

# Puissance, temps, éternité : Les objections d'Arnauld à Descartes

Author: J.-L. Solère

Persistent link: <http://hdl.handle.net/2345/4058>

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

---

Published in *Meeting of the minds*, pp. 77-103

Société Internationale pour l'Étude de la Philosophie Médiévale

— Rencontres de Philosophie Médiévale, 7 —

## MEETING OF THE MINDS

# THE RELATIONS BETWEEN MEDIEVAL AND CLASSICAL MODERN EUROPEAN PHILOSOPHY

*Acts of the International Colloquium held at Boston College*

*June 14-16, 1996*

*organized by the Société Internationale pour l'Étude  
de la Philosophie Médiévale*

edited by

Stephen F. BROWN

BREPOLS

1998

JEAN-LUC SOLÈRE

## PUISSANCE, TEMPS, ÉTERNITÉ: LES OBJECTIONS D'ARNAULD À DESCARTES

Antoine Arnauld est surtout connu comme auteur de la *Logique de Port-Royal* et par là comme disciple de Descartes, ou du moins de la méthode cartésienne de clarté et distinction. Mais il fut également l'interlocuteur ou l'adversaire des plus grands penseurs de son temps: Descartes lui-même, Leibniz, Malebranche, Bayle. Or, quand on étudie sa correspondance et ses œuvres de polémique, on s'aperçoit qu'il y a employé des concepts et des théories que bien souvent il emprunte à la philosophie médiévale, par-delà Descartes. On pouvait certes s'attendre à ce que, imprégné de la théologie d'Augustin, il subisse aussi l'influence de sa philosophie, dont le cartésianisme avait fait redécouvrir l'intérêt. Mais il s'avère que la scolastique aussi a marqué son esprit. Avec l'âge, l'ascendant de Thomas d'Aquin sur sa pensée se fit toujours plus évident, en théologie comme en philosophie d'ailleurs<sup>1</sup>. Par exemple, contre la thèse malebranchiste sur l'idée, il fait appel à la notion scolastique d'intentionnalité et d'être objectif: «l'idée du soleil est le soleil même, en tant qu'il est objectivement dans mon esprit»<sup>2</sup>. Dans sa polémique contre Huygens et Lamy, il abandonne complètement la conception augustinienne de la vérité comme norme transcendante et de la connaissance par le moyen des idées éternelles en Dieu, et se rallie à l'interprétation thomiste: l'intellect humain se suffit à lui-même pour connaître par abstraction, la vérité ne consiste que dans l'adéquation de l'intellect et de la chose<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Voir E.J. KREMER : « Grace and Free Will in Arnauld », in *The Great Arnauld and Some of His Philosophical Correspondents*, ed. E.J. KREMER. Toronto, University of Toronto Press, 1994, pp. 219-239.

<sup>2</sup> *Des vraies et des fausses idées*, ch. V § 10. Paris, Fayard, 1986, p. 46. Cf. N.J. WELLS : « Objective Reality of Ideas in Arnauld, Descartes and Suárez », in *The Great Arnauld ...*, op. cit., pp. 138-183.

<sup>3</sup> Voir J.-L. SOLÈRE : « Antoine Arnauld ou la controverse dans les règles », in *La Controverse religieuse et ses formes*, éd. A. LE BOULLUEC. Paris, Éditions du Cerf,

Sur le plan de la philosophie morale, dans sa polémique contre Malebranche et Bayle, il s'appuie sur les concepts traditionnels de désir, plaisir et bonheur, et de fins de l'homme<sup>4</sup>.

Mais c'est dès ses années de formation dans l'université de Paris qu'Arnauld a reçu l'influence de la scolastique, et l'on en trouve témoignage déjà dans ses discussions avec Descartes, en 1641 à l'occasion de ses objections aux *Méditations* (ce sont les quatrième dans l'impression, et celles que Descartes juge les plus pertinentes; Arnauld avait alors 28 ans<sup>5</sup>), puis en 1648 à l'occasion d'un échange épistolaire lors d'un retour de Descartes à Paris.

Je ne puis bien sûr faire état de tous les indices de culture scolastique chez Arnauld dans cette correspondance (par exemple, à l'égard des animaux-machines, Arnauld juge peu croyable qu'un simple mécanisme déclenche la fuite de la brebis à la vue du loup: c'est l'exemple consacré pour illustrer la présence de la faculté estimative dans l'âme des animaux<sup>6</sup>). Je me contenterai ici d'analyser les objections d'Arnauld portant sur les notions de temps et de durée.

1995, pp. 319-372, ou : « Arnauld versus Nicole: a Medieval Dispute », in *Interpreting Arnauld*, ed. E. J. KREMER. Toronto, University of Toronto Press, 1996, pp. 127-146 ; et D. MOREAU : « Arnauld, les idées et les vérités éternelles », in *Les Études Philosophiques*, 1996, n° 1-2, pp. 131-156.

<sup>4</sup> Voir J.-L. SOLÈRE : « Tout plaisir rend-il heureux ? Une querelle entre Arnauld, Malebranche et Bayle », in *Chroniques de Port-Royal*, 44 (1995) pp. 351-379.

<sup>5</sup> Entre 1639 et 1641, Arnauld enseigne la philosophie, poursuit son cursus de licence en théologie, et rédige *De la fréquente communion* et *De la nécessité de la foi en Jésus-Christ ...* C'est durant l'hiver 1640-1641 qu'il écrit les *Objectiones*. En juillet 1641, il fait soutenir à son élève Ch. Wallon de Beaupuis la *tentativa*, dont il rédige les *Conclusiones philosophicæ*. Pour une interprétation de ces thèses, voir V. CARRAUD : « Arnauld : de l'occamisme au cartésianisme », in *Chroniques de Port-Royal*, 44 (1995), pp. 259-282, ou « Arnauld : From Ockhamism to Cartesianism », in *Descartes and his contemporaries*, ed. R. ARIEW et M. GRENE. Chicago, University of Chicago Press, 1995.

<sup>6</sup> *Objectiones quartæ*, dans R. DESCARTES, *Œuvres*, éd. ADAM-TANNERY [= AT], nouvelle présentation par P. COSTABEL et B. ROCHOT, Paris, Vrin, 1964 s. (les références données seront : tomes, pages et lignes), VII 204 29 - 205 12. Cf. par exemple Thomas d'Aquin, *Sent.* III d.26 q.1 a.1 ad 4<sup>m</sup>.

I. Pour comprendre l'intervention du jeune théologien sur ce point dans les *Quatrièmes objections*, nous devons d'abord remonter aux *Premières objections*, puisque c'est à partir de certaines des questions de leur auteur, Caterus, et de la réponse de Descartes, qu'Arnauld formule les siennes.

Caterus distingue deux sens de l'expression *a se*. L'un, positif: «*a seipso ut a causâ*». L'autre, négatif: «*non ab alio*», ce qui est le sens habituel («*ab omnibus accipitur*»)<sup>7</sup>. De là, il met en question le principe utilisé dans la deuxième formulation de la première preuve de l'existence de Dieu: «*si [aliquid] a se est, sibi facile omnia dedisset*»<sup>8</sup>. Cela n'est pas assuré, objecte Caterus, à moins que cette chose soit *a se* «*ut a causâ*»<sup>9</sup>. La simple indépendance («*non a causâ*») ne suffit pas (est-il dit polémiquement contre Suarez<sup>10</sup>), car même alors cette chose «*non ab alio*», donc non limitée par une autre, pourrait être limitée par elle-même<sup>11</sup>. Il faudrait qu'elle puisse se constituer elle-même comme infinie, ce qui sera avéré si elle se donne à elle-même l'existence<sup>12</sup>. Mais est-il pensable qu'un être soit cause de lui-même?

<sup>7</sup> AT VII 95 1-8.

<sup>8</sup> Id. 95 11-12 (94 22-23 : «*Si a se est, ergo Deus est : quod enim a se est, omnia sibi ipsi facile dedit*»). Cf. *Meditatio III<sup>e</sup>*, Id. 48 7 - 50 6 : quelle est la cause efficiente du moi qui a l'idée de Dieu, être infini et tout parfait ? Je ne puis être par moi-même, *a me*, sinon je me serais donné toutes les perfections. Il faut en venir à un être qui tienne son existence de lui-même et non d'un autre, et qui pour cette raison a pu se donner toutes les perfections contenues dans l'idée de Dieu.

<sup>9</sup> Voici comment Arnauld résumera l'objection de Caterus en l'approuvant: «*Sed reponit acute Theologus (...) si aliquid a se est, id est non ab alio, quomodo probem istud omnia complecti & esse infinitum*» (*Quartæ objectiones*, Id. 208 4-8).

<sup>10</sup> *Primæ obj.*, Id. 95 13-18.

<sup>11</sup> «*ab intrinsicis principiis constituentibus, hoc est ab ipsâ formâ et essentiâ*» (Id. 95 20-21).

