

La conception du temps chez Aristote: et Les critiques plotinienne/augustinienne.

Dr. Afraa Ismael*

(Déposé le 24 / 8 / 2021. Accepté 16 / 11 / 2021)

□ Résumé □

La physique d'Aristote a joué et joue en permanence un rôle très important dans l'histoire de la philosophie. Dans cette œuvre majeure, Aristote étudie entre autres le temps qu'il définit comme « le nombre d'un mouvement selon l'antérieur et le postérieur ». Cette définition est restée dominante sur la pensée philosophique jusque l'arrivée d'Augustin au IV siècle. Il a reposé la question du temps en donnant une explication très importante qui a poussé le philosophe allemande Husserl dans l'introduction de son livre « *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps* » à inviter chaque chercheur intéressé par la question du temps à étudier à fond les chapitres 13-28 du livre XIe des *Confessions*.

Dans le présent article, nous analyserons cette définition en cherchant à déterminer la nature du rapport entre le temps et le mouvement selon Aristote. Nous essayerons de préciser dans quelle condition le temps peut-il être considéré comme la mesure du mouvement et jusqu'à quel point est-il possible de démontrer l'inverse!

Nous étudierons également les critiques de Plotin et Augustin de la théorie aristotélicienne. Nous nous y intéresserons dans le but de savoir si le temps aristotélicien, considéré principalement comme catégorie objective, devient catégorie subjective d'une part, et d'autre part, de déterminer jusqu'à quel point il est possible de parler d'une véritable originalité dans l'analyse d'Augustin sur la question du temps.

Mots clés : temps, mouvement, nombre, instant, l'âme du monde, l'âme humaine.

* Maître de conférences. Département de la philosophie, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Syrie, Lattaquié. afraismael2018@gmail.com

مفهوم الزمن عند أرسطو والانتقادات الأفلوطنية/الأوغسطينية

د. عفراء اسماعيل*

(تاريخ الإيداع 24 / 8 / 2021. قبل للنشر في 16 / 11 / 2021)

□ ملخص □

لقد لعبت فيزياء أرسطو "السماع الطبيعي" ولا تزال تلعب دوراً مهماً للغاية في تاريخ الفلسفة. في هذا العمل الرئيس، يُقدم أرسطو تحليلاً عميقاً للزمن، يخلص إلى تعريفه في المقال الرابع (IV, 10-14) بأنه "عدد الحركة وفقاً للمتقدم والمتأخر". لقد ظل هذا التعريف مُهيماً على تاريخ الفكر الفلسفي حتى جاء أوغسطين في القرن الرابع الميلادي، وأعاد طرح سؤال الزمن مُقدِّماً تفسيراً مهماً له، جعل الفيلسوف الألماني هوسرل في مقدمة كتابه "دروس في فينومينولوجيا الوعي الباطني للزمن" يدعو كل باحث مهتم بمعرفة أمر الزمن، إلى أن يُدْمِنَ النَّظَرَ في الفصول (13-28) في الكتاب الحادي عشر من الاعترافات.

نسعى في هذا البحث إلى تقديم دراسة تحليلية للتعريف الأرسطي للزمن، مُحاولين توضيح طبيعة العلاقة بين الزمن والحركة. متى يكون الزمن مُكرساً كمقياس للحركة، وإلى أي مدى يمكننا برهنة الحالة العكسية، نعني متى تكون الحركة مقياس الزمن. كما أنه سنقوم بدراسة أهم الانتقادات الأفلاطونية/الأوغسطينية للزمن الأرسطي، وهدفنا هو معرفة فيما إذا كان يمكن للزمن الأرسطي - الذي يُنظر إليه كمقولة موضوعية، أن يصبح مقولة ذاتية هذا من جهة، ومن جهة مدى إمكانية البرهنة على أصالة أوغسطينية في قضية الزمن.

الكلمات المفتاحية: الزمن، الحركة، العدد، الآن، ذات العالم، الذات الإنسانية.

*مدرسة . قسم الفلسفة كلية الآداب والعلوم الإنسانية . جامعة تشرين . اللاذقية . سورية. afraismael2018@gmail.com

Introduction

Le temps comme catégorie objective trouve son expression complète et explicite chez Aristote, lequel définit le temps comme le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur (La Physique IV, XI, 219 b1). Par contre, le temps définissant comme catégorie subjective trouve sa première figure chez Plotin. Pour lui, le temps ne se réfère plus au mouvement, c'est un temps dérivé qui n'a pas grand intérêt, mais par contre comprendre la nature de la réalité du temps, c'est rentrer en rapport étroit avec la nature de l'Âme du monde. Et ce rapport se manifeste en tant que rapport d'écart. Le temps, aux yeux de Plotin, se définit comme un écart se traduisant par une aspiration perpétuelle et un désir infini. Ainsi, le mouvement pour lui devient le mouvement du désir de la troisième hypostase, c'est-à-dire l'Âme du Monde qui s'écarte de la contemplation des deux premières hypostases, c'est-à-dire l'Un et l'Intelligible, pour s'orienter vers le sensible en créant par ce mouvement l'univers sensible et bien sûr le temps.

En effet, cette thèse semble aux yeux d'Augustin- lequel combat avec Plotin sur le même front de la perspective aristotélicienne objective du temps- comme un essai d'expliquer l'obscur par le plus obscur car pour lui, comme l'Âme du Monde n'existe pas, comment est-il donc possible d'expliquer le temps par ce qui n'a pas d'existence ! n'est-il pas plus logique de recourir à ce qui présente une certaine existence.

Importance du travail:

Cette étude vise à faire en relief la conception du temps chez Aristote car cet auteur a une importance capitale et est considéré comme le premier et le plus influent à la fois sur les plans historique et systématique. Beaucoup de philosophes ultérieurs se sont servi de ses réflexions philosophiques sur le concept du temps, en les critiquant ou en les partageant, pour établir leurs propres théories du temps.

I- Le temps en son rapport avec le mouvement,

La question du temps est analysée par Aristote dans la *Physique*. Dans l'article IV de ce livre, Aristote s'attache à dégager, à partir des difficultés relatives à l'existence et à la nature du temps, une réflexion sur le temps dans sa mise en rapport avec le mouvement. Dès le début, Aristote cherche à démontrer le rapport indissoluble entre le temps et le mouvement en indiquant qu'il n'y a pas de temps là où il n'y a pas de mouvement. Il écrit à ce propos: «Si donc il nous arrive de ne pas croire qu'il y a du temps quand nous ne définissons aucun changement, mais que notre âme paraît demeurer dans un état unique et indivisible, tandis que lorsque nous percevons et définissons un changement, alors nous disons qu'il s'est passé du temps »¹.

À la lumière de cet extrait, se dégage une double question dont la réponse qu'elle nous amènera certains éléments clés dans la réflexion aristotélicienne sur le rapport entre le temps et le mouvement et qui est la suivante: dans quelle condition le temps peut-il être considéré comme la mesure du mouvement et jusqu'à quel point est-il possible de démontrer l'inverse, c'est-à-dire, quand et dans quelle situation le mouvement peut-il être présenté comme une mesure du temps?

a- Le temps en tant que mesure du mouvement:

Nous commençons notre étude en précisant deux points essentiels: le premier affirme qu'Aristote rapporte le temps à la perception qu'on peut avoir du mouvement, du passage d'un état à un autre. Le temps, indépendamment de ce qu'il est en lui-même, repose sur la

¹ Aristote, *La Physique*, trad. A. Stevens, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1999, IV, XI, 218 b 30, p. 181.

perception de l'altérité. Il n'existe que relativement au mouvement², et ce dernier ne peut être définissable sans faire référence au temps³. Ainsi, il nous apparaît bien jusqu'à quel point le temps et le mouvement sont si étroitement liés l'un à l'autre. À partir de cela, la question à laquelle il faut répondre maintenant est celle qui consiste à savoir si le mouvement et le temps se définissent l'un l'autre et si cela se fait-il de façon symétrique? Le second point, celui qui nous permet d'y apporter une réponse en mettant en évidence le rôle fondamental de l'âme dans la conscientisation de la succession de l'avant et de l'après dans le mouvement, pour arriver ensuite à percevoir le temps dans sa globalité. Cela nous permettra de déterminer jusqu'à quel point il est possible de démontrer que la perception du temps n'exige pas seulement un mouvement extérieur, mais aussi un mouvement intérieur s'incarnant par la prise de conscience de la relation d'antériorité et de postériorité dans le mouvement.

