signum* extérieur, image vestigiale et image anticipante font la

teneur même du temps³⁸), s'assourçant toutes deux à l'éclair sans durée du présent perceptif dans le *contuitus* ponctuel. Ainsi compris, ce qui est vrai du son s'avère parfaitement applicable à toute autre sensation, que celle-ci soit perception visuelle, ou épreuve d'une douleur du corps, ou encore d'une émotion, même d'une pensée considérée en tant que perçue par la pensée qui la pense³⁹). C'est alors le temps dans toute sa globalité qui admet une telle compréhension, le temps humain n'étant en effet jamais autre chose que le passage de ce qui est senti, éprouvé ou vécu. Le *sentire* par lequel l'homme fait l'épreuve du temps est identique au sentir successif de ce qui en lui passe temporellement, et ce passage est celui des signes⁴⁰).

3. La dissémination

De ce qui vient d'être dit, on peut tirer toute une série de conclusions. Elles sont au nombre de six. La première concerne le statut à reconnaître à la célèbre *distentio animi*. Celle-ci, bien comprise, c'est-à-dire à partir de son soubassement vestigial-signitif, se laisse intégralement saisir comme un processus immanent de signification et d'interprétation (i). Le temps, dilaté dans le triple acte qui en ordonne la saisie humaine dans le sentir, est signification. Et cela, non incidemment, au gré des événements plus ou moins significatifs dont il serait le porteur, mais par essence, car constitué de *signa* et de *vestigia* qui font toute son étoffe sentie. Ce sentir, en retour, est interprétation, car pressant les signes posés sur le mode du souvenir et de l'attente, et en exprimant la présence dont ils témoignent dans l'épreuve de la durée. En approfondissant cette première découverte, on parvient ainsi à l'affirmation (ii) selon laquelle l'activité de l'âme (les trois actes de souvenir, d'attention et d'attente) est «interprétation passive». Il y a là un véritable acte de «constitution» – au sens husserlien – de la signification, acte mis par Augustin au service de l'intelligibilité de l'expérience temporelle⁴¹). L'âme fait (*agit*) le temps, mais c'est dans la mesure

même où elle l'endure. Dans le cas du temps, signification et interprétation marchent de pair, et constituent un unique processus mental, puisque poser les signes, c'est déjà les saisir comme signes (d'une persistance ou d'une annonce) et, ainsi, les interpréter. L'activité spontanée de la signification constituante des *signa* et des *vestigia* dans la sensation s'accompagne indissociablement de l'épreuve dans laquelle l'âme pâtit en retour de ce qu'elle a elle-même retenu ou anticipé. Cette épreuve est interprétation. Si l'acte de l'*intentio* fait passer les temps, la passivité de la *distentio* les interprète, et ce n'est là qu'un *même et unique* processus mental, puisque la *distentio* se compose précisément des trois actes d'*intentio*⁴²⁾. L'esprit est à la fois temporalisant et temporalisé⁴³⁾, mais c'est en tant qu'il est signifiant-interprété⁴⁴⁾. L'interprétation immanente, qui fait de tout phénomène la continuation de la trace de ce qu'il fut et l'avant-coureur⁴⁵⁾ de ce qu'il promet d'être, est opérante, notons-le, avant même qu'entre en jeu le langage comme filtre ou cadre idéal imposé à l'expérience⁴⁶⁾. C'est le sentir lui-même qui repose sur l'interprétation des signes que disposent le souvenir et l'attente.

Il apparaît alors clairement (iii) que la teneur signifiante du temps permet d'unifier les deux dimensions relevées au début de l'analyse comme représentatives de la persistance du «phénomène temps» face aux apories qui prétendaient le liquider: épreuve et mesure. L'épreuve, c'est la passivité qui récolte les fruits de l'acte triple par lequel dure le phénomène temporel⁴⁷⁾. Mais voilà précisément aussi la mesure. En effet, je n'éprouve que ce que je peux mesurer, et je ne mesure que ce qui est éprouvé: «C'est en toi, mon esprit, que je mesure les temps. (. . .) L'impression (*affectio*), que les choses en passant font en toi, y demeure après leur passage, et c'est elle que je mesure (*metior*) quand elle est présente, non pas ces choses qui ont passé pour la produire. C'est elle que je mesure quand je mesure les temps.»⁴⁸⁾ Et si l'épreuve subjective de ce qui passe n'a certes pas la précision ni la fiabilité des horloges, il n'en reste pas moins qu'il y a bien en elle une mesure qui me permet de me

prononcer sur sa durée. On assiste ainsi à une unification de la dimension psychologique de la *distentio* dont le travail n'était jusqu'ici qu'abstraitement scindé en épreuve et en mesure. Plus précisément, la mesure objective repose sur une mesure subjective, qui est celle de la sensation elle-même en tant qu'elle évalue ce qui lui est donné à l'aune de son jugement intrinsèque.

Telle est la leçon du livre VI du dialogue *La musique*, dont la rédaction précède celle des *Confessions* de plus de dix années. Au fil de longues et précises analyses des rythmes, et de ce qu'implique leur perception, Augustin parvient à une définition de la sensation qui implique l'acte en elle d'une évaluation, solidaire de l'attention consciente: «L'âme (*anima*) me paraît, lorsqu'elle sent dans le corps, ne pâtir en rien de lui, mais agir avec plus d'attention (*attentius agere*) dans les passions du corps. Ces actions (*actiones*), qu'elles soient faciles à cause de leur convenance (*propter convenientiam*), ou difficiles à cause de leur non convenance (*propter inconvenientiam*), ne lui demeurent pas cachées: c'est ce qu'on appelle sentir (*et hoc totum est quod sentire dicitur*).»⁴⁹) Le mot de *convenientia* désigne la racine judicative du sentir par laquelle ce dernier agit ce qui lui arrive, c'est-à-dire tout ensemble le reçoit, le constitue et le juge, mesurant le réel senti selon les «nombres du jugements» (*numeri iudiciales*) qui lui sont immanents⁵⁰) et à partir desquels se décident plaisir ou déplaisir.

