

Postérité d'Ockham: Temps cartésien et temps newtonien au regard de l'apport nominaliste

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4057>

This work is posted on [eScholarship@BC](#),
Boston College University Libraries.

Published in *Metamorphosen der Zeit*, pp. 293-322

Sonderdruck aus

Metamorphosen der Zeit

Herausgegeben von

Eric Alliez, Gerhart Schröder, Barbara Cassin,
Gisela Febel, Michel Nancy

Wilhelm Fink Verlag

Inhaltsverzeichnis

Vorwort	7
Eric Alliez <i>De aevo</i>	11
Gerhart Schröder Metamorphosen der Zeit und des Raums	29
I. Figuren der Zeit Lieux du temps	49
Barbara Cassin Rhetoriken des Raums, Rhetoriken der Zeit	51
Michel Narcy Combien de temps dure une vérité?	69
Gérald Sfez Les gonds du temps	77
Gisela Febel Figuren der Zeit im Dialog des 16. Jahrhunderts	111
Elisabeth von Samsonow Zeit bei Giordano Bruno oder: Zum Verhältnis von Kosmochronie und Mnemochronie	131
Jean-Claude Bonne <i>Temporum concordia discors.</i> Le temps dans les peintures murales romanes de Berzé-la-Ville	145
Pascal Griener Histoire, temps et vérité: la mise en scène des <i>Vite</i> de Vasari (1550-1568)	177

II. Konzeptionen der Zeit	
Histoires du temps	207
Eric Alliez	
<i>De natura rerum.</i>	
Oder vom Ort der Dinge zur Kapitale der Zeit	209
Johann Kreuzer	
Augustins Theorie der Zeit	243
Udo Reinhold Jeck	
<i>Tempus continuum – tempus discretum.</i>	
Zum Problem der Kontinuität der Zeit in der Philosophie des Johannes Duns Scotus und der Scotisten	261
Matthias Kaufmann	
Gibt es die Zeit? Die Diskussion bei Wilhelm von Ockham	277
Jean-Luc Solère	
Postérité d'Ockham. Temps cartésien et temps newtonien au regard de l'apport nominaliste	293
Michel Zink	
Temps du monde et temps de l'âme dans l'oeuvre de Froissart	323
Trude Ehlert	
Zeitkonzeptionen in der <i>Mainauer Naturlehre</i>	331
Philippe Büttgen	
Eschatologie et temps présent chez Martin Luther	343
Bruno Pinchard	
Vico et le cycle des gnoses	363
Abbildungsverzeichnis	383
Index Nominum	385

Postérité d'Ockham. Temps cartésien et temps newtonien au regard de l'apport nominaliste

Pour un esprit moderne, formé dans les cadres mentaux fixés par la physique newtonienne (en laissant même de côté les développements relativistes et quantiques), l'étude des conceptions du temps au Moyen-âge réclame un important effort de décentrement, tant elles peuvent lui apparaître étranges.

Héritée de la réflexion d'Aristote, une relation ambiguë lie d'abord le temps au changement physique, au mouvement: „le temps n'est ni le mouvement ni sans le mouvement“¹; il est en fait „quelque chose du mouvement“², ce qu'Averroès interprète comme signifiant: il est un accident du mouvement.³ Certes, selon toute apparence, il dépend également, pour „exister“, de l'âme⁴, puisque s'il n'y avait pas d'âme, ou mieux d'intellect, pour nombrer, il ne saurait accomplir son essence de „nombre du mouvement selon l'avant et l'après“, selon la définition plus précise qu'en donne Aristote.⁵ On dira donc qu'il est un „ens incompletum“, nombre comme en puissance dans le mouvement, que seule l'opération de l'intellect fait être en acte. Il reste cependant que c'est le mouvement (et spécialement le mouvement local, le déplacement) qui en détermine les attributs essentiels de continuité, et de succession de parties selon l'ordre donné d'antériorité et postériorité.⁶ Sans doute le temps mesure-t-il aussi le repos d'un mobile non actuellement mû. Mais cela n'est que par accident⁷, et les êtres par essence immobiles ne sont ni dans le temps ni dans un lieu. En un mot, le temps péripatéticien⁸ est un temps *relatif*, relatif aux choses, non pas même à tous les étants, mais à ceux qui sont soumis à un changement. Rien à voir, donc, avec le temps newtonien, temps „absolu, vrai et mathématique, qui en lui-même et de par sa propre nature, sans relation à quoi que ce

¹ Phys. IV.11 219a 1–2.

² τῆς κινήσεως τι (ibid. 219a 9).

³ „cum declaravit quod tempus non est motus neque extra motum, notificavit hoc et dixit quod necesse est ex hoc ut sit accidens motui“ (com. 98, ed. Iuntina, 1562, t. IV f°178r°–v°).

⁴ Phys. IV.14 223a 21–28.

⁵ ibid. 11 219b 1–2.

⁶ ibid. 11 219a 12–25. cf. 14 223a 26–28: „l'avant-après est dans le mouvement, et en tant que nombrable, constitue le temps“.

⁷ ibid. 12 221b 7–8.

⁸ Je dirai „péripatéticien“ pour signifier la théorie d'Aristote telle qu'elle a été comprise au Moyen-âge, et éviter d'entrer dans un débat sur son interprétation „authentique“, qui n'est pas dans mon propos ici. Pour une présentation générale de la problématique médiévale, voir Udo R. Jeck: Aristoteles contra Augustinum. Zur Frage nach dem Verhältnis von Zeit und Seele bei den antiken Aristoteleskommentatoren, im arabischen Aristotelismus und im 13. Jahrhundert. Amsterdam/Philadelphia 1994.

soit d'extérieur, coule uniformément".⁹ „De par sa propre nature“ : c'est dire que ce temps ne s'écoule pas parce qu'il est l'expression et la saisie quantitatives de la succession des parties d'un mouvement; il s'écoulerait même si ne se produisait aucun mouvement, même si n'existait aucune chose, même si l'univers était vide d'être; il est quantité, nombre, mais point forcément du mouvement. Autrement dit, le temps newtonien, loin d'avoir pour support les changements, est, comme l'espace, une forme absolue, un contenant universel et indépendant de son contenu, dans lequel prennent place le devenir comme l'absence de devenir physiques. Le temps péripatéticien, au contraire, ne passe que pour autant que passent des choses, ou plutôt il passe *avec* les choses, en une détermination réciproque.

Cette attache ontologique du temps est d'autant plus forte qu'il lui faut être référé à un mouvement privilégié, pour éviter qu'il soit pluralisé et fragmenté. En droit, le temps est nombre du mouvement en général, et non d'un mouvement particulier, car tout mouvement a un nombre. Mais peut-on alors dire qu'il y a une pluralité de temps, coextensive à celle des mouvements? Non, répond Aristote, car dans des mouvements divers, du fait qu'ils se déroulent simultanément, le nombre est égal (comme le nombre sept est égal pour sept chiens et sept chevaux), le temps est donc unique.¹⁰ Cette solution a toutefois été jugée insuffisante. Le temps, remarque par exemple Thomas d'Aquin, n'est pas un nombre abstrait (comme l'est le sept), mais une quantité concrète différente attachée à chaque chose temporelle dans laquelle il existe, et qui lui fournit en tant que sujet la continuité qui lui est essentielle.¹¹ Pour que le temps ait unité et unicité, il faut qu'il soit par excellence lié à un mouvement particulier, unique et universel. Tel est le mouvement du premier mobile, le déplacement de la première sphère, la plus extérieure, qui entraîne et conditionne tous les changements subordonnés.¹² Aristote lui-même, bien qu'il ait rejeté la thèse pythagoricienne identifiant purement et simplement le temps au mouvement de la première sphère¹³, finit cependant par considérer ce mouvement comme la mesure propre du temps.¹⁴ Cette mesure doit être en effet un mouvement bien déterminé, et qui, égal à lui-

⁹ Newton: *Philosophiae naturalis Principia mathematica*, définitions, scholie, § I (in *Opera quae exstant omnia*, éd. S. Horsley. 1779–1785, t. II, p. 6). Newton vient de préciser que „le vulgaire ne conçoit ces quantités [le temps, l'espace, le lieu et le mouvement] qu'*en relation* à des choses sensibles“ (je souligne ce qui peut être une pointe anti-aristotélicienne), d'où nombre de préjugés.

¹⁰ *Phys.* IV.14 223b 3–12.

¹¹ „tempus non est numerus ut abstractus extra numeratum, sed in numerato existens; alioquin non esset continuus, quia decem ulnae panni continuitatem habent non ex numero, sed ex numerato. Numerus autem in numerato existens non est idem omnium, sed diversus diversorum“ (*Sum. theol.* Ia p. q.10 a.6 c).

¹² Conformément à la terminologie aristotélicienne, j'entendrai par „mouvements“ non seulement les déplacements spatiaux, mais aussi les changements en qualité et quantité, altération et augmentation/diminution. Il faut adjoindre ici le changement selon la substance, génération et corruption (mais cf. infra n. 26).

¹³ *Phys.* IV.10 218a 35 – 218b 9.

¹⁴ *ibid.*, 14 223b 21 sq.

même, se répète indéfiniment. Or le mouvement local, à la différence des autres espèces, peut être toujours continu¹⁵, et le mouvement circulaire, à la différence du mouvement rectiligne, est parfaitement uniforme.¹⁶ D'autre part, ce qui est premier dans un genre est la mesure de tout ce qui appartient à ce genre. C'est pourquoi le mouvement céleste a en propre d'être la mesure parfaitement adéquate du temps. Mais cette priorité métrique, les aristotélisants médiévaux en font aussi, à la suite d'Averroès, une priorité ontologique, de sorte que le déplacement du premier mobile devient le support existentiel du temps et entre dans sa définition.¹⁷ Le mouvement céleste est le sujet du temps péripatéticien, qui, comme n'importe quelle forme naturelle accidentelle, a besoin d'un substrat physique. Si le temps est partout et en toutes choses de façon égale, c'est par le primat du premier mouvement, auquel sont subordonnés tous les autres changements. Le temps est d'abord et principalement mesure de ce premier mouvement, secondairement des autres mouvements. Voilà donc le temps „localisé“ en une partie de l'univers, alors que nous le pensons ordinairement comme un ordre de succession indifférent à l'espace, sans lieu privilégié.

Quant à la notion de durée, elle est une de celles qui déroutent le plus lorsqu'on lit les textes médiévaux. Pour nous, à la suite de Newton, elle est syno-

¹⁵ *ibid.*, VIII.7.

¹⁶ *ibid.*, VII.8 261 b 27 – 265 a 2, 265 b 8–16.

¹⁷ cf. Averroès: „Tempus igitur sequitur hunc motum et iste motus accipitur in definitione eius, et ipsum mensurat illum, non secundum quod numerus mensurat numeratum, sed secundum quod mensurat aliquid quod est forma in re; alios vero motus mensurat, secundum quod numerus mensurat numeratum, scilicet quod numeratum non accipitur in definitione numeri“ (In Phys. IV, com. 132, ed. Iuntina f°203 v° L); „quia (...) unaquaeque rerum numeratur per aliquod suae speciei (...) necesse est ut tempus etiam numeretur per aliquod tempus notum et terminatum naturaliter. Et dixit [Aristoteles] in praecedenti quod hoc est motus translationis et circularis; quoniam, cum fuerit positum quod tempus est numerus cuiuslibet motus, et fuerit positum quod hic est prior motus caeteris motibus, sequitur ut tempus istius motus sit prius caeteris temporibus, et numerans illa“ (*ibid.*, com. 133, f°204 v° I). Albert le Grand: „Refertur enim tempus ad primum mobile et ad motum eius sicut ad subiectum et numeratum, ad alios autem motus sicut numerus extrinsecus ad numerata solum et in illis non est sicut in subiecto: et ideo non multiplicatur multiplicatione eorum“ (Phys., IV, tr. III, c.17, éd. par Paul Hossfeld. In: Opera omnia, t. IV, p. I. Aschendorff 1987, p. 292, l. 11–16); „tempus quidem est in uno motu sicut forma in subiecto, sicut et caeterae res naturales. In aliis autem et sicut numerus extrinsecus applicatus rebus numeratis“ (*ibid.*, p. 293, l. 14–17). Thomas d'Aquin: „tempus per se est mensura motus primi: unde esse rerum temporalium non mensuratur tempore, nisi prout subiacet variationi ex motu caeli“ (Sent. I d.19 q.2 a.1 ad 4m); „dicendum cum Commentatore in 4. Physicorum quod tempus est unum ab unitate motus primi mobilis, tempus enim comparatur ad istum motum, non tantum ut mensura ad mensuratum, sicut ad alios motus, sed sicut accidens ad subiectum, quod ponitur in diffinitione eius, ex quo habet unitatem et multitudinem. Unde primo mensurat motum diurnum, et per illum mensurat omnes alios“ (Sent. II d.2 q.1 a.2; cf. Sum. theol. Ia p. q.10 a.6 c); „tempus comparatur ad unum tantum motum, sicut accidens ad subiectum, scilicet ad motum primi mobilis, quo mensurantur omnes alii motus; ad alios autem motus comparatur, sicut mensura ad mensuratum; sicut ulna comparatur ad virgam ligneam sicut ad subiectum, ad pannum autem qui per eam mensuratur, sicut ad mensuratum tantum; et ideo non sequitur quod unum accidens sit in multis subiectis“ (De spirit. creat. a.9 ad 11m).

nyme de „temps“¹⁸, c'est-à-dire est par essence un flux, un écoulement. Or au Moyen Âge il n'en est rien. La durée d'une chose (là encore la notion n'est pas absolue) est généralement définie comme la subsistance ou persévérance dans l'existence, „extra causas“. Parce qu'une chose est, elle dure. Mais, précisément parce que cette notion est relative à la chose dont elle est dite, la durée ne consiste pas nécessairement en une succession d'états. Autrement dit, la durée n'est pas forcément temporelle. Cela dépend en effet de la nature de la chose qui dure, ou plus précisément de la manière dont elle persévère dans l'être.¹⁹

Or une dichotomie essentielle distingue les réalités permanentes des réalités successives, c'est-à-dire celles dont tout l'être peut exister simultanément, être donné à la fois, comme „factum“, et celles dont les parties ne peuvent exister que l'une après l'autre, et jamais ensemble, qui existent donc seulement „in fieri“.

Cette deuxième catégorie est constituée par les changements de toutes natures. Et à cette seule durée des choses mues, en tant que mues et si elles le sont avec continuité, convient le nom de temps, qui désigne une succession.

Les réalités permanentes, au contraire, ont un mode d'être qui est de demeurer dans la stabilité. Elles ne sont pas forcément inengendrées et incorruptibles. Même si elle est contingente et périssable, leur existence consiste en une persistance sans écoulement. Cette façon d'être est absolument étrangère au temps. Une chose permanente dure, mais cette durée intrinsèque n'est pas successive.

