

LE STATUT ONTOLOGIQUE DU TEMPS DANS LA PHYSIQUE ET LA THÉOLOGIE DE FRANCESCO D'APPIGNANO

ABSTRACT

La concezione del tempo costituisce un elemento originale nell'opera di Francesco d'Appignano: la sua *Compilatio* come secondo libro delle *Sentences* offre uno spaccato singolare di influenze relative tanto ai suoi predecessori di XIII secolo, quanto ai suoi contemporanei di XIV. L'esistenza aporetica dell'essere temporale successivo, l'unità del tempo, la sua natura matematica, così come il suo rapporto con il primo movimento celeste, sono elementi fondamentali delle riflessioni del *Doctor Succinctus*. Da questa raffinata contaminazione di applicazioni della geometria provenienti da tradizioni differenti, lo sviluppo ontologico della categoria delle quantità successive e la riduzione del tempo al movimento, nasce una concezione originale di un infinito attuale popolato da esseri in successione che rappresenta l'eternità e la creazione divina.

Francesco's views on time remains original : his *Compilatio* as the second book of *Sentences* seem to be influenced by the commentators of the XIIIth century but by his contemporaries of XIVth century too. The aporetic nature of successive quantitative beings, the unity of time, his mathematical ontology, like his relative being to the first celestial motion are enough of essential elements and subject matter discussed by the *Doctor Succinctus*. From this subtle alliance of these different traditions of using geometry, stressing the increasing importance of the category of quantity, or the ontological reduction of time and motion appears a singular conception of an actual infinite, which is composed by entities in act and represents eternity and divine creation.

INTRODUCTION

Aux XIII^e et XIV^e siècles, les définitions médiévales du temps demeurent problématiques, puisqu' Aristote n'a pas clairement prouvé son existence. Si les commentateurs admettent et étayent les positions du Stagirite, ils n'en aboutissent pas moins à des solutions contrastées et soumises à une densité croissante des débats, depuis 1250¹

¹ La génération franciscaine (ca. 1200-1210) précédant Robert Grosseteste à Oxford, tels Jean Blund ou Alexandre Nequam et Alfred de Sareshal, sont les premiers lecteurs avertis d'un Aristote gréco-arabe, dont ils fréquentent librement le *De Anima*, la biologie et la philosophie naturelle. Ils représentent ainsi la tradition scientifique typique du XII^e siècle, où sont transmis à la fois l'intérêt grandissant pour la philosophie naturelle et les exégèses bibliques. Après 1220, la philosophie d'Averroès et d'Avicenne domine de plus en plus les contenus philosophiques. Dans les premières années du XIII^e siècle universitaire parisien au contraire, bien que John Blund et David de Dinant aient contribué, dans leur circulation entre les deux pôles, à la fréquentation de ces ouvrages, la connaissance universitaire des théologiens sur l'aristotélisme concerne surtout le champ de la logique et se trouve freinée par l'entrée contestée de la *Métaphysique* et des *Libri naturales*, (censures successives de 1210, 1215, 1231, 1245). Il faut attendre 1252, puis 1255 pour que le *De Anima* et tous les livres d'Aristote disponibles soient officiellement lus et enseignés à la faculté des Arts de Paris.

jusqu'à l'âge d'or de la philosophie naturelle. En effet, les principales objections à un statut ontologique du temps résident dans son caractère successif, ses parties ne pouvant coexister simultanément, mais seulement l'une après l'autre. Pour les premiers commentateurs des années 1250 de l'université d'Oxford, ni le temps ni le mouvement n'existent dans le présent.

De plus, en qualité d'attribut du mouvement et du nombre, le temps relève du statut de l'accident² non moins problématique, qui interroge sa réalité mentale ou extra-mentale, son appartenance à une forme accidentelle ou substantielle, son classement catégorial.

Francesco d'Appignano³ compte parmi les maîtres scolastiques de l'ordre franciscain⁴ les plus influents à Paris dans les années 1320. Sa pensée, riche des doctrines du XIII^e siècle et en particulier de celle de Thomas Wylton,⁵ a rayonné dès le début du XIV^e siècle pour y inspirer de nouvelles conceptions chez ses contemporains, comme Walter Burley.⁶

Nous souhaiterions définir sa place originale dans les débats relatifs au temps et montrer que sa *Physique* et ses œuvres de théologie s'inscrivent dans l'évolution des savoirs de l'entre-deux siècles (XIII^e-XIV^e siècles) sur le temps.

Nous consacrerons une première partie à la lecture de sa compilation très synthétique du livre IV de la *Physique*⁷ aristotélicienne,⁸ où le temps⁹ apparaît problématique et de

² AMERINI 2006; DUBA 2011; MAIER 1955.

³ Nous choisissons de conserver le nom d'origine de cet illustre théologien franciscain, natif du village d'Appignano del Tronto situé en Italie centrale. Nous signalons cependant que bon nombre d'études internationales, qui lui sont consacrées, lui préfèrent le nom de Franciscus de Marchia, qui indique sa région d'origine, les Marches. PRIORI 2001-2017.

⁴ LAMBERTINI 2006.

⁵ NIELSEN – TRIFOGLI 2005; 2013; LAMY 2016.

⁶ CONTI 2013.

⁷ L'œuvre physique de Francesco d'Appignano est dans l'état actuel des connaissances, assez mal cernée, en ce qui concerne ses conditions d'émergence et sa genèse. L'intense activité intellectuelle du théologien à l'Université de Paris dans les années 1310 permet toutefois d'attester une très solide culture dans le domaine de la philosophie naturelle péripatético-arabe et une maîtrise approfondie des commentaires littéraires à la *Physique* de ses contemporains comme Walter Burley. Voir ZIMMERMANN 1971; TRIFOGLI 2007; 2004; 2001, pp. 57-82. Bien qu'il ne reste à disposition aujourd'hui qu'une seule compilation synthétique disponible relative aux huit livres de la *Physique* d'Aristote, éditée par N. MARIANI (1998), la communauté scientifique s'accorde à dire que la philosophie naturelle de Francesco d'Appignano faisait autorité, dans la récapitulation des problématiques abordées en son temps sur les causes de l'être, la matière, la forme, la cosmologie, le temps et dans les solutions originales qu'il y apportait (sur la nature de l'infini et de la volonté humaine notamment). Peut-être existe-t-il quelque part sous forme manuscrite et anonyme une exposition et des questions plus exhaustives qui permettraient de mesurer plus précisément encore la part de Francesco d'Appignano dans les débats de philosophie naturelle et dans le contexte culturel et doctrinal de son temps. SCHNEIDER 1991; SUAREZ-NANI 2015; 2011; 2006; 2004.

⁸ MARIANI 1998.

⁹ L. IV, ch. III, pars IV, *De tempore* : pp. 253-274. Les trente-quatre arguments du chapitre III sont une lecture de la *Physique* d'Aristote IV, 10. Les paragraphes 1-16 : pp. 253-261, identifient ce qu'est le temps, ce qu'il n'est pas, son unité (*Physics* IV, 10, 217b 32-218 a 8, *Physics* IV, 218 a 6-7 170-218 a

forme accidentelle : dans sa compilation, Francesco soutient principalement, comme ses prédécesseurs, et même plus radicalement, que le temps n'a pas d'existence, du fait de sa nature successive et de l'indivisibilité de l'instant, qui n'est ni terme, ni partie du temps. Au livre II des *Sentences*,¹⁰ au contraire, Francesco renforce l'ontologie du temps, dans le contexte de la création *ab aeterno*. Le *Doctor Succinctus* assume une pleine actualité du temps, différente de celle de la permanence ; intégré à la structure de l'infini, le temps trouve le foyer doctrinal le plus propice pour accéder au statut de réalité actuelle successive.¹¹

LE TEMPS DANS LA 'PHYSIQUE' DE FRANCESCO D'APPIGNANO : UNE SYNTHÈSE DE
L'ENTRE-DEUX SIÈCLES (XIII^E-XIV^E S.)