Sans entrer dans le détail de la profonde compréhension augustinienne de la sensation, qu'il nous soit permis de relever cet unique point: «Pendant notre recherche (. . .), un cinquième genre de rythmes ou “nombres”, *numeri* nous est apparu de je ne sais où, qui se trouve dans le jugement naturel même du sens (*in ipso naturali iudicio sentiendi*) lorsque nous trouvons du charme à l'égalité des rythmes (*parilitate numerorum*), ou qu'au contraire nous sommes choqués quand elle est manquée. Car je ne méprise pas ton opinion, à savoir que sans certains rythmes latents en lui (*sine quibusdam numeris in eo latentibus*), notre sens (*sensus*) auditif n'aurait aucunement

pu s'exercer (*agere*) ainsi.»⁵¹) Sentir, c'est toujours apprécier, parce que sentir, c'est déjà juger. Or, ce jugement relève de la mesure, et repose sur la notion de nombre. Saisies comme spontanéité du nombre rationnel impliqué dans toute sensation comme sa loi et son schème, épreuve et mesure ne font qu'un. Tout au plus – et au risque d'une certaine simplification, brisant ce qu'Augustin ne cesse de penser comme unité – peut-on dire de la première qu'elle désigne la sensation sous sa face passive, la seconde sous sa face active. Quand résonne un chant, sa temporalité n'est rien d'autre que sa matière sensible évaluée à l'aune des nombres rationnels inscrits en l'âme, et par lesquels elle juge et perçoit – c'est ici la même chose – tout ce qu'elle sent⁵²).

L'unité de l'épreuve et de la mesure se fait donc au nom d'une notion que ne mentionne pas le livre XI des *Confessions*, et qui est celle de nombre. Ce qui passe temporellement est unifié dans le jugement, lequel, en mesurant la *convenientia*, se prononce sur son éventuelle beauté. Le temps senti n'est autre que le temps mesuré, et cela en deux sens: mesure du temps qui passe dans l'objet senti, mesure de l'adéquation au nombre rationnel idéal de ce qui est ainsi senti. Mais, et c'est là un point capital, du fait du statut des nombres du jugement, qui jouent ici le rôle d'un véritable transcendantal kantien, ces deux sens ne désignent qu'un seul et même acte. C'est parce que je peux juger de la mesure correcte d'un son (par exemple dans une mélodie) que je peux le sentir comme trop long ou trop court. La mesure temporelle, qui fait l'épreuve même du temps humain, repose donc sur une mesure axiologique qui en interprète en permanence la pertinence. Dans le cas d'une perception auditive quelconque, non mélodique, et même en l'absence de tout son, ce jugement axiologique se trouve bien sans objet sur lequel se prononcer en termes de convenance ou de désaccord, mais il ne cesse pas pour autant de s'exercer: «Cette puissance naturelle d'appréciation (*naturalis vis iudicaria*) inhérente aux oreilles (*quae auribus adest*) ne cesse pas d'exister dans le silence.»⁵³) Un tel exercice continu de

l'appréciation comme mesure nombrée émanant du jugement – donc, en son fond, «esthétique», puisque l'expérience esthétique n'a pas pour Augustin d'autre objet que la sensation en tant que mesurée – rend compte du fait qu'un son m'apparaît court ou long. Bien sûr, une telle durée dépend avant tout de ce qui est cause du son, de ce qui l'engendre (*effector*) plus ou moins longtemps. Mais la saisie temporelle elle-même, envisagée sous l'angle non plus causal mais phénoménologique, appartient tout entière à l'âme qui la reçoit et à son pouvoir de juger. Le temps est mesuré rationnellement dans l'épreuve «esthétique» du sensible qui le manifeste par son passage.

N'a-t-on pas alors quitté le terrain ferme de l'interprétation des *signa* et *vestigia* au nom d'une interprétation plus haute, axiologique celle-là, et impliquant l'acte de la raison? Sans contredit. Néanmoins, il convient moins de séparer deux strates indépendantes et autonomes que d'en percevoir l'acte conjoint à l'intérieur d'une hiérarchie. C'est déjà en termes de *vestigia*, et dans le langage qui sera celui du livre XI des *Confessions*, que s'exprime *La musique* quand il s'agit du donné sensible temporel offert à l'âme. «Ces intervalles brefs qui nous charment dans le chant et dans la danse», il s'agit d'en «dépister les empreintes (*vestigia*)»⁵⁴). La sensation (*affectio*) auditive même, dans le présent du son qui résonne, «est semblable à une trace imprimée dans l'eau (*similis est enim vestigio in aqua impresso*), qui ne se forme pas avant qu'on ait enfoncé le corps dans l'eau et ne subsiste plus quand on l'en a retiré.»⁵⁵) Ce dernier trait apparaît particulièrement décisif. En effet, au-delà de la pensée, commune dans l'antiquité, de la sensation conçue comme empreinte, on y lit un élément que ne donnent pas les *Confessions*, et qui est la conception du présent lui-même sur le mode du *vestigium*. Ce qui persiste dans le présent, c'est ce qui insiste dans l'empreinte⁵⁶). Le présent lui-même (n'est (qu')un signe. Doublement signe même, selon l'implication nécessaire d'une double dimension, «horizontale» et «verticale»⁵⁷): de l'objet qui en marque l'esprit; de l'harmonie qu'il révèle et

qui, par l'esprit, le juge. Dans les deux cas, l'esprit n'est réceptacle que parce qu'il est juge, et sa capacité de porte-empreinte ne lui vient que de sa «puissance de juger» (*vis iudicaria*). Le *vestigium* n'est temporel que parce qu'il est *vestigium* de l'éternel⁵⁸), et le temps même, en tant qu'il passe, enseigne l'éternité⁵⁹). Le temps est celui de l'esprit dans la mesure et l'épreuve du sensible, mais c'est parce que l'esprit humain ne sent que par l'intermédiaire et selon la spontanéité d'une raison.

Cette dernière détermination du présent comme *vestigium* actuel parachève la compréhension de la temporalité comme veine signifiante (iv). Un seul moment résistait encore à la réduction au signe qui avait frappé le passé et l'avenir, c'était le présent et son *contuitus*. Or, ce dernier s'avère, non moins que les deux autres, dans l'évanescence de son passage⁶⁰), comme signe, parce que *vestigium* actuel de ce qui lui imprime sa marque dans une matière impressionnelle (l'esprit) qui ne peut pas plus le retenir comme présent que *le donner comme présent*. Ce qui est donné n'est jamais la chose, mais l'*affectio*, qu'Augustin pense sur le mode de la trace. Rappelons la phrase des *Confessions* déjà citée: «L'impression (*affectio*) que les choses en passant (*res praeteruntes*) font en toi, y demeure (*manet*) après leur passage, et c'est elle que je mesure (*metior*) quand elle est présente (*praesentem*), non pas ces choses (*res*) qui ont passé pour la produire.» Et c'est là toute la réalité du temps: «Donc, ou bien ce sont là les temps, ou bien je ne mesure pas les temps.»⁶¹) Le temps n'est donc plus *doublement* signe (présent du passé dans le *vestigium*; présent du futur dans le *signum*), mais bien *triplement*, et selon ses trois actes: l'attention elle-même (*praesens intentio, attentio*⁶²) se définit par l'empreinte, laquelle avait servi précisément à définir le mode d'être du passé. Empreinte actuelle, certes, puisque le phénomène ne manque pas à la saisie signifiante qui le révèle, mais empreinte tout de même. Ce n'est pas tant le phénomène qui est donné que sa trace évanescence en nous. La temporalité comme veine signifiante établit donc radicalement l'*ego* dans la signification, et par différence avec toute espèce de manifestation,