Dans cette catégorie on range Dieu, bien sûr, dont tout le monde convient que son existence est bien caractérisée par le „tota simul“ de Boèce, et, généralement, les substances immatérielles. Mais il faut aussi y compter, de l'avis de beaucoup²⁰, les âmes rationnelles ou intellects humains, considérés en eux-mêmes, les êtres matériels aussi, considérés dans leur subsistance, et non en tant qu'ils sont soumis au changement²¹, et même la matière première, qui en son essence est immuable.²² Tandis que la seule durée du créateur est appelée „éternité“, la durée non successive de ces créatures est appelée „aevum“.²³ Elle

¹⁸ Newton (note 9), p. 6: „Tempus absolutum, verum (...) alioque nomine dicitur Duratio“.

¹⁹ „quale est esse, talis est duratio“, résume Suárez (Disputationes metaphysicae, L. In: *Opera omnia*, éd. C. Berton, t. XXVI. Paris, Vivès 1866, sect. VII §3 p. 946a).

²⁰ Ne pouvant entrer ici dans toutes les nuances qui distinguent les différentes positions scolastiques, je suis la classification donnée par trois manuels classiques à l'aube du XVIIe s.: Suárez (note 19), sect. VI et VII, les *Commentarii Collegii Conimbricensis in octo libros Physicorum Aristotelis* (Cologne 1616), L.IV q.III a.1, p. 140, et Eustache de Saint-Paul: *Summa philosophiae quadripartita* (Paris 1611), p. I tract. III sect. 7, p. III tract. III disp. 3, q.I.

²¹ Car ces choses sont „ex se tota simul“, dit Suarez, *ibid.*, sect. VII §3 p. 946b. Eustache de Saint-Paul, t.I, p. 145, tableau: „esse in aevo“, „ad quod revocatur modus aevi quo sunt substantiae corruptibiles dum superstites manent, et etiam accidentia dum in suo esse permanent illaesa“.

²² Suarez (note 19), sect. VI §12 p. 944a.

²³ Sur l'histoire de cette notion, voir Pasquale Porro: *Forme e modelli di durata nel pensiero medievale*. Leuven, University Press 1996.

est semblable à l'éternité en ce que, du point de vue de l'exister même, elle est permanente. Elle en diffère en ce qu'elle est une durée dépendante, causée, et défectible.²⁴

Le monde médiéval n'est donc pas soumis à une même et unique durée, mais est au contraire partagé entre trois durées hiérarchisées, l'éternité, l'*aevum*, et enfin le temps. Ce dernier n'y est pas, comme il l'est pour nous, le contenant universel, dont l'écoulement imperturbable transit l'être même des choses et les emporte dans son flux incessant. Il n'a sous son emprise que la moindre partie du cosmos, les êtres matériels, et encore, seulement la surface de ces choses, non leur substantialité. N'est en effet constitué d'une durée intrinsèquement successive que le pur mouvement²⁵, qui ne concerne que les formes accidentelles.²⁶ Seule une réalité de ce type, qui existe *in fieri*, qu'elle soit altération, déplacement, ou augmentation/diminution, est mesurable intrinsèquement par le temps du mouvement céleste.

Entre ces deux extrêmes que sont le cosmos péripatéticien et l'univers newtonien, le passage s'est effectué sinon d'une manière continue, du moins selon certains états intermédiaires, dont un des plus intéressants est Descartes, qui à bien des égards pourfend l'aristotélisme, mais qui, en même temps qu'il ouvre au monde moderne, tient encore par plus d'un point au Moyen Âge. Sa théorie du temps n'échappe pas à cette tension. Regardons-en quelques textes significatifs:

<A> *Principes de la Philosophie* [= Pr], I, art. 55: „[1] Nous concevons aussi très distinctement ce que c'est que la durée, l'ordre et le nombre, si, au lieu de mêler dans l'idée que nous en avons ce qui appartient proprement à l'idée de la substance, nous pensons seulement que la durée de chaque chose est un mode ou une façon dont nous considérons cette chose en tant qu'elle continue d'être. (...)“²⁷

²⁴ cf. Boèce: *De Trinitate*, c. 4, et Anselme de Canterbury: *Proslogion*, c. 20.

²⁵ „in rerum natura nullum est ens successivum, quod supponi possit ad durationem successivam, nisi motus“ (Suárez (note 19), sect. VIII §4 p. 949b).

²⁶ La génération et la corruption des formes substantielles, n'étant pas soumis à un processus, à une succession d'états, puisqu'elles sont instantanées, ne relèvent en effet pas de cette durée (cf. Aristote: *Phys.* VI.5 236a 5–7, et Averroès, com. 45, f°274 v° L: „Transmutationes vero indivisibiles (...) sunt in indivisibili, verbi gratia generatio et corruptio“). C'est ce qui explique d'ailleurs qu'une substance, même si elle est apparue et doit disparaître, n'est encadrée dans son existence par ces événements que comme par des limites (instants), et est soumise dans sa substantialité au régime de l'*aevum*. Cela semble par ailleurs être une thèse spécifiquement médiévale, contraire à ce que dit Aristote: „ce qui est engendré et corruptible, et, en général, ce qui tantôt est et tantôt n'est pas, se trouve nécessairement dans le temps“ (*Phys.* IV.12 221b 28–30) — à moins de sous-entendre que ce soit par les accidents. Selon la stricte logique de cette métaphysique, on ne devrait donc pas demander à une personne quel est son âge, car dans son essence, dans sa personnalité même, elle a une durée qui n'est pas successive; on pourrait seulement lui demander depuis combien de temps elle respire!

²⁷ *Œuvres*, éd. Adam-Tannery [= AT, suivi du tome], nouvelle présentation par Pierre Costabel et Bernard Rochot. Paris, Vrin 1964 s., IX, p. 55 (AT VIII, p. 26, l.11–15).

 Secondes réponses („Abrégé géométrique“, axiome n° II): „[2] Le temps présent ne dépend point de celui qui l’a immédiatement précédé; [3] c’est pourquoi il n’est pas besoin d’une moindre cause pour conserver une cause, que pour la produire la première fois“.²⁸

<C> *Pr I*, art. 57: „De ces qualités ou attributs, il y en a quelques uns qui sont dans les choses mêmes, et d’autres qui ne sont qu’en notre pensée; ainsi [4] le temps, par exemple, que nous distinguons de la durée prise en général, et que nous disons être le nombre du mouvement, n’est rien qu’une certaine façon dont nous pensons à cette durée, parce que²⁹ [5] nous ne concevons point que la durée des choses qui sont mues soit autre que celle des choses qui ne le sont point (...) [6] Mais afin de comprendre la durée de toutes choses sous une même mesure, [7] nous nous servons ordinairement de la durée de certains mouvements réguliers qui font les jours et les années, [8] et la nommons temps, après l’avoir ainsi comparée; [9] bien qu’en effet ce que nous nommons ainsi ne soit rien, hors de la véritable durée des choses, qu’une façon de penser“.³⁰

<D> *Méditations*, III: „[10] Quant aux idées claires et distinctes que j’ai des choses corporelles, il y en a quelques unes qu’il semble que j’ai pu tirer de l’idée que j’ai de moi-même, comme celle que j’ai de la substance, de la durée, du nombre, et d’autres choses semblables (...) [11] quand je pense que je suis maintenant, et que je me ressouviens outre cela d’avoir été autrefois, et que je conçois plusieurs diverses pensées dont je connais le nombre, alors j’acquiers en moi les idées de la durée et du nombre, lesquelles, par après, je puis transférer à toutes les autres choses que je voudrai“.³¹

<E> *Lettre à Arnauld* du 29 juillet 1648: „[12] Je ne conçois (*intelligo*) pas la durée successive des choses qui sont mues, ou même celle du mouvement, autrement que celle des choses non mues. [13] En effet l’avant et l’après de n’importe quelle durée m’est connue par l’avant et l’après de la durée successive que je saisis en ma pensée, avec laquelle les autres choses coexistent“.³²

<F> *Entretien avec Burman*: „(...) [14] nous pouvons diviser la durée de Dieu en une infinité de parties sans que Dieu soit pour autant divisible. – Obj.: Mais l’éternité est toute à la fois et une fois pour toutes (*simul et semel*). – R.: Voilà qui n’est pas concevable. [15] Certes l’éternité est bien toute à la fois et une fois pour toutes en tant que rien ne saurait jamais être ajouté à la nature de Dieu ou en être ôté. [16] Mais elle n’est pas toute à la fois et une fois pour tou-

²⁸ AT IX p. 127 (AT VII p. 165 l. 4–6). cf. *Meditatio IIIa* (AT VII, p. 48 l. 28 – p. 49 l. 3; AT IX p. 39): „Quoniam enim omne tempus vitae in partes innumeras dividi potest, quarum singulae a reliquis nullo modo dependent, ex eo quod paulo ante fuerim, non sequitur me nunc debere esse (...) Perspicuum enim est attendenti ad temporis naturam, eadem plane vi et actione opus esse ad rem quamlibet singulis momentis quibus durat conservandam, qua opus esset ad eandem de novo creandam, si nondum existeret (...)“.

²⁹ Le texte latin ne comporte pas ce lien de conséquence: „neque enim profecto intelligimus in motum aliam durationem quam in rebus non motis“ (AT VIII p. 27 l. 4–5).

³⁰ AT IX, p. 49–50.

³¹ AT IX, p. 35 (AT VII, p. 44 l. 18–p. 45 l. 2).

³² AT V, p. 223 l. 14–19.

tes en tant qu'elle coexiste car puisque nous pouvons distinguer en elles des parties depuis la création du monde, pourquoi ne pourrions-nous pas en distinguer aussi avant, puisqu'il s'agit de la même durée? Elle a, pendant quelque cinq mille ans, coexisté avec les créatures, et sa durée a eu la même extension que la leur, le cas aurait été le même avant la création du monde si nous avions eu une mesure à lui appliquer".³³

Nous pouvons dégager de ces textes les thèses suivantes:

α / La durée n'est pas distincte réellement de l'existence même d'une chose en tant qu'elle persévère dans l'être [1]. C'est, comme nous l'avons vu, une idée parfaitement scolastique.³⁴

β / Toute durée créée est contingente, en ce sens qu'elle est divisible indéfiniment en parties qui ne s'enchaînent pas avec nécessité [2]. Cette idée est explicitement reliée par Descartes³⁵ à celle, également médiévale, de conservation des créatures par Dieu [3]: Dieu ne crée pas seulement les êtres, il les maintient dans l'être tout au long de leur existence, et sans ce concours ils retomberaient aussitôt dans le néant.³⁶

Jusqu'ici, donc, Descartes reprend ce qui fait l'objet d'un consensus assez large au Moyen Âge. Mais les prochaines thèses marquent une rupture, du moins avec la partie péripatéticienne de la pensée médiévale.³⁷

γ / Le temps n'est qu'un concept, une appréhension intellectuelle, une „façon de penser“ les durées [4 et 9]. Cette opération consiste à choisir un mouvement déterminé, régulier (le mouvement céleste), auquel nous comparons les autres mouvements, que nous mesurons ainsi [7] – ce qui permet à Descartes d'assumer la définition aristotélicienne de „nombre du mouvement“ [4]. Ce mouvement étalon est dénommé conventionnellement „temps“ [8], mais cela ne désigne rien d'autre que ce mouvement lui-même, avec sa durée successive particulière [9]. Le terme de „temps“ ne réfère donc pas à une réalité subsistante différente, c'est une dénomination extrinsèque, assignée par le sujet pensant.

δ / Toutes les durées peuvent être soumises à une même mesure [6], parce qu'elles sont homogènes, d'une même espèce: la durée des choses en mouve-

³³ AT V pp. 148–149; tr. fr. par Jean-Marie Beyssade. Paris, Presses Universitaires de France (coll. „Épiméée“) 1981, p. 24.

³⁴ Du moins elle est défendue par Suárez, qui a pu la transmettre à Descartes. Je prends la liberté de renvoyer à mon article: Descartes et les discussions médiévales sur le temps. Ds.: *Descartes et le Moyen Âge*, éd. par J. Biard et R. Rashed. Paris, Vrin 1997.

³⁵ voir aussi Disc. Méth., AT VI p. 36 l.1–3, p. 45 l.8–11; ad Hyperaspitem, août 1641, AT III p. 429 l.24–p. 430 l.2; Pr I 21, II 39, AT VIII p. 13 l.1–13, p. 63 l.29–p. 64 l.2.

³⁶ cf. par exemple Thomas d'Aquin: Sum.Theol. Ia p. q.104 a.1, De Pot. q.5 a.1, resp.: „res conservantur in esse a Deo, et (...) in momento in nihilum redigerentur, cum a Deo desererentur (...) divina operatione cessante, omnes res eodem momento in nihilum deciderent“; ad 2m: „Deus non alia operatione producit res in esse et eas in esse conservat“. Mais Thomas précise: „Ipsum enim esse rerum permanentium non est divisibile nisi per accidens, prout alicui motui subiacet; secundum se autem est in instanti“. Voir infra n. 69.

³⁷ On se doute, au vu du titre de cette contribution, que l'on repérera chez Ockham l'initiative de cette rupture.

ment n'est pas différente de celles des choses qui ne sont pas soumises au mouvement [5 et 12], y compris donc celles des substances spirituelles.

Trois corrélats accompagnent cette thèse:

1/ Toute durée est successive, composée d'avant et d'après [13], divisible [2] et mesurable [6].

2/ La durée divine elle-même est divisible et mesurable par projection sur une durée successive qui lui coexiste [14 et 16].

3/ Du fait de l'homogénéité des durées, la nature successive de chacune d'entre elles peut m'être connue par la succession que je découvre en mon propre esprit [10, 11 et 13].³⁸

Par tout un côté, donc, la conception qu'a Descartes de la durée est celle du Moyen Âge. Non point par sa définition formelle, qu'on trouve encore à l'état de trace chez Newton, lorsqu'il écrit: „La durée ou persévérance de l'existence des choses (...)“³⁹; mais par la conception relativiste qu'il en a (α): la durée n'est pas une forme universelle et indépendante, mais la durée concrète de telle chose déterminée (seule la mesure est commune aux différentes durées), et il n'y a de durée que pour autant que des choses existent, ce qui l'amène à soutenir contre Henry More qu'il n'y aurait point de durée dans le néant qui séparerait l'annihilation du monde par Dieu et sa recréation.⁴⁰ Par sa thèse sur l'interruptibilité des durées (β), il se sépare également de l'idée d'une durée absolue qui s'écoule uniformément et immuablement, quoiqu'il arrive: il suffit que l'existence d'une chose soit suspendue pour que sa durée soit interrompue.⁴¹

³⁸ Il ne s'agit pas seulement d'un happax dû à l'ordre des raisons suivi dans les *Méditations*, en ce moment où Descartes passe en revue toutes les idées qu'il possède et tâche de discerner s'il n'en est point une qui ne soit pas réductible au moi. La lettre à Arnauld de 1648 confirme que cette thèse est à entendre absolument.

³⁹ Newton (note 9), § IV, p. 8.