L'existence problématique des entités successives dans les traditions de l'entre-deux siècles : le statut de l'instant et de l'unité du temps (paragraphes 2-7).

Francesco d'Appignano, conformément à Aristote, en *Physique* IV, 10, 217 b 32-218 a 18,¹² fait remarquer que le temps échappe à tout statut ontologique, dans la mesure où

22 171, 218 b 31-32, 220 a 1 19-22), sa distinction d'avec le mouvement (*Physics* IV, 219 a 1). Les paragraphes 17-23 : pp. 262-267 analysent la mesure du temps, les paragraphes 24-26 : pp. 268-269, envisagent le temps comme cause de corruption (*Physique* IV, 13, 222b 19-22), les paragraphes 27-34 : pp. 270-274, concluent sur le temps comme forme accidentelle du premier mouvement céleste.

¹⁰ La tradition manuscrite des quatre livres sur le *Commentaire des Sentences* de Pierre Lombard par Francesco d'Appignano est d'une grande complexité manuscrite et témoigne d'une forte diffusion à succès au sein de l'Université de Paris dans les années 1310-1319. Cet ouvrage réunit les lectures philosophiques et herméneutiques les plus fortes du théologien, relatives aux questionnements sur la Parole divine et à l'interprétation de la Sainte écriture, depuis la présentation des dogmes de Pierre Lombard ; Le *Commentaire des Sentences*, de loin le plus connu de toutes les œuvres de Francesco d'Appignano, participe à l'avènement de ce genre commentaristique à Paris, en tant que somme théologique devenu manuel d'instruction universitaire incontournable, que tous les étudiants lisent, mémorisent et discutent, pour devenir des maîtres accomplis. À l'époque de Francesco d'Appignano, les *Sentences*, afin de résoudre certains problèmes soulevés par les dogmes, comme la transsubstantiation, le mouvement des anges, inspirent une tradition commentaristique qui importe, dans son exigence à la fois théologique, philosophique et rationnelle, des arguments innovants venus d'autres sciences, telles la logique, la métaphysique et à la philosophie naturelle. SUAREZ-NANI – DUBA – CARRON – ETZKORN 2010; 2012; MARIANI 2007; SUAREZ-NANI 2008; 2016.

¹¹ Dans la question 5, Francesco met au jour deux nouveaux types d'instant, *l'instans fluens* and *l'instans permanens*, qui consolide le statut ontologique du temps. Le premier ne permet pas la coexistence de l'être et du non-être, mais il le reconnaît comme un être successif. Le second admet la simultanéité de l'être et du non-être et représente la notion de durée angélique. Dans la question 6, Francesco affirme l'identité ontologique entre le temps et le mouvement et consacre un large développement au temps, comme quantité successive de mouvement, ce qui n'apparaît pas du tout dans sa compilation du commentaire à la *Physique*. Francesco ne rapporte pas les représentations de ses contemporains à ce sujet, comme Burley, mais recourt à des positions plus anciennes, appartenant au début du XIII^e siècle, où le temps et le mouvement sont comparés à l'immobilité du lieu et à son mobile. Dans la question 12, enfin, Francesco pose une durée infinie de réalités successives: le temps devient alors une quantité infinie actuelle et un être successif aussi avéré que le mouvement ou les êtres permanents.

¹² COULOUBARITSIS 1999.

le temps se divise en parties, qui ne subsistent pas simultanément, mais se succèdent l'une après l'autre, les unes relevant de ce qui n'est déjà plus, le passé, les autres, de ce qui n'est pas encore, l'avenir. Le présent, quant à lui, est réduit à l'instant indivisible et ne peut pas constituer une partie du temps. Il est donc nécessaire de penser le temps dans le changement, au côté de la grandeur et comme une quantité successive qui inhère dans le mouvement.

Francesco d'Appignano, contrairement à la tradition franciscaine, suit alors la stratégie générale des commentateurs du XIII^e siècle qui consiste à éprouver le temps¹³ sur les critères d'existence de la structure du continu permanent. En effet, pour la première génération des Franciscains,¹⁴ Bonaventure inclus, le temps correspond à un terme générique plus ou moins restreint. Étudier la notion de temps à l'aune du mouvement continu, sous forme de division et de succession, comme la tradition aristotélicienne le fait, ne convainc pas l'école franciscaine, qui considère avec une certaine défiance la discrétion temporelle : c'est le cas de Matthieu d'Aquasparta, quant à Duns Scot,¹⁵ il la réfute tout à fait.

Le temps est ainsi considéré comme un continu composé de deux parties : une partie passée, une partie future, qui se rejoignent à l'instant présent indivisible, si bien que Francesco déduit la non-existence du temps de la non-existence de chacune de ses parties. Le passé et le futur n'existent pas, car ils n'existent pas maintenant, ni ne se maintiennent dans la durée, à la manière des êtres permanents. Selon Francesco¹⁶, le temps n'existerait que si ses parties existaient simultanément dans l'instant présent. Le critère d'existence est cautionné par la permanence, comme dans le cas d'une substance naturelle.

Cette entrée inaugurale n'est pas originale mais contient le propos liminaire de bon nombre de ses prédécesseurs, qui tentent d'attribuer une existence aux êtres successifs.

Francesco poursuit ses investigations synthétiques sur le temps en évoquant, comme chez ses prédécesseurs, la question de la multiplicité des instants dans le temps ou de leur unité. En effet, selon Aristote, en *Physique* IV, 10, 218 a 8-30/220 a, ne peuvent se trouver, dans le temps, ni une multiplicité d'instants ni un unique instant. La simultanéité des événements passés, présents et futurs semble contredire la présence d'un instant unique dans le temps : si tel était le cas, tous les événements seraient simultanés ; au contraire, suggère Aristote, la confrontation du temps avec une autre quantité, la ligne, le mouvement, le nombre, montre que dans le temps, il n'y aurait pas un seul instant. Les commentateurs invalident surtout l'idée de la multiplicité des instants, en

¹³ AERTSEN 2012.

¹⁴ PORRO 2001, pp. 152-153; ALLINEY 2001, p. 205.

¹⁵ BOULNOIS 2001, p. 185; 1998; BIARD 2003; 2002.

¹⁶ FRANCESCO D'APPIGNANO, *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*, a cura di Mariani, *Capitulum* III, *Quarta Pars, De tempore*, An sit et quid sit in se et in comparationem ad motum et quietem quorum est mensura et de proprietatibus eorum quae sunt in tempore ut de iam olim repente et aliis : p. 252, An sit tempus et an sit unum nunc vel plura in tempore. IV, III, 2 *Ostendit duplici ratione quod tempus non est*, p. 252, l. 9-21.

soulignant que l'instant indivisible n'est pas une partie du temps, et qu'un instant ne peut être corrompu ni être succédé par un autre instant.

Sans étayer précisément les argumentaires poussés du XIII^e siècle, Francesco¹⁷ confirme l'impossibilité d'un temps unique et applique les principes de la continuité des êtres permanents, comme la ligne, aux êtres successifs, à ceci près que le point est un *terminus*, à défaut d'être une partie du continu, alors que l'instant n'est ni un *terminus*, ni une partie. Le temps ne peut se composer ni de parties constitutives permanentes, ni d'instant indivisibles, tous les deux étant soumis au non-être de la succession du passé au futur. L'entité successive se trouve ainsi doublement pénalisée dans la projection imposée par la structure du continu, car elle ne présente ni permanence, ni divisibilité.

