

« superficie »/« superficies ». Suivant le contexte, le terme d'« espace » présente des acceptions techniques (espaces imaginaires) ou non (espace dit « vide », espaces existant entre deux corps et mesurant la distance qui les sépare, en particulier dans *Le Monde*). Ce parcours permet de comprendre comment le terme d'« espace » n'acquiert une signification conceptuelle spécifiquement cartésienne qu'à partir du *Discours de la méthode* où il est identifié à l'« objet des géomètres » (AT VI 36, 5). C'est cette étape du *Discours* qui permet de comprendre le renouvellement du vocabulaire scolastique finalement à l'œuvre dans les *Principia philosophiae* où *spatium* est identifié au *locus internus* (AT VIII 45, 17-18). Si l'A. mentionne à juste titre que la notion de *locus externus* « fait difficulté » (p. 340), le parcours sémantique qu'il présente nous permet en outre de remarquer à quel point la notion de *locus internus* se trouve particulièrement renouvelée par D. : alors qu'il n'était qu'un accident propre du corps, par exemple chez Tolet, D. affirme qu'il n'y a pas de distinction *in re* entre substance corporelle et lieu interne ou espace (AT VIII 45, 17-18), ce qui revient à faire de l'espace bien plus qu'un accident (même propre), c'est-à-dire non pas tant une conséquence de l'essence d'une chose (comme la capacité de rire propre à l'homme) que ce qui constitue l'essence même de la substance corporelle.

Delphine BELLIS

(\*) EDWARDS, Michael, *Time and the Science of the Soul in Early Modern Philosophy*, Leyde-Boston, Brill, « Brill's Studies in Intellectual History 224 », 2013, 224 p.

Cet ouvrage constitue une importante contribution à l'histoire du concept de temps au XVII<sup>e</sup> siècle à partir de la lecture des principaux manuels de philosophie et commentaires aristotéliens (en particulier du *De Anima* et du livre IV de la *Physique*, mais aussi des *Catégories*) qui circulent alors à travers l'Europe érudite. Proposant une double enquête sur l'ontologie et la psychologie du temps, l'A. réussit non seulement à traiter avec clarté de problèmes d'une grande technicité et qui reposent sur une large base historique (les développements médiévaux sur la question demeurent des références incontournables jusque dans la seconde moitié du XVII<sup>e</sup> s.), mais aussi à montrer comment s'élabore, dans les milieux scolaires, une théorie du temps constituant un cadre pour les futures théorisations de D. et de Hobbes (on pourrait sans doute ajouter ici Spinoza). En deçà de la conception newtonienne d'un temps absolu, et au-delà de la réduction augustinienne du temps à un flux psychique, il s'agit de dégager ce moment singulier où le concept de temps, tout en conservant l'empreinte de l'aristotélisme, est pensé dans son rapport à l'individu.

C'est dans le chap. I que l'on trouve la contribution la plus originale du livre et aussi la plus utile à l'analyse des conceptions cartésienne et hobbesienne. S'enracinant dans l'étude des commentaires de la *Physique*, l'A. y repère deux traditions bien distinctes. Tout d'abord une tradition métaphysique qui pose la question du statut ontologique du temps autour de l'alternative majeure entre *ens rationis* et *ens realis* (p. 23-34). Si le point de vue réaliste l'emporte dans le contexte aristotélien, il se répartit toutefois entre un réalisme radical (position incarnée en particulier par Toletus : le temps existe indépendamment de l'âme, en relation avec les mouvements du cosmos) et une position plus modérée où, comme l'illustre déjà Averroès, le mouvement est la matière du temps et le nombre, propriété de l'âme, en est la forme (position que l'on retrouve à l'orée du XVII<sup>e</sup> s. chez Pererius et Manuel

de Gois et dont Thomas d'Aquin était lui-même proche). La seconde tradition est moins connue (p. 34-60) : l'A. décrit l'émergence d'une distinction entre « temps interne » et « temps externe » où l'accent est mis sur la manière dont les étants individuels existent et persistent dans le temps, l'imagination occupant alors un rôle central dans l'appréhension de la temporalité. Suarez (p. 34-38) joue un rôle inaugural dans la mise en place de l'idée que le temps possède d'une part une « dénomination extrinsèque » (le temps en tant qu'il a rapport à une chose extérieure comme le mouvement) et, d'autre part, une « dénomination intrinsèque » (le temps désignant alors la durée d'un mouvement pris comme tel, mesurable en fonction d'une « succession imaginaire »). Autrement dit, et c'est un point capital, entre la durée intrinsèque d'une chose et son existence il n'y a qu'une distinction de raison, si bien que l'on peut dire qu'il y a autant de durées que d'existences (p. 36). Cette idée est développée du côté protestant par Timpler qui oppose le temps intrinsèque de la chose existante et le temps extrinsèque, celui du calendrier, qui sert à mesurer le premier. Il est suivi par d'autres philosophes, en particulier Keckermann et Alsted, chez qui émerge l'idée que l'individu qui se trouve dans le temps peut également imaginer le temps (qu'on appelle alors « temps imaginaire », p. 39), c'est-à-dire avoir une appréhension subjective du « temps interne » en faisant réflexion sur la durée du corps et de l'âme pris ensemble (p. 43). Il s'agit donc d'un temps pensé à partir de la permanence d'un objet qui existe et possède, du fait de cette existence séparée, sa propre durée, indépendante du temps du cosmos (p. 61). Cette position ne saurait se réduire, comme l'a soutenu R. Ariew (*Descartes and the Last Scholastics*, Ithaca, 1999), à une simple influence du scotisme puisqu'elle constitue, selon l'A., une élaboration propre à l'aristotélisme (p. 50-52). Une telle représentation du temps connaîtra un destin prolifique en France dans la première moitié du XVII<sup>e</sup> s. : on la retrouve dans les grands manuels de philosophie d'Eustache de Saint-Paul, d'Abra de Raconis, de René de Ceriziers ou encore de Léonard de Marandé.

