

# ***BAYLE ET LA CONTROVERSE SUR L'ÉTERNITÉ DU MONDE***

Todd Ryan\*  
todd.ryan@trincoll.edu

**RESUMO** *Na nota H de « Zabarella (Jaques) », Bayle aborda a tradicional questão da possibilidade da eternidade do mundo. Após ter proposto uma reformulação desta questão, Bayle levanta duas objeções à posição ortodoxa da criação do mundo no tempo. Em seguida oferece sua própria teoria sobre a relação de Deus com o tempo. Analizando os argumentos de Bayle sustento, contra Jean Devolvé, que Bayle considera sua hipótese como capaz de afastar todas as objeções que ele havia levantado contra o sistema ortodoxo da criação ex nihilo.*

**Palavras-chave** *criação, eternidade, tempo, Bayle, Boécio, Suarez*

**RÉSUMÉ** *Dans la remarque H de « Zabarella (Jaques) », Bayle aborde la question traditionnelle de la possibilité de l'éternité du monde. Après avoir proposé une reformulation de cette question, Bayle soulève deux objections à la position orthodoxe de la création du monde dans le temps. Puis il offre sa propre théorie du rapport de Dieu avec le temps. En analysant ses arguments, je soutiens, contre Jean Delvolvé, que Bayle considère son hypothèse comme susceptible d'écarter toutes les objections qu'il avait soulevées contre le système orthodoxe de la création ex nihilo.*

**Mots clés** *création, éternité, temps, Bayle, Boèce, Suarez.*

\* Trinity College, Hartford, CT. Recebido em 22/08/2009 e aceito em 02/10/2009.

Que les commentateurs ne se soient guère arrêtés sur la conception du temps dans l'œuvre de Bayle ne saurait *a priori* surprendre. Dans les rares occasions où il aborde cette question de manière générale, Bayle affiche une réticence prudente qui va jusqu'au scepticisme. Dans son *Cours de philosophie*, il introduit sa courte discussion en avouant que « tout ce qu'on dit du tems est si obscur et si incompréhensible que le meilleur est peut-être de n'en rien dire ». <sup>1</sup> Les quelques remarques qu'il insère dans les *Thèses philosophiques* sont de la même tonalité, lorsqu'il loue Augustin de son franc aveu d'incompréhension vis-à-vis de la nature de temps. <sup>2</sup> Pourtant, il y a lieu de penser que Bayle a nourri, tout au long de sa carrière, un véritable intérêt pour cette question métaphysique. On sait que le temps était l'un des principaux sujets du concours pour la chaire de philosophie à Sedan qu'il remporta en 1681. <sup>3</sup> D'ailleurs, en dépit de la rareté comparative de discussions sur le temps dans son œuvre, Bayle parsème ses textes d'affirmations sur la nature du temps qui dépassent largement l'attitude sceptique qu'il fait sienne dans ses ouvrages académiques. On peut penser ici à la théorie atomiste du temps avancée par Bayle dans sa discussion des paradoxes sur le mouvement de Zénon d'Elée, analyse qui, on le sait, a exercé une influence décisive sur le jeune David Hume. <sup>4</sup> Du même genre est la discussion de l'éternité du monde dans l'article consacrée à Jacob Zabarella. Outre la richesse intrinsèque de son analyse, la discussion de Bayle est précieuse parce qu'elle touche à une question chère aux commentateurs contemporains, celle de la cohérence conceptuelle du système théologique de l'orthodoxie chrétienne. Dans les limites de cette courte intervention, je proposerai une lecture de quelques aspects fondamentaux de cette discussion.

### Le Débat sur l'éternité du monde

La question qui fait l'objet de la remarque H de « Zabarella » concerne la possibilité de l'éternité du monde. L'histoire de cette question dans la pensée chrétienne est longue et complexe. <sup>5</sup> Pour l'orthodoxie chrétienne, il est de foi que le monde n'est pas éternel, vu le témoignage irréfragable de la Révélation,

1 OD IV, p. 328.

2 OD IV, p. 137.

3 Labrousse, E. *Pierre Bayle*. La Haye: Martinus Nijhoff, 1964. vol. I, p. 133 n. 9.

4 Le rapport entre les théories atomistes de Bayle et de Hume est analysé par Lennon, Thomas M. « Veritas Filia Temporis: Hume on Time and Causation », *History of Philosophy Quarterly* (1985): 275-290.