<sup>12</sup> La puissance de se donner l'existence permet a fortiori de se donner une infinité de perfections : «*manifestum est longe difficilius me (...) ex nihilo emergere, quàm multarum rerum quas ignoro cognitiones (...) acquirere*» — *Med. III<sup>e</sup>*, Id. 48 12-16; «*Et ainsi sans difficulté, si je m'étais moi-même donné ce plus que je viens de dire, c'est-à-dire si j'étais l'auteur de la naissance et de mon existence [ces derniers mots sont ajoutés dans la traduction française], je ne me serais pas privé au moins des choses qui sont de plus facile acquisition, à savoir, de beaucoup de connaissances dont ma nature est dénuée [idem]; je ne me serais privé non plus d'aucune des choses*

En réponse, Descartes (qui conviendra que l'efficacité de sa démonstration dépend de cette acception positive de *a se*<sup>13</sup>) rappelle toute la logique de sa preuve: 1°/ elle part de l'existence du moi<sup>14</sup>, uniquement comme pensée<sup>15</sup>, possédant l'idée d'un être souverainement parfait<sup>16</sup>; 2°/ on ne recherche pas quelle cause m'a autrefois produit, mais quelle cause à présent me conserve<sup>17</sup>, afin d'éviter de remonter dans une série infinie de causes antécédentes<sup>18</sup>;

qui sont contenues dans l'idée que je conçois de Dieu, parce qu'il n'y en a aucune qui me semble de plus difficile acquisition » — AT IX 38).

<sup>13</sup> *Quartæ responsiones*, AT VII 239 10-14. Sur la singularité et la portée de cette thèse, voir J.-L. MARION, « Entre analogie et principe de raison : la *causa sui* », in *Descartes. Objecter et répondre*, éd. J.-M. BEYSSADE et J.-L. MARION. Paris, P.U.F., 1994, pp. 305-334.

<sup>14</sup> « malui uti pro fundamento meæ rationis existentiâ meipsius » (*Primæ resp.*, AT VII 107 2-4).

<sup>15</sup> « præcise tantùm quatenus sum res cogitans » (ID. 107 8-10). Ce qui permet d'affirmer avec certitude « nihil in me, cujus nullo modo sim conscius, esse posse » (*ibid.* 14-15), et d'éviter de remonter la série de mes causes antécédentes (*ibid.* 15-19).

<sup>16</sup> « maxime etiam et præcipue quatenus inter cæteras cogitationes ideam entis summe perfecti in me esse animadverto » (ID. 107 21-23); idée qui orientera la recherche en me faisant apercevoir mes manques et en indiquant une cause possible de mon être qui contienne toutes les perfections (ID. 107 23 - 108 6).

<sup>17</sup> « de me non tam quæsi a quæ causâ olim essem productus, quàm a quâ tempore præsentis conservor » (ID. 107 5-7).

<sup>18</sup> « ut ita me ab omni causarum successione liberarem » (ID. 107 7). Poursuivre une série à l'infini vers le passé ou vers le futur n'est pas impossible, car l'inconcevabilité d'un tel processus prouve seulement que mon entendement, fini, ne peut comprendre l'infini (ID. 106 18 - 107 2); mais il est ici question du « temps présent » (ID. 111 13), et dans cette dimension le progrès ne peut aller à l'infini. En cela d'ailleurs, Descartes tombe d'accord avec S. Thomas (contrairement à la mésinterprétation de F. Alquié, in *DESCARTES, Œuvres philosophiques*, t. II (« Classiques Garnier »). Paris, Dunod, rééd. 1996, p. 525 n.1), qui écrit : « infinitum, etsi non sit simul in actu, potest tamen esse in successione » (*C. Gent.* II 38 ad 3<sup>m</sup>), ou « causas agentes in infinitum procedere est impossibile, secundum philosophos, in causis simul agentibus (...) In causis autem non simul agentibus, hoc non est impossibile, secundum eos qui ponunt generationem perpetuam » (*ibid.* ad 5<sup>m</sup>; le point en discussion est la possibilité d'une lignée infinie d'aïeux, cas de génération justement repris par Descartes — AT VII 107 14-19).

3°/ 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<sup>19</sup>.

Le processus de recherche peut alors s'appliquer au moi: suis-je *a me*? Même si j'étais depuis toujours et qu'il n'y ait rien eu avant moi, je ne serais pas pour autant *causa meiipsius*; car le fait que j'existe maintenant n'implique pas que j'existe encore ensuite, en raison de la séparabilité des parties du temps, qui fait que je ne peux considérer le moment présent comme l'effet ou la simple continuation du moment précédent; il faut donc qu'une cause efficiente me conserve ou me reproduise en chaque moment<sup>20</sup>. Comme je n'aperçois pas en moi une puissance capable de me conserver un seul moment<sup>21</sup>, il faut que je sois *ab alio*; et cet autre doit lui-même être *a se*<sup>22</sup>.

On doit donc en venir, guidé par l'idée d'infini<sup>23</sup>, à une cause contemporaine première, qui est à l'égard de soi-même *comme* la cause efficiente à l'égard de l'effet<sup>24</sup>, qui *se donne* l'existence, qui est donc «quodammodo causa sui», c'est-à-dire qui ait une telle puissance inépuisable qu'elle n'ait besoin d'aucune aide ni pour commencer ni pour continuer d'exister<sup>25</sup>.

<sup>19</sup> Id. 108 19-22.

<sup>20</sup> Id. 109 7-13. De même à propos d'une corps qu'on supposerait *a se* négativement : « si consideret partes temporis unas ab aliis non pendere, nec proinde, ex eo quòd illud corpus supponatur ad hoc usque tempus a se fuisse, id est sine causâ, hoc sufficere ut etiam in posterum sit futurum, nisi aliqua potentia in eo sit ipsum continuo veluti reproducens » (Id. 110 14-19).

<sup>21</sup> Cf. *supra*, n.15.

<sup>22</sup> Id. 111 9-11.

<sup>23</sup> Cf. *supra*, n.16.

<sup>24</sup> Id. 108 23-24. Cf. 109 25-26: « aliud causæ genus efficienti analogum »; 111 5-7: « nobis omnino licet cogitare illum [Deum] quodammodo idem præstare respectu sui ipsius quod causa efficiens respectu sui effectûs ».

<sup>25</sup> « admitto aliquid esse posse, in quo sit tanta & tam inexhausta potentia, ut nullius unquam ope egerit ut existeret, neque etiam nunc egeat ut conservetur, atque adeo sit quodammodo sui causa; Deumque talem esse intelligo » (Id. 109 3-6).

Ceux qui s'attachent à la signification étroite de cause efficiente<sup>26</sup> pensent en conséquence qu'il est impossible qu'une chose soit cause efficiente d'elle-même<sup>27</sup>, et estiment que *à se* veut dire seulement «sans cause»<sup>28</sup>. Mais cette signification négative ne tient qu'à l'imperfection de l'esprit humain, et n'a aucun fondement réel<sup>29</sup>. La signification positive en revanche est tirée de la nature des choses<sup>30</sup>: une chose est *a se* si elle a en soi une certaine *puissance* qui, pour ainsi dire, la reproduise continuellement, afin qu'elle puisse subsister à travers les parties de la durée, lesquelles ne dépendent pas les unes des autres. Cela même doit se dire de Dieu; voire, il est le seul dont cela puisse être dit. On peut 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<sup>31</sup>.

Dieu n'est donc pas seulement l'*ens necessarium*, il *se rend* nécessaire. Il ne peut pas ne pas être, mais parce qu'il *se fait* être, par sa propre puissance —notion qui, on le voit, est l'assise de la

<sup>26</sup> A savoir que la cause est différente de son effet et le précède dans le temps (Id. 108 9-11). Mais pour Descartes la signification de l'efficience n'est pas restreinte « ad illas causas quæ sunt effectibus tempore priores, vel quæ ab ipsis sunt diversæ » (Id. 108 9-11). Toutefois il n'explique guère, on le verra, comment il évite cette dernière limitation. Quant à la première, cf. *infra* n. 43.

<sup>27</sup> Id. 109 22-25.

<sup>28</sup> Id. 110 2.

<sup>29</sup> Id. 110 4-6. Elle peut révéler seulement qu'on ne connaît pas de cause (*ibid.* 12), ce qui ne prouve pas qu'il n'y en ait pas effectivement.

<sup>30</sup> « a rerum veritate petita est » (Id. 110 7).

