

Descartes et les discussions médiévales sur le temps

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4050>

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

Published in *Descartes et le Moyen Age*, pp. 329-348

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

LXXV

DESCARTES ET LE MOYEN AGE

*Actes du colloque organisé à la Sorbonne du 4 au 7 juin 1996
par le Centre d'histoire des sciences et des philosophies arabes
et médiévales (URA 1085, CNRS/ÉPHÉ) à l'occasion du quatrième centenaire
de la naissance de Descartes*

édités par

Joël BIARD et Roshdi RASHED

*Ouvrage publié avec le concours du Ministère de la Culture
et de l'École Normale Supérieure de Fontenay-St Cloud*

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne, V^e

—
1997

DESCARTES ET LES DISCUSSIONS MÉDIÉVALES SUR LE TEMPS

Jean-Luc Solère

L’OBJET de cette contribution est suffisamment clair par son titre, mais le terme vague et commun de « temps » n’a été choisi que par commodité pour cet intitulé, et il nous faudra commencer par rappeler ce qu’est la durée chez Descartes, notion qui, précisément – et c’est là tout le problème –, est à distinguer de celle de temps, tout comme au Moyen Âge, et à coordonner avec elle.

UNE DÉFINITION SUARÉZIENNE DE LA DURÉE

1^o, la durée, dit Descartes, fait partie des choses que notre entendement conçoit comme « natures simples »¹, c’est-à-dire dont la connaissance est si claire et distincte qu’elles ne peuvent être décomposées en connaissances plus distinctes².

2^o, parmi tous nos objets d’appréhension³, elle appartient à ceux qui n’existent pas seulement en notre esprit⁴, mais sont conçus comme des choses ou des affections de choses⁵.

3^o, parmi ces objets, elle est des plus généraux, et s’applique à tous les êtres⁶, c’est-à-dire aussi bien aux êtres incorporels que corporels, aux substances pensantes comme aux substances étendues⁷.

4^o, cependant, si elle existe dans la réalité même, en dehors de l’esprit, il ne faut pas attribuer à la durée, sous peine de confusion, les caractères d’une entité

1. *Regulae ad directionem ingenii...* [= *Reg.*], XII, A.T. X, p. 419, l. 22.

2. *Ibid.*, p. 418, l. 15-17.

3. « Quaecumque sub perceptionem nostram cadunt » (*Principia philosophiae* [= *Pr.*], I, 48, A.T. VIII-1, p. 22, l. 27).

4. « nullam existentiam extra cogitationem nostram habentes » (*ibid.*, l. 29-30).

5. « tanquam res, rerumve affectiones quasdam, consideramus » (*ibid.*, l. 28-29).

6. « Ex iis quae tanquam res consideramus, maxime generalia sunt *substantia, duratio, ordo, numerus*, et si quae alia sunt ejusmodi, quae ad omnia genera rerum se extendunt » (*ibid.*, p. 22, l. 30 - p. 23, l. 2).

7. *Ibid.*, p. 23, l. 4-8.

ou d'une substance à part, il faut la voir comme une certaine façon dont nous considérons une chose existante, à savoir en tant qu'elle persévère dans son être¹.

Cette définition est assez commune dans la scolastique : on trouvera par exemple chez Suárez l'équivalence «duratio» / «permanentia in esse»². On pourra tout de suite en déduire d'une part qu'il y a une durée propre à chaque chose, et autant de durées que de choses ; d'autre part qu'il n'y a pas de durée des êtres de raison ni des choses fictives³, ni bien sûr du non-être⁴. La durée n'est donc pas une forme vide, comme le temps absolu newtonien, elle est indissociable de l'existence de quelque chose. Être et durée sont convertibles, pourrait-on dire.

La durée n'est donc pas distincte de la substance qui dure : elle est la chose elle-même vue en tant que se maintenant dans l'existence ; ou c'est la propriété même de persister, d'être établie dans l'être, qui caractérise toute chose en tant qu'elle est. Il n'y a là rien de mystérieux, et l'on ne doit pas expliciter davantage sous peine d'être de ceux qui «ont cherché un nœud sur une baguette de jonc», comme Descartes le dit à propos de la définition aristotélicienne du mouvement⁵.

Néanmoins, Descartes lui-même croit bon de préciser que la durée est moins un mode⁶ qu'un attribut de la chose, car c'est une propriété qui ne varie pas, mais s'y trouve toujours de même manière⁷. Revenant encore sur l'identité entre durer et exister, il ajoute également qu'il n'y a entre substance et durée qu'une distinction de raison : la substance et sa durée coïncident au point que si une substance cesse de durer, elle cesse d'être⁸.

Cette dernière remarque permet de penser que Descartes se réfère bien à la définition suarézienne de la durée. Le problème de savoir si la durée se distingue réellement ou non de l'existence était une question classiquement débattue dans la scolastique, et précisément Suárez tranche en faveur d'une distinction de pure raison⁹. Or, cette prise de position n'est pas un lieu commun dans l'école jésuite.

Les *Conimbricenses*¹⁰ par exemple préfèrent une distinction modale «ex natura rei», qu'ils empruntent à Richard de Mediavilla : la notion d'existence

1. «Duratio, ordo, et numerus, a nobis etiam distinctissime intelligentur, si nullum iis substantiae conceptum affingamus, sed putemus durationem rei cuiusque esse tantum modum, sub quo concipimus rem istam, quatenus esse perseverat» (*Pr.*, I, 55, A.T. VIII, p. 26, l. 11-15).

2. *Disputationes metaphysicae*, L, sect. I, dans *Opera omnia*, éd. C. Berton, t. XXVI, Paris, Vivès, 1866, p. 913a : «Dicitur enim durare res, quae in sua existentia perseverat».

3. SUÁREZ, *ibid.*

4. C'est ce que Descartes rappelle à H. More, dans la lettre du 15 avril 1649 : «Puto implicare contradictionem, ut concipiamus aliquam durationem inter destructionem prioris mundi et novi creationem» (A.T. V, p. 343, l. 2-4).

5. *Reg.* XII, A.T. X, p. 426, l. 22.

6. Cf. *Pr.*, I, 55, A.T. VIII, p. 26, l. 14.

7. «Ideoque in Deo non proprie modos aut qualitates, sed attributa tantum esse dicimus, quia nulla in eo variatio est intelligenda. Et etiam in rebus creatis, ea quae nunquam in iis diverso modo se habent, ut existentia et duratio, in re existente et durante, non qualitates aut modi, sed attributa dici debent» (*Pr.*, I, 58, p. 26, l. 25-30).

8. «Ut, quia substantia quaevis, si cesset durare, cessat etiam esse, ratione tantum a duratione sua distinguitur» (*Pr.*, I, 62, p. 30, l. 14-16).

9. *Disp. met.* L, sect. I, § 5. Cf. § 7 : «ex vi solius existentiae absque ulla alia re, vel modo distincto superaddito, res durat» ; «permanentia ipsius esse non est aliqua res, vel modus realis superadditus ipsi esse, ergo nec duratio» ; «rem permanere, nihil aliud est quam eademmet existentiam retinere» (p. 915 a-b).

10. *Commentariorum Collegii Conimbricensis Societatis Iesu, in octo libros Physicorum Aristotelis prima pars*, IV, q. II, a. 2 (Köln, L. Zetzner, 1616, p. 137C).

consiste seulement en ce que les choses soient en dehors de leurs causes, la durée signifie de plus une extension, ou un certain intervalle dans l'existence, car assurément la chose, en durant plus d'un instant, s'étend; ou du moins la notion de durée importe l'idée d'une mesure qui s'ajoute à l'existence, ce qui s'applique à toute chose, soit qu'elle ne dure qu'un moment, soit qu'elle persévère dans l'existence plus longtemps.

Pour Suárez, en revanche, exister c'est durer, et la durée n'ajoute donc aucun mode à l'existence (ni même une mesure, dit-il, contre les thomistes, car la mesure ne mesure pas ce dans quoi elle se trouve, mais un autre terme). On peut tout juste distinguer existence et durée comme étant deux points de vue sur la même réalité, ce qui ne suppose qu'une distinction de raison. Il est à noter que ces deux points de vue sont celui de la production et de la conservation, et qu'ainsi, la question de la durée se trouve, comme chez Descartes, intimement liée à celle dite de la création continuée, comme nous le verrons plus loin¹. Une chose existe en tant qu'elle est produite par Dieu, et dure en tant qu'elle est conservée dans l'existence par Dieu. Et de même que création et conservation sont une seule et même action², existence et durée ne se distinguent pas autrement que par la pensée. La durée n'ajoute rien à l'existence, mais exprime la dépendance de sa persistance à l'égard de la cause créatrice.