Chez Aristote, le paradoxe du continu réside dans le fait que la ligne est divisible en tout point, en tant que limite indivisible, alors qu'elle n'est pas composée de points ; ce paradoxe invalide doublement le temps, quand il est pensé à la manière d'une quantité continue unidimensionnelle, car il n'est divisible en aucun instant, la succession empêchant la persistance du *nunc*, pas plus qu'il n'est composé d'instant (comme la ligne de points).

« Les différentes parties du temps ne sont pas simultanées, à moins que la première continue la seconde. [...] Or cela est impossible, puisque tout instant est indivisible [...], puisque l'instant n'est pas continu à l'instant. »¹⁸

À ce stade de la lecture linéaire du livre IV, Francesco, comme dans la tradition commentaristique précédente, ne fournit aucune preuve validant ou invalidant l'existence du temps.

Après trois argumentaires succincts (paragraphe 6-10) rejetant le fait que le temps serait le mouvement de tout, la sphère céleste ou la partie du mouvement circulaire, il s'engage, en suivant le texte d'Aristote, sur une réflexion du temps dont l'ontologie est relative au mouvement, pour aboutir à la définition du temps comme nombre du mouvement.

Le temps et le mouvement (paragraphe 8-16, 25, 31, 32, 34)

En *Physique* IV, 11, 219 a 9-10, Aristote affirme que le temps est un accident du mouvement et, sur un mode dérivatif, le temps devient l'accident de la substance, sujet du mouvement. Il précise en *Physique* IV, 13, 222b 19-22, que le temps cause la corruption : « tout naît et périt dans le temps », « surtout le périment. »

Dès lors, les prédécesseurs de Francesco se demandent à quelle condition le temps exerce une causalité sur la substance, sujet du mouvement,¹⁹ dans la mesure où il est

¹⁷ *Sententia et compilatio*, IV, III, 4 *Probat quod non possint esse simul plura nunc in tempore* : p. 254, l. 33-43/45-51.

¹⁸ *Sententia et compilatio*, IV, III, 4 *Probat quod non possint esse simul plura nunc in tempore* : p. 254, l. 33-43/45-51.

¹⁹ TRIFOGLI 2000.

capable de la corrompre tout en n'étant qu'une forme accidentelle. Selon eux, le temps n'est pas la cause principale de la corruption d'une substance, au sens de la cause efficiente d'une telle corruption. En revanche, le temps constitue une cause au sens faible du terme : il mesure l'action de la cause efficiente de la corruption de la substance.

Francesco (paragraphe 25), contrairement aux traditions commentaristiques précédentes, ne dissocie pas le temps et le mouvement *per se* dans la relation causale qu'ils établissent avec la corruption : celle-ci advient naturellement à toute chose, indépendamment de sa cause accidentelle et de ses dispositions propres. Mouvement et temps causent en eux-mêmes la corruption²⁰ mais le premier dans une prééminence ontologique *primo*, le second, *non primo*. Quant à la génération, qui est inhérente à toute chose et advient à partir de la cause extrinsèque permettant l'être des choses sensibles, le mouvement et le temps n'agissent sur elle que de façon accidentelle : ils acheminent la génération vers la corruption, sans être la cause de cette génération.

Bien plus, le maître franciscain introduit le temps comme forme accidentelle du premier mouvement (paragraphe 32) en s'appuyant sur le processus d'accomplissement du mouvement averroïste qui s'inscrit dans la passion :²¹ le temps devient une passion accidentelle inhérente à tous les mouvements. En effet, comme le mouvement reste inclassable chez Aristote, Averroès soutient que le mouvement, en tant qu'il ne diffère pas de la perfection à laquelle il se destine, si ce n'est selon le plus et le moins, doit appartenir au genre de la perfection à laquelle il aboutit. Le mouvement n'est rien d'autre que la génération d'une partie après l'autre de cette perfection à laquelle le mouvement tend, jusqu'à ce qu'il atteigne la perfection et soit en acte. Le mouvement diffère du point de vue du degré de l'état final mais pas du point de vue de l'essence. En conséquence, la réception averroïste contribue à réifier le mouvement dans deux perspectives différentes : ou bien il renvoie à une *forma incompleta* de même essence que la catégorie de classification (lieu, quantité ou qualité), ou bien il renvoie à une *via ad formam*, processus d'accomplissement dont l'essence accidentelle est celle de la passion, qui est susceptible de plus ou de moins et admet la contrariété. ; le temps constitue la forme accidentelle inhérente de la passion à un substrat premier : la forme passionnelle en un sens universel et premier du premier mouvement.

Francesco affirme, pour la première fois à cet endroit de la *compilatio*, que le mouvement est le sujet du temps : à ce titre, il arrête la version définitive de sa définition du temps, en soulignant la compatibilité de sa nature accidentelle avec l'unité du temps (ce qui est un thème central depuis le XIII^e siècle) : le temps pour Francesco est une unité accidentelle inhérent au substrat substantiel de l'unité du premier mouvement céleste.

La forme accidentelle du temps inhérent au mouvement semble donc être en premier lieu celle de la passion, selon Francesco, comme dans la tradition commentaristique du XIII^e siècle et non celle de la quantité, comme au XIV^e siècle, où le temps questionne

²⁰ *Sententia et compilatio*, IV, III, 25 *Motus et tempus per se faciunt ad corruptionem et per accidens ad generationem* : p. 269, l. 386-397.

²¹ *Sententia et compilatio*, IV, III, 32 *Tempus est passio plurium motuum* : p. 273, l. 489-500.

l'ontologie de sa nature quantitative. Les contemporains de Francesco se concentrent en effet surtout sur le classement aristotélicien imprécis du temps dans la catégorie de quantité : dans la *Physique*, le Stagirite suggère que le temps est successif et qu'il est quelque chose du mouvement, il renvoie plus spécifiquement à son nombre, ce qui implique chez les commentateurs que le temps est un accident du mouvement. Pour Burley, par exemple, le temps du mouvement se traduit surtout par la quantité successive qu'il représente dans le mouvement.

Or, dans sa compilation, Francesco ne fait jamais allusion au temps comme quantité : seules les analogies avec la structure du continu et le nombre sont traitées.

C'est une autre façon que ses contemporains d'affirmer la même chose : le mouvement étant le sujet du temps, est la condition pour l'existence du temps, pour toute propriété intrinsèque du temps et pour la succession de l'avant et de l'après, tandis que le temps, forme inhérente au mouvement, est formellement responsable de l'avant et de l'après dans la durée du mouvement ; c'est en vertu du temps que le mouvement est un être successif, mais, chez le maître franciscain, la passion semble être à l'origine de sa nature successive.

Le nombre et le temps : la position originale importée des 'Sentences' I, dist. XXIV (paragraphe 16-19, 23-24, 28, 30)

En *Physique* IV, 14, Aristote évoque le fait que le temps est le nombre de n'importe quel mouvement continu : même si deux mouvements prennent place en même temps, Aristote maintient l'unité du temps pour tout mouvement simultané. Aristote installe son raisonnement dans l'analogie entre unité et multiplicité du temps et du nombre. Par abstraction, le nombre et le temps sont uniques. L'ontologie du temps est pensé comme une sorte de nombre, et la tradition médiévale reprend l'assertion du Stagirite selon laquelle le temps est unique, conclusion à laquelle aboutit notre Franciscain.

Pour Averroès, le temps est l'accident du premier mouvement seulement, bien qu'il serve de mesure pour tous les autres mouvements : le temps est l'accident du premier mouvement céleste :²² cela préserve ainsi l'unité du temps, être accidentel inhérent à un seul mouvement ; dès lors, le temps reste unique.

Francesco se conforme à la représentation averroïste, mais continue d'induire du mouvement, les attributs accidentels du temps : de même que le mouvement universel fournit au temps un substrat formel et premier pour la passion et lui confère sa valeur accidentelle de passion, de même le premier mouvement céleste lui assure un principe formel d'unité et lui confère sa valeur accidentelle d'unité numérale.²³

²² SCHNEIDER 1991.