même la plus commune. Cela ne veut évidemment pas dire que rien, jamais, ne nous apparaît, mais que ce qui se montre à nous ne se donne jamais sur le mode de la présence⁶³). La *distentio animi* reconduit de la présence à l'acte, c'est là un aspect bien connu. Mais nous savons désormais, en outre, que cet acte est de signification et d'interprétation conjointes. L'analyse augustinienne du temps s'apparente à une longue et patiente réduction du phénomène au signe⁶⁴), en passant par l'acte et son corrélat passif, l'épreuve. Faisant en permanence l'épreuve de cette temporalité même qu'il est en tant qu'il l'*agit*, l'*ego* s'inscrit dans un champ de signification dont il est à la fois l'ordonnateur et l'interprète. Dépossédé des phénomènes, il demeure détenteur de leurs signes. Ou plutôt, la phénoménalité même est son propre signe. Ici s'impose la différence sous une figure plus aiguisée et plus fondamentale: la différence du présent dans le signe, auquel aboutit l'acte triple, habite les trois dimensions du temps. La différence de la présence est surgissement de son signe⁶⁵), et le phénomène-signifié s'établit, continûment jaillissant, sur l'effondrement non moins continu du manifeste. Le temps est cet effondrement et ce jaillissement mêmes, sis au cœur de l'*ego*, en lesquels se diffère la manifestation tandis que se déclare la signification⁶⁶).

C'est par conséquent en un sens éminent qu'il faut parler, dans le cas de l'homme augustinien, de «condition herméneutique». Le temps, dans son ressort signifiant et interprétant, est herméneutique en son fond (v). Il y a un «temps herméneutique», et ainsi en va-t-il, pour les raisons principielles que nous venons de développer, de toute temporalité comme telle. Son contraire ne se trouve que dans l'éternité, qui est aussi sans signes. A la manifestation de l'éternité divine s'oppose l'herméneutique inhérente à la temporalité humaine. Et c'est précisément parce que la créature humaine est privée de tout pur présent⁶⁷), c'est-à-dire autre que différé dans le triple acte de la *distentio*, qu'elle est d'emblée parmi les signes. La *conditio* est en effet temporelle au sens le plus strict, puisque l'acte du *conditor* divin créant l'homme est

position de «l'homme temporel» (*homo temporalis*), que Dieu «a fait dans le temps (*in tempore condidit*)»⁶⁸). Une telle herméneutique, «active» dans sa capture spontanément signifiante du phénomène, mais aussi, à bien des égards, «passive», puisqu'elle ne requiert pas la conscience de son acte, ni la discipline réflexive de l'interprète, fait du temps un tissu de signes et de son passage une interprétation.

La *dispersio* de la créature déchue, en étant celle des temps, s'affirme donc avant tout comme celle des signes (vi). S'il est vrai que le temps n'entre pour rien dans la *dispersio*, cela était vrai du temps de la créature avant le péché. Pour l'homme *aversus*, la *distentio* qui fait le temps devient synonyme de *dispersio*. La *distentio*, c'est la *dispersio* envisagée sous le mode temporel. On s'est souvent étonné du fait qu'Augustin, au livre XI des *Confessions*, utilise le terme de *distentio* en deux sens bien distincts: mental et psychologique, d'une part, la *distentio animi* rendant compte de l'essence intime du temps⁶⁹; «existentiel» et moral, d'autre part: «voici que ma vie est une distension (*ecce distentio est vita mea*).»⁷⁰) La prise en compte du signe dissipe cette équivoque, et aplanit la difficulté parce qu'elle révèle, de la notion, l'essentielle homogénéité. Si la *distentio* existentielle ayant pour objet la vie individuelle a été comprise comme différance, et le *distendere* comme un synonyme de *differre*, il en va de même – les pages qui précèdent l'ont montré – de la *distentio* mentale qui a pour objet le temps selon le processus mental qui l'engendre. Ce temps qui fait l'objet des analyses du livre XI, ne nous laissons pas de le répéter, est celui de l'homme pécheur. Quoi d'étonnant alors s'il engage la vie même de l'homme qui en assure la saisie différante, cette vie comprise comme cours d'une existence individuelle temporelle? Le jaillissement continu de la signification sans présence, en lequel consiste la temporalité humaine, est du même coup dispersion de soi dans l'incapacité à totaliser la présence qui n'a son lieu que dans l'éternité.

Signa et *vestigia*, étoffe signifiante du temps, en font aussi l'essentielle multiplicité. Or, c'est de cette multiplicité même que se réclame la *distentio vitae*: «Nous

qui vivons multiples par le multiple à travers le multiple.»⁷¹⁾ La multiplicité des temps est celle des signes, et la dispersion, fruit de la distension, s'impose comme dissémination. Si ma vie toujours m'échappe, c'est parce qu'elle est ce tissu incertain et fuyant de signes, que mon désir suscite, agite et disperse, ceux de mon souvenir, ceux de mon attente, ceux, enfin, d'un présent qui jamais ne tient et d'une chose qui jamais ne se donne. Les *Confessions*, prises en ce sens, ne sont rien d'autre que l'effort d'Augustin pour rassembler les signes de sa propre vie afin de l'unifier en dégageant d'elle la pure visée qui l'animait en secret. Une vie, n'importe quelle vie, cela ne se laisse comprendre qu'au terme d'une récollection rétrospective des signes épars qui parsèment et constituent sa durée. L'éparpillement dans les temps qui consacre la dispersion du moi (*«at ego in tempora dissilui»*) relève du temps du péché comme flux des signes. La facticité interprétante doit bien se décider pour des possibilités, mais cette décision s'engage sur le terrain des signes temporels en lesquels s'attarde son passé, s'imprime son présent et brille son avenir. La facticité herméneutique (*distentio* morale-existentielle) fait fond sur une temporalité elle-même herméneutique (*distentio* mentale-temporelle). Et la réciproque n'est pas moins vraie. C'est, en conséquence, d'une opération de bout en bout herméneutique qu'il faudra attendre l'unification du moi, dont la décision du désir sera alors solidaire d'un dépassement de la puissance corrosive et disséminante du temps.

On trouvera la deuxième partie de cet article dans le volume 203 du Bulletin de sciences humaines de l'Université Doshisha.