⁴⁰ Lettre à Morus du 15 avril 1649 (AT V, p. 343): „Puto implicare contradictionem, ut concipiamus aliquam durationem intercedere inter destructionem prioris mundi et noui creationem“. Il est connu que H. More est au contraire une source possible de Newton (peut-être à travers Gassendi: cf. *Syntagma philosophicum* (1658), I, p. 222: „si Deus res omnes in nihilum redigat, intelligimus adhuc perinde [tempus] fluxurum; ac simul capimus si Deus reproducere eas voluerit, tempus aliquod, seu breve, seu longum inter destructionem et reproductionem interceptum iri“). Cependant Newton finit par donner à la durée vraie un soubassement ontologique, en la rattachant à l'être divin en tant qu'il est permanent; voir infra n. 111.

⁴¹ cf. Pr I art. 62: „quia substantia quaevis, si cesset durare, cessat etiam esse, ratione tantum a duratione sua distinguitur“. Ce à quoi s'oppose Gassendi: *Disquisitio metaphysica seu dubitationes et instantiae adversus Renati Cartesii metaphysicam et responsa*, éd. et tr. fr. par Bernard Rochot. Paris, Vrin 1962, p. 347. Il faut bien noter que Descartes parle explicitement de la durée concrète des choses, et qu'il semble aussi admettre l'existence d'un temps abstrait, dont la propriété est autre, c'est-à-dire dont les parties ne sont justement pas séparables. C'est ce qu'il concède à Gassendi, tout en montrant que précisément ce temps abstrait n'est pas celui qui est en jeu (objection de Gassendi: [5es Obj., AT VII, p. 301, l. 7-11]: „At partes tui temporis non dependent aliae ab aliis. Hic instari posset, quanam sit excogitabilis res, cujus partes sint a se invicem inseparabiles magis? inter cujus partes sit inviolabilior series et connexio? cujus quae sunt partes posteriores, possint minus averti, magis cohaerere, magis dependere a prioribus“. Réponse de Descartes

Néanmoins, par ailleurs, Descartes fait subir trois violences à la conception péripatéticienne, qui s'exercent dans les trois domaines métaphysiques du moi, du monde et de Dieu:

- Descartes assigne radicalement la *res cogitans* comme fondement du temps-mesure (γ) et de la connaissance de la nature de la durée ($\delta.3$). Autrement dit, c'est à partir de l'évidence des attributs de l'*ego* (la succession intrinsèque de ses pensées) que Descartes pense les caractéristiques de la durée, comme il le fait pour la substantialité et l'étant en général, et c'est à partir de l'opérativité de l'*ego* (dans l'acte de comparer) qu'il réduit le temps à n'être qu'un mode d'appréhension calculatoire (γ). En particulier, puisque le temps est réduit à n'être que la fonction métrique d'un mouvement conventionnellement choisi, le mouvement céleste est dépouillé de son privilège ontologique de sujet propre, de droit, du temps. Il n'est adopté comme référence que pour sa commodité, mais on voit que rien n'interdit de l'abandonner pour un autre (le mouvement d'un pendule, ou, pourquoi pas?, la fréquence d'un quartz ou d'un atome de césium) s'il s'avère trop irrégulière et imparfaite mesure.⁴²
- Descartes, en proclamant l'homogénéité des durées (δ et $\delta.1$) fait disparaître l'*aevum* comme type de durée propre aux réalités permanentes, substances spirituelles ou autres entités qui ne sont pas le mouvement proprement dit. Tout, dans l'univers créé, est désormais (et on se rapproche là de Newton) soumis à la même loi de succession; une même et unique mesure de toutes les durées peut être instaurée, de sorte que toute existence créée soit nombrable selon le temps.
- Enfin, un dernier geste, le plus énigmatique, dont nous aurons à percer les raisons: l'éternité divine est elle-même conçue comme mesurable, c'est-à-dire qu'elle peut être divisée et rapportée à une durée successive.

Or, ces trois décisions peuvent être considérées comme ayant été déjà prises par Ockham et conservées dans le „nominalisme“.⁴³ C'est ce que nous nous proposons d'examiner maintenant.

[ibid., p. 369 l.24–p. 370 l.5]: „[Deus] debet semper eodem modo influere in effectum, ut eundem conservet. Hocque aperte demonstratur ex eo quod explicui de partium temporis independentia, quodque frustra conaris eludere, proponendo *necessitatem consecutionis quae est inter partes temporis* in abstracto considerati; de quo hic non est quaestio, sed de tempore, seu duratione rei durantis, cuius non negas singula momenta posse a vicinis separari, hoc est rem durantem singulis momentis desinere esse“.

⁴² cf. la remarque de Newton sur „l'équation astronomique“ (note 9, § IV, pp. 7–8). Il est possible qu'aucun mouvement ne soit parfaitement égal, et ne puisse mesurer exactement le temps vrai; le cours de ce dernier n'en est pas moins immuable, ce qui prouve qu'il se distingue de ses mesures sensibles (ibid.). A cet égard Descartes reste à mi-chemin entre les péripatéticiens et Newton.

⁴³ Je reviendrai en conclusion sur les sources possibles de Descartes. Dans le corps de cet exposé, je mettrai constamment en parallèle les textes d'Ockham et ceux de Gabriel Biel,

En un sens, Ockham prend au pied de la lettre la déclaration d'Aristote: „le temps est la mesure du mouvement“. ⁴⁴ Il n'est même d'après lui rien que cela. Ockham élimine radicalement la question de savoir ce qu'est le temps, si on entend par là s'enquérir d'un être du temps. Le principe d'économie veut que l'on retranche les entités superflues, qui n'ont une existence illusoire que comme référents hypostasiés de certains termes. Le nom de „temps“ est de ceux-là, qui incline à croire qu'il désigne une réalité *sui generis*, plus ou moins indépendante de l'âme. Or, selon Ockham, on peut rendre compte de toutes les propriétés de la métrique temporelle sans rien présupposer de tel. Le temps est en effet défini comme mesure. Qu'est-ce que mesurer? Cela consiste à prendre une chose dont la quantité est déjà connue, pour la comparer à une autre de quantité inconnue. ⁴⁵ En l'occurrence, nous choisissons un mouvement pour en mesurer un autre. ⁴⁶ Le temps n'est rien d'autre que cela: tel mouvement pris *en tant qu'étalon*, et non une réalité autonome. ⁴⁷ Le temps n'a en soi pas d'être ⁴⁸, pas plus que l'„aune“ n'a d'existence intrinsèque en dehors du bâton que l'on prend pour mesurer du tissu. ⁴⁹ En termes plus techniques, le terme „aune“ a pour référent réel („suppose pour“) le bâton, mais connote l'application métrique de ce bâton à un tissu (utilisation qui n'est pas incluse dans l'essence et la définition réelle du bâton). ⁵⁰ De même le terme „temps“ n'a pas d'autre référent réel qu'un certain mouvement, mais connote l'utilisation métrique qui en est faite.

dont le nom est toujours associé, dans la scolastique tardive, à celui du *Venerabilis Inceptor*, et dont l'*Epitome et collectarium ex Occamo circa quatuor sententiarum libros*. Tübingen 1501 (réimpr. Frankfurt/Main, Minerva 1965) non paginé, paraît avoir été lu autant que (voire, à la place de) les textes d'Ockham. Le fait est que Biel se contente de résumer les thèses d'Ockham sur le temps, et n'offre sur ce point aucune originalité.

⁴⁴ Phys. IV.12 220b 19, 221b 22–23, 26–27.

⁴⁵ Biel, l.II d.2 q.1, nota I; Ockham: *Quaestiones in librum secundum Sententiarum* (Reportatio), II q.IX (éd. G. Gal et R. Wood, in *Guillelmi de Ockham: Opera theologica*, Institutum franciscanum. N.Y., St. Bonaventure University 1981, t. V), p. 165.

⁴⁶ *ibid.*, q.X, p. 191 l.14–21 („sic mensurari non est aliud quam certificari per unum motum de alio moto“).

⁴⁷ *ibid.*, p. 185 l.9–11: „Ad quaestionem igitur primo probo quod tempus non est aliquid absolutum distinctum realiter a rebus permanentibus et a motu“.

⁴⁸ Ockham estime que tel est le sens véridique de l'analyse d'Aristote (*ibid.*, p. 187 l.14–18): „Et haec est intentio Philosophi, IV *Physicorum*, cap. *De tempore* (c.10, 217b 29 – 218a 31), ubi probatur quod tam tempus quam instans non sunt. Et concludunt rationes suae verum quatenus probant quod non dicunt aliquid positivum distinctum a rebus permanentibus, quia secundum eum cuius partes non sunt ipsum totum non est (...)“.

⁴⁹ *ibid.*, p. 193 l.18 – p. 194 l.6: „accipiendo tempus ut habet rationem mensurae applicatae ad aliquid mensurable per cuius notitiam devenitur in notitiam alterius, sic non differt a motu nisi sicut virga ab ulna. Quia virga et ulna quantum ad quid rei nullo modo differunt sed solum quantum ad quid nominis, quia in definitione quid nominis ulnae debet poni pannus et certificatio de quantitate panni, quia ulna connotat pannum et certificationem quantitate eius. Eodem modo est de tempore, quod non differt a motu secundum quid rei sed solum secundum quid nominis, quia tempus est numerus et mensura (...)“.

En prenant cet exemple, Ockham vise peut-être, et entre autres, Thomas d'Aquin, pour qui le temps est un accident dans le premier mouvement, comme l'aune a pour sujet d'inhérence le bâton (cf. *De spirit. creat.* a.9 ad 11m, texte déjà cité note 17).

⁵⁰ Sur les termes connotatifs (dont sont tous les noms relevant de la quantité), qui signifient

Autrement dit, c'est ce mouvement, en tant qu'il est choisi comme mesure, qui est le temps.⁵¹

Par cette réduction du temps à sa fonction métrique, Ockham peut rendre compte de l'étrange relation qui lie indissolublement le temps aussi bien à l'âme qu'au mouvement. Aristote avait en effet noté qu'on ne parlerait de temps ni en l'absence d'âme nombrante, ni en l'absence de changement objectif. Cette double dépendance posait problème tant que l'on cherchait à attribuer au temps un statut ontologique propre, qui ne pouvait, la question étant posée en ces termes, qu'être ambigu, intermédiaire entre l'existence réelle et l'existence pour l'âme. En coupant court à cette tentative, Ockham défait la solution averroïste qui était de poser le „temps“ comme „être incomplet“, enté comme accident dans le mouvement „mais mis en acte comme nombre nombrant par l'appréhension intellectuelle. Il remplace le rapport ontologique puissance/acte par la propriété du terme „temps“ à dénoter et connoter. Le temps n'est réellement rien d'autre que le mouvement, mais la connotation qu'il introduit requiert bien l'intervention de l'âme qui opère la mesure, de sorte qu'on doit dire effectivement que le temps dépend à la fois du mouvement et de l'âme.⁵² Biel peut donc conclure, en un sens qui n'est pas éloigné de celui que Descartes attribue à la distinction entre durée et temps (thèse γ): „Le temps proprement dit est donc la mesure de la durée, qu'il soit dans l'âme ou en-dehors d'elle. En effet, à l'extérieur, c'est le mouvement; à l'intérieur, c'est le mouvement conçu. Et le terme de temps ne signifie rien d'autre que ce mouvement externe et cet acte interne de nombrer ou mesurer. Il suppose pour le mouvement et connote

„quelque chose de façon première et autre chose de façon-seconde“, voir la *Summa logicae*, p.1 c.10, tr. fr. J. Biard. Mauvezin, Trans-Europ-Repress 1988, pp. 36–39.

⁵¹ Ockham (note 45), q.X, p. 192 l.18–20: „est motus tempus, quia sic est mensura“.

⁵² *ibid.*, p. 194 l.7–20: „Modo tam mensura quam numerus, sive sit numerus numeratus sive numerus quo numeramus, non potest esse sine actu animae mensurantis et numerantis, et per consequens connotant actum animae. Et ideo licet in definitione exprimente quid rei temporis non oportet ponere actum animae, tamen in definitione exprimente quid nominis oportet ponere actum animae. Cuius ratio est quia in definitione exprimente quid nominis debet poni quidquid connotatur per nomen et datur intelligi per idem nomen, ut patet per Philosophum, II *Posteriorum* (c.10, 93b 29–37). Nunc autem hoc nomen ‚tempus‘ vel conceptus, quatenus illud de quo tempus praedicatur est mensura vel numerus, connotat actum animae numerantis et replicantis per mensuram. Licet enim mensura aliquando sit in re et realis, tamen replicatio mensurae respectu mensurati est solum per animam“. *ibid.*, p. 195 l.8–10: „semper ponitur actus animae tanquam aliquid connotatum per nomen, non tanquam principale significatum“. Quant au signifié principal, le temps au sens propre (je laisse ici de côté ses sens impropres) „est tantum in re extra et haberet esse si nulla anima esset, quia illis modis tantum significat motus reales et partes eorum“ (p. 196 l.19–21). Mais quant au signifié total du nom de ‚temps‘, „sic est partim in anima et partim extra animam in re extra. Non quod componatur ex ente in anima et ente in re extra (...) in definitione exprimente quid nominis ponitur aliquid in re, puta motus realis tanquam principale significatum et actus animae tanquam connotatum“ (p. 197 l.6–12; dans le cas spécial du mouvement imaginé – voir *infra* –, le signifié principal est dans l'âme, et le terme connote à la fois l'acte de l'âme mesurant et le mouvement extérieur mesuré — p. 197 l.13–17).

l'acte discret de mesurer. De mesurer, dis-je, non pas la durée de ce mouvement [qui sert de mesure], mais la durée d'un autre mouvement, car rien n'est la mesure de soi-même".⁵³

A coup sûr, Ockham et Biel tombent sous le reproche de Newton de ne penser que la conception „vulgaire“ du temps, en confondant le temps avec sa mesure, le „temps absolu, vrai et mathématique“ (possédant, précisément, une existence indépendante), avec le „temps relatif, apparent“ qui est „n'importe quelle mesure sensible et externe de la durée par le mouvement“. ⁵⁴

Cependant, sur le plan précisément de la mesure du temps, ils déconstruisent, comme le fera Descartes, l'ordre cosmologique péripatéticien qui attribuait au mouvement de la région supérieure la dignité d'être en propre l'étalon de toute durée.⁵⁵ Le temps est identifié au mouvement, mais par là même il est libéré de son ancrage ontologique dans un mouvement particulier. N'importe quel changement pourra faire l'affaire, pourvu que sa quantité nous soit connue.⁵⁶ Rien n'est absolument et en soi mesure, puisque ce concept n'exprime qu'une fonctionnalité cognitive, un choix et une mise en perspective opératoires où le sujet connaissant, n'obéissant qu'à l'ordre propre de ses raisons, à l'ordre de la découverte, va du moins au plus connu *pour lui*. Selon le point de vue, la même chose peut être soit mesure, soit mesurée.⁵⁷ Dès lors, tout mouvement peut être choisi comme mesure universelle, si nous estimons qu'il est plus commode ou plus régulier.⁵⁸ Bien qu'il la considère encore comme le meil-

⁵³ L.II d.2 q.1, nota III, F.