²³ *Sententia et compilatio*, IV, III, 31 *Tertia questio* : de temporis unitate : p. 272, l. 474-477 : Sciendum quod unitas numeralis accidentis cuiuslibet, et potissime absoluti, sumenda est ex unitate subjecti ; cum ergo tempus sit quoddam accidens et motus sit subjectum temporis, unitas ipsius temporis sumenda est ex unitate motus." *Sententia et compilatio*, IV, III, 34 "Determinat veritatem circa istam questionem : p. 274 : [...] tempus [est] unum ex unitate motus primi, tali medio : illud accidens est unum cuius subiectum in quo fundatur est unum ; sed subjectum in quo fundatur tempus est unum :

Francesco introduit ensuite dans sa lecture linéaire (16-19) le nombre et la grandeur du temps, la mesure du temps par la grandeur. Aux paragraphes 18 et 23, le nombre mesure les êtres et les non-êtres. Francesco précise que la mesure du temps est différente, si elle est appliquée à un mobile ou au mouvement : il envisage ainsi les différentes acceptions terminologiques du terme ‘maintenant’ (24).

Il aborde alors dans sa synthèse un des plus vifs débats (XIII^e et XIV^e siècles) occasionnés par l’interprétation de *Physique* IV, à partir de 222b 30 : le temps ne peut pas se mesurer sans le mouvement ni exister sans l’activité d’une *anima numerans* (Aristote, *Physique*, IV, 14, 223 a 1) :

il est impossible qu’existe ce qui numbrera, il est aussi impossible qu’existe quelque chose de nombrable, par conséquent, il est clair qu’il n’y aura pas non plus de nombre. En effet, le nombre est soit ce qui a été numbré, soit ce qui est nombrable. Or, si rien d’autre ne peut par nature numbrer que l’âme et l’intellect de l’âme, il est impossible que le temps existe, si l’âme n’existe pas.²⁴

Dès l’Antiquité tardive, Simplicius et Philopon distinguent strictement, au contraire d’Aristote, le temps et la capacité noétique de dénombrer et de compter. En effet, alors que le nombre comporte une agrégation et la permanence d’éléments divers cumulés, le temps est un être successif. Le temps étant un nombre, il ne peut exister sans l’âme ni sa capacité de dénombrer. À leur suite, une majorité de commentateurs des années 1250 ont cherché à radicaliser cette indépendance réifiée du temps par le recours au nombre et à des entités successives de réalités extra-mentales, qui subsistent, indépendamment de l’âme, qu’elles soient comptées ou non. Ils affirment ainsi qu’Aristote refuse au nombre d’être une collection de choses réelles.

Pour Averroès au contraire, (dans son commentaire 131) très décrié au XIII^e siècle, l’existence actuelle du temps dépend de l’âme, « il est du nombre des êtres dont l’acte est complété par l’âme. » (IV, c. 88).

Dans les *Sentences* I, distinction XXIV, Francesco se demande dès la Question I²⁵ si le nombre est en Dieu en dehors de l’âme, c’est l’occasion de rappeler la position d’Aristote en *Physique* IV, au paragraphe 37 de sa compilation, et de voir les modalités de la présence du nombre dans l’âme, *formaliter* (paragraphes 38-43) pour développer son *Articulus secundus Utrum numerus sit formaliter extra animam vel tantum in anima*.

S’il suit tout d’abord les contestataires d’Aristote et d’Averroès, pour affirmer que tout nombrable est réellement en dehors de l’âme, Francesco réfute l’idée que le nombre serait l’espèce d’un genre *realiter in re extra intellectum*.

Dans sa compilation de *Physique*, (i) Francesco confère au temps, en ce qu’il est un nombre, une existence objective de numération à l’infini. À ce titre, le temps est indépendant de l’âme ; l’adverbe *potentialiter* renvoie à la puissance aristotélicienne de nombres infinis.

ergo tempus est unum.

²⁴ COULOUBARITSIS 1999.

²⁵ LAMY 2013.

(ii) Francesco rend le temps dépendant de l'âme lorsque le nombre qu'il représente révèle l'acte d'opération mentale qui ordonne et énumère dans l'âme une collection déterminée de nombres, qui, en acte, sont finis, selon les préceptes aristotéliens.

[Aristote] soutient donc d'abord que le temps n'aurait pas d'être sans l'âme : le nombre n'a pas d'être sans âme nombrante ; puisque donc le temps est un nombre, l'âme ou l'intellect correspondent à son être nombrant, donc le temps ne peut pas exister sans âme [...] [l. 457] Selon le commentateur, puisque l'on se demande si le temps a une existence sans âme ou non, et que l'on se demande si l'âme sera présente ou non, il faut dire que le temps a une existence sans l'âme matériellement et potentiellement ; en revanche, d'un point de vue formel et actuel, le temps n'a pas d'être sans âme.²⁶

Quand l'âme rend opérationnelle, rationnelle et actuelle (*actualiter*) la puissance de numération infinie qui inhère au temps, nombre du mouvement, de la succession, de l'avant et de l'après, le temps ne peut tenir son *esse* que de l'âme ; *formaliter*, le nombre révèle la relation d'ordre et d'énumération, que seule l'âme arrête, fixe et détermine pour définir un résultat déterminé.

Le temps ne tient pas son *esse* de l'âme, le temps *per se*, renvoie à un nombre infini *potentialiter* parce qu'il est infini et *materialiter*, parce que c'est un principe mental objectif apte à traiter la numération.

C'est ainsi que Francesco rappelle que le nombre provient du temps : dans sa synthèse sur le temps, le débat originaire présent en *Physique* IV lui permet d'imposer sa théorie sur le nombre mental, différente d'Aristote et Averroès : "*numerus obiective sit est in anima (formaliter, actualiter), non tamen est ab anima (materialiter, potentialiter,*" § 87, p. 451 (*Sentences*).

LE TEMPS DANS LA 'REPORTATIO A IN II SENTENTIARUM' (QU. 5, 6 ET 12) : UNE ONTOLOGIE AFFIRMÉE DANS L'ACTUALITÉ DE L'INFINI

Le reconnaissance ontologique de l'instant : la primauté ontologique de l'instant permanens sur l'instant fluens pour exprimer l'instant de la durée angélique (Qu. 5)

Alors qu'à l'ère thomiste (Godefroid de Fontaine, Henri de Gand, Gilles de Rome) dans l'entre-deux siècles, les dominicains acceptent pleinement la nature discrète du temps angélique,²⁷ les franciscains ne sont pas convaincus que la temporalité angélique soit effectivement constituée d'une infinité d'instant ou éléments atemporels. Francesco, dans la lignée des franciscains, est conduit à élaborer une position créa-

²⁶ *Sententia et compilatio*, IV, III, 30 *Secunda questio* : de temporis entitate : p. 272, l. 452-470 : Arguit ergo, primo, quod tempus non habeat esse sine anima sic : numerus non habet esse sine numerante ; cum ergo tempus sit numerus, anima vero vel intellectus eius sit numerans, ergo tempus non habet esse sine anima. [...] secundum Commentatorem est haec : cum queritur utrum tempus habeat esse sine anima vel non, ita quod si anima erit vel non, dicendum quod tempus materialiter et potentialiter habet esse sine anima ; formaliter autem et actualiter non habet esse sine anima.

²⁷ PORRO 2001, p. 153 et sq.

tive, qui connaîtra de nouveaux prolongements plus développés chez Duns Scot :²⁸ temps et mouvement étant identiques, le temps est un terme relatif, connotant avant tout un acte mental, permettant à l'esprit de mesurer la succession des mouvements.