<sup>31</sup> « ut nullius unquam ope egerit ut existeret, neque etiam nunc egeat ut conservetur » (Id. 109 4-6); « etiamsi Deus nunquam non fuerit, quia tamen ille ipse est qui se revera conservat » (*ibid.* 15-16); « si prius de causâ cur sit, sive cur esse perseveret, inquisivimus, attendensque ad immensam & incomprehensibilem potentiam quæ in ejus ideâ continetur, tam exuperantem illam agnovimus, ut plane sit causa cur ille esse perseveret » (Id. 110 24-29). Je souligne. Que Dieu ait une durée ne pose pas problème, étant donnée la définition commune de la durée (que répète Descartes par l'équivalence posée dans les *Principiæ philosophiæ* entre *durare* et *perseverare* : « ... putemus durationem rei cujusque esse tantum modum, sub quo concipimus rem istam, quatenus esse perseverat » — I 55, AT VIII 26 14-15. Voir ci après § III). En revanche, que sa puissance le conserve à travers une durée réputée divisible (autrement dit que sa durée soit successive, et non permanente, suivant la distinction scolastique), c'est ce qu'Arnauld va contester, comme nous l'allons voir.

construction<sup>32</sup>. De son existence, de sa nécessité, de son éternité il faut rendre raison, et c'est la puissance qui est placée au fondement<sup>33</sup>.

II. C'est sur cette réponse de Descartes qu'Arnauld demande de nouveaux éclaircissements dans les *Quatrièmes objections*.

1. Arnauld rejette la notion de *causa sui* (même atténuée par une analogie<sup>34</sup>) au nom d'une analyse typiquement scolastique de la causalité<sup>35</sup>:

a) Il refuse que la cause puisse être identique avec l'effet<sup>36</sup>, par ces quatre arguments:

— L'effet dépend de sa cause et en reçoit l'être, or une même chose ne peut dépendre d'elle-même, recevoir l'être d'elle-même<sup>37</sup>.

— Cause et effet sont dans une relation réciproque, or il n'y a de relation qu'entre deux termes distincts<sup>38</sup>.

<sup>32</sup> « quod a se sit, sive quod nullam a se diversam habeat causam, non a nihilo, sed a reali ejus potentia immensitate esse percipimus » (AT VII 111 2-5); cf. 236 9-10 : « inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causâ non indiget ».

<sup>33</sup> Cette puissance toutefois ne se distingue pas de son essence, de sorte qu'on peut dire qu'il est et se conserve en vertu de son essence, et non par la puissance comme par une cause extrinsèque : « non intelligi conservationem quæ fiat per positivum ullum causæ efficientis influxum, sed tantum quod Dei essentia sit talis, ut non possit non semper existere » (Id. 109 16-19); cf. 165 1-3 : « non quod indigeat [Deus] ullâ causâ ut existat, sed quia ipsa ejus naturæ immensitas est causa sive ratio, propter quam nulla causâ indiget ad existendum ».

<sup>34</sup> Id. 208 14-16; *quodammodo* causa sui : 109 6, *quodammodo* causa efficiens : 111 5-7, *quasi* causa efficiens : 243 26, *per analogiam* ad causam efficientem : 240 12-13, 241 17 et 25-26, 243 25-26.

<sup>35</sup> « arbitrator manifestam esse contradictionem, quod aliquid sit a seipso positive et tanquam a causâ » (Id. 208 19-21).

<sup>36</sup> Id. 209 23-24. Cf. S. THOMAS, *Sum. theol.* Ia p. q.10 a.5 resp. : « Idem non est causa sui ipsius ».

<sup>37</sup> Id. 209 25 - 210 1.

<sup>38</sup> « causa omnis est effectûs causa, et effectus causæ effectus, & proinde mutua est inter causam et effectum habitudo; at habitudo nonnisi duorum est » (Id. 210 2-4).

— La notion de cause précède logiquement celle d'effet<sup>39</sup>, il serait absurde de les attribuer à une même chose puisque nous poserions alors qu'elle reçoit l'être, et pourtant qu'elle le possède déjà avant que nous concevions qu'elle l'ait reçu<sup>40</sup>.

— On ne donne que ce que l'on a; si la cause donne l'être c'est donc qu'elle l'a déjà; pourquoi alors se le donnerait-elle<sup>41</sup>?

Il est à remarquer que des deux conditions écartées par Descartes comme trop restrictives pour le concept de cause et donc de *causa sui*, à savoir que la cause précède l'effet dans le temps et qu'elle en soit distincte<sup>42</sup>, Arnauld admet l'élimination de la première, car la « lumière naturelle » ne l'impose effectivement pas, ni d'ailleurs la pensée médiévale<sup>43</sup>. La *causa sui* n'est pas impensable parce que la chose

<sup>39</sup> « Quæ est enim notio causæ ? Dare esse. Quæ notio effectus ? Accipere esse. Prior est autem naturâ causæ notio, quam notio effectûs » (Id. 210 9-11). Cf. S. THOMAS, *C. Gent.*, I 22 : « (...) prius, secundum intellectum, est causam esse, quam effectum. Si ergo aliquid sibi ipsi est causa essendi, intelligeretur esse antequam habet esse; quod est impossibile ». Cette priorité n'est pas forcément temporelle : voir *infra* n.43.

<sup>40</sup> Id. 209 5-9.

<sup>41</sup> Id. 210 12-20.

<sup>42</sup> Id. 108 7-16.

<sup>43</sup> Id. 209 21. Cf. SUAREZ (*Disputationes metaphysicæ*; XXVI sect. II, et spécialement pour la cause efficiente § 14, in *Opera omnia*, éd. C. BERTON, t. XXV. Paris, Vivès, 1866, p. 923) ou S. Thomas : « Nec oportet omnem causam effectum duratione præcedere, sed natura tantum sicut patet in sole et splendore » (*De Pot.*, q.3 a.13 ad 5<sup>m</sup>). Ce dernier précise que cela n'est requis que pour la cause qui agit par mouvement (c'est-à-dire, justement, selon un processus discursif, temporel, une « actio successiva » qui est une « generatio materialis » : *Sum. theol.* I<sup>a</sup> p. q.42 a.2 resp.), « quia effectus non est nisi in termino motus »; en revanche cela n'est nullement nécessaire « in his autem quæ in instanti agunt » (*C. Gent.* II 38; ou *Sum. theol.* I<sup>a</sup> p. q.46 a.2 ad 1<sup>m</sup> — le contexte de ce passage, à savoir la possibilité théorique de la sempiternité du monde, défendue par Thomas, est un cas exemplaire et célèbre de simultanéité de la cause et de l'effet). Ainsi, lorsque Thomas affirme : « Nec est possibile quod aliquis sit causa efficiens sui ipsius, quia sic esset prius seipso » (*Sum. theol.* I<sup>a</sup> p. q.2 a.3, 2<sup>a</sup> via), F. Alquié suppose bien à tort que cette impossibilité provient pour lui de celle d'être antérieur à soi-même (in DESCARTES, *Œuvres philosophiques*, t.II, ed. cit., p. 527 n.1, ou p. 683 n.2). Cette impossible

aurait à se devancer elle-même chronologiquement, en un paradoxe temporel insoluble. En revanche, la même «lumière naturelle» dicte, selon Arnauld, que la cause doit être réellement différente de l'effet, et les arguments que nous venons de voir sont énoncés comme des évidences, que Descartes a préféré omettre plutôt que de les discuter<sup>44</sup>.

b) Arnauld refuse aussi que quelque chose puisse être *causa sui* en se conservant soi-même: la «lumière naturelle» nous enseignant également que la conservation ne se distingue que par raison de la création, selon l'aveu même de Descartes<sup>45</sup>, et est la même causalité, les mêmes arguments s'appliqueront<sup>46</sup>.

2. Dans le cas particulier de Dieu, il est encore plus clair qu'il ne peut être dit *a se* que négativement<sup>47</sup>. Arnauld rappelle l'argument de Descartes tendant à prouver que si quelque chose est par soi, elle doit posséder une puissance réelle qui lui permette de se reproduire elle-même continuellement, *ut a causa*: «Temporis enim partes aliæ ab aliis non pendent»<sup>48</sup>, de sorte que ce qui existe jusqu'à maintenant (un corps par exemple) n'existe pas nécessairement ensuite s'il n'a cette puissance d'auto-conservation. Cet argument, réplique Arnauld, ne vaut pas pour Dieu:

In ideâ enim entis infiniti continetur, quòd ejus *duratio sit etiam infinita*, scilicet nullis clausa limitibus, ac proinde *indivisibilis, permanens, tota simul*, in quâ non nisi per errorem & intellectûs nostri imperfectionem *concipi possit prius & posterius*<sup>49</sup>.

On reconnaît dans l'expression *tota simul* une reprise de la fameuse définition de Boèce: «Aeternitas igitur est interminabilis vitae tota

priorité n'est pas forcément temporelle, mais est en tout cas celle de la puissance sur l'acte.

<sup>44</sup> ID. 209 21-24. Descartes repousse en effet avec désinvolture l'objection de Caterus (« quis enim nescit idem nec seipso prius, nec a seipso diversum esse posse ? », ID. 108 13-14), mais ne la résout pas.

<sup>45</sup> ID. 49 9-11. Cf. S. THOMAS, *Sum. theol.* I<sup>a</sup> p. q.104 a.1 ad 4<sup>m</sup>, SUAREZ, *Disp. met.*, XXV, sect. II.

<sup>46</sup> ID. 210 21-24.

<sup>47</sup> ID. 210 27-28.

<sup>48</sup> ID. 110 14.