Il est donc probable que Descartes suive Suárez dans ces définitions liminaires de la durée³.

DU TEMPS PENSÉ À LA DURÉE HOMOGÈNE

Il n'en va pas de même pour la notion de temps, que Descartes distingue de la durée en ces termes : il n'est qu'un « mode de penser », et non une propriété, attribut ou mode, des choses mêmes⁴. Il est la manière dont nous pensons une durée lorsque nous voulons la mesurer : nous la comparons alors à une autre durée, celle d'un mouvement de référence, un mouvement très rapide et parfaitement régulier⁵, celui du ciel (ou de ses astres). Ce mouvement et sa durée peuvent être divisés en périodes égales, jours ou années, que nous pouvons aisément compter, et nous mettons en correspondance leur nombre avec la durée que nous voulons mesurer. C'est cette durée de référence que nous pouvons appeler « temps »⁶, en tant précisément qu'elle sert de référence. C'est dire que la notion de temps

1. « dicitur facile existentiam et durationem distingui ratione, sicut productionem et conservationem, nam existentia dicit actualitatem rei extra causas suas absolute, et non connotando prae-existentiam aliquam; duratio vero dicit perseverantiam aliquam in eadem existentia, quae perseverantia non est aliquid distinctum ab ipsa existentia, sed connotat secundum nostrum concipiendi modum prae-existentiam ejusdem existentiae, seu quod talis existentia concipi possit ut existens ante quodlibet instans, pro quo durare dicitur » (*Disp. met. L. sect. II, § 11, p. 919a-b*). Il est à relever que Suárez reconnaît que sa solution est proche de celle d'Ockham.

2. Cf. SUÁREZ, *Disp. met. XXI*, et THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae*, p. 1^a, q. 104.

3. Y compris quand ce dernier écrit : « Quod duratio aliquid in rebus sit, per se notum est » (*Disp. met. L. sect. I, § 1*).

4. « Alia autem sunt in rebus ipsis, quarum attributa vel modi esse dicuntur; alia vero in nostra tantum cogitatione. Ita, cum tempus a duratione generaliter sumpta distinguimus, dicimusque esse numerum motus, est tantum modus cogitandi » (*Pr., I, 57, A.T. VIII, p. 26, l. 31 - p. 27, l. 4*).

5. « Sed ut rerum omnium durationem metiamur, comparamus illam cum duratione motum illorum maximorum, et maxime aequabilium, a quibus fiunt anni et dies » (*ibid.*, p. 27, l. 9-12).

6. « hancque durationem tempus vocamus » (*ibid.*, l. 13-14).

n'ajoute rien de réel à celle de durée, il n'est que la manière dont nous pensons à des durées lorsque nous les mettons en relation¹.

En disant que le temps, en tant que tel, n'est qu'un acte de l'esprit, Descartes ne rompt pas encore avec la tradition de l'École, comme le manifeste sa reprise partielle de la définition aristotélicienne : le temps «est le nombre du mouvement»². Aristote lui-même s'était demandé : «l'âme n'étant pas, le temps serait-il ou non ?», non sans ajouter : «La question est embarrassante»³. Car sans un étant capable de nombrer, il ne peut y avoir de nombrement, or seule l'âme, et la pensée dans l'âme, peuvent nombrer. Mais d'autre part, il semble qu'on puisse dire qu'il y aurait du mouvement sans l'âme, et «l'avant-après est dans le mouvement, et en tant que nombrable, constitue le temps»⁴. Mais, pour les médiévaux, l'intervention d'Augustin a été décisive : «in te, anima meus, tempora metior»⁵. Il est dès lors communément admis que le temps dépend de l'âme, du moins pour ce qui est de la mesure, non quant à son fondement réel qui est l'existence de la durée ou plus précisément du mouvement. Il est non moins certain que le temps comme tel ne se confond pas avec le mouvement, et particulièrement pas avec le mouvement céleste. L'objection massive à cette assimilation est le miracle de Josué, dont Augustin a fait grand usage : «sol stabat, sed tempus ibat»⁶.

Il est vrai qu'en sens inverse, Étienne Tempier en 1277 s'est senti tenu de condamner cette proposition : «Quod aevum et tempus nihil sunt in re, sed solum apprehensione»⁷. Cette censure a fixé pour beaucoup comme une limite absolue à la dé-réalisation du temps, mais l'embarras demeurerait grand pour lui accorder une consistance indépendante de l'esprit. Ainsi Jean de Bassols :

il nous faut voir comment le temps peut être quelque chose hors de notre intelligence, alors que les parties de ce temps n'existent pas hors de notre intelligence, alors que, du temps, nous n'avons rien [qui existe hors de notre intelligence], sinon le seul présent (*nunc*), présent qui n'est ni un temps ni une partie du temps. C'est chose fort difficile. [...] *Qui bene potest capere, capiat; tamen non capio bene*⁸.

On s'efforcera d'introduire des distinctions entre le fondement réel du temps et son existence complète. Les *Conimbricenses* expliquent, en citant à la fois Aristote et Augustin : «tempus est opus animae, seu pendet ab anima», car, comme temps-mesure, «il est considéré non point absolument, mais en tant qu'il est délimité dans le premier mobile par l'âme, et assigné pour mesurer les mou-

1. «Quod proinde nihil, praeter modum cogitandi, durationi generaliter sumptae superaddit» (*ibid.*, l. 14-15).

2. *Ibid.*, l. 3 (en dépit de ce qu'il dit en *Reg.* XII, A.T. X, p. 426, l. 16-22).

3. *Phys.*, IV, c. 4, 223 à 20-21.

4. *Ibid.*, 26-28.

5. *Confessions*, XI, 36.

6. *Ibid.*, 30.

7. N° 200 (Denifle). Cette censure vise sans doute l'analyse d'Averroès (*In Phys.*, L. IV, comm. 88. Cf. U.R. JECK, *Aristoteles contra Augustinum*, Amsterdam / Philadelphia, B.R. Grüner, 1994) : le temps se compose d'être et de non-être, comme le mouvement, dont aucune partie n'est en acte ; de telles choses ne possèdent pas une existence complète, c'est notre esprit qui, en concevant leurs parties, les pose dans l'existence.

8. *In IV Sent.*, II, d. 2, q. 1, a. 1, cité par P. DUHEM, *Le Système du monde*, t. VII, Paris, Hermann, 1956, p. 313.

vements du monde sublunaire ». Le temps tel qu'il est défini par Aristote, poursuivent-ils, n'est donc pas un être réel, et n'est pas contenu par soi dans la catégorie de quantité, mais est un être de raison, car sa division et limitation ne résultent que de l'action de l'âme. Mais le temps considéré absolument est un être réel, car le mouvement, abstraction faite de toute opération de l'intellect, persiste dans son être, et a une durée réelle et propre. Par conséquent, concluent les *Conimbricenses*, lorsque la condamnation de 1277 dit qu'il est faux d'affirmer que le temps n'est rien de réel, mais est seulement une notion de l'âme, il faut entendre : « tempus videlicet, quod est duratio simpliciter sumpta »¹.

Suárez ne pose pas le problème dans les mêmes termes, puisqu'il appelle temps précisément la durée des mouvements². Néanmoins il explique bien qu'un mouvement n'est mesure que si ses parties sont nombrées selon l'avant et l'après³. Ce nombre n'est qu'en puissance dans la chose, et il faut que l'opération de l'âme le mette en acte. Le temps en tant que mesure doit donc être achevé par l'âme. Ou encore : « 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 »⁴. De plus, « 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 »⁵.

Quand donc Descartes dit que le temps n'est qu'un « modus cogitandi », un acte de l'esprit par lequel nous comparons deux durées, il s'inscrit tout à fait dans la réflexion scolastique sur le temps.

En revanche, toujours dans ce même article 57 des *Principes*, un coup de théâtre se produit lorsqu'il ajoute :

neque enim profecto intelligimus in motu aliam durationem quam in rebus non motis⁶.