Pour y parvenir, nous nous devons de souligner que notre lecture de certains passages de la *Physique* nous conduit à affirmer qu'Aristote acquiert la conviction que lorsque notre âme demeure radicalement dans un état d'unité comme celui du sommeil hypnotique des dormeurs de Sardaigne par exemple, nous perdons du même coup toute perception de temps. Pour le dire différemment, nous n'avons pas le sentiment que le temps s'est écoulé et cela pour l'unique raison que c'est seulement lorsque l'âme humaine peut déterminer l'avant et l'après dans un changement qu'il semble que du temps se soit écoulé. Il en ressort donc que c'est la conscience du changement qui nous révèle le temps. Pour qu'une durée soit perçue, il faut que nous constations un changement ou que nous nous sentions change⁴. Pour approfondir notre point de vue, nous revenons à la *Physique* avec cette citation.

(...) il [le temps] n'existe pas non plus sans le changement; en effet, quand nous ne changeons pas de pensée, ni par nous-mêmes ni à notre insu, il ne nous semble pas que du temps ait passé, pas davantage qu'à ceux qui, d'après la légende, ont dormi en Sardaigne à côté des héros, lorsqu'ils se sont réveillés; car ils relient l'instant précédent à l'instant suivant et en font un seul, effaçant l'intermédiaire à cause de leur absence de sensation⁵.

L'analyse de ce texte nous permet de démontrer que le concept du temps chez Aristote relève aussi d'une perspective subjective par laquelle le temps ne peut pas être perçu sans le changement et sans une perception de ce changement. Cela revient à dire que pour percevoir le temps et pour bien le définir, il faut réaliser deux choses fondamentales: le mouvement extérieur et la prise de conscience intime de ce mouvement. De cette façon, nous pouvons considérer le mouvement extérieur et l'action consciente de l'âme humaine comme les deux pôles de l'expérience du temps selon Aristote⁶. Cela nous permet même de voir les premières bases de l'ambivalence de la théorie aristotélicienne du temps. Même si l'existence du temps s'appuie sur le mouvement extérieur, mais elle ne peut pas être perceptible sans l'âme humaine car si le temps et le mouvement sont étroitement liés, le mouvement n'est pas nécessairement extérieur. Alors qu'est suspendue la perception du monde extérieur, un mouvement interne de notre âme peut être suffisant pour qu'il y ait

² Cf. *Ibid.*

³ Cf. *Ibid.*

⁴ J. M. Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris : Desclée de Brouwer, 1967, p. 159.

⁵ Aristote, *La Physique*, IV, XI, 218 b 21-25, *op. cit.*, p. 181.

⁶ Sur cette conclusion, voir J. Moreau « *Le temps selon Aristote* », in : *Revue philosophique de Louvain*, Louvain: l'institut supérieur de philosophie de l'université Catholique de Louvain, série 3, t. 46, n° 9, 1946. Disponible sur:

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1948_num_46_9_4129.

temps. Pour bien préciser le lien entre le temps et le mouvement, nous cherchons maintenant à savoir si le temps et le mouvement sont identiques et s'ils diffèrent l'un de l'autre, en quoi se distinguent-ils?

Pour y parvenir, nous commençons par faire allusion au fait que même si le temps n'a pas d'existence indépendante du mouvement, ils ne se confondent pas, ceci pour les deux arguments donnés par Aristote au chapitre X de la Physique et que nous mettons en exergue pour mieux comprendre la nature du rapport entre le temps et le mouvement. Citons, comme point de départ, cet extrait:

(...) le changement et le mouvement de chaque chose sont seulement dans la chose qui change, ou bien à l'endroit où se trouve la chose mue et changeante, tandis que le temps est pareil partout en toutes choses. En outre, tout changement est plus rapide ou plus lent, mais pas le temps, le lent et le rapide sont définis par le temps⁷.

L'analyse de ce texte nous permet de détailler les caractères de la différence entre le temps et le mouvement. Elle se fonde, d'abord, sur le rapport du mouvement et du temps avec la chose. Aristote nous fait comprendre que le mouvement n'est pas être indépendant de la chose. Il est nécessairement inhérent à un objet visible, c'est-à-dire qu'il apparaît comme le caractère de cette chose. Pour être plus précise, il est exact de penser que chaque mouvement est individualisé par son mobile, alors qu'en lui-même il ne possède pas d'existence propre. En revanche, le temps est indépendant des choses qu'il enveloppe, il n'est attaché à aucun objet visible en particulier. Il accompagne tous les aspects du mouvement, si bien que chaque mouvement se fait en un temps donné. En effet, l'universalité apparente du temps et la localisation du mouvement nous conduisent à affirmer que le mouvement n'existe pas sans le temps qui sera⁸.

L'analyse d'Aristote du rapport entre le temps et le mouvement ne s'arrête jamais à ce point, mais elle s'appuie sur un autre point qui est la vitesse du mouvement, Aristote met en évidence que les mouvements sont généralement multiples et divers, c'est-à-dire qu'ils ne se produisent pas à la même vitesse, de sorte qu'on dit qu'un mouvement est plus ou moins rapide ou plus ou moins lent qu'un autre, les mouvements sont, à vrai dire, multiformes. Bien au contraire, le temps ne varie pas, il ne peut être ni l'un ni l'autre, il apparaît comme uniforme dans la vitesse de son écoulement, il est identique pris «(...) tout entier à la fois»⁹. Le temps est le même partout dans toutes les choses¹⁰. Cette mise en évidence de la différence entre le temps et le mouvement, nous conduit à arguer que la multiplicité du mouvement et l'identification du temps sont les deux caractéristiques qui permettent à Aristote de considérer le temps comme une mesure du mouvement.

B- Le mouvement en tant que mesure du temps:

Après avoir indiqué dans quel cas le temps peut être considéré comme une mesure du mouvement, nous allons chercher à déterminer l'inverse, c'est-à-dire si le mouvement peut être considéré comme mesure du temps et dans quelles conditions?

Le point de départ de notre démarche consiste à traiter deux thèmes clés dans la théorie aristotélicienne sur le concept du temps: "l'instant et le mouvement régulier de la sphère céleste".

- L'instant,

⁷ Aristote, *La Physique*, IV, X, 218 b 10-15, *op. cit.*, p. 180.

⁸ Cf. J. Moreau, *Le temps selon Aristote*, Padova: Antenore, 1965, p. 61

⁹ Aristote, *La Physique*, IV, XI, 219 b 10, *op. cit.*, p. 183

¹⁰ Cf. *Ibid.*, IV, XIII, 223 b 10, p. 195.