Les questions de la *Reportatio* portent sur les modalités d'action du geste divin dans la création. Les questions 5 et 6 inaugurent le problème traditionnel de la durée des êtres permanents et du temps pour les êtres successifs. À la question 5, où Francesco cherche à savoir si la durée de la chose diffère de la chose qui dure, il répond par la négative et soutient l'identité entre la chose et sa durée. Le terme de la création est la chose créée, et le terme de sa conservation correspond à sa durée. Ainsi, puisque la création et la conservation coïncident dans la même chose, il en va de même pour la chose et sa durée. La conservation dans l'existence implique la durée.

La durée du ciel ou de l'ange,²⁹ parce qu'elle se rapporte à la substance, est aussi longue intrinsèquement dans le *nunc*, qu'elle l'est depuis le commencement et inversement. D'un point de vue extrinsèque, pourtant, c'est-à-dire dans l'ordre du mouvement et du temps, explique Francesco, le *nunc* qui coexiste avec des parties du temps subit le devenir, contrairement au *nunc* du premier instant et du commencement, qui ne coexiste pas avec le temps. Francesco précise alors que la durée de l'ange est intrinsèquement (*a principio*) infinie en puissance comme en acte, tandis que dans l'ordre extrinsèque du temps, la durée de l'ange n'est pas aussi longue en acte qu'en puissance.

Tout corps céleste réalise ainsi toujours et déjà une actualité propre en acte qui traduit un mouvement, mû par un principe extrinsèque et transcendant de nature intellectuelle. Quand un corps céleste se meut, il acquiert successivement des lieux nouveaux sur la trajectoire circulaire qu'ils suivent, sans qu'aucun d'entre eux ne soit leur lieu naturel.

Elle permet à l'ange un nombre infini de mouvements locaux sans le doter d'ubiquité, exclusivement réservée à la toute-puissance divine.

Francesco souhaite montrer que l'ange peut à la fois être et non-être avec la durée d'un autre ange, parce que cette durée est extrinsèque à lui. Il est conduit à évoquer le statut ontologique de l'instant en distinguant, *l'instans fluens*, qui traduit une traversée rapide, et dans lequel la même chose ne peut pas à la fois être et ne pas être, et *l'instans permanens*, autre, extrinsèque, où une même substance peut être et ne pas être, comme dans le même instant d'éternité. La durée de l'ange est tout entière dans l'instant permanent. Cette permanence de l'instant dans l'ordre du temps, extrinsèque à la chose, coexiste avec différentes parties du temps et est analogue à l'instant de la durée angélique. En conséquence, l'ange peut être et ne pas être dans le même instant de temps avec la durée d'un autre.

Ces deux acceptions de l'instant, appartenant au flux temporel ou à la permanence, ne figurent pas dans la compilation de *Physique IV* : l'instant acquiert donc un statut ontologique, autre que celui assez problématique du point. On constate donc qu'il n'y

²⁸ BOULNOIS 2001, p. 182 et ALLINEY 2001, p. 205.

²⁹ Les anges s'appuient sur le mouvement des cieux pour mener leurs actions et présentent donc une aptitude au mouvement, une capacité opératoire de contact entre les corps célestes et la réalité corporelle terrestre. L'ontologie du lieu et du mouvement angéliques est inscrit, aux yeux des commentateurs, dans l'ordre de la perfection des êtres. Elle conditionne la raison d'être des anges au monde.

a pas d'importation de la *Physique* dans les *Sentences*, ce qui pourtant est une pratique doctrinale courante au XIV^{ème} siècle.

De plus, l'instant permanent revêt un primat ontologique sur l'instant du flux temporel. En effet, ce dernier traduit, comme dans son acception traditionnelle en *Physique*, une impossibilité de maintenir ensemble dans le *nunc* deux parties du temps passées et futures. Cependant, alors que la succession n'autorise au début de la *Physique* aucune existence à l'instant, le non-être succédant au non-être, dans les *Sentences*, le *nunc* autorise l'alternative entre être et non-être ; il peut s'apparenter à ce substrat reconnu par la tradition commentaristique du XIII^e siècle, selon laquelle l'instant est une substance accompagnant le mobile dans le flux du temps et faisant se succéder un état d'être après l'autre.

Dans le contexte angélique, sont autorisées toutes les considérations rapprochant la continuité permanente des instants indivisibles et la continuité permanente des instants, en tant que parties divisibles.³⁰ Dans le temps créé comme dans l'éternité angélique, l'instant accède au rang de substrat du flux, concilie être et non-être, divisibilité et non-divisibilité.

Avec les anges, même si l'ontologie des entités continues présente un primat, il n'y a plus de raison de refuser un statut ontologique aux êtres successifs.

Il reste que le primat ontologique du permanent sur le successif subsiste : dans la question 12, Francesco rappelle la nature accidentelle de la production effectuée dans un instant *fluens* et l'oppose à la permanence de la substance, pour finalement défendre l'idée que la création divine est la création de la chose permanente, l'universalité des êtres posée par Dieu ne pouvant appartenir aux êtres successifs.³¹

L'être du temps, à la mesure de l'être du mouvement (Qu. 6)

Cette position est confirmée dans la question 6, où Francesco étudie la relation entre le temps et le mouvement et affirme leur identité ; le temps est la durée d'une chose successive et la même situation vaut pour les êtres successifs comme pour les êtres permanents.

Contrairement à la *compilatio* sur la *Physique*, où la catégorie de quantité n'est pas évoquée une seule fois pour caractériser l'être accidentel du temps, la question 6 consacre un vrai développement sur le temps comme quantité successive du mouvement. Le développement reste ainsi très proche de la tradition du XIII^e siècle : Francesco adopte une vision immobiliste de l'ontologie du temps ; il se livre à une analogie entre le temps et le mouvement et le lieu et le corps logé : le lieu est une quantité permanente non absolue, mais au-delà de la quantité, il traduit l'ordre et évoque la contenance pour l'objet contenu ; le lieu est la quantité plus grande contenant la plus petite (on notera que c'est la définition des *Catégories* et non de la *Physique*, une approche très XIII^e siècle, un peu archaïque, au regard des élaborations du XIV^e siècle).

³⁰ *Sententia et compilatio*, II *Sent. (A)*, qu. 12, 57 : p. 216, l. 476 : [...] instans quod est principium et instans quod est terminus sunt eiusdem rationis.

³¹ *Reportatio*, II *Sent. (A)*, qu. 12, 28 : p. 207, l. 278-282 .

Le lieu est la quantité référence de tous les objets logés, de même que le temps est la mesure uniforme de référence pour tous les mouvements :

Le lieu n'est pas n'importe quelle quantité mais seulement une quantité plus grande que la plus petite qu'il contient, de sorte que le temps n'est pas non plus n'importe quel mouvement mais celui qui est principalement uniforme et la mesure de tous les autres. De la sorte, le temps est dit nombre du mouvement, soit que cette numération se trouve dans la chose ou seulement dans l'intellect. J'affirme donc que, de même qu'une quantité permanente est appelée lieu non par rapport à elle mais en rapport à une autre qu'elle contient, de même le mouvement du premier mobile est appelé le temps non par rapport à lui-même mais par rapport aux autres, c'est-à-dire aux mouvements inférieurs qu'il mesure.³²

Je soutiens que [...] le mouvement qui est le temps lui-même, c'est-à-dire le mouvement du premier mobile, n'est pas rapide ou lent, mais régulier et uniforme [...]. Pourtant, parce que le mouvement de cette sorte est appelé temps, de même qu'un mouvement différent mesure les mouvements inférieurs et obtient la raison du temps, il n'est pas dit rapide ou lent. [...] [8] Deuxièmement, je concède que ces mouvements inégaux du temps extrinsèque réellement, parce qu'ils diffèrent aussi réellement du premier moteur, qui est réellement le temps lui-même de ces choses extrinsèques.³³

Comme dans la *compilatio*, mais avec plus d'insistance, le temps est considéré comme une mesure, une mesure qui ne se mesure pas elle-même, mais plutôt un mouvement inférieur.