なお、本稿の第二部は紙幅の都合により、同時期に公刊された同志社大学人文学会編『人文学』第二〇三号に掲載した。本稿はその前半部分にあたる。

Notes

- 1) Soulignons l'existence de nombreux commentaires récents de tout premier ordre sur la question. On se référera notamment à N. Fischer, «*Confessiones* XI. "*Distentio ani-*

mi”. Ein Symbol der Einflüchtung des Zeitlichen», in N. Fischer & C. Mayer, *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1998, p.489-552; P. Ricœur, «Les apories de l’expérience du temps: le livre XI des *Confessions* de saint Augustin», in *Temps et récit*, I, Paris, Seuil, 1991, 1983, p.21-65; C. Romano, «Augustin et la subjectivation du temps», in *L’événement et le temps*, Paris, PUF, 1999, p.90-124; J.-L. Marion, «Le temps ou l’événement», in *Au lieu de soi, op. cit.*, Chap. V, p.261-313. Pour un point de vue critique sur ces trois interprètes français, on pourra consulter l’étude d’I. Bochet, «Variations contemporaines sur un thème augustinien: l’énigme du temps», *Recherches de science religieuse*, 2001, 89-1, p.43-66 (où il est question des lectures produites par Ricœur et Romano), ainsi que celles réunies par E. Falque: «Saint Augustin, penseur du soi. Discussions de l’interprétation de Jean-Luc Marion», *Revue de métaphysique et de morale*, 2009, 3. Le dossier très complet constitué par K. Flasch (*Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text, Übersetzung, Kommentar*, Frankfurt a. M., Klostermann, 1993), outre une traduction et un excellent commentaire quasi ligne à ligne du livre XI, recense les théories antiques du temps antérieures à Augustin, et met en perspective l’acquis du livre XI en considérant sa postérité médiévale ainsi que les prolongements contemporains dont il a fait plus récemment l’objet. La partie du commentaire intégral des *Confessions* de J. J. O’Donnell (*Commentary on Augustine’s Confessions*, 3 vol., Oxford, Clarendon Press, 1992) consacrée au livre XI peut aussi rendre de précieux services.

- 2) *Conf.*, XI, 14, 17.
- 3) *Ibid.*, XI, 22, 28.
- 4) *Ibid.*, XI, 22, 28.
- 5) *Ibid.*, XI, 14, 17.
- 6) *Conf.*, XI, 15, 20.
- 7) *Ibid.*, XI, 16, 21.
- 8) Voir, déjà, l’expression presque identique de XI, 15, 18: «*Et tamen dicimus longum tempus et breve tempus neque hoc nisi de praeterito aut futuro dicimus.*»
- 9) Voir P. Ricœur, *Temps et récit*, I, *op. cit.*, p.28: «La protestation du *sentimus, comparamus, metimur* est celle de nos activités sensorielles, intellectuelles et pragmatiques relativement à la mesure du temps. Mais cette obstination ne nous fait pas avancer d’un pas dans la question du “comment”.» Pour l’instant du moins. Car nous allons voir pourtant que c’est précisément en ce *sentire*, qui rend possible un *comparare* parce qu’il relève lui-même d’un *metior*, que va consister la solution.

- 10) *Conf.*, XI, 16, 21.
- 11) *Ibid.* (Ici encore, nous rendons *sentiri* par «être senti» plutôt que par «être perçu»).
- 12) *Ibid.*, XI, 20, 26.
- 13) *Ibid.*, XI, 21, 27.
- 14) Augustin emploie plutôt dans ces pages «*in animo*» (18, 23; 18, 24; 27, 36; 28, 37). On trouve une seule occurrence de «*in anima*» (20, 26). La distinction entre *animus* et *anima* n'intéresse guère ici Augustin, qui les traite sur cette question comme des équivalents. Voir XI, 15, 19 (c'est *l'anima* qui sent et qui mesure); 17, 22 (c'est par *l'animus* que l'on peut voir en soi les souvenirs des choses passées); 19, 25 (les choses futures sont enseignées aux *animae* des prophètes); 26, 33 (la *distentio* est celle de *l'animus*). Sur cette distinction, qu'Augustin pratique et tient ailleurs, voir G. O'Daly, Art. «Anima, animus», in *Augustinus Lexikon*, 1986-1994, vol.1.
- 15) *Conf.*, XI, 28, 37.
- 16) Rappelons la définition du présent donnée en XI, 15, 20: «*Si quid intellegitur temporis, quod in nullas iam vel minutissimas momentorum dividi possit, id solum est, quod praesens dicatur.*»
- 17) *Ibid.*, XI, 27, 36.
- 18) *Ibid.*, XI, 26, 33.
- 19) Nous empruntons cette expression à Ph. Charru, «Temps et musique dans la pensée d'Augustin», *Revue d'Études Augustiniennes et Patristiques*, 2009, 55, p.171-188.
- 20) Aspect que tous les commentaires que nous avons pu consulter laissent décidément en retrait, ne lui faisant jouer aucun rôle central, le mentionnant parfois rapidement, quand ils ne le passent pas purement et simplement sous silence. Pour ne prendre qu'un exemple, un des auteurs les plus qualifiés sur la question, N. Fischer, dans son édition du livre XI (*Was ist Zeit? Confessiones XI / Bekenntnisse* 11, *Aurelius Augustinus*, intro., trad. et notes par N. Fischer, Hamburg, Felix Meiner, 2000), n'y consacre aucune de ses notes, pourtant nombreuses et précises.
- 21) *Conf.*, XI, 18, 23.
- 22) *Ibid.*, XI, 14, 17.
- 23) La question, soulevée par I. Bochet (*Augustin dans la pensée de Paul Ricœur*, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2004, p.77), de savoir si la théorie du triple présent «conduit à suspecter, chez Augustin, une "métaphysique de la présence"» – et même si l'on se refuse à entendre en cette dernière dénomination un nom d'infamie – trouve ici sa réponse. Elle est négative. Le triple présent, comme acte triple de constitution de la signification dans la *distentio*, fait du présent un signe de la présence, laquelle n'est donnée que comme différée dans la signification. (La présence n'appartient qu'à

l'éternité.) Ainsi, «loin de consacrer le primat de la présence par le privilège du présent, l'aporie du temps présent diffère d'emblée et à jamais l'avènement de la moindre présence égale à elle-même. Saint Augustin théorise la différenciation, et détruit l'être en présence.» (J.-L. Marion, *Au lieu de soi, op. cit.*, p.281, n.1).