Nous commençons cette étude sur "l'instant" en rappelant la définition aristotélicienne du temps comme le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur¹¹. Une lecture attentive de cette définition nous permet de dire que le temps se définit par la distinction de l'avant et de l'après. Une telle distinction est basée sur l'existence de différents instants. L'instant n'est pas réductible à l'instant actuel selon nous: un unique instant ne permet pas de percevoir le fait que le temps s'est écoulé parce qu'aucun mouvement ne s'y produit¹². Donc, la pluralité des instants nous fait prendre conscience de l'avant et de l'après. Cela permet de concevoir le temps comme ce qui est mesurable. Pour aller plus loin dans cette analyse, nous pouvons dire que l'objectif d'Aristote de la définition du temps comme étant le nombre d'un mouvement selon l'avant et l'après s'explique sur deux plans: le premier à travers lequel Aristote relève le rôle fondamental de l'instant dans la mesure du temps. L'instant apparaît, à ses yeux, comme une limite qui distingue deux fractions du temps, l'avant et l'après.

De la sorte, l'instant remplit une fonction analogue au point, lequel se présente comme début d'une partie et fin de l'autre¹³, c'est-à-dire une fonction de limite. Le point en tant que la limite en ce qu'il est fin d'un segment et commencement d'un autre, il permet de faire la distinction entre les deux segments dans une ligne et puisque il est limite commune de deux segments, il ne divise pas seulement la grandeur mais aussi elle l'unifie¹⁴. Partant de cela, Aristote voit que l'instant réalise dans le temps ce que le point fait sur la ligne, ce qui signifie que l'instant garantit la continuité du temps en étant à la fois ce qui sépare et ce qui réunit. Par conséquent, l'instant en tant qu'il marque continuellement l'avant et l'après, a une fonction divisante en puissance¹⁵ et non pas en acte, parce qu'il divise les parties du temps qui ne possèdent pas d'existence actuelle, c'est-à-dire le passé et le futur qui n'ont pas d'existence effective, elles n'existent pas actuellement¹⁶, et en tant que l'instant est nombre, à savoir unité nombrante, il a aussi une fonction unifiante.

Pour préciser la double fonction de l'instant, nous pouvons dire que lorsque l'instant divise en ce qu'il permet de distinguer le moment antérieur du moment postérieur, il assure par là-même la succession et interdit ainsi la simultanéité des événements passés et présents, mais en même temps, il unifie puisqu'il assure la continuité du temps et son actualité et en ce sens qu'il est nombre¹⁷. De là, il est possible de dire que c'est à travers cette double fonction de l'instant qu'il peut être rendu compte des deux caractères essentiels du temps¹⁸ et qui sont: continu et divisible¹⁹.

Pour préciser bien cette idée, il nous faut souligner que dans l'analogie faite entre le point et l'instant, Aristote relève une profonde divergence entre eux, ce qu'on peut expliquer de la façon suivante: le point peut être pris comme double, ce qui revient à dire que le même point peut-être sur une ligne, début et fin de deux segments, cela est impossible pour l'instant car le même instant ne peut remplir cette double fonction, pour la simple raison que l'instant se distingue du point, en ce que la ligne n'est pas présente comme succession ininterrompue, alors que l'instant doit nécessairement entraîner par le mouvement

¹¹ Cf. *Ibid.*, IV, XI, 219 b1, p. 183.

¹² Cf. *Ibid.*, IV, XI, 218 b 25, p. 181.

¹³ *Ibid.*, IV, XI, 220 a 13.

¹⁴ *Ibid.*, IV, XI, 220 a 10, p. 185

¹⁵ Cf. *Ibid.*, IV, XIII, 222 a 10, p. 191.

¹⁶ Cf. *Ibid.*

¹⁷ Cf. C. Collobert, *Aristote : Traité du temps, Physique IV, 10-14*, Paris : Kimé, 1994, p. 88.

¹⁸ Cf. *Ibid.*, p. 85.

¹⁹ Cf. Aristote, *La Physique IV*, XI, 220 a 5, *op. cit.*, p. 185.

continuel du transporté²⁰. C'est cela qui nous autorise à penser que, avec cette altérité de l'instant, le dédoublement de l'instant en fin et en commencement est impossible. Mais cette impossibilité du dédoublement de l'instant n'empêche pas l'instant d'être fin et début. Cette possibilité existe dans des conditions différentes de celles du point²¹. Tandis que le point peut être actuellement début et fin, l'instant, quant à lui, est soit une fin en acte soit un commencement en acte. Ces deux actualités s'excluent sous peine de briser la succession. Cela signifie que l'instant ne peut être en même temps, simultanément, fin "ce qui n'est plus" et début "ce qui n'est pas encore"²².

À travers cette mise en évidence des limites de l'analogie du point avec l'instant, Aristote démontre pourquoi l'instant ne se considère pas comme partie²³ du temps. Pour lui, si l'instant se présente comme tel, dans ce cas, soit le temps est lui-même une somme d'instants soit l'instant lui-même n'est qu'un moment mesurable. Les deux hypothèses sont fausses aux yeux d'Aristote et cela pour l'unique raison que le temps est une succession d'instants. C'est-à-dire que c'est cette succession qui est mesurable et non l'instant. Par ailleurs, puisque l'instant est ce qui va servir à mesurer, Aristote le considère comme unité de mesure. Cela nous fait comprendre le rôle essentiel de l'instant dans la réflexion aristotélicienne sur le temps: l'instant est l'unité de la mesure du temps. La mesure du temps n'est que celle de l'intervalle qui sépare le commencement et la fin d'un mouvement. Plus précisément, la mesure du temps n'est possible qu'au moment où on peut déterminer exactement ce qui est avant et ce qui est après par rapport à un instant choisi²⁴.

Ce qui précède nous permet de penser que par la mesure de la succession des moments, on peut déterminer l'avant et l'après et par conséquent mesurer le temps. Mais cela n'est pas possible sans l'instant qui, à son tour, permet de mesurer cette succession. Il s'ensuit que pour mesurer le temps, il faut que le mouvement existe avec trois éléments liés étroitement. Ce que nous pouvons expliquer de la façon suivante: le mouvement contient d'abord du changement qui n'est rien d'autre que le mouvement lui-même. Ensuite, il contient de l'antérieur qui est l'état passé de la chose mouvante et du postérieur qui est la forme du futur. Enfin, il contient de l'instant qui est le moment où le passage s'opère. L'antérieur cède le passage au postérieur qui deviendra antérieur à son tour. De plus, nous pensons que pour avoir le sentiment que le temps s'écoule, l'âme doit avoir la sensation de l'antérieur et du postérieur qui sont dans le mouvement en saisissant à la fois, ce qui s'efface et ce qui survient. L'âme situe les moments successifs du mouvement soit par rapport aux moments plus ou moins précédents, soit par rapport aux moments plus ou moins suivants selon un instant choisi comme point de repère. En outre, le rôle de l'âme ne se borne pas à mesurer ou dénombrer ces moments mais aussi à les faire exister ou les prolonger.

De ce qui nous venons d'expliquer, se dégagent les deux questions suivantes: sans l'activité de l'âme rationnelle, l'avant et l'après existeraient-ils, ou pourraient-ils s'auto-déterminer? L'existence du temps ou sa détermination seraient-elles concevables sans l'intervention de l'acte de nombrer?

Nous pouvons y répondre en disant qu'il est impossible de penser le temps sans le mouvement, il est aussi impossible de penser que le mouvement peut s'auto-déterminer.

²⁰ Cf. *Ibid.*, IV, XI, 220 a 10, p. 185.

²¹ Cf. C. Collobert, *Aristote : Traité du temps, Physique IV, 10-14, op. cit.*, P. 86.

²² Cf. Aristote, *La Physique, IV, XI, 220 a 15, op. cit.*, p. 185.