5 Le débat sur l'éternité du monde au Moyen Âge est résumé dans Dales, Richard C. *Medieval Discussions of the Eternity of the World*. Leiden : Brill, 1990.

qui enseigne que le monde a commencé avec la volition créatrice de Dieu. Si de nombreux docteurs de l'Église se sont efforcés de démolir les démonstrations de l'éternité du monde apportées par Aristote, le xvii<sup>e</sup> siècle arrivé, on se contentait en général d'invoquer la leçon biblique sur le commencement du monde dans le temps et d'en tirer la conséquence qu'aucune preuve de l'éternité du monde ne pouvait être concluante.<sup>6</sup> Pour les scolastiques, toute la question consistait à savoir s'il était possible que le monde en tant que créature avait pu être créé *ab aeterno*. Ce débat, qui faisait rage dans l'Université de Paris au milieu du xiii<sup>e</sup> siècle, était à l'origine du *De aeternitate mundi* de Thomas d'Aquin, qui défend – notamment contre Bonaventure – la possibilité que le monde n'ait pas eu de commencement. Si la plupart des scolastiques se sont ralliés à la position thomiste, il restait quelques adversaires tel que Toletus. C'est dans ce débat que Bayle s'inscrit en annonçant le thème de sa remarque : « Tous les chrétiens demeurent d'accord qu'il n'y a que Dieu qui ait toujours existé ; mais plusieurs soutiennent qu'il a pu créer actuellement le Monde aussitôt qu'il a formé le decret de le produire, d'où ils concluent que le Monde a pu exister éternellement... ».<sup>7</sup>

Bayle croit voir dans cette longue dispute une espèce de logomachie fondée sur ce mot d'*éternité*, qui « effarouche tant de gens ». Pour débrouiller la confusion, il reformule la question de la manière suivante : « Est-il possible que Dieu et ses créatures aient toujours existé ensemble ? » En la posant dans ces termes, Bayle cherche à répondre à certains penseurs qui ont objecté qu'une créature qui aurait toujours existé serait l'égal de Dieu en raison de l'éternité, ce qui porterait atteinte à sa souveraineté. Or, on peut bien poser des questions sur la prétendue supériorité de cette reformulation de la question dans la mesure où elle s'appuie sur ce mot de « toujours » qui est d'une compréhension difficile pour ceux qui soutiennent la conception classique de l'éternité de Dieu. Quoi qu'il en soit, quand il lui arrive de gloser sur la question, Bayle retombe sur la formule plus traditionnelle et perspicace, à savoir : est-il possible que le monde n'ait pas eu de commencement ?

Pour mieux écarter le malentendu, Bayle distingue deux sens du mot *éternel* : celui de l'éternité proprement dite, qui est une durée simple et sans succession, et celui de la sempiternité, qui est une durée de temps illimitée dans le passé et dans l'avenir. Muni de cette distinction, Bayle observe que l'on

6 Tel est par exemple le procédé de Suarez. Voir *Disputaciones Metafísicas*, XX, sect. 5, éd. S. Romeo, S. Sánchez et A. Zanón, t. III, Madrid, 1961, p. 539 : « Non immorabor autem in solvendis rationibus Aristotelis, in quo alii scriptores satis erudite laborarunt. »

7 *Dict.* « Zabarella (Jacques) », H, p. 530.

peut concéder à ceux qui refusent aux créatures la possibilité d'une existence éternelle qu'ils ont raison dans la mesure qu'il n'y a que Dieu qui jouit d'une durée simple et sans succession.

La distinction à laquelle Bayle fait appel n'a rien de nouveau. Tout au long du Moyen Âge, deux penseurs ont servi de références indispensables dans toute discussion de la nature de l'éternité : Augustin et Boèce. C'est à ce dernier que l'on devait la conception classique de l'éternité divine, qu'il définit comme « la vie sans fin possédée à la fois tout entière et de façon parfaite (*interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio*) ».<sup>8</sup> En dépit des difficultés que peut soulever cette formulation, il est clair que, pour Boèce, l'éternité proprement dite est une durée simple, non successive, sans avant et après.<sup>9</sup> Contrairement aux créatures mondaines qui ne jouissent de leur existence que successivement, une partie après l'autre, Dieu possède tout à la fois son existence entière (*tota simul*).<sup>10</sup> Pour Boèce, la durée non successive de Dieu implique une existence hors du temps, qui est essentiellement une succession de moments. D'où vient la distinction fondatrice entre l'*éternité*, qui appartient à Dieu seul, et la *sempiternité*, ou la durée successive illimitée, sans commencement ni fin. Si certains philosophes ont trouvé à redire dans cette conception de l'éternité en préférant envisager la durée de Dieu comme une durée temporelle sans commencement ni fin – bref, comme une sempiternité –, la tradition qui commence avec Augustin et Boèce en passant par Anselme de Cantorbéry et Thomas d'Aquin et se prolongeant jusqu'à Suarez, Mendoza et Arriaga, a accepté le bien-fondé de la conception de Dieu comme un étant dont la durée simple existe hors du temps.