- 24) *Conf.*, XI, 18, 23. L'exemple donné par Augustin est ici celui de sa propre enfance: «*Pueritia quippe mea, quae iam non est, in tempore praeterito est, quod iam non est; imaginem vero eius, cum eam recolo et narro, in praesenti tempore intueor, quia est adhuc in memoria mea.*»
- 25) Voir *Doct. christ.*, II, 1, 1: «*Signum est enim res praeter speciem, quam ingerit sensibus, aliud aliquid ex se faciens in cogitationem venire; sicut vestigio viso, transisse animal cuius vestigium est, cogitamus (. . .).*»
- 26) *Conf.*, X, 8, 12.
- 27) *Ibid.*, XI, 18, 23.
- 28) *Ibid.*, XI, 18, 24.
- 29) Augustin traite brièvement des prophètes sous ce rapport au paragraphe qui suit, 19, 25. Mais l'important, ainsi que le remarque K. Flasch, tient dans l'application générale qui en est faite à toute expérience du futur en tant que telle: «Wichtig ist hier, daß Augustinus nicht von Prophezeiungen, sondern vom Vorherwissen von Naturereignissen spricht. Auch die Frage, ob Vergangenes und Zukünftiges *sind*, zeigt sich in neuem Licht (*Conf.*, XI, 17, 22: «*Sunt ergo et futura et praeterita*»).» L'absence réelle des *res futurae* ne saurait constituer une objection contre la réalité du futur; elle permet bien plutôt d'en cerner la teneur exclusivement signifiante et mentale: «Das Zukünftige als Zukünftiges (. . .) *ist*, aber nur als Vorausgegenwart in der Seele, erfährt aufgrund von gegenwärtigen Ursachen und Vorzeichen des Kommenden. Es hat sein Sein in meiner *imaginatio* und in meinen *conceptiones*.» (*Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones, op. cit.*, p.361. Souligné par l'auteur.)
- 30) *Conf.*, XI, 18, 24.
- 31) Voir Quintilien, *Inst. or.*, V, 9, 15: «*Ea quoque quae, quia plerumque observata sunt, vulgo signa creduntur, ut prognostica.*»
- 32) Voir D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding*, New York, Cosimo, 2008. Notamment les pages où se trouve déterminé le rôle de l'habitude (*habit, custom*) dans l'attente (*expect*) de l'effet: «From causes which appear similar we expect similar effects.» (Section IV, Deuxième partie, p.37); «For all inferences from experience suppose, as their foundation, *that the future will resemble the past*, and that similar powers will be conjoined with similar sensible qualities.» (*Ibid.*, p.39. Nous

souignons.); «Custom, then, is the great guide of human life. It is that principle alone which renders our experience useful to us, and *makes us expect, for the future*, a similar train of events with those which have appeared in the past. Without the influence of custom, we should be entirely ignorant of every matter of fact *beyond what is immediately present to the memory and senses.*» (Section V, Première partie, p.45. Nous soulignons.)

- 33) Augustin dit de la *memoria* qu'elle est «*quasi lumen temporalium spatorum*» (*Mus.*, VI, 8, 21). En *Trin.*, XV, 7, 13, se trouve explicité le rôle joué par la mémoire dans la projection du futur: la prévision elle-même est le fait de la mémoire («*Et tamen ut praevideamus, non providentia nos instruit, sed memoria.*»). Sur ce «privilege de la *memoria*», laquelle «domine les deux autres» actes que sont l'attention et l'attente, voir J.-L. Marion, *Au lieu de soi, op. cit.*, p.290-291. D'une façon générale, «memory is essential for the cohesion of experience» (D. W. Polk, «Temporal Impermanence and the Disparity of Time and Eternity», *Augustinian Studies*, 22, 1991, p.74).
- 34) Cette terminologie est celle de P. Ricœur. Si l'image procède bien à une unification mentale du processus de signification, l'auteur ne précise pas, néanmoins, les deux valeurs distinctes, intérieure (*vestigium*-passé) et extérieure (*signum*-futur), du signe temporel. Voir *Temps et récit*, I, *op. cit.*, p.33.
- 35) *Conf.*, XI, 23, 30.
- 36) Nous n'en reprenons pas ici le détail. Les trois exemples du son (exemples 1 et 2: XI, 27, 34; exemple 3: XI, 27, 35, auquel on peut adjoindre 27, 36), centrés sur le problème de la mesure du temps, ont été minutieusement étudiés par P. Ricœur. Voir *Temps et récit*, I, *op. cit.*, p.41-44. Il faut leur ajouter celui du chant (XI, 28, 38), et dont Ricœur écrit: «Si les paragraphes 23, 30-30, 40 sont le trésor du livre XI, le paragraphe 28, 38 est le joyau de ce trésor. L'exemple du chant, qui englobe celui du son qui dure et cesse et celui des syllabes longues et brèves, est ici plus qu'une application concrète: il marque le point d'articulation de la théorie de la *distentio* sur celle du triple présent.» (*Ibid.*, p.46).
- 37) *Conf.*, XI, 27, 34.
- 38) Nous tenons, avec N. Fischer («*Confessiones XI. "Distentio animi"*. Ein Symbol der Einflüchtung des Zeitlichen», in N. Fischer & C. Mayer, *Die Confessiones des Augustinus von Hippo. Einführung und Interpretation zu den dreizehn Büchern*, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1998, p.489-552), que «Augustinus sieht, daß in der Erinnerung nicht das Vergangene selbst (23: „*ex memoria proferuntur non res ipsae*“) und in der Erwartung nicht das Zukünftige selbst (24: „*cum ergo videri dicuntur futura, non ipsa, quae nondum sunt*“) wahrgenommen wird, obwohl es ihm um die ver-

gangehen und zukünftigen Wirklichkeiten geht, von denen Spuren (23: „*vestigia*“) oder nur Gründe und Zeichen (24: „*causae vel signa*“) gegenwärtig sind.» (p.524). Pourtant, s'ensuit-il de là que «das Sein der Zeit und des Zeitlichen nicht als es selbst erfassbar ist»? Il ne faudrait pas, en effet, confondre la réalité du temps lui-même (qui est signifiante-interprétante), et celle des choses mêmes (*res ipsae*) données dans le temps et évidemment absentes de l'esprit. Si la chose même, passée ou future, ne m'est pas donnée comme telle, passé et futur, eux, me sont bien *donnés* dans leur texture signifiante sentie, *comme* passé (trace) et *comme* futur (signe au sens étroit). Non seulement la réalité du temps est intacte, mais elle se trouve en outre caractérisée rigoureusement à partir du signe et de son épreuve. Il n'y a pas de caractère «énigmatique» de l'image anticipante et de l'image vestigiale, contrairement à ce que voudrait P. Ricœur (*Temps et récit*, I, p.33). La «Fehlinterpretation» (p.525) que Fischer repère chez K. Gloy («Die Struktur der augustinischen Zeittheorie im XI. Buch der Confessiones», *Philosophisches Jahrbuch*, 1988, 95, p.73-95) ne tient pas ainsi, selon nous, à ce qu'elle prend au sérieux le signe, mais bien à ce qu'elle le réduit à une «représentation du temps» (*Zeitvorstellung*) au lieu d'y voir sa réalité même. Pas davantage, C. Mayer, considérant *signa* et *vestigia*, ne s'avance jusqu'à prononcer le mot pourtant attendu de *Zeichenhaftigkeit*, ou à tout le moins de *Bedeutung*, il leur préfère le vocabulaire traditionnel de la représentation: «*Vergangenheit und Zukunft sind somit in der Seele in der Weise der Vergegenwärtigung.*» (*Die Zeichen in der Geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus*, I. Teil, Würzburg, Augustinus-Verlag, 1969, p.162). Il est ainsi conduit à opposer le temps à ses signes, quand Augustin ne cesse d'affirmer leur identité: «Augustin will jedoch nicht die Zeichen der Zeit, sondern die Zeit selber kennenlernen.» (p.163). Pour l'auteur, le temps n'est signe qu'à un seul titre, comme signe de l'éternité (p.168).