²³ Cf. *Ibid.*, IV, XI, 220 a 15- 20, p. 185.

²⁴ *Ibid.*, IV, XI, 219 a 20-25, p. 182.

De plus, aucune détermination n'est possible que par l'activité de l'âme et puisque cette détermination s'effectue par le nombre et «rien ne peut nombrer que par l'âme» (La Physique, IV, XI, 223 a), il est impossible de percevoir le temps sans l'âme. Loin de l'activité de cette dernière, il n'y aurait que le moment présent, mais bien que nous le sachions que sans passé ni futur, le temps ne peut pas exister en sa globalité. Ainsi, on peut dire que le temps aurait besoin de l'âme, non seulement pour pouvoir être mesuré et déterminé, mais aussi pour avoir une existence parfaite, autrement dit, pour être présent et perçu dans son existence globale. Sans l'âme, il n'y aurait que du présent et s'il n'y avait que du présent, il n'y aurait pas de temps parfait.

La conclusion que nous pouvons tirer de ce qui précède est la suivante: bien que la volonté d'Aristote de considérer le temps comme une réalité objective pure en le définissant comme le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur, l'analyse de certains passages de la Physique nous permet de découvrir une expérience psychologique qui attribue à l'âme rationnelle une part active dans la détermination de la réalité et de la mesure du temps, mais sans réduire le temps à l'objet d'une expérience intérieure ou d'une distension de l'âme. Donc, avoir perception parfaite du temps, ne se fait que par entre-détermination de trois instances objectives et subjectives. Sans le mouvement, le temps n'aurait aucune consistance, par contre, sans le temps, le mouvement manquerait de détermination. Symétriquement, sans l'âme, le temps se réduirait au devenir et à un devenir qui ne pourrait ni être perçu ni a fortiori être dit comme tel. L'âme est donc ce par quoi la détermination du mouvement est possible. Si l'âme est requise pour que le temps détermine le mouvement en le nombrant, alors, sans mouvement à déterminer, l'âme resterait une abstraction intemporelle²⁵.

-Le mouvement régulier de la sphère céleste:

Si le temps ne peut pas être mesuré sans le mouvement et sans la détermination de l'avant et de l'après, quelle sorte de mouvement sera-t-elle privilégiée pour déterminer une unité de mesure du temps?

Pour y répondre, il faut rappeler que pour que le temps soit la mesure du mouvement, il doit être en lui-même mesuré par un mouvement, qui lui fournisse une unité de mesure objective, c'est pourquoi Aristote précise que «(...) nous ne mesurons seulement le mouvement par le temps, mais aussi le temps par le mouvement, du fait qu'ils se définissent l'un par l'autre»²⁶. Donc, afin d'obtenir la mesure du temps la plus universelle possible, il ne faut pas prendre n'importe quel mouvement, mais choisir celui qui répond à certaines conditions. Par exemple, il doit être uniforme, c'est-à-dire, être un mouvement qui conserve immuablement une vitesse constante, il doit aussi être infini et absolument continu. De plus, ce mouvement «(...) n'est pas une réalité physique²⁷ parmi d'autres, mais la réalité dans laquelle se trouve tout ce qui est physique»²⁸.

Ce qui précède amène les deux questions suivantes : un tel mouvement existe-t-il et si tel est le cas, peut-il être une mesure efficace du temps? Quelle est la nature de ce mouvement

²⁵ Cf. B. Mabile, « Les "Acolytes" du temps à partir d'une lecture d'Aristote », in « *Le temps* », sous la dir. d'A. Schnelle, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2007, p. 28.

²⁶ Aristote, *La Physique*, IV, XII, 220b 15, *op. cit.*, p. 187.

²⁷ Dans ce contexte, Aristote écrit: «(...) la première quiddité, elle, n'a pas de matière, car elle est entéléchie ». *La Métaphysique*, t. II, J. Tricot, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1966, A, 8, 1074 a 35, p. 698.

²⁸ R. Brague, *Aristote et la question du monde, essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris : Presse universitaires de France, 1988, p. 390.

et jusqu'à quel point sa définition démontre-t-elle l'ambivalence de la théorie aristotélicienne du temps?

À la lecture des textes aristotéliciens dans le chapitre XIV de la Physique, nous voyons qu'Aristote relie ce mouvement au transport circulaire, c'est-à-dire au mouvement éternel et régulier de la sphère céleste qui n'implique aucun changement de lieu²⁹, il est aussi uniforme, infini, aboutement continu, indivisible, unique et englobant. Ces caractères, induisant la perfection, confèrent, en effet, au transport circulaire et lui permettent d'être au premier rang des mouvements. De plus, il faut ajouter que puisque ce mouvement est la mesure de tout comme le dit Aristote: «(...) le transport circulaire uniforme est principalement mesure, parce que son nombre est le plus connu. Donc, ni l'altération, ni l'accroissance, ni la génération ne sont uniformes mais bien le transport l'est»³⁰, il mesure donc le temps comme il mesure tous les autres mouvements qui lui sont subordonnés. Il est présenté comme le suggère J. M. Dubois «(...) le moteur de tous les autres, la cause permanente de leur déroulement»³¹, le temps est par conséquent mesuré par le mouvement éternel et régulier de la sphère céleste qui aide à déterminer des unités de mesure du temps de plus en plus précises (l'année, le mois, la journée, l'heure, etc), grâce auxquelles il est possible de mesurer tous les autres mouvements, de mesurer leur vitesse et de comparer entre eux.

L'ensemble du travail réalisé sur le rapport entre le temps et le mouvement dans la pensée d'Aristote nous permet d'arguer que même si toucher des éléments permettant de démontrer une perceptive subjective est évident pour nous, la perceptive objective reste toujours la dominante, mais sans aller plus loin, comme le font certains penseurs comme par exemple P.-M. Morel, lequel insiste sur le fait que l'inscription du temps dans l'âme ou sa réduction à l'âme, est parfaitement étrangère à Aristote et qu'elle ne constitue qu'une interprétation rétrospective à partir des lectures de Plotin ou d'Augustin. Dans son livre «*Aristote: une philosophie d'activité*», P.-M. Morel écrit en critiquant toute interprétation «psychocentriste» de la Physique: «Aristote paraît opter sans réelle hésitation, pour la position réaliste, considérant sans doute que si l'âme mesure le temps, ce n'est pas pour celui-ci qu'un accident. Le véritablement fondement ontologique du temps, c'est l'avant et l'après, et le mouvement qu'ils supposent»³².

II. Les Critiques de Plotin et Augustin.

La théorie d'Aristote sur le temps est critiquée par Plotin et Augustin, chacun avec des nuances propres. Pour l'un comme pour l'autre, le temps n'est ni mouvement objectif ni un élément de ce mouvement. Les deux auteurs lient le temps au mouvement de l'âme mais chacun d'eux donne une définition différente de ce temps car Plotin relève que cette âme est celle du monde, alors qu'Augustin démontre que ce n'est que l'âme humaine. on va consécutivement étudier les objections de Plotin et celles d'Augustin. On s'y intéresse dans le but de savoir jusqu'à quel point le recours à l'âme – en ses deux notions ; l'Âme du monde et l'âme humaine – réussit à la fois à détruire la réalité objective du temps pour établir à sa place une réalité subjective pure.

a-Les objections de Plotin,

Plotin propose au chapitre IX d'*Ennéades* III, une analyse critique de la théorie d'Aristote. Il conteste son définition du temps comme nombre ou mesure du mouvement, en

²⁹ Cf. Aristote, *La Physique VIII, IX, 265 b 1-5, op. cit.*, p. 312-313

³⁰ Cf. *Ibid.*, IV, XIV, 223 b 15- 20, p. 195- 196.