De façon plus absolue que dans la *compilatio*, le temps n'est plus une forme accidentelle inhérente à l'unité du mouvement, mais connaît une intensification en même temps qu'une réduction ontologique au mouvement. Le temps connote le premier moteur en tant que mesure extrinsèque suprême. Le mouvement du premier mobile permet le temps en relation duquel tous les autres mouvements sont mesurés (Averroès). Le temps et le mouvement du premier Moteur ne peuvent être mesurés, ils sont incommensurables. En ce sens, le mouvement et le temps peuvent être spécifiquement les mêmes, mais numériquement différents.

Du statut accidentel, le temps acquiert un renforcement ontologique plus net et accède au rang d'être, au même titre que le mouvement.

³² *Reportatio*, II *Sent. (A)*, qu. 6, 6 : p. 103, l. 39-47 : [...] locus dicitur non quaecumque quantitas, sed tantum quantitas maior respectu minoris quam continet, ita et tempus dicitur motus non quicumque, sed ille praecipue qui est uniformis et mensura omnium aliorum. Unde et tempus dicitur numerus motus, sive ista numeratio sit in re extra sive tantum in intellectu. Dico ergo quod, sicut aliqua quantitas permanens dicitur locus non respectu sui, sed respectu alterius quod continet, ita et motus primi mobilis dicitur tempus non respectu sui sed respectu aliorum, puta inferiorum motuum quod mensurat.

³³ *Reportatio*, II *Sent. (A)*, qu. 6, 7-8 : p. 104, l. 51-60 : [...] Dico quod [...] motus qui est ipsum tempus, puta motus primi mobilis, [non] est velox nec tardus, sed regularis et uniformis [...]. Quia tamen huiusmodi motus dicitur tempus ut est mensurans alius motus inferiores, ideo ut habet rationem temporis non dicitur velox nec tardus. [...] [8] Ad secundum, concedo quod illi inaequales motus differunt a tempore extrinseco realiter, quia et realiter differunt a motu primo, qui est realiter ipsum tempus eorum extrinsecum.

La forme quantitative du temps dans l'infini passé actuel : une réalité successive infinie (Qu. 12)

Dans la question 12, qui traite du débat sur l'éternité du monde [FRIEDMAN 2001], Francesco s'oppose à Pierre Auriole, en défendant l'idée de la liberté divine, d'une éternité de Dieu compatible avec la contingence de la création, comme la préscience divine, et établit la possibilité d'un monde éternel fondé sur un infini actuel,³⁴ passé, contradictoire avec la théorie d'Aristote. Après l'établissement de la question, quatre arguments principaux sont avancés : deux concernent l'actualité de la création, deux autres, sa possibilité.

Tout d'abord, Francesco évoque la discussion sur la création des êtres permanents et celle des êtres successifs qui l'oppose à Pierre Auriole, selon lequel Dieu n'aurait certainement pas créé de toute éternité des êtres successifs, alors qu'il aurait créé des êtres permanents.

Premièrement, concernant les réalités permanentes ou substances séparées, Francis critique des opinions qui dénie la possibilité d'une création éternelle ; en effet, elle compromettrait la liberté et la contingence de la création. Francesco répond que l'éternité de Dieu est compatible avec la contingence de la création, comme la préscience divine. La nécessité et la contingence sont les manières de produire une chose, et non pas les déterminations de la chose elle-même. Dieu aurait pu produire le monde depuis l'éternité mais d'une manière contingente, d'une telle manière qu'il ne pourrait pas l'avoir produit.

Dans un deuxième moment de la question, Francesco réfute l'éternité du monde par rapport au terme '*a quo*' de la création. La postériorité logique n'implique pas la postériorité temporelle. en ce sens, être postérieur n'implique pas 'venir après dans le temps'. Le premier et le second peuvent partager le même moment temporel de l'existence.

La troisième ligne d'argumentation réfute l'éternité du monde par rapport au terme '*ad quem*' de la création : Francesco réfute l'argument selon lequel, puisque chaque chose qui est produite est produite à un instant déterminé, et que chaque instant est fluent, rien de ce qui est produit ne peut être permanent et éternel. Francesco conteste le fait que la création surgisse en un instant temporel, puisque cela impliquerait de soumettre le geste du premier principe aux conditions desquelles les créatures agissent. Il faut admettre que Dieu ait pu créer des êtres permanents depuis l'éternité. La création à partir de rien signifie seulement la totale production d'une chose. Cela n'implique pas que les choses existaient ou n'existaient pas avant la création. La création admet en effet le fait d'avoir un commencement dans le temps tout comme de ne pas en avoir un.

Francesco en vient alors à réfuter deux positions erronées de Pierre Auriole :³⁵ l'être passé est propre au passé (59), deuxièmement, le passé peut seulement être un infini potentiel, c'est-à-dire un infini en accord avec la succession (61).

³⁴ FRIEDMAN 2001.

³⁵ Dès le paragraphe 41, p. 212, Francesco discute notamment le statut d'un infini comme acte mixte en puissance et expose les arguments de Pierre Auriole. Cet infini répugne au mouvement comme

Francesco au contraire défend la thèse opposée : l'être passé n'est pas propre au passé (puisque'un passé infini n'a pas de limites), de même qu'un être capable d'appartenir au passé n'est pas propre au futur (59). Bien plus, si le temps passé est infini, il est actuellement infini, non pas demeurant et existant actuellement, mais actuellement passé (61) ; en vertu de cette conception, Francesco peut défendre la possibilité d'une création éternelle d'êtres successifs, puisqu'il n'y a pas de contrindication à poser une durée infinie d'une réalité successive comme le temps.

Le temps fait ainsi son entrée officielle dans les considérations sur l'infini, c'est-à-dire dans les arguments originaires propres à la structure du continu et à la définition de la catégorie de quantité. Puisque Dieu peut produire des grandeurs infinies actuelles, des multitudes, des formes intensives, puisque le temps est une entité successive, temps et mouvement peuvent être infinis.

Cette ontologie est renforcée par la notion d'un passé en acte,³⁶ et non plus évanescent, comme au début de la *Physique* : le temps passé infini peut-être un actuel successif infini. Dans le contexte de la création, Dieu garde une proto-mémoire du temps avant le temps, c'est-à-dire est garant d'un infini *ab aeterno* qui conserve et produit depuis toujours l'être actuel du temps.

Par conséquent, dans l'infini selon Francesco, l'être actuel du temps relève de la quantité infinie, à ce titre, il a des parties non-parties, puisque l'infini n'admet ni tout ni parties.³⁷

De la même façon, l'être actuel du temps infini passé admet des termes-non termes (l'infini n'a pas de termes, *caret termino*) :³⁸ comme Francesco admet la durée infinie d'une réalité successive, il établit une stricte analogie entre la quantité du flux temporel au temps. Le temps passé tout entier a été en acte et il n'y a rien dans ce temps passé qui soit en puissance vers autre chose, puisque cette totalité temporelle est passée et a été consommée tout entière en acte. Si l'on envisage une partie du temps passé, puis une autre antérieure, le processus peut se faire à l'infini, car on ne remontera jamais au premier instant du temps, par conséquent, le passé ne peut pas être infini. De plus, un infini ne peut pas être traversé, donc l'infini passé n'est pas possible puisque le temps passé a été traversé.

³⁶ *Reportatio*, II *Sent. (A)*, qu. 12, 41 : pp. 211-212, l. 378-381.