- 39) Dans ces trois derniers cas (douleur/plaisir, émotion, pensée), l'image anticipante n'a pas de corrélat dans un *signum* extérieur, mais elle n'en perd pas pour cela sa teneur signifiante, par laquelle elle prononce sa propre perpétuation – qui n'est autre, en somme, que sa durée. En effet, le propos d'Augustin sur les *signa* et *vestigia* ne vise pas à établir la réalité de signes transcendants, mais à saisir le temps comme signification immanente à l'esprit. Pour cela, «il lui suffit de montrer que c'est l'âme, et elle seule, qui rend présent l'absent par l'intermédiaire de ses actes, saisissant le futur à travers ses prémices, le passé à travers ses vestiges.» (C. Romano, *L'événement et le temps*, op. cit., p.102).
- 40) La remarquable intuition de M. D. Jordan trouve ici une confirmation exemplaire:

«There is good reason for seeing the problem of signification as something more than an instance of the larger problem of temporality.» («Words and Word: Incarnation and Signification in Augustine's *De doctrina christiana*», *Augustinian Studies*, 11, 1980, p.192). En effet, la signification n'est pas une conséquence ni une province de la temporalisation; elle s'identifie à la temporalisation parce qu'elle en constitue l'acte et l'étoffe mêmes. Il est donc tout à fait approprié de voir dans la tentative augustinienne une «sémantique des *temporalia*» (voir R. Corradini, *Zeit und Text. Studien zum tempus-Begriff des Augustinus*, Wien-München, Oldenbourg, 1997, p.136-153: «Die Zeit als Zeichen. Eine Semantik der *temporalia*»).

- 41) Une lecture phénoménologique de la doctrine augustinienne du temps menée à partir de Husserl gagnerait donc à s'appuyer non seulement, comme cela a déjà souvent été tenté, sur les *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* de 1905, mais encore sur la *Première recherche logique* («Expression et signification») de 1901. La conceptualisation husserlienne de la constitution du flux temporel, mise en rapport avec la notion de signe (*Zeichen*) – et non seulement de «signification» (*Bedeutung*) –, est une tâche qui s'impose à l'interprète à partir de la lecture d'Augustin.
- 42) Le livre XI décrit un «processus qui suppose un mélange d'activité et de passivité, la première ressortissant à l'*intentio*, la seconde à la *distentio*.» Au total, donc, «*Intentio* et *distentio* désignent (. . .) l'avert et l'envers d'un même processus dans lequel activité et passivité apparaissent inextricables, à l'image de la synthèse passive husserlienne.» (C. Romano, *L'événement et le temps*, *op. cit.*, p.114 et 119).
- 43) *Ibid.*, p.120-121.
- 44) Pour le dire avec les mots de P. Ricœur: la «passivité de l'impression» va de pair avec «l'activité d'un esprit tendu en des directions opposées entre l'attente, la mémoire et l'attention. Seul un esprit ainsi diversement tendu peut être distendu.» Car ce sont là «autant d'opérations actives que doublent dans leur passivité les images-signes et les images-empreintes» (*Temps et récit*, I, *op. cit.*, p.44-45). Nous posons alors cette question: pourquoi, s'il en est ainsi, refuser à ces mêmes images signifiantes le statut de solution, que leur conteste l'auteur? (voir la p.32: «La solution par *signa* et *vestigia* est élégante – mais combien laborieuse, combien coûteuse et combien mal assurée!») Bien au contraire, comme on peut le constater, *intentio* et *distentio*, activité et passivité, rendent parfaitement praticable et cohérente la réduction augustinienne du temps au signe.
- 45) En un sens qui ne tombe pas sous le coup de la critique bergsonienne: «Les signes avant-coureurs ne sont donc à nos yeux des signes que parce que nous connaissons

maintenant la course, parce que la course a été effectuée. Ni la course, ni sa direction, ni par conséquent son terme n'étaient donnés quand ces faits se produisaient: donc ces faits n'étaient pas encore des signes.» (H. Bergson, *La pensée et le mouvant*, Paris, PUF, 1999, 1938, p.17).

- 46) La corrélation entre temps et langage humain, mise en relief par L. Alici, est réelle, sans que nous parvenions à lui accorder la prévalence que lui reconnaît l'auteur, qui écrit: «Il problema del tempo (. . .) viene dunque colto nella sua appartenenza costitutiva al linguaggio, in un duplice senso: esteriore, per cui il linguaggio si manifesta in tempo, e interiore, per cui il tempo si genera nel linguaggio.» («Linguaggio e tempo in S. Agostino», in J. P. Beckmann (éd.), *Sprache und Erkenntnis im Mittelalter*, 2 vol., Berlin-New York, De Gruyter, «Miscellanea mediaevalia», 13, 1981, t. 2, p.1044. Nous soulignons). L'aspect extérieur est incontestable, mais subalterne. L'aspect intérieur, quant à lui, et parce qu'il est conçu comme une génération du temps par et dans le langage, pose problème. En effet, le livre XI décrit une constitution du temps sans jamais faire appel au langage. *Signa* et *vestigia* ne sont pas ici ceux d'une langue instituée par l'homme. Signification et interprétation, dans le temps de la sensation et la sensation du temps, se situent en amont de tout langage; et ce que nous appelons leur immanence tient précisément à ce caractère pré- ou anté-langagier. On peut seulement dire d'Augustin que «his particular philosophy of time», laquelle comprend et intègre déjà pleinement la notion de signe, «translates into a particular philosophy of language» (R. Mortley, *From Word to Silence, op. cit.*, II, p.203). Si l'on veut vraiment parler de langage au niveau de la genèse du temps lui-même, cela n'est possible qu'en remontant au Verbe qui meut et dispose toute chose, et dont l'ordre des temps constitue comme la prolation dans et par le créé. Le temps est alors saisi comme discours divin.
- 47) Là encore, c'est C. Romano qui s'exprime dans les termes les plus précis: «Par l'*intentio*, l'esprit actif rend possible la transition des temps les uns dans les autres; par la *distentio* passive, il recueille en quelque sorte le résultat de cette transition, élargissant le présent à l'avenir immédiat et au passé proche.» (*L'événement et le temps, op. cit.*, p.119).
- 48) *Conf.*, XI, 27, 36.
- 49) *Mus.*, VI, 5, 10.
- 50) *Ibid.*, VI, 8, 20. Ces «nombres du jugement», de nature strictement rationnelle, sont introduits en VI, 4, 5. Voir B. Brennan, «Augustine's *De musica*», *Vigiliae Christianae*, 42, 3, 1988, surtout la p.274.
- 51) *Ibid.*, VI, 4, 5.