³¹ J. M. Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote, op. cit.*, p. 283.

³² P.-M. Morel, *Aristote : une philosophie d'activité*, Paris : Gf. Flammarion, 2003, p. 2003, p. 50.

s'interrogeant sur le point de savoir si le temps est-il le nombre du mouvement? Plotin relève, à ce propos, deux propositions: ou bien le nombre du mouvement est indépendant du mouvement, comme par exemple le nombre XI «(...) qui mesure également des chevaux et des bœufs»³³, est indépendant des chevaux ou des bœufs qu'il compte. Dans cette situation, le nombre du mouvement est, pris en lui-même, comme un simple nombre et par suite, il n'est aucunement le temps³⁴. Ou bien, le nombre du mouvement est inséparable du mouvement mesuré parce qu'il grandit et avance avec lui. Dans ce cas, on ne peut pas distinguer le temps du mouvement mesuré lui-même parce que c'est confondre ce qui est nommé avec ce qui est nombrant, ce qui est mesuré avec ce qui mesure. C'est comme si, pour définir la grandeur, on dit qu'elle est l'espace mesuré par une "coudée", sans dire d'ailleurs ce qu'elle-même est elle-même. C'est encore comme si, ne pouvant pas montrer ce que le mouvement est en lui-même parce qu'il échappe à la définition, on dit qu'il est ce qui est mesuré par l'espace parcouru; prenant l'espace parcouru pour le mouvement, on dit alors que la quantité du mouvement est égale à cet espace³⁵. Le temps, aux yeux de Plotin, n'est ni le nombre nombrant (ce qui sert à compter) ni le nombre nommé (ce qui est compté) et par conséquent, la définition d'Aristote du temps comme nombre du mouvement est irrecevable et ceci pour la simple raison que «(...) elle n'évite ni la réduction du nombre au nombre abstrait, ni l'identification du nombre à l'espace parcouru»³⁶. D'ailleurs, Plotin examine la définition du temps en tant que mesure du mouvement selon l'ordre de l'antériorité et de la postériorité en mettant en relief que le temps, en ce cas, sera conçu comme «(...) devant signifier l'intervalle entre son commencement et sa fin; alors que le temps n'est qu'un temps relatif lié à l'espace et nullement le temps véritable et fondamental dont le temps relatif n'est qu'une image»³⁷.

Afin de renforcer sa critique, Plotin avance deux autres arguments qu'on montre successivement. Dans le chapitre IX d'*Ennéades* III, Plotin passe au crible l'idée selon laquelle l'être du temps qui, pour exister, a nécessairement besoin d'être mesuré, en se demandant «(...) pourquoi faudrait-il l'intervention d'un nombre pour que le temps existe»³⁸ et en aboutissant à refuser totalement cette idée³⁹.

Pour justifier son propos, Plotin dit que le temps n'est pas essentiellement une mesure du mouvement, il est d'abord autre chose et par accident il fait connaître la quantité du mouvement⁴⁰. Il poursuit sa justification en expliquant le lien entre la révolution du soleil et la mesure du temps. Pour lui, dire que le temps est mesuré, c'est-à-dire rendu manifeste par la révolution du soleil, ne permet pas de conclure que la génération du temps est liée à elle, mais au contraire conduit à dire que par elle, le temps est connu pour nous. Ainsi, Plotin conclut que: «(...) la révolution solaire nous fait connaître le temps, parce qu'elle a lieu en lui. Mais le temps lui-même ne doit plus rien avoir en quoi exister. Il est dès l'abord par lui-même ce qu'il est»⁴¹.

³³ Plotin, *Ennéades III*, trad. E. Bréhier, Paris : Les Belles Lettres, 1964, VII, IX, p. 138.

³⁴ Cf. *Ibid.*, III, VII, IX, p. 138

³⁵ Cf. *Ibid.*, III, VII, IX, p. 139

³⁶ A. Pigler, *La théorie aristotélicienne du temps nombre du mouvement et sa critique plotinienne*, in «Revue philosophique de Louvain, Louvain : l'institut supérieur de philosophie de l'université Catholique de Louvain, t. 101, n° 2, mai 2003, p. 297

³⁷ *Ibid.*, p. 298-299.

³⁸ Plotin, *Ennéades III*, VII, IX, *op. cit.*, p. 140.

³⁹ Cf. *Ibid.*

⁴⁰ Cf. *Ibid.*, III, VII, XII, p. 145.

⁴¹ *Ibid.*, III, VII, XIII, p. 145-146.

Dans ce qui précède, nous pensons que la conclusion à laquelle Plotin veut parvenir, c'est que le temps n'est pas la mesure du mouvement mais plutôt l'inverse, c'est-à-dire que le mouvement qui est la mesure du temps, en tant que le temps est, il est mesuré par le mouvement, «(...) sans dire pourtant que c'est là, pour lui, un caractère purement accidentel »⁴².

Tout en essayant de pousser au plus loin notre analyse de cette conclusion, il nous faut ajouter que Plotin s'efforce non seulement de réfuter la théorie d'Aristote mais aussi de défendre Platon contre ceux qui attribuent à sa philosophie une liaison directe du temps avec le ciel. Plotin acquiert la conviction que, si Platon dit que le temps est né en même temps que le ciel, c'est parce que la même vie de l'âme produit le ciel et le temps⁴³. Le second argument consiste à mettre en relief la contradiction entre la définition du temps en tant que le nombre du mouvement selon l'antérieur et le postérieur et l'infinité du temps, qui implique l'éternité du monde et l'existence d'une cause éternelle et immuable, le Premier Moteur Immobile.

Pour ce faire, Plotin commence par déterminer les concepts de l'antérieur et du postérieur en déclarant que tandis que l'antérieur souligne «(...) le temps qui finit à l'instant présent»⁴⁴, le postérieur, bien au contraire, désigne «(...) le temps qui commence à l'instant présent »⁴⁵. Dès lors, la question posée par Plotin est la suivante: si le temps comme le nombre du mouvement selon l'avant et l'après est-il infini ou éternel ?

En effet, il n'est pas étonnant que certains tenants de la théorie d'Aristote donnent une réponse positive. En s'appuyant sur certains passages de la Physique, ils vont même jusqu'à dire que l'infinité du temps voire aussi son éternité vient de celle de la continuité de l'instant, qui «doit intervenir au fondement de la démonstration de l'éternité du temps»⁴⁶. Il est alors possible d'objecter ici contre ce qui vient d'être exposé en disant que si l'instant n'est pas une partie du temps et s'il est considéré chez Aristote, comme limite, un commencement d'un temps et une fin d'un autre temps et s'il ne reste pas le même, cela nous permet de parler de temps différents; le temps passé, le présent, et le futur. En ce cas, on ne parle pas de l'infinité du temps mais plutôt de la réalité continue du temps.

Pour conclure cette étude sur la critique plotinienne de la notion aristotélicienne du temps, nous pouvons ajouter que l'objet central de cette critique se borne à démontrer l'insuffisance de la conception objectif du temps. Même si Plotin, comme l'écrit J. M. Dubois: «(...) reconnaît dans le temps une dimension du mouvement, la dimension du successif, mais pour lui la succession n'est pas dans l'espace et encore moins dans la représentation mathématique, elle est d'abord dans l'âme. Le temps est une relation vécue par nous, en laquelle se déclare notre condition même»⁴⁷, il s'efforce de démontrer la perspective subjective du temps, ce qui se voit dans la question qu'il pose à Aristote « (...) pourquoi le temps n'existerait-il pas avant qu'il ait une âme [pensée] qui le mesure à moins qu'on aille dire qu'il est engendré par la pensée? »⁴⁸.