⁵⁴ Newton (note 9), § 1 p. 6. Derechef, § IV p. 11, Newton dénonce la confusion des „quantités absolues“ (mouvement, temps, espace) avec les „quantités relatives“ qui sont leurs mesures, mais qui portent leurs noms dans le langage courant.

⁵⁵ Ockham voit là une impossibilité, résultant d'une régression à l'infini: „Unde mirum est de illis qui ponunt quod tempus sit quoddam accidens inhaerens motui primi mobilis, quod primo mensurat motum primi mobilis et secundario omnes alios motus“; „quia illud accidens, ex quo est successivum, oportet necessario quod habeat mensuram sicut habet durationem, quia non potest esse mensura sui ipsius, quia mensura et mensuratum distinguuntur realiter, ut supra probatum est [q.IX, p.168]. Igitur habet aliud tempus pro mensura, et erit processus in infinitum vel stabit ad aliquem motum qui potest esse mensura aliorum sine omni accidente sibi inhaerente“ (note 45, q.X, p. 198 l.16–24).

⁵⁶ cf. Marsile d'Inghen: *Questiones super octo libros Physicorum secundum nominalium viam*, IV q.16, cité par Pierre Duhem: *Le Système du Monde*. Paris, Hermann 1956, t. VII, p. 400: „tout mouvement connaissable à un homme est un temps (...) Si l'on demande, par exemple, combien de temps la leçon a duré, l'un répondra: le temps de faire deux lieues; en sorte que le mouvement de progression sera pour lui la mesure de cette durée. Un autre pourra répondre: le temps de faire cuire le pain au four; c'est alors par un mouvement d'altération qu'il jugera de la longueur de cette durée successive. D'autres déterminent la longueur d'une durée successive par certaines conséquences du mouvement, comme le son; si on demande à l'un d'eux: combien de temps avez-vous lu?, il répondra: le temps de dire un nocturne; ou bien: le temps de dire un *pater noster* (...)“. Les différentes prières étaient souvent utilisées comme mesures de temps dans les livres de recettes de cuisine au Moyen-âge: voir Nicole Bériou et al., *Prier au Moyen Âge*. Brepols 1991, p. 16.

⁵⁷ Biel, nota I, C; Ockham (note 45), q.IX, p. 173 l.9–15.

⁵⁸ Biel, nota III, F: „Et sic quilibet motus potest esse tempus, in quantum per ipsum cognosci potest duratio alterius rei vel motus. Et hoc modo motus horologii arenosi vel per pondus est nobis tempus mesurans alios motus et operationes, etiam motus solis vel lune; sic

leur chronomètre de fait (connoté au premier sens par le mot „temps“⁵⁹), Ockham rend désuète l'horloge céleste que représente le mouvement des sphères⁶⁰, et rend compte de l'institution d'une technique, d'un instrument, qui dise conventionnellement le temps.⁶¹ La métrétique qui met en mesure le devenir n'est plus le reflet d'une hiérarchie ontologique mais obéit à la logique d'une disposition sérielle des mouvements uniquement relative à l'intellection humaine.

Au même titre que le temps, une autre pseudo-entité tombe ensuite sous le fil du rasoir d'Ockham: l'*aeuum* (et ce sera le deuxième point sur lequel Descartes doit lui être comparé). En effet, non seulement le temps est mesure du mouvement, mais il est aussi, d'une manière générale, „mesure de la durée de toute chose permanente créée“, parce qu'il l'est de toute succession. La raison en est que, même si elle n'est pas mue, dès qu'une chose existe plus d'un instant, nous ne pouvons comprendre cette persévérance autrement que comme une succession d'états antérieurs et postérieurs, qui relève donc d'une appréhension temporelle. Là encore le concept-clé est celui de connotation. Il n'est pas nécessaire que l'existence de la chose inclue formellement en sa définition réelle une succession (auquel cas elle serait une réalité successive, un mouvement). Mais son existence, en tant qu'elle persévère, connote une durée successive (réelle ou imaginaire, nous y reviendrons), à laquelle nous la rapportons pour signifier qu'elle demeure dans l'être. L'idée même de persévérance comporte, ne serait-

scriptio unius carte vel folii (si eius duratio est mihi nota) potest esse tempus alterius motus cuius duratio est ignota“. Ockham (note 45), q.X, p. 191 l.2 1–p. 192 l.3: „Sic enim per motus nostros proprios et opera nostra mensuramus motus superiores, puta motum solis, sicut patet per experientiam, et per consequens talis motus potest dici tempus“.

⁵⁹ *ibid.*, p. 191 l.14–21; Biel, nota III, F.

⁶⁰ Selon Duhem (note 56), c'est Nicolas Bonet qui accomplit un pas décisif en soutenant que l'horloge absolue, „le mouvement qui marque le temps à tous les autres mouvements“, ne peut avoir „d'autre existence que l'existence conceptuelle et mathématique“, comme le point fixe par rapport auquel on mesure le mouvements dans l'espace, comme tout étalon fixe en quelque ordre de grandeur que ce soit (p. 428; cf. pp. 439–440). Dès lors, pour Bonet, même si Dieu accélérât ou retardait la course du Soleil, le jour sidéral, conçu par l'astronome, n'en garderait pas moins une durée invariable. Il reste que c'est bien Ockham qui introduit l'interchangeabilité des mesures et supprime la priorité absolue du mouvement premier pour mesurer le temps: „definitio temporis est mensurare motum vel esse illud per cuius notitiam devenitur in cognitionem quantitatis motus. Nunc autem per unum motum inferiorem, et etiam imaginatum, devenimus in cognitionem quantitatis alterius motus. Igitur talis inferior motus, sive realis sive imaginatus, est tempus. Et potest unus motus esse mensura et mensuratum respectu eiusdem, ut si unus motus sit uni homini notior alio motu, potest ille per cognitionem primi motus devenir in cognitionem secundi motus, et tunc illi est primus motus tempus. Sed si alteri sit primus motus ignotus et secundus notus, potest ille per cognitionem secundi motus devenir in cognitionem primi motus, et tunc illi erit secundus motus tempus et non primus. Et sic idem motus potest esse mensura et mensuratum respectu eiusdem“ (note 45, q. X, p. 200 l.2–13).

⁶¹ On a déjà souvent remarqué que la réflexion d'Ockham coïncide avec l'apparition, au XIVe s., des horloges mécaniques et l'instauration d'un temps réglé, uniforme, urbain et économique (voir Jacques Le Goff: *Le temps du travail dans la „crise“ du XIVe siècle: du temps médiéval au temps moderne*. Ds.: *id.*: Pour un autre Moyen Âge. Paris, Gallimard 1977, pp. 66–79).

ce qu'obliquement, cette comparaison à une succession; et par là, elle relève de la mesure temporelle.⁶²

Certes, pour Ockham et Biel, ce n'est pas la substance même des choses qui est mesurée par le temps, puisqu'elle en est elle-même invariable⁶³, et considérée comme telle n'est pas une quantité – il n'est en effet pas de la nature (*ex ratione*) de la substance d'avoir telle grandeur, telle quantité ou telle perfection.⁶⁴ Mais bien que, dans le cas d'une créature immatérielle (à laquelle on attribuait généralement l'*aevum*), la durée soit réellement identique à l'être⁶⁵, la durée même de son existence n'est pensable que par rapport au temps⁶⁶, car l'essence de l'ange n'implique pas de soi d'être conservée, puisqu'un ange peut être créé et aussitôt annihilé. Il faut donc que soit donné quelque chose d'autre que l'essence de l'ange, par rapport à quoi il puisse être dit durer⁶⁷: un processus discursif, une succession quelconque, dont la durée permette d'évaluer quantitativement celle de l'ange.⁶⁸

⁶² Biel, nota III: „tempus est mensura durationis cuiuscumque rei permanentis creatae. Probat: quia duratio includit successionem, et ita prius et posterius (...) si aliquid fit non per instans tantum durat. Duratio igitur significat rem durantem connotando successionem in ipsa re durante, vel in alia coexistente actu vel potentia. Omnis autem successio est realiter motus. Sic igitur omnis duratio includit motum qui primo tempore mensuratur. Et ideo duratio permanentis ratione connotati mensuratur tempore, et ita secundario“. Ockham (note 45), q.X, p. 200 l.22–p. 201 l.5: „Secundo est mensura durationis cuiuslibet rei permanentis (...) duratio cuiuslibet rei includit motum qui primo mensuratur per tempus; igitur omnis duratio ratione connotati mensuratur tempore“.

⁶³ Ockham (note 45), q.X, p. 201 l.15 – p. 202 l.3. On doit remarquer que pour Newton non plus, la substance intrinsèque des êtres immatériels n'est pas soumise au temps, mais seulement leur durée: „Partes dantur successive in duratione, co-existentes in spatio, neutrae in Personâ hominis, seu principio ejus cogitante; et multo minùs in substantiâ cogitante Dei.“ Newton (note 9), l.III, scholium generale, vol. 3, p. 172.

⁶⁴ Biel, nota I.

⁶⁵ Ockham (note 45), q.VIII, p. 155 l.5–12: „Ideo dico quod duratio angeli nullam rem dicit ultra res permanentes nec ultra essentiam angeli. Quod probatur, quia sicut Deus potest angelum in primo instanti creare sine omni alio positivo creato, absoluto vel respectivo, excepto respectu angeli ad Deum — si ponatur — qui permanens est, ita potest eundem angelum in perpetuum conservare non causando aliquam rem de novo [contre la thèse de S. Bonaventure: Sent. II d.2 p.1 a.1 q.3]. Cum igitur non potest conservari sine duratione, sequitur quod duratio non dicit aliquid positivum super essentiam angeli“.

⁶⁶ En termes ockhamistes le signifié principal de „durée“ est l'essence de l'ange, mais selon le signifié total le mot connote la succession à laquelle l'ange peut coexister (Ockham (note 45), q.VIII, p. 155 l.13–16). cf. Biel, nota IV: „Verutamen, duratio angeli non est terminus absolutus sicut essentia angeli, sed connotativus: connotat enim successionem actualem vel possibilem, cui potest angelus coassistere“.

⁶⁷ Biel, 7a conclusio: la durée des anges jusqu'au jour d'aujourd'hui, 21 octobre de l'an de grâce 1486, est de 6600 ans. D'où prend-on cette mesure? Non de leur substance, puisque elle serait la même s'ils avaient été créés aujourd'hui. C'est donc parce que leur durée a coexisté avec un temps de même durée.

⁶⁸ Ockham (note 45), q.VIII, p. 156 l.2–4: „Et hoc nihil aliud est nisi successio aliqua quae non est in angelo sed alibi cui angelus coexistens dicitur durare plus vel minus secundum quod illa successio est maior vel minor“. Ainsi peut-on, remarque Biel en une curieuse arithmétique angélique, demander d'un ange depuis combien de temps il dure, ou si sa durée est supérieure à celle d'un autre. Si l'un dure depuis 6000 ans et l'autre depuis 4000

Que toute existence créée, en tant que présence dans l'être, ne soit concevable que dans l'horizon du temps, représente une révolution à l'égard des grandes pensées scolastiques antérieures. Pour Thomas d'Aquin, il est vrai, si l'essence même des choses (*id quod sunt*) n'est pas mesurable par le temps, car elle n'est pas nombrée, certaines existences ou durées (puisque les termes sont synonymes) en revanche le sont. Mais il s'agit seulement, outre les mouvements, de la durée des choses corruptibles, dont l'*esse* est sujet à mutation. Celles au contraire dont l'*esse* n'est pas soumis à la génération et la corruption, n'ont pas une durée qui en soi relève du temps, comme nous l'avons vu; elles sont soumises au temps seulement du point de vue du changement de leurs accidents.⁶⁹

Quant à Duns Scot⁷⁰, toute existence est selon lui „tota simul“, consiste en une durée indivisible. Seuls les changements sont acquis successivement.⁷¹ Mises à

ans seulement, au cas où il a été créé 2000 ans après le premier, leur différence de durée ne tient pas à leur essence, qui est identique et invariable: elle tient à la succession, plus longue, à laquelle le premier ange a coexisté (nota IV). Mais il n'est pas requis que cette succession qui sert de terme de référence soit en acte: „quia si nulla successio esset in actu, adhuc angelus duraret“. Une succession en puissance suffit. „Unde si nulla successio esset, tunc diceretur unus angelus plus durare quam alius, quia unus coexistit maiori successioni in potentia et sic coexisteret si successio esset in actu, quam alius.“ Ockham (note 45), q.VIII, p. 156 l.4–15. Ce sera le rôle du „temps imaginaire“: voir infra pp. 311-313.

⁶⁹ L'analyse de Thomas est assez différente de celles citées supra n. 20. Je n'entre pas non plus dans la question de savoir si cette durée des choses permanentes est *aevum* proprement dit, mode de l'*aevum*, „nunc temporis“ c'est-à-dire instant qui ne passe pas, etc. Voir Thomas: In Phys. IV, lect. 20: „Tempus primo et per se est mensura motus: alia autem non mensurantur nisi per accidentis. Mensuratio enim proprie debetur quantitati: cuius ergo quantitas tempore mensuratur, illud proprie mensuratur tempore“; *ibid.*: „Res autem aliae [autres que le mouvement], utpote homo et lapis, mensurantur tempore secundum suum esse sive secundum suum durationem prout habent esse transmutabile: secundum autem id quod sunt, non mensurantur tempore, sed magis eis respondet nunc temporis“ (cf. ps.-Thomas: De tempore, c. 3: „Mobilia, quantum ad id quod sunt, sicut homo et lapis, non mensurantur tempore, quia essentia eorum est in quolibet nunc temporis nec habet prius et posterius sive successionem, unde his respondet nunc temporis sed non tempus: mensurantur autem tempore, quantum ad suum esse, et suam successionem vel durationem, quia duratio eorum non est tota simul“); S. Theol. I q.10 a.5: „Ex hoc enim res temporalis inveteratur tempore, quod habet esse transmutabile, et ex transmutabilitate mensurati est prius et posterius in tempore, ut patet ex IV *Physic.* (...) Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subiectum transmutationis, vel in transmutatione consistit, et huiusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus, et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi; quia esse eorum nec in transmutatione consistit, nec est subiectum transmutationis; tamen habent transmutationem adiunctam, vel in actu, vel in potentia; sicut patet in corporibus caelestibus, quorum esse substantiale est intransmutabile, tamen esse intransmutabile habent cum transmutabilitate secundum locum (...)“. Thomas suit Averroès: Phys. IV com.98. Voir aussi: S. Theol. IIaIIae q.31 a.2: „esse hominum de sui ratione non habet successionem; non enim est motus, sed terminus motus vel mutationis vel generationis ipsius; sed quia humanum esse subiacet causis transmutabilibus, secundum hoc esse hominem est in tempore“.