- 52) C'est ainsi avec raison que Ph. Charru attribue la production du temps aux nombres du jugement. Voir «Temps et musique dans la pensée d'Augustin», *op. cit.*, p.179.
- 53) *Mus.*, VI, 2, 3.
- 54) *Mus.*, I, 13, 28.
- 55) *Ibid.*, VI, 2, 3.
- 56) Voir *Conf.*, X, 9, 16, où le *vestigium* résultant de l'impression sensible (ici, la voix: *vox impressa*) apparaît comme une condition du souvenir. À compléter par *Gen. ad litt.*, XII, 16, 33. Lire aussi *Trin.*, XI, 2, 3, avec le commentaire proposé par E. Bermon dans *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, Paris, Vrin, 2001, p.243-245 («La vision comme empreinte du corps dans le sens»).
- 57) Ph. Charru distingue ainsi «le triple présent et la distension de l'esprit ou la fonction horizontale de la mémoire», d'une part; et, d'autre part, «la remontée vers les harmonies divines et les nombres éternels ou la fonction verticale de la mémoire.» («Temps et musique dans la pensée d'Augustin», *op. cit.*, p.180-183). En scindant la dimension horizontale, on peut même, avec C. G. Vaught, en distinguer trois: «The present displays psychological, temporal, and eternal dimensions. It is psychological because it is a modification of the soul; it is temporal because it occurs in the present moment; and it is eternal because it points to God along the vertical axis of experience.» (*Access to God in Augustine's Confessions*, Books X-XIII, State University of New York Press, 2005, p.130).
- 58) Voir *Mus.*, VI, 14, 44: «*Quid ergo facile est? an amare colores, et voces, et placetas, et rosas, et corpora leniter mollia? Haecine amare facile est animae, in quibus nihil nisi aequalitatem ac similitudinem appetit, et paulo diligentius considerans, vix eius extremam umbram vestigiumque cognoscit . . .* » (Nous soulignons.) Sur le temps comme signe de l'éternité, voir C. Mayer, *Die Zeichen in der Geistigen Entwicklung und in der Theologie des jungen Augustinus, I. Teil*, *op. cit.*, p.149 sq.
- 59) Voir *Doct. christ.*, II, 16, 25: «*temporum cursibus ipsa nobis insinuetur doctrina contemendorum temporum et appetendorum aeternorum.*» On peut dire que «l'horizontalité de la *distentio*» porte déjà en elle la possibilité de la «verticalité de l'*extensio*» par laquelle s'ouvre la possibilité d'une conversion de la temporalité et d'une transcendance du temps. (Ces expressions sont celles de L. Alici, «Le lieu d'Augustin: l'interprétation de Jean-Luc Marion», *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2009, 3, p.301.) C'est aussi du fait de son impossibilité principielle de poser par lui-même son propre commencement que le temps est *vestigium aeternitatis*: «Zeit ist daher, weil sie nicht aus sich selbst anfängt, "Spur" der Ewigkeit.» (W. Beierwaltes, «Creatio als Setzen von Differenz», *op. cit.*, p.84).

- 60) Le présent, du fait de son impermanence et de son absence d'étendue, n'est pas la solution au problème du temps: «Im Gedanken einer stehenden Gegenwart, die immer gegenwärtig wäre und nicht in das Vergangensein überbinge, sieht er *i. e.* Augustinus keine lösung seiner Fragen.» (N. Fischer, «*Confessiones* XI. "Distentio animi". Ein Symbol der Einflüchtung des Zeitlichen», *op. cit.*, p.525).
- 61) *Conf.*, XI, 27, 36.
- 62) *Ibid.*, et 28, 38, respectivement.
- 63) Ici se lève bien sûr une objection de taille, celle que l'on trouve développée au livre X du *De Trinitate*: «*quid tam menti adest, quam ipsa mens?*» (7, 10); «*mens sibi praesens est.*» (9, 12). Cette forme singulière et essentielle de présence qui caractérise le rapport de l'esprit à lui-même constitue bien le fond de possibilité de toute apparition phénoménale. Elle n'est nullement incompatible avec la compréhension que nous donnons ici de la doctrine augustinienne du temps. En réalité, et pour donner brièvement un aperçu de la solution, il faut bien voir que ces pages du *De Trinitate*, avec les claires formulations qui les parsèment et qu'on serait tenté d'isoler, traitent d'un tout autre problème que celui qui nous occupe, et se situent sur un plan entièrement différent. La question à laquelle s'affronte Augustin n'est pas celle de la temporalité de l'esprit, et donc de sa présence à soi à travers le temps devenue problématique, mais celle de sa saisie par-delà les représentations qui le masquent à lui-même. La *praesentia* dont il s'agit n'est donc absolument pas celle qui s'oppose à la différence temporelle-signifiante que nous considérons ici, mais celle qui doit triompher des images corporelles («*imagines*», X, 5, 7-6, 8) dont la recouvre et la travestit son propre pouvoir de représentation sensible. En un mot, l'enjeu de ce passage, conformément à la perspective générale du *De Trinitate*, n'est pas d'établir la présence continue et sans reste de l'esprit à soi-même (*malgré* le temps), mais bien de lui livrer accès à la saisie de sa véritable essence. (Voir, sur ce point, O. Boulnois, *Être et représentation*, Paris, PUF, 1999, p.160-164 et E. Bermon, *Le cogito dans la pensée de saint Augustin*, *op. cit.*, p.91-104 et 205-207).
- 64) Ce que nous identifions comme une augustinienne «réduction au signe», même si elle présente avec elle d'évidentes similarités (notamment le rôle de l'*intentio* comme acte), ne se laisse pas ramener sans reste à la «réduction au sens» qui caractérise l'entreprise de Husserl. On se référera aux nombreuses études de J. Benoist sur la question. Pour le dire brièvement, c'est sur l'acte intentionnel que se concentrent les analyses husserliennes, entraînant par là un relatif déclassement du signe, lequel ne porte pas en soi-même le pouvoir de signifier. «Remplacer les choses par leur sens, ne pourrait-on trouver là une définition générique, schématique mais juste, de la