Plotin y répond en disant que c'est parce que le temps n'est que la vie de l'Âme, à proprement parler, l'activité de l'Âme du monde qui, pour obtenir son autonomie, se rendit

⁴² *Ibid.*

⁴³ Cf. *Ibid.*

⁴⁴ *Ibid.*, III, VII, IX, p. 140.

⁴⁵ *Ibid.*

⁴⁶ R. Brague, *Aristote et la question du monde, essai sur le contexte cosmologique anthropologique de l'ontologie*, op. cit., p. 396.

⁴⁷ J. M. Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote*, op. cit., p. 76

⁴⁸ Plotin, *Ennéades III, VII, IX*, op. cit., p. 140.

elle-même temporelle en produisant le temps à la place de l'éternité; puis cette Âme soumit au temps le monde objectif engendré par elle et le mit tout entier dans le temps. Ainsi, il est vrai de penser que le temps trouve son origine dans l'inquiétude de l'Âme du monde. En outre, étant donné que la vie de cette Âme est une pensée différente à chaque moment (parce qu'elle est également à chaque fois autre), cela nous conduit à dire que le temps que l'Âme occupe est aussi différent. Dans ce contexte, Plotin écrit : «(...) la vie de l'âme, en se dissociant, occupe du temps; la partie de cette vie qui avance occupe à chaque instant un temps nouveau ; sa vie passée occupe le temps passé. Dire que le temps est la vie de l'âme consistant dans le mouvement par lequel l'âme passe d'un état de vie à un autre état de vie»⁴⁹.

En réalité, ce passage nous permet d'envisager le temps, chez Plotin, comme une distension de la vie de l'Âme elle-même, elle se présente en tant que mouvement spontané par lequel l'Âme sort d'elle-même pour se jeter dans de nouveaux états de pensée. Plotin met en relief que la raison qui incite l'âme à faire, c'est son insatisfaction liée à son état présent. Le temps est donc, dans son essence, une distension, une extension de l'Âme Universelle ou un mouvement qui ne prendrait pas une place fixe dans le temps car l'Âme du monde dans sa nature même, est éternelle, elle est le fondement intemporel du temps qui lui-même donne naissance et le temporalise. A. Panero pousse au plus loin la réflexion de Plotin sur ce point en démontrant que le temps est défini par Plotin comme la vie de l'Âme, comme l'être de l'Âme ou comme son autopoosition. Pour lui, le temps au sens plotinien coïncide de part en part avec l'Âme, à l'instar de l'éternité qui n'est pas un simple attribut de l'étant véritable mais son autopoosition⁵⁰. Pour renforcer sa démonstration, il cite ce texte d'Ennéades III, lequel élucide le lien étroit entre le temps et l'Âme «[Nous] n'allons prendre le temps en dehors de l'âme, pas plus l'éternité en dehors de l'Être; il n'accompagne pas l'âme, il ne lui est pas postérieur; mais il se manifeste en elle, il est en elle et il lui est uni comme l'éternité à l'Être intelligible»⁵¹. Cette affirmation d'une identité absolue du temps et de l'âme permet d'arriver à une conclusion essentielle considérée comme déterminante dans le traité plotinien du temps et qui est: que l'Âme n'est nullement dans le temps puisque elle-même est le temps. Dans le chapitre IV d'Ennéades IV, nous lisons: «(...) les âmes ne sont pas du tout dans le temps, mais seulement leurs affections et leurs actions; toutes les âmes sont éternelles et le temps est postérieur; or ce qui est dans le temps est moindre que le temps lui-même; car le temps contient ce qui est dans le temps»⁵².

L'analyse de ce texte nous permet de tirer une double conclusion: de prime abord, il est exact de dire que dans le traité de Plotin, puisque le temps n'est pas autre chose que le déploiement de l'Âme du monde, sa mesure n'est possible que par elle. Il s'ensuit donc que l'existence et la mesure du temps n'existent que par l'Âme du monde. Ensuite, pour avoir une meilleure compréhension du temps en lui-même, il est fondamental de distinguer entre la forme du temps et son contenu. Seul ce qui est contenu dans le temps passe mais le temps lui-même, en tant que pure forme ne passe pas⁵³. Ce que on se doit de souligner ici, c'est que l'intemporalité du temps ne doit pas être confondue avec l'éternité entendue

⁴⁹ *Ibid.*, VII, XI, p. 143.

⁵⁰ Cf. A. Panero, *Introduction aux Ennéades: l'ontologie subversive de Plotin*, Paris: Harmattan, 2005, p. 195

⁵¹ Plotin, *Ennéades III*, VII, XI, *op. cit.*, p. 143.

⁵² Plotin, *Ennéades IV*, IV, XV, 15-20, *op. cit.*, p. 116.

⁵³ Cf. *Ibid.*, III, VII, XIII, p. 145-146.

comme vie du Noûs. Le temps est seulement doué de perpétuité : il est éternel au sens où il est un progrès à l'infini mais il n'est pas l'éternité⁵⁴.

b -Les objections d'Augustin:

Après avoir mis en relief les éléments les plus importants de la critique plotinienne contre la théorie d'Aristote sur temps, nous étudions maintenant les objections d'Augustin. Nous déterminons dans cette étude si l'évêque d'Hippone, qui combat avec Plotin sur le même front de la perspective aristotélicienne objective du temps, adopte totalement la perspective plotinienne subjective du temps. Pour le dire sous une forme encore plus précise, nous cherchons à déterminer quel rôle l'influence de la philosophie plotinienne joue dans la thèse augustinienne sur le point de la réalité et de la mesure du temps.

Pour y parvenir, nous verrons tout d'abord les objections d'Augustin contre Aristote, en essayant de savoir par la suite, si une analogie réelle peut exister entre les réflexions augustinienne et plotinienne à propos du rapport entre le temps et le mouvement pour enfin, déterminer jusqu'à quel point il est possible de parler d'une véritable originalité dans l'analyse d'Augustin sur la question du temps.

Pour critiquer la théorie aristotélicienne du temps, Augustin développe une série d'objections. Il étudie, d'abord, la manière d'établir les normes du temps fondées sur les mouvements du soleil, de la lune et des autres astres, en utilisant comme l'exprime F. Vengeon, une méthode qui tente de faire «(...) une approche cosmologique du temps qui inscrit ce dernier dans un mouvement naturel»⁵⁵. Pour plus de précision, nous citons ce texte des *Confessions*: «J'ai entendu dire à un homme instruit, que les mouvements du soleil, de la lune et des astres, constituaient le temps lui-même; et je ne l'ai pas admis»⁵⁶, il ajoute en se demandant pourquoi choisir le mouvement des astres à l'exclusivité de tous les autres⁵⁷? Ce faisant, il pense une équivalence de tous mouvements de la création, qui ne sont plus qualitativement hétérogènes. De plus, les mouvements peuvent être conçus comme indépendants les uns des autres, sans relais causal du mouvement des astres aux mouvements sublunaires⁵⁸ car si on suppose que les lumières du ciel viennent à s'éteindre et que la roue d'un potier soit en mouvement, n'y a-t-il pas plus de temps pour en mesurer les tours? Ne peut-on plus dire qu'ils s'accomplissent dans des intervalles égaux, ou qu'ils durent plus ou moins de temps, si les uns sont plus lents et les autres plus rapides? Et puis, comment exprimer ces rapports si ce n'est aussi dans le temps ? Ou bien encore, d'où viendrait dans nos paroles la distinction des syllabes, les unes longues, les autres brèves, si ce n'est du plus ou moins de temps que nous mettons à les prononcer⁵⁹? Pour parvenir à invalider non seulement la thèse cosmologiste du temps, mais aussi pour démontrer qu'il n'y a pas de référence cosmologique fixe, si bien qu'aucun mouvement ne peut s'identifier au temps, Augustin se tourne vers les Saintes Écritures en mettant en évidence le contraste qui existe entre la tentative de la réduction du temps au mouvement régulier des astres et le mouvement du soleil en particulier et l'instruction des Saintes Écritures, lesquelles

⁵⁴ Cf. A. Panero, *Introduction aux Ennéades : l'ontologie subversive de Plotin*, Paris : L'Harmattan, 2005, p. 196.