<sup>49</sup> ID. 211 11-16. Je souligne.

simul et perfecta possessio<sup>50</sup>». L'éternité est la *possessio* actuelle, présente, ou *comprehensio*, de l'existence *totale*. Autrement dit, on n'y trouve pas de successivité, de parties qui se suivent les unes les autres: «sui compos praesens sibi semper adsistere<sup>51</sup>», elle a un être toujours présent à soi-même et en possession de soi-même, par opposition au temps qui est possession partielle, successive<sup>52</sup>. Une durée infinie est par là même indivisible, et donc donnée toute entière à la fois. Ce qui n'a ni commencement ni fin est immuable, et donc on ne peut distinguer dans son existence de parties qui se succéderaient<sup>53</sup>. Cette même conception est reproduite par S. Thomas: «Sic ergo ex duobus notificatur aeternitas. Primo, ex hoc quod illud quod est in aeternitate, est interminabile, id est principio et fine carens (...) Secundo, ex hoc quod ipsa aeternitas successione caret, tota simul existens<sup>54</sup>».

Ainsi, conclut Arnauld, on ne peut concevoir que Dieu existe en un seul moment sans concevoir par là qu'il existe éternellement<sup>55</sup>, et il est vain de chercher pourquoi il persévère dans l'être<sup>56</sup>, de supposer qu'il doit être pour cela *causa sui*. Dieu n'est pas soumis au principe de raison que semble formuler Descartes pour Caterus<sup>57</sup>. Il n'y a pas de

<sup>50</sup> *Consolatio Philosophiae*, V, prosa 6, 9-10.

<sup>51</sup> *Ibid.* 29-31.

<sup>52</sup> «in hodierna quoque vita non amplius vivitis quam in illo mobili transitorioque momento» (*ibid.* 16-18).

<sup>53</sup> C'est pourtant bien le contraire que soutient Descartes devant Burman : «durationem Dei possumus dividere in infinitas partes, cum tamen ideo Deus non sit divisibilis» (AT V 148).

<sup>54</sup> *Sum. theol.* I<sup>a</sup> p. q.10 a.1 resp. Cf. *ad 3<sup>m</sup>*: «aeternitas dicitur tota, non quia habet partes, sed in quantum nihil ei deest». Dans l'*ad 1<sup>m</sup>* il est précisé que la «carence», la négation, n'est pas de l'essence de la chose, mais liée au mode d'appréhension de notre intellect.

<sup>55</sup> AT VII 211 17-19

<sup>56</sup> *Id.* 211 20-21.

<sup>57</sup> *Id.* 108 19-22. C'est pourquoi je ne serai pas tout à fait d'accord avec J.-L. Marion (*art. cit.* p. 329) pour dire qu'Arnauld, comme Caterus, s'acharne sur la conséquence, la notion de *causa sui*, «sans mettre vraiment en question le principe», la causalité efficiente appliquée à toute existence. Il me semble au contraire qu'il récuse explicitement, par le biais de l'éternité et de l'infinité, l'extension à Dieu de l'exigence d'une raison suffisante. L'unique existence qui s'identifie à l'essence même dont elle est l'*esse* fait exception (confirmant la règle) au besoin d'un

raison ou de cause (telle qu'une puissance infinie) pour laquelle Dieu persévère dans son être, car il est de son essence d'exister; or on ne demande de cause efficiente qu'à l'égard de l'existence<sup>58</sup>. Si nous appréhendons qu'il existe en n'importe quel moment, nous saisissons qu'il existe toujours, éternellement, immuablement, sans que se pose le problème de sa continuation ou conservation.

La question «*cur Deus in esse perseveret*» est même absurde, car elle présuppose les idées d'avant et d'après, de passé et de futur, toutes notions étrangères à la nature divine, au témoignage de S. Augustin<sup>59</sup>. De toute façon, le terme même de conservation est inadéquat à l'égard de Dieu, car il ne signifie rien d'autre qu'une production continuelle<sup>60</sup>, ce qui suppose de s'être produit ou d'avoir été produit. Dans un cas comme dans l'autre, on trouverait une potentialité passant à l'acte, unimaginable s'il s'agit de Dieu<sup>61</sup>. Arnauld s'en tient à la conception

fondement causal. Cf. 213 8-16 : « *respondeo petenti [i.e. Descartes, 108 18-22] cur Deus existat, non per causam efficientem respondendum esse, sed nihil aliud quàm quia Deus est, seu Ens infinitum. Et in ejus causam efficientem inquirenti, respondendum, causâ efficienti non indigere. Et rursus percontanti cur illâ non indigeat, respondendum, quia ens infinitum est, cujus existentia est sua essentia; ea enim solummodo causâ efficienti indigere, in quibus existentiam actualem ab essentiâ distinguere licet* ». La formule « *quia Deus est* », pendant théologique du « *quia ego leo sum* », coupe court à toute requête de justification et d'intelligibilité. Face au coup de force cartésien qui fonde l'ontothéologie moderne sur la prééminence de la *cause sive ratio*, Arnauld reste résolument du côté de la théologie médiévale qui conçoit la souveraineté absolue et la toute-puissance divines comme un abîme, un sans-fond plutôt qu'un fondement.

<sup>58</sup> « *Causa efficiens rei alicujus non quæritur, nisi ratione existentia, non verò ratione essentia (...). At non minus est de essentiâ entis infiniti quod existat, imò etiam, si velis, quòd in esse perseveret, quàm de essentiâ trianguli habere tres angulos equales duobus rectis* » (Id. 212 15-16, 24-27). Arnauld ne plaide pas pour autant en faveur d'une preuve a priori de l'existence de Dieu, car il n'est pas dit que nous voyions son essence ni comment l'*esse* y est inclus. Mais si preuve ontologique il y avait, elle ne reposerait pas sur la *ratio* de *causa sui*.

<sup>59</sup> Id. 211 22-28.

<sup>60</sup> Id. 212 5-6. Cf. *Sum. theol.* Ia p. q.104. a.1.

<sup>61</sup> « *propterea nomen ipsum continuationis, sicut & conservationis, potentialitatem quandam involvit. Ens autem infinitum actus est purissimus sine ullâ potentialitate* » (Id. 212 7-10).

d'un Dieu acte pur, qui pour cette raison est radicalement sans cause<sup>62</sup>. Et quant à la puissance active (ordonnée traditionnellement à l'action *ad extra*, c'est-à-dire aux créatures<sup>63</sup>), il rejette l'usage qu'en fait Descartes, qui, nous l'avons vu, la tourne vers elle-même pour qu'elle devienne son propre objet au titre de l'auto-fondation. Descartes pensera ainsi contourner la contradiction inhérente à la *causa sui*: Dieu n'est pas réellement cause efficiente à l'égard de lui-même, mais sa puissance infinie, productrice et conservatrice, joue le rôle d'une telle cause<sup>64</sup>, sans introduire toutefois de distinction puisqu'elle est identique à son essence<sup>65</sup>. Mais la puissance divine ne peut être en aucune manière cause, principe, ou quoi que ce soit d'approchant, à l'égard de l'être divin. C'est au contraire l'*esse* ou la *pura actualitas* qui est principe pour la puissance<sup>66</sup>. Que la puissance de Dieu soit identique à son essence, cela est vrai<sup>67</sup>. Mais, justement, comme son essence est son propre *esse*, la puissance ne saurait précéder, même selon une préséance logique, son actualité. C'est au contraire, selon l'ordre des raisons, la puissance qui découle de l'*esse*<sup>68</sup>. Elle n'est pas la racine des perfections, elle est déduite comme l'une des perfections<sup>69</sup>. Si la puissance est principe, c'est seulement des effets, non de l'action, qui ressortit à l'essence en tant que telle<sup>70</sup>. Descartes

<sup>62</sup> Cf. *Sum theol.* I<sup>a</sup> p. q.7 a.7 resp. : « Deus est prima causa, non habens causam » — aucune cause, même pas son ipséité.

<sup>63</sup> « Potentia enim activa est principium agendi in aliud secundum quod est aliud » (*C. Gent.* II 8).

<sup>64</sup> « (...) verbum, *sui causa*, nullo modo de efficiente potest intelligi, sed tantum quod inexhausta Dei potentia sit causa sive ratio propter quam causâ non indiget » (*Quartæ resp.*, AT VII 236 9-10).

<sup>65</sup> « illa inexhausta potentia, sive essentialis immensitas » (Id. 236 11).

<sup>66</sup> « potentia activa sequitur ens in actu; unumquodque enim ex hoc agit quod est actu » (*C. Gent.* II 8).

<sup>67</sup> *C. Gent.* II 8.

<sup>68</sup> « potentia activa non dividitur contra actum, sed fundatur in eo » (*Sum. theol.* I<sup>a</sup> p. q.25 a.1 ad 1<sup>m</sup>).

<sup>69</sup> *C. Gent.* II 8, 3<sup>a</sup> ratio.