⁷⁰ voir aussi Henri de Gand: Quodl. XV q.13. Ruvio (*Commentarii in octo libros Aristotelis de Physico auditu* ..., Lyon 1611, l.IV, tract. prior de tempore, q.5), note que telle est l'opinion de Suárez (note 19), sect. VII, des *Conimbricenses* (Phys. IV, c.12 q.3 a.1) et de presque tous les modernes, opinion qui lui paraît „plus probable“ (p. 567).

⁷¹ Ordinatio, l. II d.2 p.1 q.4 (in: *Opera omnia*. Civitas Vaticana 1973, t. VII), n°167 p. 230: est mesurée par l'*aevum* „quaecumque existentia actualis et invariabilis, hoc est cui

part ces choses qui consistent réellement en un flux (comme le courant d'un fleuve), toutes les autres, en tant qu'elles sont dans une certaine permanence⁷², relèvent de l'*aevum*. Même, à la rigueur, on peut soutenir qu'une forme accidentelle comme la chaleur, si elle n'est pas en train de varier, est mesurée par l'*aevum*⁷³, bien que son repos, en tant que privation de succession, soit mesuré par le temps.⁷⁴ En tout cas, „il faut bien concéder que les substances engendrables et corruptibles sont en soi mesurées par l'*aevum*, bien que par accident – c'est-à-dire en fonction d'une qualité naturelle qui leur appartient – elles soient mesurées par le temps“.⁷⁵

L'argument principal qui conduit Ockham et Biel à éliminer l'*aevum* mérite d'être examiné de près: c'est l'idée, que l'on retrouvera également chez Descartes, de la dépendance radicale de toute créature à l'égard de Dieu comme cause créatrice et conservatrice. La raison qui pousse en effet d'habitude à attribuer aux anges⁷⁶ un mode de durée distinct, est, on vient de le voir, que leur *esse* et leur substance sont „tota simul“. Mais même une substance corporelle et corruptible est „tota simul“⁷⁷, en ce sens que, au cours de sa durée, rien de nouveau n'est acquis ni perdu par elle du point de vue de l'existence.⁷⁸ Certes, elle est soumise au changement dans son être même, alors que l'ange ne l'est que dans ses opérations de connaissance et de volition. Mais une substance corruptible peut aussi, sans contradiction, demeurer dépourvue de changement, si Dieu le veut (*ex potentia absoluta*).⁷⁹ Répondra-t-on que l'ange est par sa nature même incorruptible, alors que la substance corruptible a des causes internes de sa corruption?⁸⁰ Mais une chose demeure tant que demeure la cause qui la conserve,

repugnat ut secundum ipsam sit variatio sive fluxus seu acquisitio partis post partem; nec perpetuitas aliquorum vel corruptio sive annihilatio aliquorum variat mensuram formaliter, dummodo existentia sit eiusdem rationis dum manet“. Scot rejette donc l'argument qui fait valoir qu'un ange peut durer plus longtemps qu'un autre: „Quae habent uniformem modum manendi, dum manent, habent mensuram eiusdem rationis in morando, licet una diutius maneat quam alia“ (n°153 p. 222), „etiam si angelus foret annihilandus, non propter hoc non mensuraretur aevo dum manet“ (n°155 p. 224).

⁷² *ibid.*, n.175 p. 233: „illa quae sunt vere permanentia, scilicet invariabilia dum manent“: invariables tant qu'elles durent, ce qui n'implique pas qu'elles ne puissent ne pas être.

⁷³ *ibid.*, n.177 p. 233. Même idée dans les *Conimbricenses*, Phys., IV, q.III a.1 pp. 140–141.

⁷⁴ *ibid.*, n.179 p. 235: „Et si igitur concedatur calorem in quantum quiescentem (sive quietem caloris) mensurari tempore, non tamen oportet quod ‚existentia actualis‘ caloris mensuretur tempore, quae praecedat naturaliter istam rationem quietis: illa enim secundum se non habet habitudinem ad tempus (in quantum talis), neque actualement neque aptitudinalement“.

⁷⁵ *ibid.*, n.180 p. 235. cf. *Lectura* II d.2 n.158: par exemple la pierre est mesurée par le temps en fonction de sa blancheur, qui peut varier.

⁷⁶ N'oublions pas que ce qui est dit des anges pourra être dit de toute créature immatérielle ou permanente, comme l'âme humaine (ainsi chez Descartes).

⁷⁷ Biel, 6a conclusio. cf. Ockham (note 45), q.XI, p. 242 l.18–20. On voit qu'il retourne l'argumentation de Duns Scot.

⁷⁸ Ou bien elle existe, ou bien elle n'existe pas, et ni la génération ni la corruption substantielles ne sont des processus (voir supra n. 26).

⁷⁹ Ockham (note 45), q.XI, p. 243 l.1–5.

⁸⁰ *ibid.*, q.XI, p. 243 l.6–14. Biel (7a conclusio) et Ockham (note 45), q.XI, p. 235 l.8–19, rencontrent une objection liée à l'identification péripatéticienne du temps et du premier

et disparaît quand disparaît cette cause. Or les anges autant que les substances corruptibles dépendent de Dieu comme de la cause qui les conserve, et si cette conservation par Dieu leur est retirée, ils disparaissent comme tout être corruptible. Donc un ange n'est pas, par soi, davantage perpétuel qu'une substance corruptible; et inversement, Dieu peut conserver perpétuellement celle-ci aussi bien qu'un ange.⁸¹ En fait, toutes les substances créées sont également corruptibles, si on étend le terme de corruption à l'annihilation. Il n'y a pas de privilège ontologique des substances immatérielles, elles n'ont pas de constitution intrinsèque qui les rende nécessaires et fasse qu'elles durent par elles-mêmes.⁸² C'est ce que fera valoir Descartes⁸³: ce n'est pas parce que j'existe (moi ou toute autre créature) à un moment donné que je dois exister au moment suivant; l'existence ne bénéficie pas d'un principe d'inertie qui ferait qu'elle se perpétue d'elle-même, elle peut retomber dans le néant à l'instant suivant si Dieu ne la conserve pas.⁸⁴ Mais déjà chez Ockham, la ligne de partage entre corruption naturelle et incorruptibilité physique s'efface au profit de l'universelle dépendance de toute créature envers la création continuée, autrement dit au profit du clivage métaphysique aséité/abaliété.⁸⁵ Le verdict peut dès lors tomber (comme chez Descartes, et pour la même raison): la notion d'*aevum* est inutile („euiternitas omnino superfluit“).⁸⁶ Tout l'être créé est soumis à un unique régime et une unique mesure, qui est le temps.⁸⁷

mouvement: la substance corruptible dépend du temps parce qu'elle est causée par le mouvement céleste, l'ange non. Le mouvement céleste proprement dit, répond Ockham, ne contribue à la causation des choses inférieures qu'en mettant en contact l'agent et le patient. Même donc si le ciel s'arrêtait, la disposition où il se trouverait ferait que certains agents se trouveraient en contact avec certains patients, et il y aurait génération et corruption. Ce n'est pas le mouvement céleste en tant que tel qui cause génération et destruction (ibid., q.XI, p. 250 l.8–9).

⁸¹ ibid., p. 243 l.14–17: „Igitur non plus determinat sibi angelus ex se esse perpetuum quam substantia corruptibilis, quia ita posset Deus conservare unum asinum in perpetuum — si sibi placeret — sicut unum angelum“.

⁸² Biel, 6a conclusio: „nihil est in substantia angeli quod sibi determinat maiorem vel minorem durationem: sed quod semper durat vel non semper est ex mera voluntate et beneplacito divino“. Ockham (note 45), q.XI, p. 244 l.5–9; p. 248 l.6–10: „nulla creatura magis necessario habet esse quam alia nisi forte quia una potest corrumpi a pluribus causis, alia a paucioribus, quia una potest corrumpi ab agente creato et increato, et alia ab increato solum. Et illud non ponit maiorem vel minorem necessitatem“.

⁸³ voir supra texte , n.28 et thèse β.

⁸⁴ voir au contraire Gassendi: *Objectiones quintae* (AT VII p. 301 l.28–p. 302 l.6): „Verum est in te aliqua vis, qua possis existimare te quoque paulo post futuram (...) Quare et futura es, quod vim habes, non quae te de novo producat, sed quae, ut perseveres, praestare sufficiat, nisi corrumpens causa superveniat“. Descartes lui rétorque qu'il attribue à la créature la perfection propre au Créateur: pouvoir persévérer dans l'être indépendamment d'autre chose (AT VII p. 370 l.6–12).

⁸⁵ Ockham (note 45), q.XI, p. 244 l.1–3: „substantia generabilis non mensuratur aevo, quia est generabilis et corruptibilis, igitur nec substantia angeli, quia est creabilis et adnihilabilis“.

⁸⁶ Biel, 6a concl. Ockham (note 45), q.XI, p. 236 l.18–20: „sic dico quod angeli mesurantur per tempus et non per aevum, quia aevum nihil est“; p. 212: „igitur aevum totaliter superfluit“.

⁸⁷ ibid., q.XI, p. 234 l.11–23. („tempus est mensura durationis angelorum, sicut est mensura motus“). Sur le rôle d'Ockham, voir les judicieuses remarques de T. Suárez-Nani: *Tempo*

Cependant, une grave objection (qui nous mènera au troisième point de la confrontation avec Descartes) semble devoir frapper l'analyse ockhamiste. Si la durée d'un ange s'évalue par sa coexistence à une succession, ne peut-on en dire autant de la durée de Dieu? Que devient alors la spécificité de ce mode d'être divin qu'est l'éternité? Voire: la transcendance du Créateur n'est-elle pas ainsi annulée, en réduisant sa durée à une commune mesure? La réponse d'Ockham introduit plusieurs considérations d'importance.

Dans un premier temps, il faut noter que Dieu étant im-mense, il n'est, littéralement, pas mesurable. Même l'éternité n'est pas sa mesure, car elle s'identifie à son propre *esse*, alors que la mesure doit être distincte du mesuré.⁸⁸

Néanmoins, comme nous ne pouvons nous *représenter* cette éternité autrement que comme une durée infinie, alors il faut admettre que de même que nous mesurons les créatures par le temps et ses parties, de même nous connaissons la durée infinie de Dieu en tant qu'elle coexiste à tout temps, soit en acte soit en puissance.⁸⁹ La durée divine a en effet ceci de particulier qu'elle peut être dite coexister à toute durée successive que nous imaginions, c'est-à-dire à n'importe quelle durée en puissance. Aussi longtemps que nous étirerons une durée successive, jusqu'à dépasser les limites de l'existence du monde, nous trouverons que la durée divine y coexiste, ce qui n'est pas vrai de la durée angélique. Il est certes concevable qu'un ange coexiste aussi à une durée infinie (si le monde avait été créé sans commencement).⁹⁰ Mais il ne le fera pas nécessairement; alors que la durée divine ne peut pas être pensée comme ne coexistant pas à toute durée que nous concevons: „angelus coexistit certe successioni et non omni in potentia“, „ita angelus coexistit quod potuit non coexistere“; „Deus autem coexistit ita quod non potest nec potuit non coexistere cuiuscunque successioni in potentia et in actu“.⁹¹ La différence ontologique reste celle qui oppose l'être nécessaire par soi aux êtres contingents, les créatures: „angelus potest fuisse, et nec esse nec fore. Potest esse, et nec fuisse nec fore, si in praesenti instanti crearetur, et in eodem annihilaretur. Potest fore et nec esse nec fuisse“.⁹² L'ange ne peut durer sans coexister à une succession en acte ou en puissance, mais une succession peut exister sans qu'un ange soit. En revanche,

ed essere nell'autunno del medioevo: il De tempore di Nicola di Strasburgo e il dibattito sulla natura ed il senso del tempo agli inizi del XIV secolo. Amsterdam 1989, p. 200 sq.

⁸⁸ Ockham (note 45), q.XI, p. 236 l.20–23: „Nec est illud verum de virtute sermonis, „Deus mensuratur aeternitate“, quia Deus est omnino immensus, quia non mensuratur per creaturam aliquam, certum est; nec per essentiam suam, quia mensura et mensuratum debent distingui realiter“. Biel, art. III, dubium 1m: „durationis Dei tempus non est mensura, sed nec eternitas. Tum quia Deus secundum durationem est simpliciter immensus. Tum quia eternitas Dei est ipse Deus et sua duratio; idem autem non mensurat se“.

⁸⁹ *ibid.*, p. 246 l.19–p. 247 l.2.

⁹⁰ *ibid.*, q.VIII, p. 156 l.17–p. 157 l.2.

⁹¹ Biel, art. III, dubium 1m. Ockham (note 45), q.XI, p. 237 l.1–3: „durationem Dei mensuramus toto tempore in actu et in potentia, quia scilicet cuilibet parti temporis coexistit necessario“.

⁹² *ibid.*, q.VIII, p. 158 l.7–16.

Dieu coexiste nécessairement à tout intervalle de temps, c'est-à-dire qu'aucune durée ne peut être sans que Dieu soit.⁹³

De ce point de vue, la durée divine reste bien, et elle seule, „tota simul“, parce qu'elle coexiste nécessairement à la totalité de toutes les durées successives possibles et imaginables.⁹⁴ Toutefois, d'un autre point de vue, en tant que, comme toute durée, l'éternité connote un rapport à une succession qui la mesure, elle n'est pas „tota simul“, mais peut être comme projetée et comme distendue, selon l'avant et l'après, sur un axe temporel.⁹⁵ Autrement dit, la durée divine relève aussi de la désignation connotative qui constitue, ainsi que nous l'avons vu, le temps selon Ockham.

Avant d'évaluer toute la portée de cette réduction, demandons-nous quel type de durée successive serait capable de recueillir la projection, a priori infinie, de l'éternité. Ce ne sont à coup sûr pas les mouvements physiques appartenant au monde, puisqu'ils sont finis. Mais, on l'aura remarqué, Ockham a fait intervenir à maintes reprises (déjà dans l'analyse de la durée angélique⁹⁶), la notion de durée successive potentielle, ou imaginaire, qui, débordant le temps du monde, permet de projeter dans l'ordre de l'antérieur/postérieur ces durées qui excèdent les limites physiques. Quel peut être le fondement de cette notion? Il faut d'abord noter que, parmi tous les mouvements qui peuvent indifféremment servir de mesure temporelle, Ockham admet la fonctionnalité d'une succession purement conçue, imaginée dans le *for* intérieur de l'âme: c'est ce qui arrive quand nous sommes empêchés de percevoir un mouvement réel servant habituellement de repère, ou plus généralement quand un artisan habile est capable d'apprécier une quantité immédiatement, sans instrument.⁹⁷ Il est tentant de rapprocher cette idée de celle de „temps potentiel“ que l'on trouve chez

⁹³ *ibid.*, p. 157 l.18 – p. 158 l.6.

⁹⁴ *ibid.*, p. 59 l.24 – p. 160 l.9: „angelus sic durat quod potest non durare, et sic coexistit uni parti successionis quod potest non coexistere alteri, et propter hoc non est sua duratio tota simul. Sed sic duratio Dei est tota simul, quia Deus sic durat quod non potest non durare, et sic coexistit uni parti successionis quod non potest non coexistere alteri parti, et ideo quantum ad hoc potest sua duratio dici tota simul“.