⁵⁵ F. Vengeon, « *Un temps pour l'éternité, le temps dans la pensée d'Augustin* », in « *Le temps* », sous la dir. d'A. Schnelle, Paris : librairie philosophie J. Vrin, 2007, p. 74.

⁵⁶ Saint Augustin, *Les Confessions: Livres VIII-XIII : Dieu et son œuvre*, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, 2^{ème} éd., Paris : Desclée de Brouwer, 1962, XI, XXIII, 29, p. 319.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*

⁵⁸ Cf. F. Vengeon, « *Un temps pour l'éternité, le temps dans la pensée d'Augustin* », in « *Le temps* », *op. cit.*, p.74.

⁵⁹ Cf. Saint Augustin, *Les Confessions*, XI, XXIII, 29, *op. cit.*, p. 319.

indiquent que Dieu exauce la prière de Josué⁶⁰ pour qu'il puisse traquer, avec son armée, les fuyards de Gabaon avant la tombée de la nuit. Dieu, qui prolonge le jour en arrêtant la course du soleil, a pu, dans sa toute-puissance, modifier le mouvement des astres. Ainsi, étant donné que le soleil demeure immobile et le temps, à l'inverse, continue sa marche, il est logique de conclure que la suspension du mouvement n'implique aucunement la suspension du temps, ce qui amène Augustin à réfuter toute assimilation éventuelle entre le mouvement astronomique et le temps⁶¹.

Pour donner plus de force à sa critique, Augustin concentre sa réflexion sur le terme de jour en le considérant comme une unité de temps. Il développe ce raisonnement sous forme d'hypothèses: le jour est-il produit par le mouvement des corps (motus), ou par la durée du mouvement (mora) «pendant lequel il s'accomplit»⁶² ou enfin par une combinaison des deux (motus et mora)⁶³? Les deux premières hypothèses sont écartées par Augustin. Il justifie cela de la façon suivante: si on suppose que le mouvement du soleil accélère, par exemple, sa vitesse, en achevant sa course en une heure, dans ce cas, on constate que si le temps était le motus, alors un jour serait équivalent à une heure. Autrement dit, une heure sera suffisante pour faire un jour, c'est pourquoi Augustin pense que pour mesurer ce jour, il faut qu'existe autre chose que le mouvement du soleil. En revanche, si on considère le temps en tant que mora, alors il faut réaliser vingt-quatre circuits solaires pour former un jour, donc cette hypothèse aboutit également à l'absurde. Il reste la dernière hypothèse selon laquelle un jour serait à la fois le mouvement du soleil et le délai du mouvement. À cette condition, il n'y aurait aucunement jour car comme l'explique Augustin «(...) on ne saurait parler de jour si, dans l'espace d'une heure, le soleil accomplissait toute sa révolution; pas plus qu'on n'en parlerait si, le soleil s'arrêtant, il se passait autant de temps qu'en met le soleil pour achever un tour entier du matin au matin»⁶⁴.

Selon ce texte, il est évident que dès lors qu'on suppose que la révolution du soleil s'effectuait en une heure, on puisse pas qualifier ce mouvement de jour. En revanche, si on suppose que le cours de l'astre cessait, on puisse aussi appeler jour la durée équivalente à une révolution normale. Par conséquent, il devient impossible de parler de jour. À partir de telles données, Augustin conclut que le mouvement céleste ne peut faire ni l'existence, ni la mesure du temps car ce dernier est bien indépendant du mouvement qu'il mesure, puisque aussi bien il peut mesurer la durée d'un repos⁶⁵. De même, il faut aussi réfléchir sur le mouvement local des choses parce que le mouvement d'un corps est une chose et la mesure de la durée de ce mouvement en est une autre⁶⁶. Augustin justifie cela en disant: lorsqu'un corps se meut, c'est le temps qui nous permet de mesurer la durée de son mouvement⁶⁷, mais pour le faire, il faut percevoir son mouvement à partir de son commencement jusqu'à sa fin parce que «Si je n'ai pas vu à quel moment il a commencé, et s'il continue à se mouvoir sans que je voie quand il finit, je ne puis le mesurer»⁶⁸. En outre, le temps nous permet également de mesurer le même mouvement qui peut être

⁶⁰ Cf. Josué 10 : 12-13.

⁶¹ Cf. *Ibid.*, XI, XXIII, 30, p. 323.

⁶² *Ibid.*, XI, XXIII, 30, p. 321.

⁶³ Cf. *Ibid.*

⁶⁴ *Ibid.*, XI, XXIII, 30, p. 321.

⁶⁵ Cf. *Ibid.*, XI, XXIV, 31 ; voir également, F. Vengeon, « *Un temps pour l'éternité, le temps dans la pensée d'Augustin* », in « *Le temps* », *op. cit.*, p.75.

⁶⁶ Cf. *Ibid.*, XI, XXIV, 31, p. 325.

⁶⁷ Cf. *Ibid.*, XI, XXIII, 30, p. 323.

⁶⁸ *Ibid.*

effectué dans une durée variable. Pour le mieux comprendre, prenons l'exemple suivant: quelqu'un parcourt à pied la distance entre le centre-ville et la périphérie en cinquante minutes, mais il peut parcourir la même distance en quinze minutes s'il prend le vélo. Alors qu'il est exact de dire que par le temps, on mesure la durée et la vitesse des deux mouvements, qui varie et différencie l'une de l'autre, en ayant deux nombres qui expriment les mêmes mouvements. C'est-à-dire que on mesure le mouvement d'une chose par le temps et non le temps par le mouvement d'une chose. En conséquence, définir le temps comme mesure du mouvement selon l'antérieur et le postérieur semble aux yeux d'Augustin inadmissible.

Pour bien réfuter l'optique aristotélicienne, Augustin évoque l'exemple d'un son qui vient d'un corps en commençant par affirmer qu'on peut mesurer le son d'un corps résonnant maintenant. Mais s'il cesse de se faire entendre, alors il ne peut être mesuré, parce qu'il n'est plus. Mais si on considère, de nouveau, un autre son commençant à se faire entendre; il vibre d'une façon continue sans aucune interruption, en cette situation, on peut le mesurer parce qu'il est présent⁶⁹. En effet, cette solution proposée par Augustin se heurte à cette difficulté: pour pouvoir mesurer le son, il faut indiquer son intervalle compris entre son début et sa fin. Or, ce qui est maintenant présent ne finit pas encore, c'est-à-dire qu'il n'a pas encore une fin, il n'est donc pas mesurable⁷⁰. Par conséquent, considérer le temps comme mesure du mouvement objectif est impossible: ce qui est fini est mesurable parce qu'il est délimité, son début et sa fin sont délimités, mais aussi non mesurable car il a disparu, il n'est plus. Par ailleurs, ce qui est présent est mesurable parce qu'il est saisissable, mais puisqu'il n'est pas délimité, il n'est pas mesurable. À la fin de son exemple, Augustin aboutit à ce paradoxe abyssal «(...) ce n'est donc pas les temps futurs, ni les temps passés, ni les présents, ni ceux qui passent, que nous mesurons, et cependant nous mesurons des temps»⁷¹.