Le temps n'est qu'un « modus cogitandi », mais de plus il peut s'appliquer aussi bien aux choses en mouvement qu'immobiles, puisque leurs durées sont homogènes. Le temps serait donc une sorte de forme universelle. Nous savions déjà, depuis l'article 48, que la durée concerne tous les genres de choses, tous les étants en tant qu'ils persistent dans l'existence. Mais cela n'empêche pas théoriquement que la durée se subdivise selon les genres des choses, selon les différentes natures des étants, comme c'est le cas chez Suárez, qui, comme nous le verrons, distingue plusieurs sortes de durées, et pose précisément un clivage majeur entre durée des choses mues et durée des choses non mues. Mais au contraire Descartes affirme inopinément que la durée, non seulement dans sa définition nominale mais aussi dans son essence, est une.

Suit immédiatement son argument :

1. *Op. cit.*, p. 132.

2. « tempus nihil aliud est quam motus duratio » (*Disp. met.* L, sect. I, § 9, p. 916a).

3. *Ibid.*, sect. X, § 10.

4. *Ibid.*, § 3, p. 959a.

5. *Ibid.*, § 4, p. 960a.

6. A.T. VIII, p. 27, l. 4-6.

ut patet ex eo quod, si duo corpora, unum tarde, aliud celeriter per horam moveatur, non plus temporis in uno quam in alio numeremus, etsi multo plus sit motus¹.

Cet argument n'est nullement dirigé contre la définition aristotélicienne du temps comme nombre du mouvement. Nous avons vu que Descartes assume cette définition (du moins dans ses premiers mots). Mais surtout, Aristote lui-même a employé cet argument pour démontrer la distinction du mouvement et du temps : un mouvement peut être plus ou moins rapide, mais non le temps². Au contraire, c'est le temps lui-même, toujours identique, qui permet de qualifier un mouvement de rapide ou de lent. Augustin emploie la même raison dans le même sens, pour démontrer aussi que le temps ne se confond pas avec le mouvement des corps, mais dépend de l'âme³ : nous concevons parfaitement que le Soleil pourrait tourner 24 fois plus vite, que sa révolution serait alors d'une heure, et qu'il faudrait 24 tours pour faire un jour. Le jour est donc une durée, durée qu'emploie actuellement le Soleil pour accomplir une révolution, mais qui demeurerait la même si le Soleil tournait plus vite ou plus lentement. Tout corps se meut dans le temps, et c'est par le temps que nous mesurons le mouvement des corps, mais non réciproquement, puisque un même mouvement peut être reproduit avec des durées variables.

C'est donc un argument parfaitement répertorié dans la tradition, et qui est encore d'actualité dans les éventuelles sources scolastiques de Descartes. Suárez le rencontre comme une « communis et non facilis objectio » à sa thèse de la distinction de raison entre chose et durée⁴. De fait, son contemporain Antonio Ruvio (1548-1615) l'utilise précisément pour établir qu'il y a une distinction réelle entre le temps et le mouvement (durée successive), et plus généralement entre durée et chose qui dure : l'un peut varier sans que l'autre varie⁵. Toutefois pour Ruvio (comme pour Suárez), le temps est la durée même du mouvement, et non simplement une manière de compter la durée. Mais il veut prouver que le temps, être réel⁶, est un accident pour la chose (en l'occurrence, le mouvement, réalité successive), et non un terme réciprocal.

Descartes reprend donc un argument qui est traditionnel (depuis Aristote) pour distinguer temps et mouvement, et même durée et chose (Ruvio, contre Suárez ?). Mais il ne le dirige pas contre Suárez, avec qui il est d'accord pour affirmer l'identité réelle de la durée et de la chose ; il le transpose, pour distinguer durée et temps, compris comme simple manière de penser le mouvement en le nombrant.

Tel est en effet le sens de la comparaison des deux corps de vitesses différentes : si le temps était quelque chose d'intrinsèque à la substance, là où il y a plus de quantité de mouvement, il y aurait plus de temps, puisque le temps est le nombre du mouvement. Or cela est absurde. Donc le temps est un simple

1. *Ibid.*, I, 6-9.

2. *Phys.*, IV, 11, 218 b 14-15.

3. *Conf.*, XI, 24.

4. « in eodem motu potest esse majus et minus tempus, et e converso in duplo majori motu potest esse aequale tempus : ergo distinguuntur plus quam ratione » (*op. cit.*, sect. IX, § 3, p. 951b ; cf. sect. I, § 1, p. 914a).

5. *Commentarii in octo libros Aristotelis de physico auditu...*, Lyon, 1611, lib. IV, tr. I, q. IV.

6. *Ibid.*, q. 1.

« *modus cogitandi* », une façon extrinsèque de mesurer une durée en la comparant à une autre.

Mais Descartes ne s'arrête pas là, et d'un argument fait deux coups (il a glissé deux thèses dans la même phrase qui précède l'argument). Ayant ainsi distingué temps et durée, il peut identifier durée des choses mues et durée des non mues. La première n'est plus intrinsèquement quantifiée, et ne se distingue plus par là de la seconde. Puisque le temps n'est plus identique à la substance même des choses en mouvement, ces dernières ne s'opposent plus aux choses qui ne relèvent pas du temps (alors que pour Ruvio la durée des choses mues est précisément la temporalité, ce par quoi elles se distinguent nécessairement des choses non mues et non temporelles). En d'autres termes, cette mise en rapport qu'est le temps n'ajoutant rien de réel à la durée même, la durée en soi n'est pas liée au temps représenté par un certain mouvement, et l'on peut attribuer la même durée aux choses non mues comme aux choses mues.

Mais de quelles choses Descartes parle-t-il au juste ? On pourrait entendre qu'il distingue ici « choses actuellement mues » et « choses non actuellement mues mais mobiles, i. e. choses au repos ». Ce serait alors en fait une position anti-aristotélicienne, puisque Aristote définit le temps comme « nombre du mouvement » et qu'une objection classique est de dire que le temps mesure aussi les choses au repos. On sait d'ailleurs que, pour Descartes, la distinction du mouvement et du repos n'est que relative.

Cependant, nous apprendrons par la correspondance avec Arnauld que la thèse est plus générale et concerne aussi bien les substances incorporelles, du moins créées. Ici Descartes veut donc montrer que le temps n'est pas une caractéristique propre aux substances matérielles. Puisqu'il est un « *modus cogitandi* », il peut dès lors s'appliquer à toute substance, car c'est la même pensée qui considère les matérielles et les immatérielles. Descartes prouve alors sa thèse par cet exemple simple, qui concerne deux substances soumises au mouvement local. Alors qu'il y a plus de mouvement en un corps que dans l'autre, il n'y a pas plus de durée (mesurée ou non, mais ici exprimée comme temps) dans le premier que dans le second. Le même raisonnement peut être tenu si l'un des corps a un mouvement extrêmement lent, voire nul, et derechef, par un passage à la limite, s'il n'est même pas sujet au mouvement : cela n'empêche pas de lui trouver une mesure commune avec le corps en mouvement (rapide), une heure de temps. La durée est intrinsèque aux substances mais ne dépend pas de leurs natures ou propriétés, et elle est toujours comparable à un mouvement régulier coexistant, elle est toujours exprimable par le même temps, qui est notre façon d'appréhender cette durée.

DURÉE ET DIVERSITÉ

Néanmoins, il y a bel et bien ici un coup de force de Descartes, car pour que toute durée soit mesurable par le temps, il faut normalement qu'elle soit comparable à la durée de référence, au mouvement céleste par exemple, et plus précisément que nous puissions mettre en correspondance leurs parties : autant de parties du mouvement céleste se sont écoulées, pendant que les parties (ou certaines des parties) de la durée mesurée se sont écoulées. Autrement dit, il faut

que la durée mesurée soit elle aussi successive, et divisible. Si, comme Descartes l'affirme, toute durée est mesurable par le même temps, toute durée, du moins créée, doit avoir cette nature.

Or c'est précisément ce que Suárez – et beaucoup d'autres, principalement les thomistes – refuse. Il y a pour lui un clivage essentiel entre durée des choses mues et durée des choses non mues, précisément en fonction de leur mobilité et immobilité, et c'est pourquoi les secondes ne sont pas mesurables par le temps.

Appuyé sur sa définition liminaire de la durée, identique à l'existence (dans sa persistance), Suárez établit en effet un principe dont il se sert constamment tout au long de la *disputatio L* : « quale est esse, talis est duratio », ou « duratio comitatur esse, vel in re potius est idem cum illo »¹. Si la notion de durée est très générale et s'applique à tout ce qui existe en tant qu'il persévère dans son être, elle se subdivise néanmoins selon les types d'existence dont elle exprime la manière de persister. La dichotomie fondamentale est celle des réalités permanentes et des réalités successives, c'est-à-dire des choses dont tout l'être peut exister simultanément, être donné à la fois, et des choses dont les parties ne peuvent exister que l'une après l'autre, et jamais ensemble : c'est l'opposition de ce qui existe comme « factum » et de ce qui existe « in fieri ».