³⁷ *Reportatio*, II *Sent. (A)*, qu. 12, 77 : pp. 224-225, l. 671-684 : Tunc ergo ad rationem in forma, dico quod, remota aliqua parte a tempore infinito vel a quacumque alia quantitate infinita, quod remanet est infinitum. Et quando dicis in minori quod illud fuit pars praecedentis quantitatis, dico quod falsum est. Infinito enim, ut infinitum est, repugnat habere rationem partis et etiam totius. Bene tam concedo quod in tempore, vel in quacumque alia quantitate infinita, est assignare quantitatem aliquam finitam quae habet rationem totius et partis respectu diversorum in ordine ad quam accipitur ; vel potest accipi sive removeri ab infinito aliqua ejus pars. Et tunc concedo quod ex illa quantitate remanente finita, et ex parte ab ea remota, resultabat quantitas major ipsa quantitate finita remanente, quae habebat rationem totius respectu quantitatis nunc remanentis et respectu quantitatis amotae, ita quod quantitas remanens et amota essent partes eius, quarum utraque erat sibi inaequalis.

³⁸ *Reportatio*, II *Sent. (A)*, qu. 12, 58 : p. 217, l. 490-497 : Confirmatur quia, sicut se habet quantitas permanens ad suos terminos permanentes, ita se habet quantitas fluens, cuiusmodi est motus vel tempus, ad suos terminos fluentes. Sed quantitas permanens, sicut linea, sic se habet ad terminos suos quod non magis determinat sibi sive requirit unum terminum quam alium ; non enim magis requirit rationem principii quam termini. Ergo et quantitas fluens sic se habet ad terminos suos fluentes quod non plus determinat se ad principium quam ad terminum, nec e converso.

et la quantité de la permanence des continus par rapport à leur début comme par rapport à leurs termes. L'éternité du monde requiert que le temps passé, même le temps passé infini, est passé ou a existé, mais l'éternité du monde ne requiert pas qu'un infini a été traversé du début jusqu'à la fin.

Francesco accepte qu'aucun infini ne puisse être traversé, il rejette toutefois que dans le cas de l'infini du temps passé, un infini pourrait être traversé en entier, si traverser veut dire partir d'un point de départ jusqu'à un point final, puisque l'être éternel du monde implique qu'il n'y ait pas de commencement temporel :

Je concède la première affirmation selon laquelle 'aucun infini ne peut être traversé'. Cependant, en ce qui concerne la mineure, 'le temps passé est traversé', je dis que 'le temps passé infini est traversé', peut avoir deux significations : En un sens, le temps passé est traversé comme quelque chose, d'un terme de départ à un terme d'arrivée, c'est-à-dire le temps passé s'est écoulé d'un instant initial à un autre instant qui le termine. Or cela est faux parce que si l'on suppose que l'infini a été, il n'a pas de limites. En un second sens, on peut comprendre par 'le temps passé est traversé' comme un temps qui est devenu sans un terme de départ ni un terme d'achèvement, et ainsi, la proposition est vraie.³⁹

CONCLUSION

La lecture de Francesco d'Appignano sur le temps s'inscrit dans des héritages fragmentés et irréguliers, qui relèvent tantôt des préoccupations commentaristiques du XIII^e siècle, tantôt de celles du XIV^e siècle. Si la *Compilatio* s'ouvre sur les mêmes apories que celles pointées par Aristote et reprises par les prédécesseurs du franciscain (le temps peut-il exister dans la succession ?), le *Doctor Succinctus* suit cependant davantage les commentateurs du XIV^{ème} siècle dans la représentation du temps comme être continu.

En revanche, Francesco insiste plutôt sur la position averroïste de ses prédécesseurs pour traiter du temps comme *passio motus* et mesure accidentelle du premier mouvement, sans jamais envisager le temps comme une quantité successive dans le mouvement, conformément à la tradition naissante du XIV^e siècle.

Dans le débat sur le statut du temps comme nombre,⁴⁰ Francesco adopte la même position originale que dans ses *Sentences* I, XXIV en s'affranchissant de toutes les traditions : le temps tient son être de l'âme *formaliter* et *actualiter*, mais non *materialiter* et *potentialiter*.

³⁹ *Reportatio*, II *Sent. (A)*, qu. 12, 67 : p. 220, l. 574-584 : Ad primam quando dicitur 'nullum infinitum potest esse pertransitum', concedo. Sed tunc ad minorem, 'tempus praeteritum est pertransitum', dico quod 'tempus praeteritum infinitum est pertransitum' potest intelligi dupliciter. Uno modo tempus praeteritum est pertransitum sic quod a termino in eius terminum, puta ab aliquo instanti initiante tempus praeteritum ad aliquod aliud instans ipsum terminans est deventum. Et sic est falsum quia, cum supponatur fuisse infinitum, per consequens caret termino. Alio modo potest intelligi 'tempus praeteritum est pertransitum', hoc est abiit non tamen quod a termino fuerit deventum in terminum ; et sic est verum.

⁴⁰ LAMY 2013.

De plus, dans la question 6, Francesco réduit l'ontologie du temps à celui du mouvement en consacrant un large développement au temps comme quantité successive du mouvement, à la manière des commentateurs du XIV^e siècle, absent de sa synthèse sur la *Physique*. Pourtant, ses remarques ne se limitent pas à ces raisonnements proches de ses contemporains comme Burley par exemple; au contraire, Francesco suit également des positions appartenant à la première moitié du XIII^e siècle pour étayer sa comparaison du temps et du mouvement avec l'immobilité du lieu et son mobile.

Dans la question 12, Francesco revendique une durée infinie de réalités successives, de sorte que le temps devient un infini actuel quantitatif et un être successif aussi reconnu que le mouvement et les entités permanentes.

Dès lors, le temps selon le *Doctor Succinctus* initie un croisement inédit entre la *Physique* et les *Sentences*, où la théologie émancipe la structure du continu, désormais peuplé d'êtres successifs en acte. Travaillé par les principes inhérents à la création '*ab aeterno*', la durée, la conservation, le temps trouve la parfaite réunion de son être et de son non être dans la quantité infinie, aux frontières des lois naturelles et de la liberté divine.

Alice Lamy

Lycée Montesquieu CPGE-Le Mans/
Université Picardie Jules Verne-TrAme EA 4284.
lamy.alice@free.fr

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALLINEY 2001 : Guido Alliney, *The Concept of Time in the First Scotistic School*, in *The Medieval Concept of Time : Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*, Leiden, Brill, 2001, pp. 189-219.
- AERTSEN 2012 : Jan Adrianus Aertsen, *Medieval Philosophy as Transcendental Thought*, Leiden, Brill, 2012.
- AMERINI 2006 : Fabrizio Amerini, "*Utrum inherentia sit de essentia accidentis*". *Francis of Marchia and the Debate on the Nature of Accidents*, «Vivarium» 44/1 (2006), pp. 96-150.
- BIARD 2003 : Joël Biard, "*Où sont passés les anges ?*" Séminaire inédit « Methodos » (2003), pp. 1-25.
- BIARD 2002 : Joël Biard, *Duns Scot et l'infini dans la nature*, in *Duns Scot à Paris, 1302-2002*, a cura di Olivier Boulnois – Elizabeth Karger – Jean-Luc Solère – Gérard Sondag, Turnhout, Brepols, pp. 387-405.