⁹⁵ *ibid.*, p. 159 l.21–24: „Dico quod accipiendo durationem Dei sive aeternitatem ut connotat vel dat intelligere aliquam successionem cui Deus coexistit, *sic duratio Dei non est tota simul*, sicut nec illa successio, sicut nec duratio angeli“ . cf. le texte <F> de Descartes.

⁹⁶ voir supra n. 68.

⁹⁷ Biel, nota III: „Tertio accipitur tempus pro conceptu mentis quo imaginamur motum et mensuramus motum extra vel rem aliquam quantum ad eius durationem. Sicut artifex expertus per quantitatem imaginatam sive conceptum mentis noscit statim quantitatem rei extra. Ita per tempus imaginatum cognoscimus longitudinem et brevitatem motus vel operationis nostre et aliorum“. Ockham (note 45), q.X, p. 192 l.3–20: „Exemplum huius est quando aliquis non videns solem, puta quia est sub nube, videns tamen alium motum, scit statim utrum sit longior vel brevior per motum in anima; et caecus nihil videns, per motum imaginarium in anima mensurat motum solis vel alicuius alterius“. Allusion à Duns Scot (note 71), II d.2 p.1 q.2 nn.116–117, p. 208: „certificatio [quantitatis ignotae per quantitatem magis notam] autem potest fieri per quantitatem existentem in re vel in imaginatione. In imaginatione: sicut si aliquis artifex peritus, per aliquam quantitatem — quam habet in sua imaginatione — mensurat quantitatem quamcumque sibi occurrentem“.

Duns Scot⁹⁸, invoquée pour rendre compte de la mesurabilité des durées même en l'absence d'un mouvement céleste.⁹⁹ Par ailleurs, elle est l'exact pendant de la notion d'espace imaginaire, et comme celle-ci semble liée à la censure de 1277.¹⁰⁰ L'existence d'espaces imaginaires est affirmée pour faire droit: 1°/ à l'immensité et l'omniprésence de Dieu, indépendamment des créatures (où était-il avant la création?)¹⁰¹, 2°/ à sa toute-puissance, qui lui permet de créer des êtres *en-dehors* du monde clos aristotélicien, ou de mouvoir ce dernier en ligne droite.¹⁰² Le qualificatif d'imaginaire, précisent les *Conimbricenses*, ne doit donc pas être entendu au sens de „fictif“: cet espace n'est pas un simple être de raison, car Dieu y est présent et pourrait y créer effectivement des choses s'il le voulait.¹⁰³ Tout en gardant le terme, le XVII^e siècle considérera cet espace comme réel et homogène à celui que nous connaissons, et en fera l'espace infini.¹⁰⁴ Parallèlement, le temps imaginaire est une durée successive

⁹⁸ voir Duhem (note 56), p. 392: „De même qu'il [Ockham] rapportait tous les mouvements locaux à un repère absolument fixe purement conçu par notre raison, de même, il mesure le temps à une horloge purement idéale que notre esprit construit aussitôt qu'il perçoit un mouvement ou un changement quelconque. C'est en lisant le temps à cette horloge idéale, ce temps que Duns Scot eût appelé le *temps potentiel*, que l'homme a reconnu l'uniformité du mouvement diurne et, partant, qu'il a pu observer ou construire des horloges visibles“. Ce mouvement uniforme conçu par notre seul esprit, nous permettrait de nous apercevoir d'une accélération du mouvement céleste décidée par Dieu. cf. Eric Alliez: *Les Temps capitaux. Récits de la conquête du temps*. Paris, Cerf 1991, t. I, pp. 302–304.

⁹⁹ C'est le cas dans l'objection récurrente à la thèse péripatéticienne que constitue le miracle de Josué (selon l'exégèse d'Augustin: Conf. XI.xxiii.30: „sol stabat sed tempus ibat“), ou encore dans l'état de résurrection. cf. Duns Scot (note 71), II d.2 p.2 q.7, n.502 p. 381 l.1–7: „Ita stante caelo poterit Petrus post resurrectionem ambulare, et tamen ista ambulatio non fingetur esse in tempore quodam alio a communi tempore nostro continuo et tamen est non existente primo motu caeli. Mensuratur quidem quies ipsius caeli potentialiter (sicut dictum est prius) tempore illo quo motus primus mensuraretur — si esset — positive et actualiter; et illo tempore potenciali potest mensurari motus alius tunc actualiter existens (...)“. Voir aussi: Quodl. XI art. II n.9: „illa uniformis existentia habebit tempus, licet non uniformiter actuale positivum sed potentiale et privativum. Unde intellectus habens notitiam temporis actualis et positivi, applicando eam ad istam durationem uniformem, potest cognoscere quantitatem ipsius, scilicet quod tantam haberet positive si esset tempus positivum“.

¹⁰⁰ voir Milic Capek: *The Conflict between the Absolutist and the Relational Theory of Time before Newton*. Ds.: *Journal of the History of Ideas* 1987, pp. 607–608.

¹⁰¹ cf. S. Augustin: *De Civ. Dei* I.XVII.5: „ubi et Deum infinitis saeculis ante mundum durasse, et esse extra mundum in infinitis locis, ubi alios mundos creare poterat, docet clarissime“.

¹⁰² voir A. Koyré: *Le vide et l'espace infini au XIV^e siècle*. Ds.: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* 1949, pp. 45–91; Edward Grant: *Medieval and Seventeenth-Century Conceptions of an Infinite Void Space beyond the Cosmos*. Ds.: *Isis* LX, 1969, et id.: *A Source Book in Medieval Science*. Cambridge, Harvard University Press 1974, p. 553 et p. 555. Les arguments stoïciens en faveur de l'existence d'un vide infini en dehors du monde sont connus au Moyen Âge par le commentaire de Simplicius sur le *De caelo* (sur I.9 279a 12–19), et aussi par l'Asclepius s. *Hermès Trismégiste*, éd. Arthur D. Nock, tr. fr. André J. Festugière. Paris, Les Belles Lettres ²1960, t. II, XII. 33, p. 343.

¹⁰³ *Physique*, I.VIII, c.10 q.2 art. IV.

¹⁰⁴ cf. Descartes: *Pr.* II art. 21–22; lettre à Chanut du 6 juin 1647, AT V p. 52 l.11–19.

infinie, à laquelle Dieu coexiste effectivement et dans laquelle il aurait pu, à n'importe quel moment, créer.¹⁰⁵ C'est en ces termes que l'introduisent les *Conimbricenses*¹⁰⁶, pourtant attachés à la conception traditionnelle du temps et des différentes durées non successives: il y a un autre temps, plus universel que celui qui mesure le mouvement de la première sphère céleste, plus ancien et plus régulier, mais qui est imaginaire. Plus ancien, parce que le temps du premier mobile a commencé avec son mouvement, alors que ce temps imaginaire n'a pas de commencement. Plus régulier, car les autres temps, considérés dans leur rapport au mouvement propre auquel ils correspondent, s'écoulent les uns plus vites, les autres plus lentement, de même que les mouvements, et ont la même extension qu'eux, mais le „tempus imaginarium“, lui, s'écoule toujours à la même vitesse, parce qu'il ne dépend d'aucun mouvement. Plus universel, car il mesure le mouvement du premier mobile lui-même, et est la „règle de sa durée“. Ce temps imaginaire n'est pas une simple fiction de l'imagination: de même que dans un espace imaginaire nous concevons des dimensions qui répondent aux vraies dimensions, de même dans ce temps nous appréhendons une succession qui est composée d'instant, et qui mesure tous les mouvements et repos, et tous les autres temps.

Mieux encore, Roderico Arriaga, un jésuite contemporain de Descartes, assez connu en son époque¹⁰⁷, n'hésite pas à affirmer que si Dieu est éternel, il existe dans ce temps imaginaire tout comme il existe réellement dans l'espace imaginaire.¹⁰⁸ Il estime en conséquence¹⁰⁹ qu'il faut maintenir que Dieu existait avant la création¹¹⁰, ce qui implique que le temps soit une forme infinie, qui n'a

¹⁰⁵ cf. id.: lettre à Chanut du 6 juin 1647, AT V p. 52 l.28–30: „il n'y a point de temps imaginable, avant la création du monde, auquel Dieu n'eût pu le créer, s'il eût voulu“.

¹⁰⁶ Physique, l.IV, q.1 art. II.

¹⁰⁷ P. Bayle lui consacre une notice dans son *Dictionnaire*.

¹⁰⁸ *Cursus philosophicus*. Lyon 1669; Phys., disp. XIV, sectio XIV, subsectio II, p.521a: „Deus tamen vere et realiter durat in tempore imaginario, ergo et realiter existit in spatio imaginario (...) quia si Deus vere et realiter duravit ab aeterno, etiam antequam mundus esset, ergo durat in tempore imaginario“.

¹⁰⁹ S'opposant ainsi à la solution célèbre d'Augustin à une objection païenne: que faisait Dieu avant de créer? (Conf. XI.x–xiii).

¹¹⁰ *ibid.*: „Haec autem propositio, *Deus non exiitit vere et proprie ante mundum*, fortasse, et merito reputabitur erronea, aut haeretica: quid enim Scriptura, quid Patres, quid ratio naturalis clamant, nisi Deum ab aeterno, antequam quidquid faceret, vere et realiter proprie fuisse, nos amasse, praedestinasse, etc. nec incepisse cum tempore?“ De même, dit-il, que, parce qu'il est immense, Dieu peut être dit exister hors du ciel empyrée, dans les espaces imaginaires, „similiter etiam in aeternitate, cum vere Deus fuerit sine principio et ante omnem creaturam, ut id clarius percipiamus, quasi concipimus tempus fluidum aliquid ab aeterno, in quo sensu dicimus Deum coexistisse ei tempori“ (*ibid.*, p. 521b). cf. disp. XV sect. II, p. 550b: „Sicut ergo explicamus immensitatem Dei per ordinem ad spatia imaginaria, id est, quod nullum sit cui Deus non sit praesens, ita etiam durationem aeternam Dei explicamus per tempus imaginarium, id est, ut nullum fuerit, vel potuerit vel possit concipi instans, in quo non existat Deus“ (formulation assez proche de celle d'Ockham et Biel). Voir aussi Eustache de Saint-Paul: *Summa philosophiae*, p. III tract. III disp. 3 q.II, t. II p. 94: „Tempus vulgo duplex assignatur: aliud verum et reale, aliud imaginarium: quale illud est quod imaginamur praecessisse mundi creationem“.

pas commencé avec la création. Sommes-nous alors très loin de Newton, y compris lorsque celui-ci fait de son temps universel la durée même de Dieu?¹¹¹ En tout cas, Descartes apparaît beaucoup moins singulier lorsqu'il déclare à Burman que l'éternité divine, en tant qu'elle est considérée comme coexistant¹¹² au monde, dure successivement c'est-à-dire est divisible en parties, aussi bien avant qu'après la création, puisque cet avant et cet après sont compris dans l'écoulement d'une même et unique durée (supra texte <F>).

Si nous résumons les principaux points de la réflexion ockhamiste que nous venons d'examiner, nous verrons qu'elle prend les trois décisions que l'on retrouve chez Descartes et qui marquent, comme des moments charnières, la transformation de l'ancienne conception du temps et des durées:

- L'abolition du mouvement céleste comme repère temporel ontologiquement privilégié (en tant que sujet du temps); la possibilité, en droit, de prendre équivalamment pour mesure n'importe quel mouvement régulier, l'assignation de la norme du temps dépendant finalement de la seule *mens humana*.
- La liquidation de l'*aevum* comme catégorie de durée distincte, intermédiaire entre l'éternité et la durée fluente; la soumission, donc, de l'univers créé entier à un seul et même temps.
- La conception d'une durée „abstraite“ successive, infinie et régulière, qui s'écoule depuis toujours, et à l'ensemble de laquelle coexiste Dieu.¹¹³

On se demandera évidemment si Descartes a pu avoir connaissance de cet apport médiéval à la réflexion sur le temps. On ne peut établir qu'il ait eu un accès direct à Ockham ou même à Biel. Mais le fait est que les analyses d'Ockham ont été autant d'acquis décisifs pour la pensée du temps, et qu'on les retrouve un peu partout. Prenons le cas de Suárez, qui à travers la cinquantième de ses *Disputationes metaphysicae* a pu avoir une influence sur Descartes. Dans la section II, sur la définition de la durée, qu'il identifie à l'existence même des choses, Suárez conclut à un accord partiel avec Ockham et Biel (alors qu'il demeure pourtant partisan, comme nous l'avons vu, de la multiplicité des durées et de la non-successivité de l'*aevum*): nous ne *concevons* la permanence dans l'être que sous la forme d'une succession, selon un ordre d'antériorité/postériorité.¹¹⁴ Il en va ainsi même pour l'éternité. Il n'y a réellement pas en elle

¹¹¹ Newton (note 9), p. 172: „Durat semper, et adest ubique; et existendo semper et ubique, durationem et spatium constituit“.

¹¹² C'est bien le verbe qu'utilise Ockham: cf. supra n. 91, et textes <E> [12] et <F> [15].

¹¹³ cf. Gassendi (note 41), p. 345: „Qui [fluxus] secundum totam suam amplitudinem acceptus, et quatenus principio ac fine caret, dici possit aeternitas, seu duratio Dei, ipsi toti ob suae naturae immutabilitatem coëxistentis, ut coëxistenti rupes praeterlabenti flumini“.

¹¹⁴ Suárez (note 19), sect. II § 13 p. 920b. cf. § 11 p. 919a-b: „duratio veri dicit perseverantiam aliquam in eadem existentia, quae perseverantia non est aliquid distinctum ab ipsa existentia, sed connotat secundum nostrum concipiendi modum praexistentiam ejusdem existentiae, seu quod talis existentia concipi possit ut existens ante quodlibet instans, pro quo durare dicitur“. Mais Suárez refuse de faire entrer ce mode de représentation, cette connotation, dans la signification propre du terme de durée. Il insiste sur le fait qu'il n'est

de „transit“, pas de passé ni d'avenir, mais un immuable présent¹¹⁵, qui n'est pas quantifiable.¹¹⁶ Mais nous ne pouvons la concevoir autrement que comme une durée occupant un intervalle infiniment grand: nous la comparons à une succession sans commencement.¹¹⁷ Pour cela, nous pouvons imaginer une durée en l'absence de toute chose, une sorte de succession pure et infinie.¹¹⁸ De même pour l'*aevum*: quand nous disons qu'une durée permanente est plus longue qu'une autre (ce qui est l'argument de ceux qui disent que toute durée au moins connote une succession), c'est „en la mesurant, selon notre mode de concevoir, par rapport à une succession vraie ou imaginaire“.¹¹⁹ Enfin, nous ne connaissons pas combien dure une action par sa durée propre et intrinsèque, mais en la comparant avec une durée distincte, dont la quantité nous est davantage connue.¹²⁰ Mais ce dernier point, justement, est relatif à notre savoir. C'est pour-

lié qu'à la finitude de notre entendement (sur l'importance de ce *concipere*, que l'on retrouve chez Descartes, voir infra n. 136).