En posant à son tour la question en termes de sempiternité du monde (au moins quant au passé), Bayle pense écarter la principale objection des adversaires de la possibilité d'un monde sans commencement. Or, il va plus loin en insistant sur la possibilité de la simultanéité de la cause avec son effet. Il affirme qu'« il est certain que la cause n'enferme point dans son idée une *priorité* de tems par rapport à son effet ».<sup>11</sup> On pense évidemment ici à la célèbre affirmation de Descartes dans la *Troisième Méditation*, mais Bayle fait surtout allusion à l'un des arguments répertoriés dans la tradition en faveur

8 Boèce, *De consolatione philosophiae*, l. V, prosa 6.

9 Pour simplifier l'exposé, je laisse de côté le mode de durée des anges, qui faisait grand débat parmi les scolastiques. Ce serait une complication inutile dans la mesure où Bayle n'y fait aucune allusion.

10 Pour simplifier l'exposé, je laisse de côté le mode de durée des intelligences (*aevum*), qui d'après certains auteurs tenait milieu entre l'éternité de Dieu et l'existence successive et finie des étants terrestres. Le débat sur ce mode de durée n'entre pas non plus dans la discussion de Bayle.

11 *Dict.* « Zabarella (Jacques) », H, p. 530b.

de la possibilité de la sempiternité du monde. Certains adversaires de cette thèse prétendaient que toute cause efficiente devait précéder son effet dans le temps, d'où il s'ensuivait que l'existence du monde avait dû être précédée par un moment dans lequel il n'existait pas. Thomas d'Aquin avait traité cet argument dans la *Somma contra Gentiles*, où il reconnaissait la priorité temporelle s'agissant d'une cause successive comme le mouvement. Mais il refusait toute priorité temporelle dans les causes qui « agissent dans l'instant » tel que Dieu.<sup>12</sup> En faisant sienne la position thomiste sur la simultanéité de la causation divine, Bayle prend le parti des défenseurs de la possibilité d'un monde sans commencement.

### Deux objections au système orthodoxe

Jusqu'ici, la discussion de Bayle ne soulève aucune difficulté pour la théologie orthodoxe. Comme on vient de le voir, la plupart des théologiens ont soutenu la possibilité de la sempiternalité du monde. Pourtant, après avoir réglé la dispute en proposant une solution susceptible à ses yeux de satisfaire les exigences des deux côtés, Bayle passe à la considération d'« autres jeux de mots » qu'on rencontre dans ce débat. La réflexion de Bayle glisse alors subrepticement de la question de la pure possibilité d'un monde qui a toujours existé aux difficultés que rencontre la position orthodoxe selon laquelle le monde a été, de fait, créé dans le temps. Bayle considère deux difficultés majeures que la conception boécienne de l'éternité de Dieu soulève pour la position orthodoxe. En effet, tout se passe comme si la dispute sur l'éternité du monde qui donnait sujet à la première partie de la discussion n'était qu'un prétexte pour aborder des questions qui s'avèrent plus pressantes et plus épineuses pour l'orthodoxie chrétienne.

La première objection soulevée par Bayle concerne le rapport de Dieu avec le temps. D'après Bayle, si la durée de Dieu est éternelle, « il faut que le tems et les créatures aient commencé ensemble ».<sup>13</sup> Or, de prime abord, il n'est pas clair que de l'atemporalité de Dieu s'ensuive que le temps a dû commencer avec le commencement des créatures. Si, à l'instar de Newton, l'on posait un ordre temporel absolu, on pourrait convenir que Dieu existe hors du temps tout en affirmant qu'un certain nombre de moments se sont écoulés avant la création du monde. Malheureusement, suivant son habitude dans le *Dictionnaire*, Bayle ne développe pas l'argument plus longuement. Une hy-

12 *Somma contra Gentiles* II, ch. 38. Cf. Thomas d'Aquin, *De aeternitate mundi*.

13 *Dict.* « Zabarella (Jacques) », H, p. 530b.

pothèse qui se présente immédiatement consisterait à dire que si Dieu n'a pas créé le temps avec les créatures, il s'ensuivrait qu'il y aurait eu une infinité de moments écoulés avant le commencement du monde et qu'une telle infinité actuelle n'est nullement possible. Pourtant, il y a lieu de penser que Bayle n'est pas hostile à la possibilité des infinités actuelles, car il avoue, et insiste même sur ce point, que la matière en tant que substance étendue est essentiellement composée d'un nombre actuellement infini de parties, dont chacune est un étant indépendant.<sup>14</sup>

Une autre possibilité pour comprendre l'argument de Bayle est offerte par la considération, souvent avancée en faveur de la nécessité d'un commencement du monde, du dogme de la création *ex nihilo*. Or, plusieurs – parmi lesquels Bonaventure et Henri de Gand – ont soutenu que l'idée de création *ex nihilo* implique celle d'une postériorité temporelle de la créature. À leurs yeux, affirmer que le monde a été produit *ex nihilo* implique que le moment de la création a été précédé par un moment antérieur où la créature n'existait pas, d'où il s'ensuit que le monde n'a pas toujours existé. Par contre, Suarez refuse toute interprétation temporelle du dogme de création *ex nihilo*, insistant plutôt sur l'absence d'une cause matérielle :