<sup>70</sup> « Quia vero nihil est sui ipsius principium, cum divina actio non sit aliud quam ejus potentia, manifestum est ex prædictis quod potentia non dicitur in Deo sicut principium actionis, sed sicut principium facti » (*C. Gent.* II 10), et cela même à l'égard d'actions immanentes comme connaître et vouloir. Sauf, précise S. Thomas (*ibid.*), si l'on parle non « secundum veritatem rei », mais « secundum modum

suppose que l'infinie puissance divine, même identifiée à l'essence, puisse être principe pour Dieu lui-même (au sens où il *se donne* l'existence et se la conserve). Mais l'*esse* divin n'est jamais principié, puisqu'il coïncide avec une essence qui n'est qu'actualité, et dont l'*aseitas* ne peut avoir qu'un sens négatif.

C'est donc parce que Dieu est sans nulle raison d'être, acte pur par essence, que sa durée est une durée permanente, à laquelle toute successivité est étrangère, pour la persévérance de laquelle il n'y a pas à chercher de cause. Et c'est pourquoi l'argument de Descartes, fondé sur la divisibilité du temps, ne fonctionne pas dans son cas. Pour une créature telle que moi, il est vrai de dire que si elle était *a se*, elle devrait l'être positivement (ce qui toutefois est impossible car contradictoire)<sup>71</sup>. Car je suis soumis à une durée successive, dont les

intelligendi, prout intellectus noster diversis conceptionibus utrumque considerat » : il est alors loisible de distinguer la puissance et l'action. Mais ce n'est qu'une concession à notre finitude, et qui ne vaut que pour l'action, non pour l'essence divine (« *essentia divina non habeat aliquod principium neque re neque ratione* » — *De Potentia*, q.1 a.1 ad 1<sup>m</sup>).

<sup>71</sup> « Fateor enim non posse me a me ipso esse nisi positive, nego verò idem de Deo dici debere. Imò arbitror manifestam esse contradictionem, quòd aliquid sit a seipso positive et tanquam a causâ » (AT VII 208 18-21). La position d'Arnauld, quelque peu embrouillée dans ce texte, peut être ainsi redéfinie : la notion de *causa sui* est absurde, aucun être n'a cette propriété; si toutefois une créature était *a se*, il faudrait qu'elle le fût ut *a causâ*; le même raisonnement ne peut être tenu pour Dieu. C'est pourquoi Arnauld dit qu'il est partie en accord, partie en désaccord avec Descartes (208 17-18). L'accord porte sur la contingence du moi et sur certains éléments de la démonstration, qu'Arnauld réécrit ainsi : « Ut a me ipso essem, deberem a me ipso esse positive, & tanquam a causâ; ergo fieri non potest ut a me ipso sim » (208 24 - 209 1). La majeure est prouvée par l'argument cartésien de la séparabilité des parties du temps (et c'est en cela que cette démonstration ne peut être appliquée à Dieu). Quant à la mineure (sous-entendue ici, mais que la traduction française explicite : « je ne puis être par moi positivement et comme par une cause » — AT IX 163 3-4), Arnauld la tient pour une évidence première de la « lumière naturelle », qui n'est donc pas à démontrer et que Descartes n'a pas osé réellement mettre en doute (AT VII 209 7-11). Mais pour Descartes, l'évidence tient au fait que, connaissant clairement tout ce qui se trouve en ma pensée, je n'aperçois pas en moi cette puissance de me conserver (cf. *Med. III<sup>a</sup>*, Id. 49 12-20). Pour Arnauld, cette évidence est celle d'un axiome logique (non-contradiction) : la *causa sui* n'est pas pensable. D'où suit l'attaque en règle contre cette notion (Id. 209 11 sq.).

moments disjoignables requièrent que l'exercice d'une certaine puissance, d'où qu'elle vienne, me fasse durer. Mais rien de tel pour la permanence de Dieu en son éternité, et pour le dire *a se*, il suffit qu'il soit *non ab alio*. La preuve de la *Meditatio III<sup>a</sup>* est dès lors ruinée, comme l'avait craint Caterus.

III. Devant ces fortes objections, Descartes ne répond pas sur la question de la durée, successive ou non, sauf en disant que la cause efficiente ne précède pas son effet dans le temps<sup>72</sup> (ce qu'Arnauld lui a déjà concédé). Il concentre son effort sur la construction d'un concept analogique de cause efficiente, dans le cas d'une *causa sui*, en la rapprochant de la causalité formelle. Il n'est pas possible d'analyser ici sa défense, et nous ne connaissons d'ailleurs pas la réaction d'Arnauld à ces *Quartæ responsiones*.

Cependant, en juin et juillet 1648, Arnauld revient à la charge, sur le problème de la durée et oblige Descartes à prendre plus nettement position.

Remarquons d'abord que sa lettre du 3 juin est divisée en trois grandes rubriques, qui sont les trois objets de la métaphysique classique: l'âme, Dieu et le monde. Observons de plus que, quant au monde, les demandes d'Arnauld ont pour objet de préserver la toute-puissance divine, entendue en son sens médiéval (comme puissance d'action sur les créatures)<sup>73</sup>. Face à la thèse cartésienne de l'impossibilité du vide, il recourt à l'argument *ex potentia Dei*: Dieu ne pourrait-il, s'il le voulait, créer du vide à l'extérieur ou à l'intérieur de la nature? Et face à la thèse cartésienne de l'identité de la substance corporelle et de l'extension, il pose, toujours *ex potentia Dei*, la question du miracle, en l'occurrence de la transsubstantiation: comment

<sup>72</sup> *Quartæ resp.*, AT VII 240 6-8.

<sup>73</sup> On sait que cette question est à la base de son opposition à Malebranche dans les *Réflexions philosophiques et théologiques sur le nouveau système de la nature et de la grâce*. Voir la thèse de D. MOREAU : *Cartésiens. Une interprétation de la polémique entre Arnauld et Malebranche* (1996, université de Paris IV ; à paraître chez J. Vrin, Paris), chap. 9 et 12 ; et V. CARRAUD : « Arnauld, théologien cartésien ? Toute-puissance, liberté d'indifférence et création des vérités éternelles », in *XVII<sup>e</sup> siècle*, 1996, t. 48, n° 2, pp. 259-276.

le corps du Christ est-il présent substantiellement dans le Saint Sacrement, sans aucune extension locale ?

Mais les objections du deuxième groupe, *de Deo*, ont aussi pour arrière-fond problématique l'*omnipotentia divina*, impliquée dans le problème de la conservation dans l'être. Dans cette partie de sa lettre, Arnauld met en question, cette fois, directement la troisième formulation de la preuve de l'existence de Dieu dans la *Meditatio III*<sup>74</sup>. Il vaut la peine de citer un peu longuement ce texte, que je gloserai au fur et à mesure <sup>75</sup>:

Illius demonstrationis vis in eo potissimum consistit, quod, cum tempus praesens à proximè praecedenti non pendeat, non minor causa requiratur ad rem conservandam, quam ad ipsam primùm producendam.

Sed quæri potest, de quo tempore hîc agatur.

Si enim de ipsius mentis duratione, quam tempus appellas, negant vulgo Philosophi ac Theologi, rei permanentis & maximè spiritalis, qualis mens est, durationem esse successivam, sed permanentem, & totam simul, (quod quidem de Dei duratione certissimum est), ac proinde non esse in ea partes quærendas, quarum priores à posterioribus non dependeant [sic], quod tantùm de duratione motûs concedunt, quæ etiam sola propriè tempus est.

*[Bien qu'il ait accordé en 1641 que la mens humana a une durée faite de parties successives et non nécessairement enchaînées (à la différence de Dieu), Arnauld revient ici sur cette concession et signale que de l'avis général, au contraire, tout être incorporel, dont l'âme en tant que telle, a une durée non successive et divisible. Il s'agit là non seulement d'une objection, mais d'une tentative pour mettre Descartes en contradiction avec lui-même, comme nous verrons plus loin].*

Quod si respondeas, te etiam de tempore propriè dicto loqui, quod est duratio motûs, ut solis & reliquorum astrorum, nihil hoc ad mentis nostræ conseruationem 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 nostræ à Deo conseruatione asseris, pondus suum habere debet.

<sup>74</sup> Cf. AT VII 48 25 sq.

<sup>75</sup> AT V 188 14 -189 15. J'introduis des alinéas pour la commodité du commentaire.

*[Ou bien donc Descartes prend le mot «temps» en un sens large incluant la durée de l'âme, et il se heurte alors à l'objection initiale: cette durée n'est pas successive; ou bien il le prend en son exact de durée du mouvement des corps, et ce qu'il en tire ne s'applique nullement à l'âme. Dans les deux cas, l'inappropriation résulte du fait qu'à ce stade de sa recherche, l'on n'a connaissance certaine que de l'existence et la nature de la substance pensante<sup>76</sup>].*

Quare, ut hæc demonstratio eandem, quam reliquæ, vim habeat, opus esset vt exponeres:

1. Quid sit duratio, & quomodo distinguatur à re durante?
2. Vtrum rei permanentis ac spiritalis duratio successiua sit an permanens?
3. Quid sit propriè tempus, & in quo à rei permanentis successione differat, si utraque res successiua sit?