réduction?» (*Phénoménologie, sémantique, ontologie. Husserl et la tradition logique autrichienne*, Paris, PUF, 1997, p.21). Or, «cet “élargissement” husserlien de la notion de “sens” se fait en un sens qui suppose, que cela soit tenable ou non, un décrochage avec tout ce qui relève en propre de la “signitivité”» (*Autour de Husserl. L’ego et la raison*, Paris, Vrin, 1994, p.274). Car, dans la mesure où, pour lui, «la signification est d’abord intentionnalité (d’abord un *signifier*), ou en tout cas ne se définit que par rapport à elle», endossant alors pleinement «la dimension d’acte et (de) production effective de sens», Husserl consacre «l’indépendance théorique de la signification par rapport aux signes» (*Intentionnalité et langage dans les Recherches logiques de Husserl*, Paris, PUF, 2001, p.39-40 et p.46-47. Souligné par l’auteur.). Le signe occupe de ce fait une place de second rang dans la prise en compte du phénomène de la signification: «A quoi dès lors rapporter la fonction signifiative, si ce n’est à certains *actes*, qui viennent donner du sens à ce contenu physique, et le transforment en signe expressif, porteur et prestataire d’un sens?» (*Entre acte et sens. La théorie phénoménologique de la signification*, Paris, Vrin, 2002, p.13. Souligné par l’auteur.).

- 65) Derrida est donc ici au plus près d’Augustin, quand il écrit: «La différance, c’est ce qui fait que le mouvement de la signification n’est possible que si chaque élément dit “présent”, apparaissant sur la scène de la présence, se rapporte à autre chose que lui-même, gardant en lui la marque de l’élément passé et se laissant déjà creuser par la marque de son rapport à l’élément futur, la trace ne se rapportant pas moins à ce qu’on appelle le futur qu’à ce qu’on appelle le passé, et constituant ce qu’on appelle le présent par ce rapport même à ce qui n’est pas lui.» («La différance», in *Marges. De la philosophie*, Paris, Éd. de Minuit, 1972, p.13). Le désaccord de fond – en quoi Augustin apparaîtra encore, selon l’optique de Derrida, comme un authentique tenant de la «métaphysique de la présence» – tient au spectre de l’éternité qui plane sans cesse au-dessus des analyses augustiniennes du temps, et détermine en son fond sa conception du temps. En ce sens précis (non plus horizontal mais «vertical»), le temps augustinien n’est pas assimilable à la différance derridienne. L’usage du concept de *signum* (et de l’une de ses espèces, le *vestigium*) par l’évêque d’Hippone témoigne clairement de cette appartenance (voir le développement sur «l’époque du signe» identifiée à «l’histoire de la métaphysique» dans «La fin du livre et le commencement de l’écriture», in *De la grammatologie*, Paris, Minuit, 1967, p.23-27). Un tel usage s’inscrit en effet sans ambiguïté dans ce que Derrida identifie comme «la structure classiquement déterminée du signe», laquelle «présuppose que le signe, différant la présence, n’est pensable qu’à partir de la présence qu’il diffère et en vue de la présence différée qu’on vise à se réapproprier. Suivant cette sémiologie classique,

la substitution du signe à la chose même est à la fois *seconde* et *provisoire*.» (*Ibid.*, p.9-10. Souligné par l'auteur.). L'éternité – et, en fin de compte, le Dieu qui n'est que présent et sans signes –, joue ce rôle de «signifié transcendantal, qui ne renverrait en lui-même, dans son essence, à aucun signifiant, excèderait la chaîne des signes, et ne fonctionnerait plus lui-même, à un certain moment, comme signifiant.» (*Positions*, Paris, Éditions de Minuit, 1972, p.30). Voir K. Hart, *The Trespass of the Sign*, New York, Fordham University Press, 2000, p.3-31. Il y aurait donc, on le voit, quelque risque à vouloir à tout prix faire d'Augustin un parfait précurseur de la déconstruction.

- 66) Il est bien vrai alors de dire, avec J.-L. Marion, que «saint Augustin entend le temps comme surgissant de la temporalisation que mon esprit suscite de lui-même, en tant qu'il ne cesse de différer, et d'abord de différer de lui-même» (*Au lieu de soi, op. cit.*, p.298); mais il convient de compléter cette affirmation en précisant que ce surgissement est jaillissement du signe dans l'épreuve simultanée de son interprétation immanente.
- 67) Voir *In Ioann. ev. tr.*, 38, 10: «*Nam in omnibus actionibus et motibus nostris, et in omni prorsus agitatione creaturae duo tempora invenio, praeteritum et futurum. Praesens quaero, nihil stat: quod dixi, iam non est; quod dicturus sum, nondum est: quod feci, iam non est; quod facturus sum, nondum est: quod vixi, iam non est; quod victurus sum, nondum est. Praeteritum et futurum invenio in omni motu rerum: in veritate quae manet, praeteritum et futurum non invenio, sed solum praesens, et hoc incorruptibiliter, quod in creatura non est.*» (Nous soulignons.)
- 68) *Civ. Dei*, XII, 15.
- 69) *Conf.*, XI, 26, 33.
- 70) *Ibid.*, XI, 29, 29. P. Ricœur, sans s'en étonner, ne s'explique guère sur cette «mutation de sens qui affecte la *distentio animi*» (*Temps et récit*, I, *op. cit.*, p.61). S'il est bien noté que «c'est en fait toute la dialectique, interne au temps lui-même, de l'*intentio-distentio* qui se trouve reprise» (p.60), on ne nous dit pas comment s'effectue cette reprise, ni le pourquoi de cette mutation, et les deux sens apparaissent dans le commentaire comme seulement juxtaposés. L'étude de T. L. Humphries, («*Distentio animi: praesens temporis, imago aeternitatis*», *Augustinian Studies*, 40-1, 2009, 75-101) a le rare mérite de tenter une telle articulation. Voir aussi les dernières pages de l'article de H.-H. Gander, «Zeit und Erkenntnis. Überlegungen zu Augustinus *Confessiones* XI», in G. Figal (éd.), *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*, Bd. 1, Tübingen, Mohr Siebeck, 2002, p.313-315).
- 71) *Conf.*, XI, 29, 39.