La successivité est l'ordre du *prius et posterius* : ce dont l'existence se manifeste dans la discursivité, partie après partie, ce dont la manière de persévérer dans l'être est de remplacer une partie par une autre. Ce type de réalité est, génériquement, mouvement (changement). À cette durée des choses mues, en tant que mues et si elles le sont avec continuité, convient en propre le nom de temps.

S'y oppose l'autre grand genre de durée, qui s'applique à toutes les choses dites permanentes : non pas qu'elles soient forcément incorruptibles, mais leur mode d'être, en tant qu'elles existent, est de demeurer dans la stabilité. Leur existence se manifeste dans une persistance sans écoulement. Cette façon d'être est absolument étrangère au temps. Une chose permanente dure, mais cette durée intrinsèque, qui lui est propre, n'est pas successive, car « non potest esse successio in duratione, nisi sit in ipso esse »².

Il n'est donc pas de l'essence de la durée d'être successive : succession et non-succession dans la durée sont liées à succession et non-succession dans l'*esse* de la chose dont il y a durée. En particulier, pour qu'il y ait succession dans une réalité, il faut qu'il y ait divisibilité, pour que les parties puissent exister indépendamment, les unes après les autres.

De la deuxième catégorie relèvent en fait la plupart des étants. On y trouve Dieu, bien sûr, dont tout le monde convient que son existence est bien caractérisée par le « tota simul » de Boèce. On y trouve ensuite, selon Suárez, les substances intellectuelles, dont la durée propre est nommée « aevum »³. Elle est semblable à l'éternité en ce que, quant à l'*esse* de ces êtres, elle est permanente, sans aucune variation ni succession. Elle en diffère en ce qu'elle est une durée

1. P. 946a et 949a.

2. *Ibid.*, sect. XV, § 15, p. 956a. Cela peut paraître une *contradictio in adjecto*, étant donnée l'acception contemporaine du terme « durée ». Mais c'est que pour nous, le temps, comme succession, est une forme vide et absolue, un cadre universel dans laquelle se manifeste toute durée. Pour Suárez, il n'y a que des *durationes* régionales et relatives aux existences, d'où la possibilité d'une *duratio* immobile, si l'on garde en tête la définition scolastique de cette notion.

3. *Ibid.*, sect. V.

dépendante, créée, et défectible. Par ailleurs, à la différence de Dieu, les anges connaissent une variation ou une successivité dans leurs actes de connaissance ou de volonté : ils ne sont pas « simul », mais successifs, et de ce point de vue il faudra dire qu'ils sont soumis à un temps, non point toutefois continu comme le temps physique, mais discontinu. Les substances spirituelles sont donc dans l'*aevum*, durée non successive, par leur *esse*, et dans une durée successive par leurs accidents. Cette distinction permet à Suárez d'attribuer aussi l'*aevum* aux âmes rationnelles ou intellects humains, considérés en eux-mêmes, et aussi bien à la matière première, qui en son essence est immuable¹. Même les êtres matériels, corruptibles, considérés dans leur substantialité, et non en tant qu'ils sont soumis au changement, relèvent de cette catégorie de la durée permanente², car ces choses sont « ex se tota simul »³. N'est donc finalement constitué d'une durée intrinsèquement successive que le pur mouvement, ou la chose mobile considérée dans sa mobilité même⁴. Et seule une réalité de ce type, qui existe « in fieri », est mesurable intrinsèquement par le temps du mouvement céleste.

ÂME ET DURÉE

Descartes prend donc l'exact contre-pied de Suárez lorsqu'il affirme qu'il ne conçoit pas la durée des choses non mues autrement que celle des choses mues. Et cette unification s'effectue en introduisant en toute durée créée de la successivité. C'est ce qu'il est conduit à affirmer face à Arnauld, qui dans leur échange épistolaire de 1648 met en question la preuve de l'existence de Dieu dans la *III^e Méditation*⁵ :

Illius demonstrationis vis in eo potissimum consistit, quod, cum tempus praesens a proxime praecedenti non pendeat, non minor causa requiratur ad rem conservandam, quam ad ipsam primum producendam. Sed quaeri potest, de quo tempore hic agatur. Si enim de ipsius mentis duratione, quam tempus appellas, *negant vulgo Philosophi ac Theologi, rei permanentis et maxime spiritalis, qualis mens est, durationem esse successivam, sed permanentem, et totam simul*, (quod quidem de Dei duratione certissimum est), ac proinde non esse in ea partes quaerendas, quarum priores a posterioribus non dependeant [sic], quod tantum de duratione motus concedunt, quae etiam sola proprie tempus est. Quod si respondeas, te etiam de tempore proprie dicto loqui, quod est duratio motus, ut solis et reliquorum astrorum, nihil hoc ad mentis nostrae conservationem pertinere videtur, quandoquidem, etiamsi nullum omnino corpus in rerum natura esse supponeretur, (sicut etiam in tertia Meditatione nullum adhuc esse supponis), cuius motu tempus perageretur, quicquid de necessaria mentis nostrae a Deo conservatione asseris, pondus suum habere deberet⁶.

1. *Ibid.*, sect. VI.

2. *Ibid.*, sect. VII.

3. *Ibid.*, § 3, p. 946b.

4. « in rerum natura nullum est ens successivum, quod supponi possit ad durationem successivam, nisi motus » (*ibid.*, sect. VIII, § 4, p. 949b).

5. Cf. A.T. VII, p. 48, l. 25 sq.

6. Lettre du 3 juin 1648, A.T. V, p. 188, l. 14 - p. 189, l. 5. Je souligne. Pour une analyse plus détaillée de cette discussion, on me permettra de renvoyer à ma contribution au colloque *Meeting*

Arnauld se fait donc l'écho d'une objection que l'on pourrait qualifier de suarézienne, à propos de la durée et du temps.

En réponse, Descartes, confirmant son éloignement de « l'opinion de l'École », le renvoie précisément à l'article 57 des *Principes*, et ajoute :

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 admitti¹.

Et dans la lettre suivante, Arnauld ayant demandé encore « unde prius et posterius, quod in omni successione reperiri debet, in duratione successiva rei non motae desumendum sit »², Descartes répète que :

prius enim et posterius durationis cuiuscunque mihi innotescit per prius et posterius durationis successivae, quam in cogitatione mea, cui res aliae coexistunt, deprehendo³.

Il maintient ainsi ce qu'il écrivait déjà dans la *III^e Méditation* :

cum percipio me nunc esse, et prius etiam aliquamdiu fuisse recordor, cumque varias habeo cogitationes quarum numerum intelligo, acquirō ideas durationis et numeri, quas deinde ad quascunque alias res possum transfere⁴.

La succession de nos pensées serait donc le signe manifeste de la successivité essentielle de notre esprit, voire de toute autre durée. Ces textes rappellent curieusement un passage du *De instantibus* de (pseudo ?) Thomas d'Aquin, sur la possibilité de découvrir la succession dans nos pensées, en l'absence de tout mouvement corporel et extérieur :

Licet enim nihil sentiamus per aliquem sensum exteriorem de aliquo motu facto circa corpus; tamen sola cogitationum successione potest anima prius et posterius percipere in ipsa successione, et ita necessario in successione apprehendit anima duo vel tria vel plura: et iste numerus apprehensus in successione est tempus⁵.

On retrouvera chez Descartes l'appréhension intérieure de la succession et du nombre par la conscience de la suite des pensées. Mais chez Thomas, cette succession vient en fait des phantasmes :

In actionibus autem animae, licet non sit transmutatio ex parte ipsius animae, tamen est transmutatio ex parte phantasmatum, per quorum naturam in cogitationibus animae est continuum et tempus⁶.

Ainsi, premièrement, ce n'est pas l'âme elle-même qui a une durée successive, mais la partie imaginative; deuxièmement, dans cette mesure, le temps a tout de

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).

1. Lettre du 4 juin 1648, A.T. V, p. 193, l. 13-18. Bien que Descartes admette ici qu'il n'y ait pas de succession en Dieu, il n'hésite pas ailleurs, comme nous le verrons, à dire que la durée divine est aussi divisible et successive.