Cum creatio dicitur esse productio ex nihilo, illud *ex* non significat successionem unius post aliud... Illud ergo *ex nihilo*, vel negative sumptum significat carentiam causae materialis... vel denotat habitudinem ad terminum a quo, qui debet esse simpliciter non ens, et sic denotat tantum ordinem naturae, non durationis...<sup>15</sup>

La position de Bayle sur cette question n'est pas facile à déterminer avec certitude, car dans le seul texte (sauf erreur) où il se prononce sur le vrai sens du dogme de la création *ex nihilo*, il n'envisage pas la question dans toute sa généralité. Pourtant, ce qu'il dit suggère qu'il se range plutôt du côté de Suarez. Bayle observe que

nos Théologiens, lorsqu'ils enseignent que le Monde a été produit de rien, n'entendent pas qu'il soit composé de rien, le mot *rien* ne signifie pas la cause matérielle du Monde, *materiam ex quâ*, mais l'état antérieur à l'existence du Monde, ce qu'ils appellent *terminum à quo*...<sup>16</sup>

14 Bayle souligne d'ailleurs que l'existence d'un nombre infini de corps « ne préjudicie point à la doctrine que Dieu seul est infini, c'est-à-dire, qu'il n'y a que lui dont l'essence, la puissance, la sagesse, etc. soient infinies... » (*RQP* I, ch. XXV : *OD* III, p. 546).

15 Suarez, *DM* XX, sect. 5, § 11, p. 540-541. Cf. Thomas d'Aquin, *De aeternitate mundi* et *Summa contra Gentiles*, II, ch. 38.

16 *Dict.* « Zénon (philosophe épicurien) », D, p. 548-549.

De prime abord, il semble que Bayle prenne ici le contrepied de la position de Suarez dans la mesure où il nie que l'idée de création *ex nihilo* signale l'absence d'une « cause matérielle du monde ». Pourtant, la suite du texte confirme qu'en fait Bayle ne cherche qu'à clarifier le propos de Suarez en affirmant que le mot *ex nihilo* veut dire sans cause matérielle *antérieure*, c'est-à-dire sans matière qui existe indépendamment de l'acte créateur de Dieu. Ainsi, au sens de Bayle, cette *antériorité* n'implique pas une temporalité mais plutôt une existence indépendante, ce qui rejoint l'idée de Suarez.

Le plus probable est que, pour Bayle, la durée et donc le temps dépendent pour leur existence de l'existence des substances qui durent. Comme il l'affirme dans son *Cours de philosophie*, « le tems n'est rien que la durée des choses (*tempus nihil esse aliud, quam durationem rerum*) ».<sup>17</sup> Autrement dit, pour qu'il y ait durée, il est nécessaire qu'il existe des substances qui durent. Or, si cela est, l'atemporalité de Dieu implique qu'avant la création du monde, il n'y avait aucune substance qui aurait pu servir de fondement pour l'existence du temps. Or, la question de la distinction entre la durée et la substance qui dure était très courante dans la philosophie scolastique. Quelques-uns, dont Suarez, affirmaient qu'il n'y a qu'une distinction de raison entre la durée et la chose qui dure. D'autres, comme Roderico Arriaga, affirmaient au contraire que la durée est un mode de la substance. En dépit de ces différences, tous s'accordent pour dire que la durée n'est pas une forme vide, indépendante des étants qui durent. Pourtant, comme on le verra plus loin, la question est plus compliquée pour Bayle parce qu'il affirme la possibilité d'une durée temporelle même dans l'absence de créatures. Quoi qu'il en soit, il est certain que cette position est partagée communément par les scolastiques aussi bien que par Pierre Poiret, seul adversaire que Bayle désigne explicitement dans « Zabarella ».

Une fois que la dépendance de la durée et du temps sur l'existence des substances est concédée, Bayle a beau jeu de tirer la conséquence que les créatures et le temps ont dû commencer ensemble. Reste à comprendre pourquoi aux yeux de Bayle une telle hypothèse risque de mener les orthodoxes à la contradiction. C'est, dit-il, que « ceux qui disent que les créatures n'ont pas toujours coexisté avec Dieu sont obligés de reconnoître que Dieu existoit avant qu'elles existassent ».<sup>18</sup> D'après Bayle, une telle concession risque de bouleverser le système orthodoxe parce qu'elle implique qu'il y ait un *avant* dans la durée de Dieu, ce qui renverse de fond en comble la conception tradi-

17 OD IV, p. 328.

18 *Dict.* « Zabarella (Jacques) », H, p. 530b.