- BOULNOIS 2001 : Olivier Boulnois, *Du temps cosmique à la durée ontologique ? Duns Scot, le temps, l'aevum et l'éternité*, in *The Medieval Concept of Time : Studies on the Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*, a cura di Pasquale Porro, Leiden, Brill, 2001, pp. 161-188.
- BOULNOIS 1998 : Olivier Boulnois, *Du lieu cosmique à l'espace continu ? La représentation de l'espace selon Duns Scot et les condamnations de 1277*, in *Raum und Raumvorstellungen im Mittelalter*, a cura di Jan Adrianus Aertsen – Andreas Speer, Berlin-New York, De Gruyter, pp. 314-334.
- CONTI 2013 : Alessandro Conti, *A Companion to Walter Burley : late medieval logician and metaphysician*, Leiden, Brill, 2013.
- COULOUBARITSIS 1999 : Lambros Couloubaritsis, *Aristote. Physique*. Paris, Vrin, 1999.
- DUBA 2011 : William Duba, *Francesco d'Appignano alla ricerca del realismo*, in *Atti del v° Convegno Internazionale Su Francesco d'Appignano*, a cura di Domenico Priori, Appignano del Tronto, Edizioni Terra dei Fioretti, 2011, pp. 61-76.
- FRIEDMAN 2001 : Russell L. Friedman, *Francesco d'Appignano on the eternity of the world and the actual infinite*, in *Atti del 1° Convegno Internazionale Su Francesco d'Appignano*, a cura di Domenico Priori, Appignano del Tronto, Franciscan Institute Publications, 2001, pp. 83-102.
- LAMY 2013 : Alice Lamy, *De la théologie à la philosophie naturelle, le statut ontologique du nombre selon Francis de Marchia*, in *Atti del vi° Convegno Internazionale Su Francesco d'Appignano*, a cura di Domenico Priori, Appignano del Tronto, Edizioni Terra dei Fioretti, 2013, pp. 7-30.
- LAMY 2016 : Alice Lamy, *Note sur l'influence de la physique de Thomas Wylton dans la conception du temps chez Francesco d'Appignano*, in *Atti del vii° Convegno Internazionale Su Francesco d'Appignano*, a cura di Domenico Priori e Fabio Zanin, Appignano del Tronto, Edizioni Terra dei Fioretti 2016, pp. 36-53.
- LAMY 2016 : Alice Lamy, *Les réductions ontologiques du nombre dans la continuité et la succession au xiv° siècle : l'exemple de Gautier Burley (Exposition et questions sur la Physique (L. III, IV))*, in *Mélanges offerts en l'honneur de Joël Biard*, a cura di Christophe Grellard, Paris, Vrin, 2016.
- LAMBERTINI 2006 : Roberto Lambertini, *Francis of Marchia and William of Ockham : fragments from a dialogue*, «Vivarium» 44/1 (2006), pp. 184-204.
- MAIER 1955 : Anneliese Maier, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie, Studien zur Naturphilosophie der Spätscholastik* 4, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 1955.
- MARIANI 1998 : Nazareno Mariani, *Sententia et compilatio super libros physicorum Aristotelis*. 253-274 (L. IV, ch. III, pars IV, *De tempore*), Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1998.

- MARIANI 2007 : Nazareno Mariani, *Commentarius in IV libros sententiarum Petri Lombardi, III Distinctiones primi libri ab undecima ad vigesimam octavam*, Grottaferrata, Editiones Collegii S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 2007.
- MOLLAND 1983 : A. George Molland, *Continuity and measure in Medieval Natural Philosophy*, « *Miscellanea Mediaevalia* » XVI/1 (1983), pp. 132-144.
- NIELSEN – TRIFOGLI 2005 : Lauge Nielsen e Cecilia Trifogli, *Thomas Wylton's questions on Number, the instant and Time*, « *Documenti e studi* » 16 (2005), pp. 57-117.
- PORRO 2001 : Pasquale Porro, *The medieval concept of time : studies on the scholastic debate and its reception in early modern philosophy*, Leiden, Brill, 2001.
- PORRO 2001 : Pasquale Porro, *Angelic Measures. Aevum and Discrete Time*, in *The Medieval Concept of Time : Studies on The Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*, a cura di Pasquale Porro, Leiden, Brill, 2001, pp. 131-160.
- PRIORI 2001-2017 : Domenico Priori, *Atti del I, II, III, IV, VI, VII Convegno Internazionale Su Francesco d'Appignano*. Appignano del Tronto, 2001-2017.
- SCHNEIDER 1991 : Notker Schneider, *Die Kosmologie des Franciscus de Marchia : Texte, Quellen und Untersuchungen zur Naturphilosophie des 14. Jahrhunderts*. Leiden, Brill, 1991.
- SUAREZ-NANI 2004 : Tiziana Suarez-Nani, *Conceptions médiévales de l'espace et du lieu: les éléments d'une trajectoire*, in *Généalogie de la pensée moderne. Volume d'hommages à I. Schüssler*, a cura di Michael Esfeld e Jean-Marc Tétaz, Frankfurt, 2004, pp. 97-114.
- SUAREZ-NANI 2006 : Tiziana Suarez-Nani, *Francesco di Appignano e la localizzazione degli angeli*, in *Atti del III° Convegno Internazionale Su Francesco d'Appignano*, Appignano del Tronto, Ed. D. Priori, 2006, pp. 155-181.
- SUAREZ-NANI 2011 : Tiziana Suarez-Nani, *Au-delà du lieu, l'ange, l'espace et le point*, in *Représentation et conceptions de l'espace dans la culture médiévale*, a cura di Tiziana Suarez-Nani – Martin Rohde. Berlin/Boston, De Gruyter, 2011, pp. 121-146.
- SUAREZ-NANI 2015 : Tiziana Suarez-Nani, *La matière et l'esprit : études sur François de la Marche*, Fribourg, Paris, Cerf, 2015.
- SUAREZ-NANI 2016 : Tiziana Suarez-Nani, *Appunti sulla durata, il tempo e il movimento secondo Francesco di Appignano*, in *Atti del VII° Convegno Internazionale Su Francesco d'Appignano*, a cura di Domenico Priori – Fabio Zanin, Appignano del Tronto, Edizioni Terra dei Fioretti, 2016, pp. 15-35.
- SUAREZ-NANI – DUBA – CARRON – ETZKORN 2008 : Tiziana Suarez-Nani – William Duba – Delphine Carron – Jerry Etzkorn, *Reportatio. I. IA, Quaestiones in secundum librum Sententiarum qq. 1-12, Francisci de Marchia*, Leuven, Leuven University Press, 2008.

- SUAREZ-NANI – DUBA – CARRON – ETZKORN 2010 : Tiziana Suarez-Nani – William Duba – Delphine Carron – Jerry Etzkorn, *Francisci de Marchia, Quaestiones in secundum librum sententiarum (Reportatio), Quaestiones 13-27*, Leuven, Leuven University Press, 2010.
- SUAREZ-NANI – DUBA – CARRON – ETZKORN 2012 : Tiziana Suarez-Nani – William Duba – Delphine Carron – Jerry Etzkorn, *Francisci de Marchia, Quaestiones in secundum librum sententiarum (Reportatio), Quaestiones 28-49*, Leuven, Leuven University Press, 2012.
- TRIFOGLI 2000 : Cecilia Trifogli, *Oxford Physics in the Thirteenth Century (ca. 1250-1270) : Motion, Infinity, Place and Time*. Leiden, Brill, 2000.
- TRIFOGLI 2001 : Cecilia Trifogli, *Averroès' Doctrine of Time and Its Reception in The Scholastic Debate*, in *The Medieval Concept of Time : Studies on The Scholastic Debate and Its Reception in Early Modern Philosophy*, a cura di Pasquale Porro, Leiden, Brill, 2001, pp. 57-82.
- TRIFOGLI 2004 : Cecilia Trifogli, *Liber tertius Physicorum Aristotelis: repertorio delle questioni : commenti inglesi : ca. 1250-1270*, Firenze, Sismel, 2004.
- TRIFOGLI C. 2007 : Cecilia Trifogli, *Liber quartus Physicorum Aristotelis : repertorio delle questioni : commenti inglesi ca. 1250-1270*, Firenze, Sismel, 2007.
- ZIMMERMANN 1971: Albert Zimmermann, *Verzeichnis ungedruckter Kommentare zur Metaphysik und Physik des Aristoteles aus der Zeit von 1250-1350*. Band 1, Leiden, Brill, 1971.