*[Si Descartes répond en 2 que la durée d'une chose spirituelle est successive —bien que cette chose soit incorruptible—, il doit ensuite expliquer ce qu'est le temps —défini traditionnellement comme nombre du mouvement et chose successive— et en quoi il se distingue de cette durée successive].*

4. Vnde tempus suam breuitatem aut longitudinem sortiatur, & unde motus suam tarditatem aut velocitatem?

*[si Descartes répond en 3 que le temps ne se distingue pas de la durée intrinsèque de n'importe quelle chose, même immuable, c'est-à-dire si le temps n'est pas lié foncièrement au mouvement de sorte que l'un mesure l'autre et réciproquement, d'où alors se tireront les différences entre les quantités de temps et de mouvements?]*

Dans la progression logique de ces quatre questions, Arnauld observe un ordre qui est celui des traités de la seconde scolastique sur la durée et le temps, en particulier celui de Suarez, lequel est sans doute une des sources de Descartes<sup>77</sup>.

<sup>76</sup> Cf. *infra* n.84.

<sup>77</sup> Pour une recherche plus approfondie sur ce point, voir J.-L. SOLÈRE : « Descartes et les discussions médiévales sur le temps », in *Descartes et le Moyen Âge*, éd. par J. BIARD et R. RASHED. Paris, J. Vrin (« Études de philosophie médiévale », LXXV), 1997, et « Postérité d'Ockham. Temps cartésien et temps

En commençant par demander à Descartes de préciser «quid sit duratio, et quomodo distinguatur a re durante», Arnauld sait parfaitement ce qu'il fait, et va à la racine du problème. Dans les *Principia Philosophiæ*, Descartes définit la durée comme n'étant pas une entité distincte de la substance qui dure: elle est la chose existante même, considérée en tant qu'elle persévère dans son être<sup>78</sup>. Cette définition est assez commune dans la scolastique. On trouve posée chez Suarez l'équivalence de «duratio» et «permanentia in esse»<sup>79</sup>. De là, Descartes, comme Suarez, précise qu'il n'y a entre substance et durée qu'une distinction de raison<sup>80</sup>.

Adoptant la même définition liminaire que Suarez, Descartes devrait arriver à la même conclusion. Or Suarez, à partir de cette notion de la durée, établit le principe suivant: «quale est esse, talis est duratio», ou «duratio comitatur esse, vel in re potius est idem cum illo»<sup>81</sup>. Le concept de durée s'applique à toute chose en tant qu'elle persévère dans son être, mais il se subdivise selon les divers types d'*esse*, qui ont chacun leur manière de persister. Une première distinction oppose ce qui existe comme «factum» et ce qui existe «in fieri», c'est-à-dire les réalités permanentes et les réalités successives, les choses dont tout l'être peut exister simultanément, être donné à la fois, et les choses dont les parties ne peuvent exister que l'une après l'autre, et jamais ensemble.

En ces dernières, la successivité est l'ordre du *prius et posterius, pars post partem*. Ce type de réalité est, génériquement, mouvement (changement). Le nom de temps est attribué en propre à cette durée des choses mues, en tant que mues et si elles le sont avec continuité<sup>82</sup>.

newtonien au regard de l'apport nominaliste », in *Metamorphosen der Zeit*, ed. G. SCHRÖDER, B. CASSIN, G. FEBEL, M. NARCY. Fink Verlag, München, 1998, vol. II.

<sup>78</sup> *Pr* I 55.

<sup>79</sup> *Disp. met.*, L sect. I p. 913a. *Ibid.*: « Dicitur enim durare res, quae in sua existentia perseverat ».

<sup>80</sup> *Pr* I 62. Cf. Suarez: « permanentia ipsius esse non est aliqua res, vel modus realis superadditus ipsi esse, ergo nec duratio » (*ibid.* p. 915b).

<sup>81</sup> *Id.* sect. VII pp. 946a et 949a.

<sup>82</sup> Cf. Arnauld : « quod tantum de duratione motûs concedunt, quæ etiam sola proprie tempus est » (AT V 188 25-26).

L'autre grand genre de durée est celle de toutes les choses dites permanentes: elles ne sont pas toutes incorruptibles, mais leur existence consiste toujours dans une persistance sans écoulement, non successive. Cette façon d'être est absolument étrangère au temps.

Or la plupart des étants appartiennent à cette deuxième catégorie. On y trouve Dieu, d'abord. On y trouve ensuite, selon Suarez, les substances intellectuelles, dont la durée propre est nommée *aevum*<sup>83</sup>, et aussi les âmes rationnelles ou intellects humains, considérés en eux-mêmes<sup>84</sup>. C'est à cette thèse, thomiste d'origine, que fait sans doute allusion Arnauld lorsqu'il dit: «negant vulgo Philosophi ac Theologi, rei permanentis et maxime spiritalis, qualis mens est, durationem esse successivam, sed permanentem et totam simul»<sup>85</sup>. Et il souligne ainsi que Descartes, non sans contradiction parce qu'il en a adopté les prémisses, prend l'exact contre-pied de cette opinion lorsqu'il affirme que la durée de la *mens*, prise en elle-même, est divisible en parties indépendantes les unes des autres<sup>86</sup>.

<sup>83</sup> *Disp. met.*, L sect. V.

<sup>84</sup> *Id.*, sect. VI. Considérés en eux-mêmes seulement, car dans la mesure où ils sont unis à un corps, une durée successive peut être introduite par l'intermédiaire de l'imagination (voir les textes du *De instantibus* de (pseudo ?) Thomas d'Aquin, dans J.-L. SOLÈRE : « Descartes et les discussions ... », *art. cit.*, p. 338). Mais Arnauld remarque à juste titre que dans la *III<sup>e</sup> Méditation*, on ne raisonne qu'à partir de l'âme seule (AT V 189 2-3; cf. *supra*, pp. 95-96).

<sup>85</sup> AT V 188 19-22.

<sup>86</sup> Il en va d'ailleurs de même pour la durée divine, l'éternité, qui par excellence est non-successive. Ce point était au centre des objections de 1641, et Arnauld n'y revient pas. Mais Descartes rend effectivement la durée de Dieu divisible : cf. le texte de l'*Entr. avec Burman* cité n.53. Et comme 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 ? » (AT V pp.148-149). Ce texte pose un grave problème quant à la conception cartésienne de l'éternité, d'autant que Descartes écrit à Arnauld à 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

De fait, dans sa réponse, datée du 4 juin, Descartes confirme cette rupture:

Quæ proponuntur de duratione & tempore, nituntur opinione scholarum, à qua valde dissentio: quod scilicet duratio motûs sit alterius naturæ, quàm duratio rerum non motarum<sup>87</sup>.

Pour lui, toute durée est bien intrinsèquement successive.

Dom Robert Desgabets, dans ses entretiens de 1677 avec le cardinal de Retz, me paraît avoir mis clairement au jour la motivation qu'avait Descartes pour instaurer une telle rupture. Il s'agit d'assurer la toute-puissance de Dieu sur les créatures, et de faire que celles-ci soient à tout moment annihilables par Dieu: non point par une action positive (car Dieu n'a pas pour objet d'action le néant), mais par cessation de sa causalité. Jusque là, rien d'inédit pour un scolastique<sup>88</sup>. Mais selon Descartes, remarque Desgabets, 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 ait une succession de moments pour qu'on puisse parler d'un terme à cette existence<sup>89</sup>. D'après Desgabets, Descartes tombe ainsi d'accord avec le seul S. Bonaventure, dont l'opinion est singulière dans toute la scolastique<sup>90</sup>. Pour la même raison, exalter la toute-puissance divine, ce dernier attribue une successivité à toute durée créée, y compris à l'*ævum*. Si cela était exact, une telle rencontre n'aurait rien d'étonnant: Suarez qualifie cette thèse d' «*opinio celebris*», et elle est effectivement

potest admitti » (lettre du 4 juin, AT V 193 13-18). Voir la solution que j'envisage dans « Descartes et les discussions ... », *art. cit.*, p. 347.

<sup>87</sup> AT V 193 9-12. Renvoi à *Pr I* 57.

<sup>88</sup> Cf. *Sum. theol.* Ia p. q.104.

<sup>89</sup> « 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 (1677), in *Œuvres du cardinal de Retz*, t.IX, éd. R. CHANTELAUZE. Paris, Hachette, 1887, pp. 319-320).

<sup>90</sup> *Id.* p. 312.

exposée dans tous les traités scolastiques sur le temps<sup>91</sup>. De plus, nombre de jésuites contemporains de Descartes, comme S. Maurus ou R. Arriaga, la défendent<sup>92</sup>.