tionnelle de son éternité. Cependant, c'est ici que l'argument de Bayle semble clocher. Certes, si le temps a eu un commencement, il serait contradictoire de parler d'un temps qui a précédé ce commencement – comme du reste Augustin l'avait déjà remarqué.<sup>19</sup> Mais il ne me semble pas que l'on puisse pour autant taxer de contradiction les tenants de l'éternité de Dieu. Car, au lieu de comprendre le commencement du monde comme un moment où il n'y avait rien hors de Dieu, suivi par un autre où commençait l'existence des créatures, on peut comprendre l'hypothèse du commencement du temps selon le modèle des nombres naturels. Dire que les nombres naturels commencent par zéro n'implique nullement qu'il doit y avoir quelque nombre naturel qui les précède et qui sert à limiter leur étendue. Au contraire, c'est dire tout simplement qu'il y a un premier élément de la série ordonnée de nombres naturels en-deçà duquel il n'y en a aucun. De la même manière, affirmer que le temps et le monde ont commencé ensemble revient tout simplement à dire que la série ordonnée de moments temporels a un premier élément. Cela n'implique nullement qu'il doive y avoir un moment avant le commencement du monde. C'est tout simplement dire que la durée du monde n'est pas infinie *a parte ante*. Certes, il peut arriver aux penseurs d'exprimer le dogme du commencement du monde d'une manière qui prête le flanc à l'objection de Bayle. C'est le cas d'Arriaga lorsqu'il résume la position orthodoxe en affirmant que pour les chrétiens il est de foi « qu'il y avait un instant dans lequel Dieu n'avait rien encore produit ». <sup>20</sup> Pourtant, la charité exige que l'on traite ces propos comme de simples façons de parler.

La deuxième version de cette première objection souffre du même défaut. Reprenant la discussion, Bayle demande aux orthodoxes, « comment prouvez-vous que le Monde n'a pas toujours existé ? N'est-ce point par la raison qu'il y avoit une Nature infinie qui existoit pendant qu'il n'existoit pas ? » <sup>21</sup> Mais, poursuit-il, dans l'hypothèse d'un Dieu éternel cela ne peut être parce que selon elle la durée de Dieu est un point mathématique sans étendue. Or, un point mathématique n'ajoute rien à l'étendue d'une quantité continue. Comme Bayle l'observe, « s'il ne s'en falloit qu'un point (je parle d'un point mathématique) qu'un bâton n'eût quatre pieds, il auroit certainement toute l'étendue de quatre pieds ». <sup>22</sup> Pourtant, une fois encore l'objection de Bayle se fonde sur la prétendue nécessité d'un temps qui a précédé le commencement du monde

19 Augustin, *De civitate Dei*, I. XII, sect. 16.

20 *Cursus philosophicus*, Lyon, 1669, *In Phys.*, disp. XVII, sect. I, p. 493 : « *fuit instans aliquod in quo nondum Deus aliquod produxerat...* »

21 *Dict.* « Zabarella (Jacques) », H, p. 530b.

22 *Dict.* « Zabarella (Jacques) », H, p. 530-531.

et qui servirait à limiter sa durée, ce que les défenseurs de l'éternalité de Dieu peuvent refuser. Or, force est de reconnaître que cette première objection n'a pas autant de poids que Bayle le prétend.

Avant de quitter cette première objection, il n'est pas inutile de noter l'inévitabilité, ou peu s'en faut, de parler d'un temps *avant* la création quand on cherche à exprimer l'hypothèse que le temps, à la différence de Dieu, a eu un commencement. Revenons à Arriaga, qui pose la question dans ces termes: « Si le monde aurait pu exister *ab aeterno*, tant que Dieu n'a pas existé avant lui ».<sup>23</sup> Dans la mesure où les tenants de la durée non-successive de Dieu ont recours à un tel langage, Bayle a parfaitement raison de souligner que l'on ne peut, sous peine de contradiction, donner un sens temporel à ce mot d'*avant*. Mais il a peut-être tort de ne pas reconnaître que, dans la bouche des orthodoxes, la proposition selon laquelle Dieu existait avant la création est passible de plusieurs interprétations. Ainsi, Thomas d'Aquin observe qu'il faut distinguer la priorité du temps de celle de la nature. Celle-ci implique une indépendance métaphysique plutôt qu'une existence antérieure dans le temps.<sup>24</sup> Que Bayle n'ait pas pris en compte cette distinction est encore plus surprenant dans la mesure où il y a lui-même recours lorsqu'il élabore sa propre hypothèse sur le commencement du monde. En parlant des idées dans l'entendement divin « avant » la création du monde, Bayle observe que « ce terme doit être entendu selon nos manières de concevoir, et selon ce qu'on appelle dans l'École priorité de nature, *signum rationis* ».<sup>25</sup>

La deuxième objection de Bayle, qui concerne le rapport entre le Dieu créateur et le monde temporel, est, à mon sens, plus intéressante et plus originale. Une fois encore Bayle voit une incompatibilité entre la conception de Dieu comme étant dont la durée est sans succession et le dogme d'un commencement du monde. Il observe que l'éternité de Dieu implique que ses volitions soient, elles aussi, éternelles. Car prétendre que Dieu a existé sans ses décrets à un moment et avec eux à un autre impliquerait manifestement un changement et une succession dans l'être divin, qui est censé être immuable et sans succession. Il s'ensuit que le décret par lequel le monde a été fait est éternel. Or, la question que Bayle se pose est de comprendre comment Dieu a pu formuler le décret créateur d'une manière qui empêcherait que le monde soit coéternel avec son décret.