2. Lettre de juillet 1648, A.T. V, p. 215, l. 17-19.

3. Lettre du 29 juillet 1648, A.T. V, p. 223, l. 16-19.

4. A.T. VII, p. 44, l. 28 - p. 45, l. 2.

5. Chap. I, n° 313, dans *Opuscula philosophica*, éd. R. Spiazzi, Turin, Marietti, 1954, p. 111a.

6. *Ibid.*, p. 111b.

même pour origine le mouvement physique, et spécialement le mouvement du premier mobile¹, car de ce mouvement résultent tous ceux des corps inférieurs, dont proviennent en dernier lieu les phantasmes. Par conséquent, le temps, ou l'idée de succession continue, n'a pas une origine psychologique pure, mais dépend de la liaison de l'âme avec le corps². Par contre :

in substantiis separatis, quae non intelligunt cum continuo et phantasmate, non est tempus in cuius definitione cadit motus, qui est subjectum temporis, a quo tempus habet quod sit continuum³.

La durée des substances incorporelles est différente de celles des substances soumises au mouvement. Elle est mesurée par ce qu'on peut appeler aussi un temps, mais un autre temps, un temps discret : on y trouve aussi une succession d'avant et d'après, mais non continue, faite d'indivisibles. En revanche, il y a bien succession continue et transition dans nos pensées, ou même en une seule de nos pensées, qui peut être dite durer un certain temps (je réfléchis pendant une heure, ou je rêve pendant deux) ; mais c'est en tant que notre durée psychique, liée au mouvement cosmique par l'intermédiaire du corps et des images, est mesurable extrinsèquement par le temps universel, dont la continuité est liée à celle des mouvements physiques.

Descartes semble à plaisir multiplier les signes indiquant qu'il prend sciemment l'option inverse, à savoir attribuer à notre âme en tant que telle (il ne se prononce guère sur les anges), indépendamment du corps, non seulement la successivité, mais même la succession continue et divisible qui est la caractéristique du mouvement physique pour la scolastique.

C'est dans cette perspective que l'expression de « motus cogitationis » qu'il emploie dans les *Regulae* prend tout son sel, sa résonance provocatrice : il affirme la connexion temporelle, ou le mouvement continu des pensées, qui s'enchaînent les unes aux autres. De la déduction en train de se faire, il écrit :

1. C'est à cette objection, reposant sur la définition du temps comme nombre de ce premier mouvement, que répond cette précision.

2. Pour la même raison, Desgabets critique la méthode de Descartes et affirme qu'on ne peut douter de l'existence des objets et du corps : « il est si clair par notre expérience intérieure que toutes nos pensées ont de la durée avec composition de parties coulantes successivement dont les antérieures se perdent et les postérieures se forment continuellement de même que dans le mouvement, qu'il est impossible de ne pas apercevoir par voie de sentiment et de conscience cette dépendance que toutes nos pensées ont du corps » (Conférences de Commercy [1677], dans *Œuvres du cardinal de Retz*, t. IX, éd. R. Chantelauze, Paris, Hachette, 1887, p. 317). La mutabilité de nos pensées prouve que notre esprit est lié à un corps, car un esprit pur pense simultanément, ou sans succession continue ; étant simple et indivisible en soi, il n'a de durée que par accident, par le mouvement, qui a des parties successives auxquelles on peut ajouter ou diminuer. Au moment même du *cogito*, se manifeste donc la présence du corps : « l'âme ne peut dire *je pense*, qu'elle ne voye au même instant dans cette idée celle de succession ou de continuation et de fin. Or tout cela ne peut appartenir qu'à l'étendue ou au corps » (« Procès verbal d'une séance d'une société cartésienne », dans *Fragments de Philosophie cartésienne*, éd. V. Cousin, Paris, 1845, p. 111). Par conséquent, Descartes ne pouvait, inversement, proposer son doute universel qu'en supposant que la durée successive ne relève pas des corps seulement, mais est identique à l'existence même de toute chose.

3. *Op. cit.*, n° 315, p. 111b.

*non tota simul fieri videtur, sed motum quemdam ingenii nostri unum ex alio inferentis involvit*¹.

Il pousse même le paradoxe plus loin, car, à vrai dire, plusieurs rythmes différents sont possibles dans la temporalité de l'esprit : les durées peuvent s'allonger et se contracter ; la succession des pensées peut se ramasser en une vue « tota simul ». Après avoir intuitionné quelques propositions simples et déduit quelque autre, « utile est easdem *continuo et nullibi interrupto cogitationis motu* percurrere [...] et *plura simul, quantum fieri potest, distincte concipere* »². Tel est le caractère de l'intuition : que la proposition « ut *tota simul et non successive intelligatur* »³.

Dans cet usage polémique des expressions « tota simul » et « successive », Descartes manifeste qu'il ne met pas de barrière entre le mouvement et la permanence : un mouvement de l'esprit, qui a le caractère traditionnel de successivité et de continuité, peut se condenser en une vue simultanée, marquée par la permanence (non l'instantanéité : ce n'est pas un atome de temps mais une durée non successive)⁴. On retrouve là sur un autre plan la thèse des *Principia*, I, 57 : « neque enim profecto intelligimus in motu aliam durationem quam in rebus non motis » ; c'est la même durée, mais il peut y avoir transition insensible du mouvement à la non-succession.

Quant à la divisibilité, il l'affirme expressément à Burman. La séquence commence par sa fameuse déclaration :

quod cogitatio etiam fiat in instanti, falsum est, cum omnis actio mea [natura⁵] fiat in tempore, et ego possim⁶ dici in eadem cogitatione *continuaré* et *perseverare* per aliquod tempus⁷.

Cette « persévérance » est ce que Suárez appelle durée permanente, non successive, qui n'est pas un temps, et qui dans les substances purement intellectuelles

1. *Reg.* XI, A.T. X, p. 407, l. 19-21. La « cogitatio » est ainsi souvent définie dans les *Regulae* comme « motus continuus », impliquant successivité et transition entre termes différents (A.T. X, p. 369, l. 24-25 ; p. 387, l. 11-12 ; p. 388, l. 2-3 ; p. 407, l. 3 ; p. 408, l. 24-25).

2. *Reg.* XI, A.T. X, p. 407, l. 3-6.

3. *Ibid.*, l. 17-18. La même déduction, considérée comme achevée, n'est plus mouvement mais « terme du mouvement » (p. 408, l. 2-3), et devient susceptible d'une vue intuitive, du moins si elle est « simple et claire » (*ibid.*, l. 4), car si elle est « multiple et obscure (*involuta*) », « non tota simul ab intellectu potest comprehendi, sed ejus certitudo quodammodo a memoria dependet » (*ibid.*, l. 6-8) : elle est alors une « enumeratio », elle reste un acte discursif, un mouvement, où les parties font nombre, ne peuvent être rassemblées dans l'unicité, doivent se présenter à l'évidence successivement, et la mémoire est donc requise pour effectuer le lien qui se substitue à l'unité de l'appréhension simultanée.

4. On peut même dire qu'un mouvement de plus en plus rapide, qui condense toujours davantage les parties, aboutit à la simultanéité : « mihi necesse est illas [habitudines] iterata cogitatione percurrere, donec a prima ad ultimam tam celeriter transierim, ut fere nullas memoriae partes reliquendo rem *totam simul* videam intueri » (p. 409, l. 4-7). Voir la remarque de J.-L. Marion, dans sa traduction des *Règles* (La Haye, M. Nijhoff, 1977), p. 221-222 n. 6, qui rapproche et oppose Descartes et Galilée : pour ce dernier, la simultanéité de l'intuition est l'apanage de l'entendement divin, l'entendement humain restant toujours soumis à la discursivité et au temps.

5. Conjecture de J.-M. Beyssade, dans DESCARTES, *L'Entretien avec Burman*, « Épiméthée », Paris, P.U.F., 1981, p. 23 note c.

6. J.-M. Beyssade : « possum » (*ibid.*, p. 25).

7. A.T. V, p. 148.

est l'« instant angélique »¹. Mais alors que pour Suárez la durée de ces actes intellectuels est indivisible, et n'est mesurable extrinsèquement que par comparaison avec une durée successive coexistante, Descartes affirme ensuite précisément que cette durée est divisible :

Erit [cogitatio nostra] quidem extensa et divisibilis quoad durationem, quia ejus duratio potest dividi in partes².