Le chapitre II ouvre des pistes quelque peu différentes autour des questions liées à la psychologie du temps (par ex., l'intellect est-il dans le temps ? Qu'est-ce que la mémoire intellectuelle ? Y a-t-il un sens du temps ?) traitées principalement dans les commentaires du *De anima* où des auteurs souvent négligés (ainsi Magirus, Zanardi ou Dandinus) s'avèrent des contributeurs des plus utiles. Mais c'est à nouveau la distinction entre temps interne et temps externe qui sert de charpente à l'étude de la conception cartésienne du temps dans le chapitre III. L'A. propose de rompre avec le débat strictement interprétatif autour de la notion de création continuée, pour lui substituer une démarche plus historique, semblable à celle mise en œuvre par J.-L. Solère dans un article qui a fait date (« Descartes et les discussions médiévales sur le temps », in J. Biard et R. Rashed, éd., *Descartes et le Moyen Âge*, Paris, 1997, p. 329-348). À cet égard, le débat traditionnel autour de la création continuée peut recevoir un éclairage nouveau si l'on prend en compte la critique qu'en a formulée Gassendi. Certes, D. affirme dans les *Méditations* que la notion de temps se constitue en l'*ego* à partir de la conscience de sa propre existence (p. 124-125), mais cette affirmation doit être replacée dans un contexte de discussion plus large. Gassendi récuse en effet l'idée cartésienne selon laquelle le temps pourrait être constitué de parties ou d'instantanés séparables (p. 129) pour lui opposer une conception réaliste où le temps est tenu pour un flux englobant. Il rejette du même coup l'idée d'un temps propre à la chose particulière qui « permane », d'une durée intrinsèque qui relierait donc temps

et existence individuelle, conception qui se trouve au cœur de l'argumentaire cartésien et tout particulièrement de la déduction égologique de la *duratio* (p. 144). Dans ses *Instantia*, Gassendi rapproche explicitement le discours cartésien sur le temps de la distinction entre « temps interne » et « temps externe » (p. 136), distinction qu'il continue à critiquer dans les *Syntagma* de 1658, mais sans nommer D. et en s'en prenant plus franchement à des interlocuteurs aristotéliens. Si ces éléments semblent nous renseigner surtout sur la réception de la doctrine cartésienne de la création continuée, les *Principia*, I, 55 et 57 forment une distinction entre *duratio* (durée réelle de la chose) et *tempus* (qui implique la comparaison de la durée des choses individuelles avec des mouvements célestes) qui n'est pas sans rappeler, selon l'A., la distinction scolaire entre « temps interne » et « temps externe » (p. 143). Le reste du chapitre aborde d'autres aspects de la psychologie cartésienne du temps où le rapprochement avec les positions aristotéliennes repérées semble moins aisé. Il est par exemple difficile de voir comment D., au moment où il introduit l'idée qu'il y aurait dans l'âme une durée successive identique à celle qui se trouve dans les corps physiques (comme il l'écrit à Arnauld en 1648), retrouverait les positions de Timpler qui ont pu préparer une telle conception, mais ne semble avoir jamais identifié la durée intime de l'âme à la durée successive du corps (p. 146). Il reste, et cela apparaît plus nettement encore dans le cas de Hobbes étudié au chapitre IV, que les questions que posent la théorie aristotélienne du temps, bien plus que les solutions qui les accompagnent, constituent l'horizon historique en fonction duquel s'élaborent les conceptions de *novatores*. Ainsi lorsque Hobbes insiste sur la subjectivité du temps, image du mouvement ou de la succession qui existe seulement dans l'esprit (p. 174), véritable *ens fictum* (p. 178), il se trouve du même coup confronté au problème de la possibilité d'un temps commun, en lieu et place de ce « temps externe » autrefois défini par les aristotéliens. Ce problème n'est pas seulement ontologique, il prend chez l'auteur du *Leviathan* une tournure politique : la restriction du temps au temps individuel, différent pour chacun et nourri de l'imagination personnelle, qualifie le temps dans l'état de nature tandis que le temps commun, capable de rassembler ces temps éparpillés, doit être le résultat de l'institution du souverain (p. 205-206). Une telle intrusion du politique confirme au terme de cette passionnante enquête qu'une approche transdisciplinaire constitue la voie la plus sûre pour prendre la mesure de la complexité de la pensée du temps à l'époque classique.

Olivier DUBOUCLEZ

KOLESNIK-ANTOINE, Delphine, & PELLEGRIN, Marie-Frédérique, éd., *Élisabeth de Bohême face à Descartes : deux philosophes ?*, Vrin, 2014, 213 p.

Prolongeant un colloque international tenu à l'ENS de Lyon en mai 2011 et inscrites dans le sillage des *Gender Studies*, les études réunies ici ont pour but de « s'interroger sur la pensée philosophique d'Élisabeth (= É) tout autant que sur celle de D. » Le titre même, « sous forme d'interrogation, est à comprendre comme un postulat », selon l'affirmation paradoxale du bref premier texte des deux éditrices (p. 7-10). Il est d'ailleurs regrettable que l'ouverture du recueil ne présente pas au public francophone des repères bibliographiques indispensables à la perspective adoptée, par ex. d'E. Harth, *Cartesian Women : Versions and Subversions of Rational Discourse in the Old Regime (Reading Women Writing)*, Ithaca-London, 1992, cité seulement p. 46, 53 et 58, et l'introduction documentée au volume de P. Totaro, éd.,