23 *Cursus phil.*, In *Phys.*, disp. XVII, sect. I, p. 493 : « *potuerit mundus esse ab aeterno, ita ut non fuerit Deus prior illo* ».

24 *De aeternitate mundi*, dans *Opera Omnia*, t. XLIII, Rome, Editori di San Tommaso, 1976, p. 87: « *hec dictio 'post' ordinem importat absolute. Sed ordo multiplex est, scilicet durationis et nature.* »

25 *Dict.* « Zabarella (Jacques) », H, p. 531b, n. 52.

Thomas d' Aquin avait considéré une semblable objection d'après laquelle l'éternité de la volonté de Dieu en tant que cause suffisante de ses effets impliquait celle de la création. Thomas avait cherché la solution à la difficulté dans le caractère volontaire de la création. Il observait qu'en produisant son effet, c'est l'agent qui déterminait le temps dans lequel l'effet se produit. Ainsi, pour Thomas, c'est à Dieu de choisir le moment où il veut que le monde commence. « Tout comme l'intellect détermine chaque circonstance de la chose produite, il lui prescrit le temps... Rien n'interdit donc de dire que l'action de Dieu a été de toute éternité, mais au moment où il l'a disposé de toute éternité ».<sup>26</sup>

Pourtant, insiste Bayle, avant d'agréer cette solution, il faut savoir quel était au juste le contenu de la volition créatrice qui aurait pu fixer le commencement du monde. Car, affirme-t-il, si celle-ci prend la forme « Je veux que le Monde soit », vu l'éternité du décret, le monde aurait existé coéternellement avec la volition divine. Pour donner un commencement temporel au monde, il fallait que la volition créatrice spécifie le moment particulier où le monde doit commencer. C'est dire que Dieu aurait dû formuler son décret de la manière suivante : « Je veux que le Monde existe en un tel moment ». Mais, demande Bayle, si la durée de Dieu est simple, sans aucune distinction d'avant et d'après, et si ce décret se formule en l'absence de créatures temporelles, comment Dieu pourrait-il distinguer des moments différents pour en choisir celui qui lui convenait ? Et Bayle de déduire : « Il semble donc que, si la durée de Dieu n'est point successive, le Monde n'ait pu avoir de commencement ».<sup>27</sup>

### La théorie baylienne du temps

Après avoir posé ces deux difficultés majeures pour le système orthodoxe,<sup>28</sup> Bayle en propose une solution à sa façon :

26 *Somme contre les Gentils*, tr. C. Michon (Paris: GF Flammarion, 1999), I. II, ch. 35, p. 160.

27 *Dict.* « Zabarella (Jacques) », H, p. 531b.

28 Bayle exprime aussi un doute sur l'intelligibilité de la définition ordinaire de l'éternité divine telle que Boèce l'avait formulée. Aux yeux de Bayle, cette définition reste incompréhensible dans la mesure où l'on ne peut concevoir comment la durée divine, qui coexiste avec la durée successive et partant complexe des créatures, peut être renfermée dans un point mathématique. Bayle compare cette théorie au dogme catholique de la transsubstantiation, d'après lequel toutes les parties du corps de Jésus-Christ coexistent distinctement dans un point mathématique. Cette comparaison donne une indication sur la façon qu'a Bayle de comprendre la coexistence de Dieu et ses créatures temporelles : pour que Dieu puisse être présent à chaque moment successif du temps, il doit y avoir dans sa durée une partie qui correspond à chaque moment différent du temps. D'où le rapprochement que fait Bayle entre les parties distinctes que les scolastiques prétendent trouver dans un point non-étendu et les moments de la durée distincts qu'ils doivent attribuer à la durée simple de Dieu. Bayle cite en exemple la discussion de Caramuel Lobkowitz qui tente d'expliquer la coexistence de Dieu avec chaque moment successif de la durée du monde. Pour Caramuel, la principale objection à la coexistence de Dieu avec la durée successive est que, si Dieu coexiste avec Adam et s'il coexiste aussi avec un étant futur, l'Antéchrist – pour reprendre l'exemple de