Pis encore (du point de vue suarézien) : c'est en réponse à l'objection de Burman (« Sed sic cogitatio nostra erit extensa et divisibilis ») qu'il précise cela. Il concède la divisibilité pour cette durée, mais non pour la *cogitatio* elle-même³. Il introduit donc une distinction entre la propriété de la durée et celle de la chose qui dure, et cela quelle que soit la durée, même celle de Dieu⁴, alors qu'il a accepté l'identité réelle de la chose et de la durée (celle-ci étant attribut de celle-là), et leur distinction seulement par la raison. Suárez, nous l'avons vu, recourt constamment à ce principe tout au long de la *Disputatio L*, et en tire que là où l'*esse* n'est pas divisible, la durée ne l'est pas non plus !

DESCARTES BONAVENTURIEN ?

La contradiction est donc patente. Il nous reste à comprendre pourquoi Descartes introduit ainsi la successivité au cœur de toute durée.

Une première hypothèse⁵ a été formulée par Dom Robert Desgabets, dans ses conversations avec le cardinal de Retz en 1677 : Descartes reprendrait la thèse bonaventurienne, singulière dans toute la scolastique, de la successivité dans l'*aevum*, de sorte que toute durée (hormis celle de Dieu, que nous laisserons de côté pour l'instant) est successive.

Cette supposition n'a rien d'insensé. Suárez qualifie la thèse de Bonaventure, qu'il expose largement et combat, de « celebris opinio »⁶, et de fait presque tous les traités scolastiques de son temps la discutent encore (Descartes n'avait donc pas besoin d'avoir lu spécialement Bonaventure pour connaître cette théorie, et l'on évitera de multiplier en vain les sources possibles). Davantage : des jésuites de la génération suivant celle de Suárez, contemporains de Descartes donc, se rallient, à la suite de Jean de Lugo⁷, à la thèse bonaventurienne. Ainsi par exemple Sylv. Maurus :

1. *Disp. met.* L, sect. VII, § 8.

2. A.T. V, p. 148.

3. « non tamen est extensa et divisibilis quoad suam naturam, quoniam ea manet inextensa » (*ibid.*).

4. « eodem modo ut durationem Dei possumus dividere in infinitas partes, cum tamen ideo Deus non sit divisibilis » (*ibid.*).

5. Signalée par G. RODIS-LEWIS dans « L'âme et la durée d'après une controverse cartésienne », *Revue internationale de philosophie*, n° 12, avril 1950, et J.-R. ARMOGATHE dans « Les sources scolastiques du temps cartésien : éléments d'un débat », *id.*, 37^e année, n° 146, fasc. 3, 1983.

6. *Disp. met.* L, sect. V, § 3, p. 931a.

7. *Disputationes scholasticae de Incarnatione dominica*, Lyon, J. Prost, 1633, disp. XIX, sect. I, § 20, p. 287-288 : tous les actes d'intellection et de volonté sont des entités intrinsèquement successives (« Omnis autem actio, quae durat in tempore, debeat esse successiva intrinseca, eo quod actio non distinguatur a duratione : duratio autem rei durantis in tempore debeat esse intrinseca successiva »). Même la vision béatifique est faite de parties successives, qui se remplacent les unes les autres, chacune étant corruptible et défectible, et disparaissant à son tour.

Respondeo cum Sancto Bonaventura [...] et recentioribus communiter, creaturas durare per durationem distinctam perpetuo fluentem per momenta priora ac posteriora proportionaliter ad tempus extrinsecum.

Concedo quod in substantiis creatis detur perpetuus fluxus durationum dum nimirum priori durationi succedit posterior incompossibilis cum priori. In solo Deo nihil fluit¹.

Il y a donc un retour en force de cette singularité bonaventurienne au *xvii^e* siècle, dont le rapprochement avec la position de Descartes est d'autant plus séduisant que chez Bonaventure, la « *continuatio dati* », par laquelle il caractérise la succession dans l'*aevum*, est pour lui une conséquence de l'idée de création continue ou de conservation. Même les substances aeviternelles, qui ne varient pas en leurs êtres et propriétés, continuent toutefois à dépendre en leur subsistance de l'action incessante de Dieu². La raison en est qu'aucune créature n'est jamais tout entière totalement en acte à la fois, ne possède jamais totalement l'extension entière de son être. La créature est comme perpétuellement en puissance à l'égard de la continuation de son propre être, et si Dieu venait à cesser de la causer, elle serait *ipso facto* annihilée. Telle est irrévocablement sa finitude. Seul l'acte pur est infini, son infinité signifiant qu'il possède toute son existence simultanément, sans extension ou successivité. De cette réflexion, un jésuite contemporain de Descartes tel que Roderico Arriaga tire les conclusions suivantes : « Imo nos [...] omnem durationem ponimus successivam et instantaneam [...] ex parte tamen durationis nulla est perseverantia, sed una alteri succedit »³, ce qui implique que « Petrus durans hodie, est indifferens ut duret vel non duret cras », « quia existentia hesternae est separabilis ab hodierna; nam etiam ex suppositione quod Petrus heri extitit, potest non existere hodie, quia potest corrupti a Deo »⁴. Autrement dit, la successivité de toute durée créée conduit à affirmer sa divisibilité et la contingence de sa persévérance. L'exemple choisi fait bien sûr penser à l'argument de la *III^e Méditation* : « 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 »⁵.

Néanmoins, le rapprochement de la thèse de Descartes avec celle de Bonaventure n'est convaincant que superficiellement, comme l'a fort bien montré le cardinal de Retz contre Desgabets⁶. Bonaventure (ainsi, ajouterai-je, que S. Maurus et les « *recentiores* ») ne tient la position de la successivité de toute durée créée qu'en distinguant (à la différence de Descartes) celle-ci de la chose même qui dure : sinon, évidemment, l'essence même des substances serait

1. *Quaestiones philosophicae*, 1875, vol. I, q. XXXII, p. 317 et 318 (ad 1^m).

2. « in esse rei aeviternae quod primo datum est per continuam Dei influentiam continuatur » (*In Sent.*, II, d. 2, p. I, a. 1, q. 3).

3. *Cursus philosophicus*, Lyon, 1669, *In Phys.*, disp. XV, p. 541a.

4. *Ibid.*, p. 545a.

5. A.T. VII, p. 48, l. 28 - p. 49, l. 3. Cf. *Sec. resp.*, A.T. VII, p. 165, l. 4-6 (Abrégé géométrique), l'axiome ou notion commune n° II : « Tempus praesens a proxime praecedenti non pendet, ideoque non minor causa requiritur ad rem conservandam, quam ad ipsam primum producendam ».

6. Conférences de Commercy (1677), dans *Œuvres du cardinal de Retz*, p. 312.

fluente, ce qu'ils ne sauraient soutenir¹. D'autre part, Bonaventure distingue précisément (ce que refuse aussi Descartes) la durée des êtres incorruptibles (même si elle est successive) de celle des êtres soumis au changement substantiel et au temps proprement dit. Et cette succession aeviternelle est une succession immobile, sans innovation ni changement, comme il le dit². Enfin, les actes qui composent cette durée aeviternelle sont en eux-mêmes indivisibles. Le temps cartésien au contraire n'est pas fait d'instant, même angéliques³.

Par ailleurs, l'argument de la conservation par Dieu ne permet pas, je crois, de prouver, face à Suárez, la successivité intrinsèque de toute durée. Le maître de Salamanque, qui bien sûr adhérerait aussi à la thèse de la conservation comme non réellement distincte de la création, avait prévu l'objection, et répondu que le fait que Dieu puisse suspendre son concours ne prouve pas que toute durée créée soit intrinsèquement successive, mais seulement que peut lui succéder du non-être⁴.

1. S. MAURUS : « Ego permaneo semper idem secundum meam essentiam et existentiam, licet sim sub perpetuo fluxu et mutatione durationum sibi invicem succedentium » (*op. cit.*, q. XXXII, ad 1^m, p. 318).