Ainsi, pour Descartes, la puissance de Dieu se manifeste à l'égard des créatures comme à son propre égard, par une conservation dans l'être qui prend l'aspect d'une durée successive faite de moments distinguables. Mais si telle était son intention, il n'aurait pas dû alors reprendre la définition suarézienne de la durée, l'identifiant à l'*esse* et conduisant logiquement à la différencier comme l'*esse*. Précisément, S. Bonaventure et ceux qui au XVII<sup>e</sup> siècle le suivent en affirmant la successivité de toute durée créée, établissent une distinction au moins modale entre la durée et la chose qui dure<sup>93</sup>. La position de Descartes n'est donc pas exempte d'inconséquence<sup>94</sup>.

Aussi Arnauld, dans une nouvelle lettre, le mois suivant, revient sur la question:

Quod ad durationem attinet, locum inspexi à te notatum<sup>95</sup>, mihi que maxime placuit, quamvis nondum capiam, vnde prius et posterius, quod in omni successione reperiri debet, in duratione successiuâ rei non motâ desumendum sit<sup>96</sup>.

<sup>91</sup> Noter la restriction d'Arnauld sur la durée permanente : « quod quidem de Dei duratione certissimum est » (AT V 188 22-23), ce qui laisse entendre qu'on en discute pour les autres durées, notamment l'*aevum*.

<sup>92</sup> Voir les textes cités dans mon étude, « Descartes et les discussions ... », *art. cit.*, pp. 341-342.

<sup>93</sup> Dans l'*Entr. avec Burman*, Descartes dissocie, alors qu'il ne le devrait pas puisqu'il a refusé toute distinction entre durée et chose durant, les propriétés de la durée et celle de la chose, pour la pensée humaine comme pour Dieu : « Erit quidem [cogitatio nostra] extensa et divisibilis quoad durationem, quia ejus duratio potest dividi in partes; sed non tamen est extensa et divisibilis quoad suam naturam, quoniam ea manet inextensa; eodem modo ut durationem Dei possumus dividere in infinitas partes, cum tamen ideo Deus non sit divisibilis » (AT V 148).

<sup>94</sup> Et le cardinal de Retz, qui se fait le défenseur de Descartes, ne peut admettre qu'il ait cru qu'il y ait une succession, avec destruction et renouvellement de parties, dans les substances intelligibles, lui qui a le mieux distingué l'esprit et la matière (*op. cit.* pp. 301-303).

<sup>95</sup> À savoir *Pr I 57*.

<sup>96</sup> AT V 215 15-19.

S'il n'y a pas mouvement, succession partie après partie comme dans le mouvement, il n'y pas d'avant et d'après, pas plus en l'esprit humain qu'en Dieu.

Descartes, en retour, livre sa raison décisive:

prius enim & posterius durationis cuiuscunque mihi innotescit per prius & posterius durationis successivæ, quam in cogitatione meâ, cui res aliæ coexistunt, deprehendo<sup>97</sup>.

Quelle est la légitimité d'un tel transfert de la successivité de ma pensée à la durée de toute chose<sup>98</sup>?

Intervient ici un autre problème soulevé dans cette correspondance d'Arnauld et Descartes. En dépit du fait que nous ne nous souvenons pas des pensées que nous avons eues lorsque nous étions fœtus, ou en léthargie<sup>99</sup>, Descartes maintient toutefois que l'âme est une substance dont l'essence est de penser en acte, qui pense donc toujours. Arnauld, dans la lettre de juillet, formule les instances suivantes:

<sup>97</sup> 29 juillet 1648, AT V 223 16-19. Même idée dans la *Med. III<sup>a</sup>* (AT VII 44 28 - 45 2); cf. *infra*.

<sup>98</sup> Pour S. Thomas ou Suarez, le problème ne se pose pas en ces termes : dans un intellect pur, il peut certes y avoir une série d'actes, mais cette succession n'est pas continue, elle est une suite discrète de moments indivisibles dits instants « angéliques », et n'est pas la durée propre de cette substance simple, mais une durée accidentelle (*Disp. met. L*, sect. VII §§ 8-9). La succession continue, c'est-à-dire le temps, ne peut être introduite que par le rapport à la matière, c'est-à-dire au corps. Or nous nous situons toujours ici dans la considération de l'âme seule. C'est d'ailleurs par ce biais que Desgabets critique la méthode de Descartes et affirme qu'on ne peut douter de l'existence des objets et du corps. La preuve en serait la muabilité même de nos pensées, qui ne pourraient être plongées dans un flux si notre esprit n'était pas lié à notre corps, car un esprit pur pense simultanément, ou sans succession continue : « 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 » (*op. cit.* p. 317). Inversement, donc, Descartes ne pouvait 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. Mais ce faisant, « il a corporifié les esprits sans y penser » (*ibid.*).

<sup>99</sup> Cf. lettre d'Arnauld du 3 juin, AT V 186 14-24, réponse du 4 juin, 193 3-8.

1. La pensée (*cogitatio*), qui semble être une entité modale, peut-elle constituer l'essence de l'esprit (*mens*), qui est une substance?

2. Le cas échéant, puisque nos pensées (*cogitationes*) sont variables, on devrait en conclure que notre essence est variable.

3. Puisque je suis l'auteur de mes pensées, il semblerait par là que je suis l'auteur de mon essence, de sorte que je me conserverais moi-même (on retrouve ici cette question de la conservation)<sup>100</sup>.

Les deux dernières objections ont pour fondement cette difficulté:

vix intelligi potest, quomodo cogitatio in universum ab hâc vel illâ cogitatione abstrahi potest, nisi per intellectum<sup>101</sup>.

Par conséquent, on ne peut répondre que Dieu est cause que nous soyons une *res cogitans* (et nous conserve comme tels) et que nous sommes les causes de nos *cogitationes*. La *cogitatio* est constituée de *cogitationes*, et on ne peut dire que ce soit toujours la même *cogitatio* qui ait des objets différents (la pensée change avec le contenu de pensée<sup>102</sup>). De plus, l'essence d'un être particulier, telle substance pensante, ne pourrait être la «*cogitatio in universum*», la pensée indéterminée, mais telle ou telle pensée déterminée<sup>103</sup>. C'est pourquoi, si l'on identifie la pensée à l'essence de l'âme, la succession des pensées implique que l'essence même est successive. On aurait alors bien une durée successive dans l'âme, mais qui ruinerait son ipséité: l'âme serait comparable aux natures fluentes, telles le mouvement, qui ne sont jamais identiques à elles-mêmes.

En réponse, Descartes précise ainsi la distinction *cogitatio/cogitationes*:

Ut enim extensio, quæ constituit naturam corporis, multùm differt a varijs figuris siue extensionis modis, quos induit; ita cogitatio, siue natura cogitans (...) longe aliud est, quàm hic vel ille actus cogitandi (...) Per cogitationem igitur non intelligo vniuersale quid, omnes cogitandi modos

<sup>100</sup> Id. 213 25 - 214 3.

<sup>101</sup> C'est-à-dire par une distinction de raison (Id. 214 6-8).

<sup>102</sup> « nisi forte dicatur eandem semper esse mentis nostræ cogitationem, quæ nunc hoc, nunc illud objectum respiciat, quod vehementer ambigo, an vere dici possit » (Id. 214 19-21).

<sup>103</sup> Id. 214 10-14.

comprehendens, sed naturam particularem, quæ recipit omnes illos modos<sup>104</sup>.

Mais Descartes parle comme s'il s'agissait d'une *abstractio totalis*: la pensée n'est pas un universel au sens d'un tout générique qui enferme les pensées particulières, elle est une substance particulière qui reçoit des modifications. Or la question d'Arnauld portait sur l'*abstractio formalis*: peut-on isoler, autrement que par raison, une forme pure de la pensée, en acte mais distincte des contenus particuliers? Si ce n'est pas le cas, comme il y paraît, et si la pensée constitue notre substance, il est impossible de soutenir que la succession des pensées ne soit pas celle même de l'essence — or il est inadmissible que notre essence tour à tour disparaisse et renaisse.

On pourrait répondre, avec Descartes, qu'il en va de même que pour l'extension: elle ne consiste jamais qu'en une figure déterminée à la fois, mais elle peut en adopter successivement une infinité en restant toujours elle-même. Mais jusqu'à quel point peut-on pousser l'analogie avec la matière? Arnauld l'a limitée par avance: l'extension semble passer de figure déterminée en figure déterminée, mais quelque chose assure sa permanence et son identité, la quantité, qui demeure toujours la même<sup>105</sup>. Y a-t-il en l'esprit un équivalent qui en garantisse la pérennité s'il ne consiste qu'en pensées particulières différentes?

Mais en tout état de cause, même s'il contourne cette objection-là d'Arnauld, Descartes répond que la *cogitatio* est différente des *cogitationes* comme l'essence des modes<sup>106</sup>. Que vaut alors sa réponse à la question d'Arnauld, sur l'avant et l'après dans une chose qui ne se meut pas: «*prius enim et posterius durationis cuiuscunque mihi innotescit per prius et posterius durationis successivæ, quam in cogitatione mea, cui res aliæ coexistunt, deprehendo*»? Cette durée successive que je saisis en ma *cogitatio* n'est-elle pas seulement la succession des *cogitationes*? Et si les *cogitationes* ne sont que des

<sup>104</sup> Id. 221 14-25.