¹¹⁵ *ibid.*, III §11 p. 925b.

¹¹⁶ *ibid.*, XI §15 p. 965b.

¹¹⁷ *ibid.*, I §12 p. 926a: „ad modum quo nos rem aeternam *concipere* et de illa loqui possumus, etiam Deo attribui solent hujusmodi locutiones praeteriti et futuri. (...) quia nos non *concipimus* rem aeternam prout in se est, sed nostro modo, per comparisonem ad aliquam successionem veram vel imaginariam“; „hoc modo apprehendimus totam aeternitatem, quae extitit usque ad hoc instans, tanquam spatium quoddam seu latitudinem fluentem sine principio, et in tota illa *concipimus* extitisse Deum, et idem proportionaliter est in futuro“. cf. Descartes: *Meditatio Va* (AT VII p. 68 l.16–18): „posito quod jam unus [Deus] existat, plane videam esse necessarium ut et *ante* ab aeterno *extiterit*, et in aeternum *sit mansurus*“.

¹¹⁸ Suárez (note 19), I §5 p. 914b. Mais cette durée, précise Suárez, n'est rien de réel, et n'est pas celle dont nous parlons présentement, la durée réelle des choses existant en acte (cf. la réponse de Descartes à Gassendi, AT VII p. 370 l.2–3). De même *ibid.*, sect. V § 9 932b: l'intervalle que nous appréhendons comme coexistant au tout de l'éternité, sur le mode d'une succession pensée par nous, n'est rien en réalité, et n'est pas la durée intrinsèque d'une chose existante en acte. Ni la coexistence avec lui ne peut être vraiment appelée durée successive; il n'y a au mieux qu'une dénomination extrinsèque, qui peut être successive, sans succession réelle et intrinsèque dans la chose dénommée. „*Ex hoc igitur modo concipiendi nostro* praecise sumpto ad summum habetur concipi a nobis durationem ad modum successionis“.

¹¹⁹ *ibid.*, V §27 p. 937b; § 28: „Quia vero nos non *concipimus* haec indivisibilia prout in se sunt, illa mensuramus per coexistentiam ad nostrum tempus, ideoque illam rem dicimus magis vel minus durare, quae majori vel minore tempore coexistit“. cf. *ibid.*, XI § 13: notre temps n'a pas raison de mesure à l'égard de la durée propre des anges (soit dit contre Ockham): ce serait une grande imperfection si leur être était ainsi mesurable. Mais alors comment les anges connaissent-ils combien ils ont duré? Car leur durée intrinsèque étant indivisible, elle n'est pas quantifiable: ce n'est donc pas en intuitionnant leur propre durée ou celle d'un autre qu'ils pourraient le savoir (§14). Il faut alors admettre qu'ils peuvent comparer leur durée à une succession existante ou imaginaire. Ainsi, pour qu'un ange sache combien il a duré depuis sa création jusqu'à maintenant, il est nécessaire qu'il sache à combien de durée successive il a coexisté ou pu coexister. Dieu lui-même ne connaît la durée des anges sous cet aspect quantitatif que par cette concomitance (§15).

¹²⁰ *ibid.*, X § 3 p. 958b.

quoi aucun mouvement ou durée successive n'est par sa nature mesure des autres mouvements; cela dépend du choix (*ex arbitrio*) et de la capacité des hommes.¹²¹

D'autres exemples pourraient être donnés de cette influence diffuse d'Ockham sur la scolastique de la fin du XVIe siècle.¹²² A la génération suivante, il est admis non seulement que le temps, réel ou imaginaire, peut être une mesure universelle, mais encore que toute durée (au moins créée) est successive. Un jésuite du XVIIe siècle, Oviedo, en fait la ligne de démarcation entre les „modernes“ et les „anciens“.¹²³

On pourrait voir là aussi, il est vrai, la revanche de la thèse – fameuse, mais généralement peu suivie jusqu'alors – de Bonaventure, posant une succession

¹²¹ *ibid.*, § 4 p. 960a. Les conditions pour qu'une durée serve de mesure consistent en ce qu'elle soit „nota, certa et invariabilis, et proportionata mensurabili“, et ces conditions se trouvent réellement dans le mouvement du ciel. Mais il faut l'intervention et l'institution humaines pour qu'elle soit prise dans une quantité préfixée, et même réduite à un terme minimum, de façon à servir commodément de mesure (*ibid.*, p. 960b).

¹²² voir par exemple Gabriel Vazquez: *Commentariorum ac Disputationum in primam partem S. Thomae tomus primus*. Ingolstadt 1609, disp. XXXV c.II p. 207b: „mihi placet sententia Okami, et Gabrieliis (...) quam nemo inficiabitur, nempe, non solum aevum non esse mensuram Angelorum, ut probatum manet, sed etiam tempus nostrum vere et proprie eorum esse mensuram (...) Nec obstat, quod Angeli duratio individua sit, et permanens, temporis autem duratio fluens, et extensa: nam et Angeli duratio, seu aevum, ad modum fluentis a nobis concipitur, ex quo ei optime fluentem durationem, ut mensuram, applicamus“; „Id enim est mensura, quo quis dignoscit quantitatem alterius, seu durationem (...) tempore autem optime cognoscimus quanta fuerit Angelorum aetas, et quanto antiquiores fuerint aut diluvio, aut cuiusvis animae creatione; nec aliunde id cognoscere possumus“. Comme Suárez, Vazquez souligne que cette mesure des anges n'est qu'extrinsèque, faite du point de vue de notre entendement, qui ne peut intuitionner les choses en elles-mêmes: „cum omnis mensura referatur ad intellectum, tempus esse mensuram aevi Angelorum nostro intellectui, non Angelico, aut divino: solus enim noster indiget ad res definite cognoscendas mensura aliqua, et unitate. Deus autem, aut Angelus, quod intueantur res ipsas, sicut sunt nec ea indigent, nec ea ullo modo uti possunt“ (pp. 207–208). Ensuite, cette mesure n'est possible que parce que les choses éternelles ont un commencement: „id quod caret principio, non potest mensuram subire“. Comme le remarquent Ockham et Biel eux-mêmes, Dieu, qui est une durée sans principe, n'est pas commensurable: „quia omnis mensura ad unitatem reducitur, ut per replicationem rem metiamur: quare postulat terminum fixum, unde repeti incipiat, quem tamen Deus non habet re ipsa, nec intellectus nostro in ipsius aeternitate designari potest“ (p. 208a).

¹²³ *Cursus philosophicus* (1651), *Phys.*, l.IV contro. XVI: les „antiqui“ enseignent que la durée des choses permanentes est intrinsèquement permanente, les „recentiores“ (dont Arriaga et Oviedo lui-même) „putant durationem rerum permanentium esse secundum suam entitatem essentialiter successivam, ita ut distinctus sit modus durationis, ex vi cuius Angelus durat in hoc instanti a modo, ex vi cuius durabit in instanti immediate venturo“, p. 325a § 3 — cf. *ibid.*, § 1: „perseverantia et duratio connotant rei existentiam in tempore praecedenti“, „in primo autem instanti existentiae rei non potest dici perseverans, et itaque neque durans“. „Itaque ait Lugo res omnes produci et conservari per actiones essentialiter successivas, ex vi quarum constituntur in diversis temporis instantibus, secundum diversas actiones (...) transactionem hoc instanti necessario transit actio, ita ut non possit Deus de potentia absoluta actionem, quae in hoc instanti existit in instanti venturo existentem constituere (...)“ *ibid.*, § 4. *ibid.*, p. 326a § 8: „Deus (...) per tempus extrinsecum dicitur modo durare in hoc tempore, et crastino die dicitur in alio tempore durare“.

(sans innovation) dans tout *aevum*. Un jésuite comme S. Maurus s'en réclame explicitement.¹²⁴ Mais comme l'a bien montré le cardinal de Retz, contre Robert Desgabets, qui avait le premier formé cette hypothèse, Descartes ne se rattache nullement à cette tradition.¹²⁵ D'ailleurs, il supprime radicalement l'*aevum* à l'instar d'Ockham, bien plutôt qu'il ne le pense comme successif (mais non temporel) à l'instar de Bonaventure.

Toutefois, il existe bien un point commun entre la conception cartésienne de la durée et celle de Bonaventure. Le dégager nous permettra de mieux situer Descartes au regard de l'apport médiéval, et de montrer que son utilisation et son amplification des thèses ockhamiste sur le temps n'est pas une simple affaire de dépendance circonstancielle à l'égard de sources éventuelles, mais obéit à la logique profonde de son système.

Bonaventure ne propose sa doctrine de l'*aevum* que pour mieux illustrer la dépendance fondamentale qui relie continuellement les créatures au Créateur qui ne leur donne pas seulement l'existence mais les y conserve. Même les substances incorruptibles, aeviternelles, qui ne varient pas en leurs êtres et propriétés, continuent toutefois à dépendre en leur subsistance de l'action incessante de Dieu, à défaut de laquelle elles retourneraient immédiatement au néant.¹²⁶ C'est, ainsi que nous l'avons vu, pour la même raison que Ockham en vient à supprimer tout simplement l'*aevum*. Pour lui, toutes les différences entre créatures s'effacent devant cette caractéristique commune essentielle: corruptibles ou incorruptibles, leur persévérance dans l'être dépend au même degré de leur conservation par Dieu. Or, on sait que cette idée joue un rôle capital dans le dispositif métaphysique cartésien. Tel est le nerf de la démonstration de l'existence de Dieu (seconde preuve par les effets) dans la *III^e Méditation*¹²⁷: moi qui ai l'idée d'un être infini et tout parfait, je ne suis pas ma propre cause efficiente, *a me*. Descartes précise que l'expression *a se* doit s'entendre non seulement en un sens négatif (*non ab alio*), mais bien en un sens

¹²⁴ Quaestiones philosophicae. 1875, vol. 1, q. XXXII, p. 317.

¹²⁵ Conférences de Commercy 1677. Ds.: *Œuvres du cardinal de Retz*, éd. par Régis Chantelauze. Paris, Hachette 1887, t. IX, p. 312. Textes analysés dans mon article (note 34).

¹²⁶ „in esse rei aeviternae quod primo datum est per continuam Dei influentiam continuatur“, In Sent. l.II d.2 p.I a.1 q.3. cf. Duns Scot (note 71), l.II d.2 p.1 q.1: bien qu'il juge la thèse de Bonaventure défendable, il lui préfère celle qui affirme la non-successivité de l'*aevum* (n. 63 p. 184). Mais alors il est obligé d'introduire l'idée de coexistence au temps pour expliquer que toute créature, même incorruptible, puisse ne plus être si Dieu l'annihile: elle coexiste à une partie du temps puis ne coexiste pas à une autre partie. Par conséquent, Scot est obligé de concéder qu'elle est „comme soumise au temps“: „illa eadem actio [quam creatio] manens dicitur ‚conservatio‘ in quantum coexistit aliis partibus temporis (...) comparando ad partes temporis quibus coexistit“ (ibid.); „Auctoritates adductas pro ista opinione [essentiellement celle d'Augustin] concedo, quia nulla creatura est a prima causa independens, sed semper dependens a causa, — non tamen dependentia continua, nec alia et alia, sed eadem; et propter illam eandem, potest quaelibet creatura habere esse cum una parte temporis et non cum alia, et pro tanto potest quasi cadere sub tempore: hoc est, ut coexistat uni parti et non coexistat alteri, et ita dicitur ‚fuisse‘ et ‚non fore‘, et ita non aeternum“ (n. 79 p. 191).

¹²⁷ AT VII p. 48 l.7 – p. 50 l.6.

positif: être cause de soi.¹²⁸ Par conséquent, même si j'étais depuis toujours et qu'il n'y ait rien eu avant moi, je ne serais pas pour autant *causa meïpsius*, si le fait que j'existe maintenant n'implique pas que j'existe encore ensuite. Il est donc capital pour Descartes qu'il soit bien établi que la durée créée est divisible et contingente. Il s'appuie pour cela, nous l'avons vu, sur la thèse traditionnelle de la non-distinction entre création et conservation. La conservation dans l'être *ab alio* supposant l'annihilation dans l'hypothèse où l'action divine viendrait à cesser, il en conclut, en un sens plus ockhamiste que bonaventurien, que toute durée créée est successive, partie après partie. La conséquence, estime Desgabets, est bonne: dire que l'existence des créatures peut cesser, c'est dire, même si elles sont immatérielles, qu'elle se poursuit moment après moment jusqu'à cette fin éventuelle; il faut bien qu'il y ait une succession de moments pour qu'on puisse parler d'un terme à cette existence.¹²⁹

C'est donc une première nécessité qui impose à Descartes de reprendre et défendre la conception ockhamiste de la durée, impliquant l'abolition de l'*ae-vum*. Toutefois, malgré cette particularité, jusqu'ici la démarche de Descartes est fondée sur une thèse, la conservation, qui fait l'objet d'un consensus au Moyen Âge. Mais il opère une transgression majeure lorsqu'il applique le même raisonnement à Dieu. La notion d'aséité qu'il a posée le conduit au coup de force de la *causa sui*, absolutisant le principe de raison jusqu'à ce que toute étance, même celle de Dieu, y obéisse.¹³⁰ Une chose est *a se*, non seulement si elle ne dépend pas d'une autre, mais de plus si elle a en soi une certaine *puissance* pour se causer, pour se donner l'existence et la re-produire continuellement. Dieu, requis comme principe *a se*, est donc fondement de toutes choses, mais aussi se fondant lui-même. Tel est le privilège de sa toute-puissance: on doit le définir comme l'être qui, en raison de sa perfection infinie, a une puissance telle qu'il existe et *se conserve* par lui-même.¹³¹ Ceci implique que sa

¹²⁸ *Primae responsiones*, AT VII p. 109 l.7–13.

¹²⁹ „M. Descartes ayant supposé avec tout le monde que toutes les créatures peuvent cesser d'être et être absolument anéanties, même quant à leur substance par subtraction de concours, il a eu raison de leur attribuer une existence coulante qui pouvait être allongée ou accourcie, au lieu qu'il ne paraît qu'un tissu de préjugés dans ce qu'on dit communément touchant l'anéantissement possible et la conservation des choses qui n'auraient point de parties dans leur durée ou dans leur existence“, *Conférences de Commercy* (note 125), pp. 319–320.

¹³⁰ Descartes (note 128), AT VII p. 108 l.19–22: on doit demander *de toute chose* pourquoi elle existe, c'est-à-dire quelle est sa cause efficiente, ou, si elle n'en a pas, pourquoi elle n'en a pas besoin. Dans la pensée médiévale, Dieu est cause de tout ce qui n'est pas lui et est sans cause: il n'est même pas cause à l'égard de lui-même. Voir Jean-Luc Marion: *Entre analogie et principe de raison: la causa sui*. Ds.: *Descartes. Objecter et répondre*, éd. par Jean-Marie Beyssade et Jean-Luc Marion. Paris, P.U.F. 1994, pp. 305–334.