2. « In tempore enim est successio cum variatione, et prius et posterius cum inveteratione et renovatione. In aevo vero est prius et posterius, quod dicit durationem extensionem, quod tamen nullam dicit varietatem, nec innovationem » (*Sent.*, II, d. 2, pars I, a. 1, q. 3). Suit cette image célèbre pour illustrer la différence entre les deux durées. La succession dans le temps est comme l'écoulement d'un ruisseau à partir d'une source. Au sein de cette continuité, c'est toujours une eau nouvelle qui flue, en un point donné chaque partie passe, puis disparaît et est remplacée par une autre. La succession dans l'*aevo* est au contraire comme le rayonnement du soleil : il émane continuellement de l'astre, « non quia semper novum aliquid emittatur, sed quia quod emissum est continuatur : unde solis influentia non est aliud quam *continuatio dati* ». Le rayon du soleil est émis en un seul instant et simultanément, tout entier à la fois (instantanéité du déplacement de la lumière), il n'est pas fait de parties qui se remplacent successivement. Néanmoins il y a bien succession en ce qu'il s'agit d'un rayonnement, c'est-à-dire d'une action continue (et l'on rejoint par là la thèse de la conservation des créatures, qui est aussi une « *continuatio dati* »), qui entraîne une extension de la durée, bien qu'il n'y ait pas d'innovation (cf. toutefois Descartes, à Mersenne, 17 mai 1638, A.T. II, p. 143 : « Il y a de l'équivoque au mot d'instant ; car il semble que vous le considérez comme s'il niait toute sorte de priorité, en sorte que la lumière du soleil pût ici être produite, sans passer premièrement par tout l'espace qui est entre lui et nous ; au lieu que le mot d'instant n'exclut que la priorité du temps, et n'empêche pas que chacune des parties inférieures du rayon ne soit dépendante de toutes les supérieures, en même façon que la fin d'un mouvement successif dépend de toutes ses parties précédentes »).

3. Je veux dire par là qu'il est indéfiniment divisible : voir A.T. VII, p. 48, l. 28, l'*Entretien avec Burman*, éd. cit. p. 23-25, et la réponse à Gassendi : « [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, cujus non negas singula momenta posse a vicinis separari, hoc est rem durantem singulis momentis desinere esse » (*Cinquièmes Réponses*, A.T. VII, p. 369, l. 24 - p. 370, l. 5).

4. « nulla est duratio creata quae non pendeat ex conservatione, et veluti continua emanatione a Deo, qui potest conservationem illam, seu emanationem suspendere. Hinc vero non sequitur emanationem illam, aut durationem, quae per illam conservatur, esse successivam intrinsece, sed solum esse talem, ut possit ei succedere non esse, vel ipsa succedere post non esse » (*Disp. Met.*, l. sect. V, § 26, p. 937a). En sens inverse, toutefois, Desgabets estime que Descartes a été cohérent en déduisant la successivité de l'annihilabilité : « 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 abstraction 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 » (Conférence de Commercy, dans *Œuvres du cardinal de Retz*, p. 319-320). Dire que l'existence des créatures immatérielles peut cesser, c'est dire qu'elle se poursuit moment après moment jusqu'à cette fin éventuelle : il faut qu'il y

TEMPS IMAGINAIRE ET PENSÉE

Si ce n'est assurément pas par référence à l'*aevum* bonaventurien, d'où vient donc que Descartes, tout en acceptant la définition suarézienne de la durée, rompe avec ses conséquences, et maintienne sans faiblir, face aux objections d'Arnauld¹, que toute durée est intrinsèquement successive, et que nous pouvons inférer cela de la succession que nous constatons entre nos pensées ?

Mon hypothèse sera que Descartes exploite ce qu'admettent Suárez et les *Conimbricenses*, à savoir l'existence d'un temps imaginaire, durée successive indéfinie, par laquelle on peut mesurer toute durée, même non successive.

En établissant la définition de la durée, Suárez discute en effet la définition des nominalistes, représentés par Ockham et Biel : «duratio vero dicit existentiam connotando successionem»², une succession à laquelle coexiste ou peut coexister la chose qui est dite durer³. Suárez marque son désaccord tout en leur faisant une concession majeure : nous ne *concevons* la durée que sur le mode d'une extension et succession, ou du moins d'une coexistence avec une succession vraie ou imaginaire⁴. Autrement dit, il faut bien admettre que la durée successive nous est plus familière, et que de cette expérience est tiré le nom de durée, mais, selon Suárez, on n'inclut donc pas dans la signification de «durée» notre mode de conception, c'est-à-dire la coexistence d'une succession : «aliud est a quo nomen imponitur ad significandum, aliud est ad quod significandum imponitur»⁵.

Or tout se passe au contraire comme si Descartes n'envisageait la durée que selon notre mode de conception, qui y inclut forcément de la succession, conformément aux nécessités de notre représentation.

Descartes semble particulièrement exploiter l'idée de succession *imaginaire*, qui est la condition selon laquelle nous pouvons nous représenter une durée

ait une succession pour qu'on puisse parler d'un terme à cette existence. Bonaventure aurait donc eu raison de lier la théorie de la conservation divine et la durée successive dans l'*aevum*. Desgabets, lui, préfère renoncer à l'annihilabilité des créatures, car cette conséquence d'une durée successive introduite dans les créatures spirituelles lui paraît trop onéreuse (la durée n'existe pour lui que là où il y a mouvement, c'est-à-dire matière), et cette annihilabilité ne lui paraît pas la meilleure marque de respect pour la toute-puissance de Dieu. Il plaide donc pour «l'indéfectibilité» des substances (qu'il compare au statut des vérités éternelles : comme elles ont été créées, mais comme elles irrévocablement – *ibid.*, p. 290-291). Mais si l'on succombe au préjugé qu'il dénonce à propos de la toute-puissance divine, on doit aboutir, en raisonnant correctement à partir de ce faux principe, à la thèse de Descartes : «cela supposé [que Dieu puisse anéantir toutes choses] il n'y a rien de mieux suivi que ce que M. Descartes a enseigné touchant la nature de la durée» (*ibid.*, p. 320). Desgabets observe une autre cohérence, cependant il tombe d'accord avec Descartes pour refuser l'idée de durée immobile dans les créatures et poser l'équivalence durée = succession. Il faut donc soit qu'il y ait de la succession partout, soit qu'il n'y ait pas de durée partout mais seulement dans les choses successives, en mouvement.

1. Voir *supra* p. 338.

2. *Disp. met.* L, sect. II, § 2, p. 916a.

3. «duratio dicat existentiam, quatenus apta est ad coexistendum successioni» (*ibid.*).

4. «licet verum sit durationis nomen sumptum esse ex permanentia in esse, quam nos non concipimus, nisi per modum cujusdam extensionis, et successionis, vel saltem coexistentiae ad successionem veram, vel imaginariam, tamen non propterea necesse est ut totum hoc includatur in significatione vocis. Quia, licet nos concipiamus res simplices ad modum compositarum, et ita imponamus voces ad illas significandas, tamen non propterea in ipsa significatione vocis includitur aut connotatur *modus concipiendi noster*, aut concomitantia alterius rei» (*ibid.*, p. 916b).

5. *Ibid.*

permanente. Cette succession imaginaire est définie par Suárez par analogie avec l'espace imaginaire :

Nam sicut in corporibus *concipimus* quoddam *spatium imaginarium*, cujus aliquam partem replet quodlibet corpus in loco existens, ita in successione temporum *concipimus* quoddam spatium fluens et successivum, cujus aliquam partem replet omnis motus realiter fluens; quod si fuisset motus ab aeterno, *intelligeretur* ut replens totum illud spatium, eique coexistens¹.

Les *Conimbricenses* parlent également de ce flux unidirectionnel et irréversible, tout englobant² : 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. Ce temps n'est pas réel mais imaginaire, non point toutefois qu'il consiste dans 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.

Le rapprochement avec l'espace imaginaire est instructif. La censure de 1277 avait imposé l'idée que Dieu puisse créer d'autres mondes au delà de la sphère des fixes, et aussi puisse mouvoir le monde en ligne droite au delà de ses limites, au delà de l'espace réel qui est fini et enclos, dans un espace réputé imaginaire. Pareillement, fut condamnée la proposition « Quod si caelum stare, ignis in stupam non ageret, quia natura deesset »³. Cette dernière opinion fait dépendre tout mouvement et tout temps du mouvement du premier mobile. Si celui-ci venait à s'arrêter, toute action serait suspendue dans le monde sublunaire (une pierre s'arrêterait même dans sa chute). Pour pallier cette carence, on a proposé le concept de succession imaginaire. C'est d'elle, affirme Suárez, que parle Augustin lorsqu'il dit que, bien que le soleil se soit arrêté pour Josué, la bataille a occupé un certain espace de temps⁴. La succession imaginaire, contenant universel, forme absolue, nous permet de dire pendant combien de temps s'est arrêté le temps.

Mais elle ne sert pas seulement à cela : elle est un terme de comparaison possible pour toute durée. Par exemple, Suárez est obligé d'accorder que nous ne

1. *Ibid.*, sect. IX, § 15, p. 955a. Cf. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 3, a. 14, ad 6^m : « Possumus tamen *imaginari* aliquod tempus ante mundum; sicut altitudinem vel dimensiones aliquas extra caelum ».