Je suppose que entre les Êtres possibles que Dieu a connus avant qu'il fit des décrets de création, il faut mettre une durée successive qui n'a ni commencement ni fin, et dont les parties sont aussi distinctes les unes des autres que celles de l'étendue possible que Dieu a pareillement connue avant ses décrets... Il a laissé dans l'état des choses possibles une partie de cette durée infinie, et il a fait des décrets pour l'existence de l'autre. Il a choisi tel moment qu'il lui a plu dans cette durée idéale pour le premier qui existeroit, et il y a attaché l'acte par lequel il a décrété de créer le Monde.<sup>29</sup>

S'inspirant peut-être de la théorie malebranchienne de l'étendue intelligible (sans pour autant accorder aux esprits finis le moindre accès épistémologique aux idées divines du temps), Bayle identifie dans l'entendement divin une série infinie de moments idéaux qui permettaient à Dieu de situer la création du monde comme bon lui semblait dans le temps.

Jean Delvolvé, un des seuls commentateurs à consacrer quelques pages à la remarque H de « Zabarella », affirme qu'il ne s'agit ici que d'une solution à la deuxième difficulté soulevée par Bayle et que par conséquent la première conserve toute sa vigueur. À en croire Delvolvé, cette solution n'est offerte que par politique, par un Bayle toujours soucieux de ne pas « finir un article sur un passage dont pourrait s'inquiéter la foi, mais de laisser du sucre au fond du verre... ».<sup>30</sup> Pourtant, avant de se rallier à la lecture de Delvolvé, il importe d'examiner de plus près la portée que Bayle lui-même donne à son hypothèse. Juste après avoir présenté sa propre théorie, Bayle observe : « Voilà pourquoi l'éternité de cet acte ne prouve point celle du Monde. Voilà encore comment l'indivisibilité de la durée réelle de Dieu ne prouve point que le Monde n'ait pas commencé ».<sup>31</sup> Il me semble qu'en pesant bien ces mots, on peut voir que Bayle considère cette hypothèse comme susceptible de résoudre les deux difficultés auxquelles il a confronté le système orthodoxe. Il les aborde à rebours. Rappelons que la deuxième difficulté concerne l'éternité de l'acte de création. Si la volition créatrice est, comme Dieu lui-même, éternelle, comment le

Caramuel –, vu la transitivité de la coexistence, Adam doit coexister avec l'Antéchrist, ce qui est faux. Pour résoudre cette difficulté, Caramuel, tout en affirmant la simplicité réelle de la durée éternelle de Dieu, prétend y distinguer des moments virtuels. Pour lui, la durée éternelle de Dieu « *realiter unum instans est, et virtualiter continet innumera* ». Caramuel conçoit ces instants virtuels comme constituant une série infinie de moments ordonnés, mais néanmoins réellement identifiés au moment simple qui est la durée éternelle de Dieu. Sans doute une telle solution n'est pas pour plaire à l'implacable ennemi des distinctions arides de la scolastique qu'est Bayle. Mais, il n'est pas évident que la comparaison avec le dogme de la transsubstantiation soit pertinente dans la mesure où Caramuel n'attribue que des moments *virtuels* à la durée simple de Dieu. Voir Caramuel Lobkowitz, *Rationalis et realis philosophia*, Leuven, 1642, lib. XVII, disp. III.

29 *Dict.* « Zabarella (Jacques) », H, p. 531b.

30 Delvolvé, Jean. *Essai sur Pierre Bayle, religion, critique et philosophie positive*. Paris : F. Alcan, 1906. p. 281.

31 *Dict.* « Zabarella (Jacques) », H, p. 531b.

monde peut-il avoir un commencement dans le temps ? D'après l'hypothèse de Bayle, c'est que Dieu a choisi parmi l'infinité des moments idéaux celui qui lui convenait comme premier moment de l'existence du monde. Partant, il n'était ni dans sa propre durée simple, ni dans la durée des créatures réelles que Dieu a su distinguer des moments pour choisir celui qui serait le premier instant de la création. C'était plutôt à travers l'idée d'un ordre infini de moments possibles qu'il a effectué son choix.

La première objection, quant à elle, tente à établir une incompatibilité entre la conception de la durée divine comme non-étendue et le commencement du monde dans le temps. Mais cette objection est elle aussi défaits par l'hypothèse de Bayle, dans la mesure où celle-ci donne le moyen d'expliquer comment le monde a pu avoir un premier moment. Car, si le temps réel et successif a pour fondement l'ordre infini des moments idéaux dans l'esprit de Dieu, le monde aurait un commencement dans le temps pourvu que Dieu ait choisi un moment dans cette séquence pour servir comme premier, tout en laissant des moments antérieurs dans la pure possibilité. Par conséquent, il n'y aurait plus besoin de faire appel à la durée simple de Dieu pour mettre limite à l'existence passée du monde. C'est l'ensemble des moments idéaux non actualisés qui assure que le moment choisi par Dieu pour la création n'était pas le premier moment du temps. Concluons donc qu'aux yeux de Bayle l'hypothèse des moments idéaux est à même de résoudre les deux difficultés qu'il proposait aux tenants de la *tota simul* de Boèce.