À partir des trois remarques mentionnées ci-dessus, il est évident que selon Augustin, le temps n'est mesure ni du mouvement céleste, ni du mouvement extérieur des corps. De plus, il est également certain, selon lui, qu'aucune unité de mesure temporelle ne peut être construite à partir du mouvement des corps, mais quand même on mesure le temps. Or, cela nous ramène à un autre problème qu'on le traduit en ces deux questions: comment le temps est-il mesurable par nous-mêmes? Et d'où vient qu'on mesure le temps?

La lecture de certains passages des œuvres augustiniennes nous permet d'apporter une réponse qui se base sur deux éléments essentiels ayant la même source, à savoir l'âme humaine: le premier, celui qui nous dit que le temps n'existe que par nous, ou plus précisément par notre âme, le second est celui qui insiste sur le fait que la mesure du temps comporte une certaine durée vécue par l'âme consciente. Pour bien comprendre ce raisonnement augustinien, reprenons son exemple du modèle temporel du poème qu'il donne dans le livre XI de ses *Confessions*. Si en un moment donné on mesure la durée d'un poème, pour le faire on essaie de s'appuyer, soit sur un décompte des vers ou feuillet, en disant par exemple: « C'est un long poème, car il se compose de tant de vers ; ce sont de longs vers, car ils comptent tant de pieds ; de longs pieds , car ils s'étendent sur tant de syllabes ; c'est une syllabe longue, car elle est le double d'une brève»⁷²; soit sur la lenteur ou la rapidité de notre prononciation, si bien que «(...) l'espace de temps est plus grand

⁶⁹ Cf. *Ibid.*, XI, XXVII, 34, p. 329.

⁷⁰ Cf. *Ibid.*, p. 329-331 ; voir également P. Ricœur, *Temps et récit*, t. I, Paris : Seuil, 1983, p. 35.

⁷¹ *Ibid.*, XI, XXVII, 34, p. 331.

⁷² *Ibid.*, XI, XXVII, 34, p. 337.

pour le débit d'un vers plus court prononcé plus lentement, que pour un vers plus long prononcé plus rapidement. De même pour un poème, de même pour un pied, de même pour une syllabe»⁷³.

Aux conditions précédentes, avoir une mesure du temps est-il possible? Les deux hypothèses ne nous garantissent pas une mesure fixe du temps, tandis que, dans le premier cas, on aboutit à une mesure de l'espace et non du temps, en revanche, le second cas nous conduit à voir la nature variable du temps, si bien que « (...) chaque partie du temps est susceptible de s'étendre, de se prolonger, de se constater dans un milieu élastique»⁷⁴. la conclusion qu'on peut tirer de ce qui précède, c'est que la seule unité de mesurer du temps est celle de notre âme. Lorsque on mesure la durée du poème, on le mesure tel qu'il a été entièrement récité⁷⁵. Notre âme, qui détermine la durée d'un événement en le comparant avec d'autres, nous aide à évaluer le temps. Ainsi, puisque le seul rapport que le temps entretient avec le mouvement est celui qui se soumet au mouvement de l'âme, le temps est la mesure d'un mouvement intime, intérieur : le mouvement de l'âme est ce qu'Augustin nomme "la distension de l'âme".

La conclusion

Arrivée au terme de cette étude, il nous importe de revenir sur les divers questionnements qu'ont animé, afin de mieux saisir ce que nous avons découvert, c'est-à-dire les limites de notre recherche et le champs d'investigation qui s'offre à nous.

L'ensemble du travail réalisé sur le rapport entre le temps et le mouvement dans la pensée aristotélicienne nous permet d'arguer que même si toucher des éléments permettant une perceptive subjective dans la théorie aristotélicienne sur le temps, est évident pour nous, la perceptive objective reste toujours la dominante. D'ailleurs, même s'il y a une analogie augustinienne-plotinienne à l'égard de la perceptive subjective du temps, les deux auteurs l'ont parfaitement exprimé dans leurs réflexions philosophiques sur le temps, mais une identification de l'un à l'autre nous semble impossible, cela pour l'unique raison que l'auteur des Confessions démontre de manière évidente, qui mesure les intervalles du temps, n'est pas l'âme du monde, mais plutôt c'est l'âme humaine, individuelle, singulière. Selon Augustin, recourir à l'Âme du monde pour expliquer les glissements du temps, c'est essayer d'expliquer l'obscur par le plus obscur car pour lui, comme l'âme du monde n'existe pas, comment est-il donc possible d'expliquer le temps par ce qui n'a pas d'existence ! n'est-il pas plus logique de recourir à ce qui présente existence.

Donc, ce qui précède nous autorise à conclure que l'innovation augustinienne ne vient pas de sa thèse sur l'intériorisation subjective du temps mais plutôt du fait que notre philosophe a été le premier à montrer que le temps est une distension de l'âme humaine (l'âme personnelle, l'âme consciente).

La références:

1. Aristote, *La Physique*, trad. A. Stevens, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1999.
2. Aristote, *La Métaphysique*, t. II, J. Tricot, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 1966.
3. J. M. Dubois, *Le temps et l'instant selon Aristote*, Paris : Desclée de Brouwer, 1967.
4. J. Moreau « *Le temps selon Aristote* », in : Revue philosophique de Louvain, Louvain: l'institut supérieur de philosophie de l'université Catholique de Louvain, série 3, t. 46, n° 9, 1946.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ J. Guittou, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, thèse pour le doctorat présentée à la faculté des lettres de l'université de Paris, Paris : Boivin, 1933, p. 186.

⁷⁵ Cf. Saint Augustin, *Les Confessions*, XI, XXVII, 36, *op. cit.*, p. 333.

Disponible sur :

http://www.persee.fr/web/revues/home/prescript/article/phlou_0035-3841_1948_num_46_9_4129.

5. C. Collobert, *Aristote : Traité du temps, Physique IV, 10-14*, Paris : Kimé, 1994.
6. B. Mabille, « *Les "Acolytes" du temps à partir d'une lecture d'Aristote* », in « *Le temps* », sous la dir. d'A. Schnelle, Paris : Librairie philosophique J. Vrin, 2007.
7. R. Brague, *Aristote et la question du monde, essai sur le contexte cosmologique et anthropologique de l'ontologie*, Paris : Presse universitaires de France, 1988.
8. C. Collobert, *Aristote : Traité du temps, Physique IV, 10-14*, Paris : Kimé, 1994.
9. P.-M. Morel, *Aristote : une philosophie d'activité*, Paris : Gf. Flammarion, 2003.
10. Plotin, *Ennéades III*, trad. E. Bréhier, Paris : Les Belles Lettres, 1964.
11. A. Pigler, *La théorie aristotélicienne du temps nombre du mouvement et sa critique plotinienne*, in « *Revue philosophique de Louvain*, Louvain : l'institut supérieur de philosophie de l'université Catholique de Louvain, t. 101, n° 2, mai 2003.
12. A. Panero, *Introduction aux Ennéades: l'ontologie subversive de Plotin*, Paris: Harmattan, 2005.
13. Saint Augustin, *Les Confessions: Livres VIII-XIII : Dieu et son œuvre*, trad. E. Tréhorel et G. Bouissou, 2 ème éd., Paris : Desclée de Brouwer, 1962.
14. J. Guitton, *Le temps et l'éternité chez Plotin et Saint Augustin*, thèse pour le doctorat présentée à la faculté des lettres de l'université de Paris, Paris : Boivin, 1933.