2. *Op. cit.*, lib. IV, q. 1, a. 2, p. 130 F - 131 A.

3. N° 156 (Denifle).

4. *Disp. met.* L, sect. IX, § 15, p. 955b.

saisissons, fort inexactement, l'éternité divine que sous la forme d'une grandeur fluente, sans commencement ni fin, tout entière occupée par l'existence de Dieu¹.

Nous pouvons aussi juger qu'une durée non-successive, permanente (non seulement celle de Dieu, mais celle de n'importe quelle chose indivisible) est plus grande qu'une autre, mais c'est «*secundum nostrum autem modum concipiendi mensurari per ordinem ad aliquam successionem veram vel imaginariam*». En effet, ces durées indivisibles ne nous sont pas concevables telles qu'elles sont en soi, et nous les mesurons par rapport à notre temps : est dite plus grande celle qui coexiste à plus de temps². Même si nous n'avons pas de durée successive de référence coexistante à laquelle nous puissions comparer la durée permanente (par exemple avant la création du monde), il reste toujours la durée imaginaire, en laquelle nous pourrions étaler cette durée permanente et la concevoir comme successive.

L'utilisation répétée du verbe «concevoir» chez Suárez trouve un écho dans la distinction qu'explique Descartes à Burman entre *intelligere* et *concipere* : *concipere* suppose de pouvoir *repraesentare*³, c'est-à-dire rendre présent à l'esprit⁴. Précisément, la durée n'est jamais que la façon dont nous *concevons* une chose en tant qu'elle persévère dans l'être⁵. Or pour construire cette conception ou représentation, il semble que Descartes utilise la licence laissée par Suárez de mesurer la durée permanente à l'aune de la durée successive. Ainsi, lorsque Burman lui objecte : «*Sed aeternitas est simul et semel*», Descartes le nie et réplique :

Hoc *concipi* non potest. Est quidem simul et semel, quatenus Dei naturae nunquam quid additur aut ab ea quid detrahitur. Sed non est simul et semel, quatenus simul existit; nam cum possimus in ea distinguere partes jam post mundi creationem, quidni illud etiam possemus facere ante eam, cum eadem duratio sit? Ea autem jam creaturis, e.g., per quinque annorum millia *coextensa* fuit et *cum iis duravit*, et sic etiam potuisset fuisse, si ante mundi creationem mensuram habuissemus⁶.

Cette conception de l'éternité est précisément celle que Suárez présente comme impropre et liée à notre mode de représentation, obtenue par comparaison avec une durée extrinsèque et d'une autre nature, le lien étant fait par l'idée de coexistence ou de coextension :

1. «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» (*ibid.*, sect. III, § 12, p. 926a).

2. «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» (*ibid.*, sect. V, § 27, p. 937b).

3. «Dei perfectiones non imaginamur, nec concipimus, sed intelligimus : quo modo Deus unico actu omnia intelligat [...] non concipimus, sed intelligimus, quoniam hoc nobis, ut ita loquar, repraesentare non possumus» (A.T. V, p. 154 : cf. p. 165 : «Quomodo id fiat, *concipere* non possumus ; sed id solum intelligimus»).

4. «tanquam praesentia intueor» (*Med.* VI, A.T. VII, p. 72, l. 14-15 ; cf. *Reg.* XII, A.T. X, p. 416, l. 3-4, et A.T. IX, p. 212).

5. En revanche l'identité de nature des durées est une intellection : c'est le verbe *intelligere* que Descartes emploie (comme dans *Pr.*, I, 57) lorsqu'il livre à Arnauld sa raison décisive : «Non aliter intelligo durationem successivam rerum quae moventur, [...] quam rerum non motarum» (Lettre du 29 juillet 1648, A.T. V, p. 223, l. 14-15).

6. A.T. V, p. 148-149.

ad modum quo nos rem aeternam *concupere* et de illa loqui possumus, etiam Deo attribui solent hujusmodi locutiones praeteriti et futuri. [...] quia nos non *concupimus* rem aeternam prout in se est, sed nostro modo, per comparisonem ad aliquam successionem veram vel imaginariam [...] Sic ergo dicimus Deum fuisse, quia *concupimus* eum ut *coexistentem* tempori praeterito; imo et ante hoc tempus reale, quod est in motu coeli, et ante quamlibet durationem apprehensam ut temporalem et finitam, *concupimus* fuisse Deum. [...] Re tamen vera, in ipsa aeternitate Dei nullus est fluxus, et consequenter nec praeteritum aut futurum, sed *per denominationem extrinsecam ex coexistentia* nostri temporis juxta modum concipiendi nostrum¹.

Puisqu'il n'y a pas de changement en Dieu, comment pourrait-on distinguer dans la durée divine des parties intrinsèques ? Néanmoins, reste possible, pour la représentation de cette durée, la comparaison avec une durée successive avec laquelle elle coexiste. Ce n'est qu'une dénomination extrinsèque, non une propriété même de cette durée. Mais c'est elle que requiert la finitude de notre intellect avec son mode de représentation imparfait.

Descartes semble donc faire de ce qui est chez Suárez une concession à notre finitude, le mode normal, et de droit, de conception de la durée. Autrement dit, Descartes parle systématiquement du point de vue de l'entendement humain fini, qui *conçoit* toute durée comme *coextensive* au seul type de durée qu'il nous soit donné de connaître, la durée successive, premièrement appréhendée en nos pensées. Peut-être pouvons-nous penser (*intelligere*) une durée, telle que celle de Dieu, comme non successive ; mais nous ne pouvons la concevoir autrement que comme successive, par comparaison avec la durée coexistante de l'*ego* :

prius enim et posterius *durationis cuiuscunque* mihi innotescit per prius et posterius durationis successivae, quam in cogitatione mea, cui res aliae *coexistunt*, deprehendo².

À moins d'accepter cette distinction entre penser et concevoir, il semble difficile de disculper Descartes de contradiction, lorsque, à la même époque, il défend devant Burman la divisibilité de la durée divine, comme nous l'avons vu, et écrit à Arnauld :

Et quamvis nulla corpora existerent, dici tamen non posset duratio mentis humanae tota simul, *quemadmodum duratio Dei*³.

Bien sûr, cette distinction entre penser et concevoir engage l'idée que l'on se fait de l'attribut à l'égard de la chose, puisque nous semblons aboutir à une distinction entre la chose telle qu'elle est en soi et telle qu'elle est connue par nous. Il suffira ici de renvoyer aux travaux de J.-L. Marion⁴, dont je pense retrouver par cette analyse une conclusion : avec Descartes l'*ego* fixe les caractéristiques de la

1. *Disp. met.* L, sect. III, § 12, p. 926a. Voir aussi sect. III, § 3, p. 923a-b, et sect. IV, § 9, p. 932b. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, p. I^a, q. 10, a. 1, ad 4^m : « sicut Deus, cum sit incorporeus, nominibus rerum corporalium metaphorice in Scripturis nominatur, sic aeternitas, simul existens, nominibus temporalibus successivis ».

2. Lettre à Arnauld du 29 juillet 1648, A.T. V, p. 223, l. 16-19 (c'est moi qui souligne). Ce qui est conforme à la définition du temps comme « modus cogitandi » par lequel nous rapportons une durée à une autre plus connue. Le temps peut dès lors devenir la forme à laquelle nous soumettons tout être en le concevant.

3. Lettre à Arnauld du 4 juin 1648, A.T. V, p. 193, l. 13-18 (c'est moi qui souligne).

4. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, « Epiméthée », Paris, P.U.F., 1986, p. 180-198.

substantialité en la rendant pensable à partir de sa propre pensée. En particulier, il y a une « déduction égologique du temps », en ce sens que c'est à partir du temps de la *mens* qu'est assigné le temps de l'étant en général, voire l'être de l'étant, conçu comme « maintien en permanence » ou « présence persistante ». J'ajouterai simplement que cette subsistance de l'*ego*, que Descartes pose au fondement de son ontologie, il la conçoit de plus, en guise de rupture supplémentaire avec la métaphysique scolastique, comme présence *successive*, d'une durée s'écoulant selon l'antérieur et le postérieur. De là le temps, comme « *modus cogitandi* » humain, mise en rapport de durées coexistantes, devient la forme universelle selon laquelle nous nous représentons toute chose.