¹³¹ „ut nullius unquam ope egerit ut existeret, neque etiam nunc egeat ut *conservetur*“, AT VII p. 109 l.4–6; „etiamsi Deus nunquam non fuerit, quia tamen ille ipse est qui se revera *conservat*“ (ibid. l.15–16); „si prius de causa cur sit, sive cur esse *perseveret*, inquisivimus, attendensque ad immensam et incomprehensibilem potentiam quæ in ejus idea continetur, tam exuperantem illam agnovimus, ut plane sit causa cur ille esse *perseveret*“ (ibid., p. 110 l.24–29).

durée, comme toutes les autres, soit conçue comme successive et divisible (ce qui ne signifie pas divisée en acte¹³²). Arnauld aura beau jeu de protester au nom d'une notion plus classique de l'éternité divine, „tota simul“, durée donnée toute entière à la fois¹³³: on ne peut concevoir que Dieu existe en un seul moment sans concevoir par là qu'il existe immuablement¹³⁴, et il est vain de chercher pourquoi il persévère dans l'être.¹³⁵ Mais Descartes n'en démordra pas, et sans doute est-ce là la raison ultime de la thèse qu'il défend devant Burman, utilisant la latitude de pensée qu'offre le „temps imaginaire“: la durée divine elle-même est divisible.¹³⁶ L'adoption de la conception ockhamiste, ou de ses conséquences, était donc une seconde nécessité, qui s'imposait parce qu'elle commande un point stratégique de la métaphysique cartésienne.

Ainsi, au sein même de la transgression qu'il effectue en élaborant la notion de *causa sui*, Descartes fait encore partie de la postérité d'Ockham.¹³⁷ Mais plus fondamentalement, tout en relayant ses thèses qui ouvrent une brèche vers la pensée moderne du temps (mesures interchangeable, absence d'*aeuum*, durée successive universelle et infinie) et du principe de raison (concrétisé dans la *causa sui*), il appartient toujours, comme le *Venerabilis Inceptor*, au Moyen Âge: pour lui, le temps dépend d'une durée interne de l'étant, comme nous l'avons noté en commençant. Cela apparaît au mieux lorsqu'on place sa conception en regard de celle de Gassendi, qui, lui, peut être considéré comme un véritable précurseur de Newton.¹³⁸ Descartes, dans ses *Réponses aux cinquiè-*

¹³² voir la remarque de Jean-Marie Beyssade dans: La Philosophie première de Descartes. Paris, Flammarion 1979, p. 130, n. 3.

¹³³ Quartae objectiones, AT VII p. 211 l.11–16: „In idea enim entis infiniti continetur, quod ejus duratio sit etiam infinita, scilicet nullis clausa limitibus, ac proinde indivisibilis, permanens, tota simul, in qua non nisi per errorem et intellectus nostri imperfectionem concipi possit prius et posterius“.

¹³⁴ ibid. l.17–19.

¹³⁵ ibid. l.20–21. Voir aussi sa lettre du 3 juin 1648, AT V p. 188 l.19–23. Pour une analyse plus détaillée de cette discussion, on me permettra de renvoyer à ma contribution au colloque *Meeting of the Minds. The Relations between Medieval and Classical Modern European Philosophy*. Boston 1996: Puissance, temps, éternité: les objections d'Arnauld à Descartes (à paraître chez Brepols, coll. SIEPM, vol. 8).

¹³⁶ Toutefois un grave problème naît de la réponse de Descartes à Arnauld, vers la même époque: „Et quamvis nulla corpora existerent, dici tamen non posset duratio mentis humanae tota simul, quemadmodum duratio Dei; quia manifeste cognoscitur successio in cogitationibus nostris, qualis in cogitationibus divinis nulla potest admitti“ (lettre du 4 juin 1648, AT V p. 193 l.13–18). Voir la solution que j'envisage à la fin de mon article (note 34), reposant sur la distinction, repérée chez Suárez, entre *intelligere* et *concipere*, ce dernier verbe renvoyant à la finitude de l'esprit humain, à partir duquel Descartes pense l'étant en général. Voir aussi Beyssade (note 132) p. 300 sq.

¹³⁷ Outre peut-être le fait qu'il porte ainsi à l'extrême la toute-puissance que celui-ci a revendiquée pour Dieu.

¹³⁸ voir Bernard Rochot: Sur les notions de temps et d'espace chez quelques auteurs du XVIIe siècle, notamment Gassendi et Barrow. Ds.: *Revue d'Histoire des Sciences* t. IX n°2, 1956. Voir Gassendi (note 41), p. 347: „non pendet [tempus] a rebus, cum sive res sint, sive non sint; sive moveantur, sive quiescant, eodem semper tenore fluat, ac invariabiliter perseveret“.

mes objections, ainsi que nous l'avons vu¹³⁹, défend la dissociabilité des parties du temps en disant qu'il parle de la durée concrète des choses, non d'un temps abstrait. Cela, d'après Gassendi, ne saurait faire sens. Il n'y a pour lui de temps qu'externe¹⁴⁰, entourant les choses comme l'eau baigne les rochers.¹⁴¹ Seuls certains effets ont besoin d'être constamment renouvelés par leur cause; mais ce sont des phénomènes comme la lumière du soleil, ou le courant d'un fleuve, qui, à vrai dire, ne demeurent pas identiques à eux-mêmes. Les choses proprement dites, au contraire, subsistent par elles-mêmes, et continuent d'exister après que leur cause a disparu.¹⁴² Gassendi semble donc penser comme la plupart des scolastiques que la substance des choses est immobile; mais selon lui elles ne se trouvent pas pour autant dans la non-temporalité, dans l'*ævum*. Elles sont universellement dans le temps, mais le temps est extérieur à elles, puisqu'en elles-mêmes elles ne sont pas successives.

Ainsi détaché des choses, néanmoins réel et non point imaginaire, le temps possède un statut ontologique difficile à penser¹⁴³, voire impossible pour la scolastique, puisqu'il n'est ni substance ni accident. Qu'est-il donc? Le meilleur concept pour en rendre compte, s'avère être, selon Gassendi, celui, stoïcien, d'incorporel.¹⁴⁴ Le Moyen Âge, et Descartes encore, ne pouvait guère envisa-

¹³⁹ Supra n. 41.

¹⁴⁰ Gassendi (note 41), p. 347. Il ramène la distinction de Descartes à celle proposée par Eustache de Saint-Paul entre temps interne, qui relève de la catégorie de quantité, et temps externe, qui relève de la catégorie du *quando*, Summa philosophiae quadripartita. 1611, p. I tract. III sect. 2 et 7, pp.1 12 et 144, et p. III tract. III disp. 3 q.II p. 94: „[Tempus reale] externum est duratio quaedam quae aliunde assumitur ad mesurandam cuiuspiam rei durationem, cuiusmodi est duratio conversionum seu motuum coelestium quatenus assumitur ad mensurandam rerum sublunarium durationem. Internum vero est duratio cuiusque rei propria et ipsi motui intrinseca“.

¹⁴¹ ibid., p. 333.

¹⁴² ibid., p. 343: „licet res corporae, ac potissimae animatae, in continuo quasi partium fluxu, et novarum partium substitutione versentur, attamen et ipsa saltem partium substantia, sive materia incorrupta, et sine fluxu ac substitutione manet; et quaestio heic est praesertim de mente, quam carentem partibus facis, et quam, ut opinor, dicturus non es aliam, aliamque continuo fieri, instar lucis, videlicet; potiusquam eandem numero, individuumque perseverare, instar scilicet lapidis, aut domus“; p. 341: „Quomodo item fieri continuo, quod idem plane, individuumque immutabiliter perseverat? (...) in esse perseverans non fiat, sed facta supponatur“. cf. les paroles prêtées (à tort?) à Descartes, p. 355: „Deus res servet continuo in fluxu; adeo ut subtracto influxu servari non possint, sed desinant esse“.

¹⁴³ Peut-être faut-il voir là le sens de la remarque de Gassendi: „non mihi satis est pro voto“, „cela n'est guère conforme à mes souhaits“, qui encadre sa remarquable définition „newtonienne“: „dico me concipere tempus, sive durationem, quasi quandam fluxum, qui nunquam coeperit, qui jam perseveret, qui nunquam desiturus sit: qui neque impediri, neque retardari, neque accelerari possit. (...) qui uno tenore sit, qui que seu quidpiam moveatur, seu nihil; imo et si Mundus fiat, seu destruat, et seu aliquid sit, seu nihil prorsus, invariabiliter continuetur“, Gassendi (note 41), p. 345.

¹⁴⁴ voir les textes cités par Rochot (note 138), pp. 100-103. „Videntur porro Stoici melius quam ipse Epicurus sensissi, reputantes Tempus tale incorporeum, quod per se esse intelliguntur, non tale quod accidat rebus, eo sensu ut Tempus non foret, si res non essent quae eo durarent, aut nisi etiam nostra mens ipsas cogitaret [c'est un rejet de la double

ger une telle existence paradoxale.¹⁴⁵ Mais les conséquences de ce changement de registre ontologique sont incalculables. Si le temps est extérieur aux choses, la consécution de ses parties est sans activité sur elles.¹⁴⁶ Il est par conséquent faux que le temps soit par lui-même destructeur¹⁴⁷; dans le devenir, ce sont certaines choses qui en détruisent d'autres.¹⁴⁸ Les parties du temps ne sont alors pas séparables les unes des autres, comme le veut Descartes; simplement, une chose périssable n'existe que dans certaines parties du temps, et point dans d'autres.¹⁴⁹ C'est pourquoi Gassendi rejette absolument l'idée de conservation, de causation continuelle. Lorsqu'une chose est faite, il n'y a pas de raison qu'elle ne continue pas d'exister (à moins d'être supprimée par une autre chose). Le rapport à sa cause efficiente se dit donc au passé, non point au présent.¹⁵⁰ La causalité dans l'être, causalité métaphysique, que Descartes oppose à la causalité *in fieri*, causalité physique¹⁵¹, devient inintelligible: la cause n'est rien d'autre que „ce par quoi la chose est faite, *au moment où elle est faite*“¹⁵²; elle n'a pas de rôle au-delà. Autrement dit, Dieu n'a plus à être le fondement qui en chaque instant soutient l'édifice de la création. Il n'est pas nécessairement cause première au sens néoplatonicien, cause principale qui sous-tend l'action même des causes secondes.¹⁵³ Il peut n'être que premier, au sens de cause initiale, qui débute une série sans l'accompagner dans son développement (mais la nécessité d'un tel commencement causal sera bientôt problématique). Le paradigme de l'architecte remplace celui du soleil.¹⁵⁴ Dans le temps incor-

détermination aristotélicienne qui fait dépendre le temps à la fois du mouvement et de l'âme]. Quippe et priusquam res ullae forent, fluxisse tempus intelligimus; unde et profitemur potuisse eas prius (hoc est tempore seu brevi, seu longo, seu etiam aeterno) a Deo produci, quam productae fuerint“, Syntagma philosophicum, 1658, I, p. 222.

¹⁴⁵ L'idée pouvait être cependant connue par Sénèque: „res incorporalis est“ (De brev. vit. 10, 4). Thomas d'Aquin insiste au contraire sur le fait que le temps est une „res naturae“, In Phys. IV, lect. 17 n. 3.

¹⁴⁶ Gassendi (note 41), p. 333.

¹⁴⁷ Parce qu'il n'est justement pas par soi lié au changement, comme le croit Aristote, Phys. IV.12 221b 1-3, 13 222b 16-22.

¹⁴⁸ Gassendi (note 41), pp. 347-349: „Sane enim tempus nihil deterit, sed Physicae sunt causae, quae nisi uno, saltem alio tempore deterunt, ac destruunt“.

¹⁴⁹ *ibid.*, p. 347: „Nam posse rem hoc momento desinere, et posse sequente desinere, et posse alio desinere, est rem habere potentiam durandi infirmam; sed non est habere momenta, sive partes temporis, quae in momentis, sive partibus temporis alterius desinere possint“. p. 349: „ex eo quod ante fuerit, non sequatur te nunc esse debere; non quia partes temporis dependentis, aut independentes ab invicem sunt; sed quia est quaedam causa, quae cum ante te non destruxerit, destruere nunc potest“.

¹⁵⁰ *ibid.*, p. 341: „Quippe cum lapidem videmus, fieri eum potuisse intelligimus; at fieri illum continuo minime intelligimus“.

¹⁵¹ Quintae resp., AT VII p. 369 l.14-23.

¹⁵² Gassendi (note 41), p. 341: „causa est propria, a qua res fit, et quando fit“; „non censeatur propria habere causam in esse, sed habuisse causam cur esset; et cum interdum dicitur habere causam sui esse, intelligatur causa quae praebuerit esse, seu quae fecerit; non quae deinceps praebat, seu faciat“.

¹⁵³ voir: Liber de causis, prop. I.

¹⁵⁴ Images employées par Descartes (d'après Augustin: De Gen. ad litt. IV.12.22 et VIII.xii.26?), Quintae resp., AT VII p.369 l.18-22, et Gassendi (note 41), pp. 341-342.

popel, milieu neutre et indifférent aux choses, Dieu est un bon architecte construisant une demeure qui existe ensuite sans son concours. Pour que Dieu soit au contraire conçu comme le soleil des esprits et de l'univers, dont l'action doit rayonner sans défaillir afin que les créatures subsistent¹⁵⁵, il fallait que la durée de ces dernières soit intrinsèque, voire, comme l'affirment Ockham et Descartes, successive et divisible.

Resumé

Ockham und die Folgen. Kartesianische und newtonsche Zeit und ihr Bezug zum Nominalismus

Die peripatetische Zeitvorstellung des Mittelalters unterscheidet sich wesentlich von der modernen, newtonschen Vorstellung: Die mittelalterliche Zeit ist ontologisch an die Bewegung der Himmelskörper gebunden und kann nur bestimmten Erscheinungen zugesprochen werden, da die Dauer der ewigen Wesen als Dauer ohne Sukzession betrachtet wird. Ockham markiert den klaren Bruch mit dieser Theorie: Er schlägt eine relative Auffassung von der Zeit als Maßeinheit, die Aufgabe des *aeuum* und die Universalisierung einer sukzessiven Zeit vor. Diese Themen findet man bei Descartes wieder, sie spielen eine zentrale Rolle in seiner Metaphysik. Descartes bleibt aber, wie auch Ockham, einem vornewtonschen Begriff von Dauer verpflichtet, nämlich einer von den Dingen abhängigen Dauer, die sich als ebenso kontingent wie die Dinge erweist. Die Gegenüberstellung dieser Zeitvorstellung mit der Gassendis, die sich bereits der Vorstellung einer unabhängigen Dauer annähert, die sich mit Newton durchsetzen wird, erlaubt uns, die mit dieser Debatte verbundenen metaphysischen Implikationen, insbesondere die Vorstellungen von Schaffen und Bewahren im Sein, aufzuzeigen.

¹⁵⁵ cf. Bonaventure: In Sent., l.II d.2 p.I a.1 q.3.