<sup>105</sup> «*totaque variatio in hoc consistit, quod, si aliquid decrescat de longitudine, accrescat latitudini vel profunditati [allusion à *Pr* I 64]* » (Id. 214 15-19).

<sup>106</sup> Cf. *Synopsis Meditationum*, AT VII 10 11-13 : «*etsi enim omnia ejus accidentia mutantur, ut quòd alias res intelligat, alias velit, alias sentiat, &c, non idcirco ipsa mens alia euadit* ».

modes distingués de la pensée essence de l'esprit, qu'est-ce que cela prouve sur la durée de la *cogitatio* en essence? Il peut y avoir succession dans les modes sans que la nature même de la substance pensante soit successive, et sans que je puisse *a fortiori* en déduire que toute durée est successive<sup>107</sup>.

Une solution toutefois pourrait être envisagée en scrutant le texte parallèle de la *Meditatio III<sup>a</sup>*, déjà mentionné :

cùm percipio me nunc esse, & priùs etiam aliquamdiu fuisse recorder, cùmque varias habeo cogitationes quarum numerum intelligo, acquirò ideas durationis & numeri, quas deinde ad quascunque alias res possum transferre<sup>108</sup>.

On pourrait comprendre que l'idée de nombre est imputable à la variété des *cogitationes*, mais que pour acquérir l'idée de durée il suffit que je perçoive que j'existe maintenant et que je me souvienne que j'ai été auparavant. Ce serait alors un acte de réflexion pure qui me donnerait le sentiment d'une continuité dans mon existence, et donc la perception certaine d'une durée, sans qu'il soit besoin d'une pluralité discontinue de pensées, sur le modèle que décrit Descartes dans les *Réponses aux VII<sup>es</sup> objections* :

Etenim prima quævis cogitatio, per quam aliquid advertimus [ici: que j'existe], non magis differt a secundâ per quam advertimus nos istud prius advertisse, quàm hæc a tertiâ per quam advertimus nos advertisse<sup>109</sup>.

Selon J.-M. Beyssade, Descartes souligne ici «que prendre conscience d'une pensée est bien avoir cette pensée *et* réfléchir sur elle, bref passer déjà, dans la continuité d'un moment ou d'une durée naissante, à une autre pensée (...) Ainsi, même si la réflexion ne nous arrache pas d'une pensée pour nous conduire à une autre qui l'exclurait en la rejetant dans le passé, elle nous conduit, par un mouvement

<sup>107</sup> Rappelons que c'est la preuve de la *III<sup>e</sup> Méd.* qui est alors sujette à caution. Elle ne repose pas seulement sur la labilité de nos pensées, mais sur le fait que dans notre être même nous ne sommes pas cause de notre persévérance d'un moment au suivant.

<sup>108</sup> AT VII 44 28 - 45 2. Cf. *supra* p. 101.

<sup>109</sup> *Id.* 559 16-20.

continu<sup>110</sup> qui enveloppe une succession virtuelle dans son unité, d'une première pensée à une autre, contingente par rapport à la première et indépendante»<sup>111</sup>. A partir d'une pensée se déploie une série d'autres pensées, et c'est ce déploiement même qui dans sa continuité est la pensée, durante et unitaire à la fois, ou plutôt l'âme elle-même, originellement temporelle. Conformément à la nature de la *cogitatio*, toute *cogitatio* particulière dure, c'est-à-dire se dilate en un intervalle temporel<sup>112</sup>, en lequel d'autres *cogitationes* peuvent apparaître et s'enchaîner dans le même moment de conscience<sup>113</sup>. La continuation d'une pensée pourrait donc suffire à expliquer le sentiment de la durée, dont nous prenons conscience au moment où nous réfléchissons cette première pensée.

Mais J.-M. Beyssade précise aussi que «cette diversité (...) ne constitue avec la première pensée un mouvement continu que si cette première pensée ne disparaît pas au cours du mouvement, mais est conservée à travers la durée de la réflexion (...)»<sup>114</sup>. Est-ce bien là le sens du «aliquamdiu fuisse recordor» de la *III<sup>e</sup> Méditation*, qui semble supposer une véritable remémoration après un certain laps de temps<sup>115</sup>? Et Descartes n'a-t-il pas lui-même affirmé à Arnauld que la non-simultanéité de la durée de notre esprit s'aperçoit évidemment dans la

<sup>110</sup> L'expression est à prendre littéralement, s'agissant de prouver que l'âme a une durée successive comme les réalités physiques en mouvement.

<sup>111</sup> *La Philosophie première de Descartes*. Paris, Flammarion, 1979, pp. 137-138.

<sup>112</sup> « quod cogitatio etiam fiat in instanti, falsum est, cum omnis actio mea fiat in tempore, et ego possim dici in eadem cogitatione continuare et perseverare per aliquod tempus » (*Entr. avec Burman*, AT V 148).

<sup>113</sup> « non potest quidem simul multa concipere, sed potest tamen plura quam unum » (*ibid.*), de sorte qu'il n'est pas seulement possible de penser « cogito me cogitasse », mais « me cogitare » (Id. 149).

<sup>114</sup> *Op. cit.* p. 138.

<sup>115</sup> Dans la correspondance de 1648, Descartes répond à Arnauld que pour qu'il y ait *recordatio* par la *memoria*, il faut que l'impression remémorée ait été notée d'une réflexion expresse au moment où elle était reçue (AT V 192 12 - 193 8, 219 19 sq.), c'est-à-dire qu'il y ait deux actes de pensée distincts, le second renvoyant au premier. Et aussi : « Aliud est esse conscius nostrarum cogitationum, eo tempore quo cogitamus, & aliud earum postea recordari » (Id. 221 26-28).

*succession* de nos pensées<sup>116</sup>? Cette succession est-elle réductible à la réflexion sur une pensée donnée?

Mais alors, l'objection d'Arnauld demeure forte. Pour établir la nature essentiellement successive de notre *cogitatio* (comme de tout être incorporel), plutôt que de l'inférer de la pluralité de nos *cogitationes*, il valait certes mieux inversement approfondir le mouvement par lequel la durée s'ouvre au sein de la réflexion d'une même pensée. Si Descartes avait été plus explicite sur ce point, peut-être aurait-il été conduit à des formules très proches de celles de S. Augustin décrivant la temporalité fondamentale de l'âme par la distension de l'attention qui unit les trois dimensions du temps, par ses rythmes multiples qui se chevauchent, se contractent ou se dilatent, par la mémoire qui n'est autre que la connaissance de la pensée par elle-même et la lumière de la perception<sup>117</sup>.

Il est certes dommage que nous n'ayons pas de nouvelle réponse d'Arnauld à Descartes, et qu'il n'ait pas poussé plus loin son avantage ou contraint Descartes à affiner sa position. Mais en 1648, on était en pleine affaire de la «fréquente communion». Arnauld, exclu de la Sorbonne, assailli par les Jésuites, vivait caché et avait certainement des préoccupations plus urgentes qu'un débat métaphysique. Peut-être ces questions philosophiques n'étaient-elles pour lui tout au plus qu'un délassement, auquel certains de ses amis de Port-Royal trouvaient d'ailleurs qu'il sacrifiait déjà trop. Inversement, les historiens de la philosophie ont aujourd'hui tendance à déplorer qu'il ait voué la

<sup>116</sup> « quamvis nulla corpora existerent, dici tamen non posset duratio mentis humanæ tota simul, quemadmodum duratio Dei; quia manifeste cognoscitur successio in cogitationibus nostris (...) » (ID. 193 15-17).

<sup>117</sup> *De Musica* VI.8.21 : « memoria, quod quasi lumen est temporalium spatiorum » (même la plus brève des sensations occupe une certaine durée, et requiert la mémoire pour être recueillie dans sa totalité). Cf. J.-M. BEYSSADE, *op. cit.* p. 165 : la mémoire purement intellectuelle « n'est que la pensée même, et son rapport spécifique au temps »; « l'être du Moi est durée ». Mais on retrouverait peut-être l'objection de Desgabets (cf. *supra* n.98) : « 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 », in *Fragments de Philosophie cartésienne*, éd. V. COUSIN. Paris, 1845, p.111).

majeure partie de sa vie et de ses forces à la théologie et surtout aux interminables querelles du jansénisme. S'il avait choisi d'être philosophe avant tout, il serait sans doute devenu l'un des plus grands de son siècle. Certes, c'est là disputer à la Providence le gouvernement des vocations et l'usage des talents. Nous ne pouvons toutefois que regretter qu'Arnauld n'ait pas davantage approfondi cette discussion, étant donnée sa grande connaissance de la pensée médiévale et l'acuité d'esprit remarquable dont il fait preuve, comme Descartes lui-même l'a reconnu.

*C.N.R.S., Paris*