Il n'est pas question dans les limites de cette courte intervention d'examiner le bien-fondé de l'hypothèse baylienne, qui, d'ailleurs, n'est qu'une simple esquisse. Limitons-nous plutôt à considérer une objection que l'on pourrait soulever contre cette hypothèse. On pourrait faire valoir que, si la série de moments connus par Dieu n'est qu'imaginaire, sans correspondance avec aucun temps réel, la première objection reste sans réponse. Car les données de cette difficulté, en tant qu'elles sont envisagées par Bayle, exigent un temps réel – et non seulement imaginaire – qui précède la création et en vertu duquel le premier moment des créatures n'est pas le premier de tous. Malheureusement, Bayle n'en dit pas assez sur le statut de l'ordre temporel qu'il trouve dans les idées de Dieu pour que l'on puisse dire définitivement s'il s'agit à ses yeux de plus qu'un simple temps imaginaire. Certes, à la fin de la remarque H, Bayle refuse l'équivalence scolastique du temps et du mouvement aussi bien que la dépendance du temps sur la succession d'idées dans les esprits créés. D'après Bayle,

quand tous les esprits créés périroient, quand tous les corps cesseroient de se mouvoir, il y auroit néanmoins une durée successive, fixe, et réglée dans le Monde, laquelle correspondroit aux momens de la durée possible connue à Dieu...<sup>32</sup>

Pourtant, ceci ne va pas suffisamment loin pour écarter tout-à-fait l'objection. Il me semble néanmoins que Bayle reconnaît un temps réel qui existe indépendamment de la durée des créatures, soit que l'ordre des moments dans l'entendement de Dieu constitue non seulement la vraie mesure du temps, mais le temps réel lui-même, soit que cet ordre correspond à un temps réel indépendant des choses qui durent, tel que l'envisagera Newton. C'est ce que confirme un texte remarquable des *Objections à Poiret*:

...si Deus annihilaret omnes creaturas nunc existentes, posset ita alium mundum creare ut certo cognosceret effluxisse aliquod tempus inter annihilationem primi et productionem secundi mundi... Si dicas, nullum fore tempus inter annihilationem primi et productionem secundi, responsum dabis repugnans è diametro lumini naturali, nec tibi ipsi satisfeceris.<sup>33</sup>

Dire que, même dans l'absence complète de créatures, le temps continuerait à s'écouler implique que le temps réel existe dans une indépendance complète des choses qui durent successivement. Concluons donc que Bayle reconnaît un temps réel qui précède le premier moment de la création. On assiste ici à une reconceptualisation du temps comme forme vide, indépendante des choses qui durent. En proposant une telle hypothèse, Bayle offre non seulement une solution novatrice au problème traditionnel du rapport du Dieu au monde temporel, mais il rompt définitivement avec la pensée scolastique d'une manière plus complète que ne l'avait fait Descartes lui-même.<sup>34</sup>

### Références bibliographiques

- ARRIAGA, R. *Cursus philosophicus*, Lyon, 1669.  
 BOËCE. *De consolatione philosophiae*. Caramel Lobkowitz, *Rationalis et realis philosophia*, Leuven, 1642.  
 DALES, R. C. *Medieval Discussions of the Eternity of the World* (Leiden: Brill, 1990).

32 *Dict.* « Zabarella (Jacques) », H, p. 531b.

33 *Objectiones à Poiret*, III, ch. XVI : OD IV, p. 158a.

34 Pour une remarquable étude des positions respectives de Descartes et de Suarez sur la question de la durée, voir Solère, Jean-Luc. « Descartes et les discussions médiévales sur le temps », *Descartes et le Moyen Age*, éd. Biard et Rashed. Paris : Vrin, 1998. p. 329-348.

- DELVOLVÉ, J. *Essai sur Pierre Bayle, religion, critique et philosophie positive* (Paris : F. Alcan, 1906).
- LABROUSSE, E. *Pierre Bayle, I*, (La Haye : Martinus Nijhoff, 1964).
- LENNON, T. M. « Veritas Filia Temporis: Hume on Time and Causation », *History of Philosophy Quarterly*, 1985, p. 275-290.
- SOLÈRE, J.-L. « Descartes et les discussions médiévales sur le temps », *Descartes et le Moyen Age*, Biard et Rashed eds. Paris : Vrin, 1998, pp. 329-348.
- SUAREZ, *Disputaciones Metafísicas*, XX, sect. 5, éd S. Romeo, S. Sánchez et A. Zanón, Madrid, 1961.
- THOMAS D'AQUIN, *De aernitate mundi* dans *Opera Omnia*, t. XLIII, Rome, Editori di San Tommaso, 1976.
- THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, tr. C. Michon (Paris: GF Flammarion, 1999).