traduction latine (Tubingue, 1512). L'édition originale est de Constantinople (1523).

ÉSOPHAGE s. m. (é-zo-fa-je). Anat. Orthographe peu usitée du mot ŒSOPHAGE.

ÉSOPIQUE adj. (é-zo-pi-ke — rad. *Esope*). Littér. Se dit de l'apologue ou fable du genre de celles d'Esope, par opposition aux fables mythologiques, milésiennes et autres : *Fables* ÉSOPIQUES.

ÉSOREILLADE s. f. (é-zo-rè-lla-de; *ll* mll. — du préf. *es*, et de *oreille*). Anc. législ. Peine qui consistait à couper les oreilles au condamné.

— **Encycl.** V. ESSORILLEMENT.

ÉSOTÉRIQUE adj. (é-zo-té-ri-ke — du gr. *esôterikos*, intérieur, venu de *esô*, en dedans, qui est pour *ensô*, forme provenue de *en*, dans, en latin *in*, en composition avec le thème démonstratif *sa*, qui est le même que le thème *ta*. Comparez aussi le grec *entos*, même sens, le latin *endo*, *indu*, *inter*, *intus* etc.). Philos. Se dit des doctrines secrètes qui n'étaient révélées qu'aux initiés, dans certaines écoles philosophiques de l'antiquité : *Doctrine* ÉSOTÉRIQUE.

— **Encycl.** Le mot *ésotérique* joue un assez grand rôle dans la philosophie grecque en général et dans celle d'Aristote en particulier. Il s'oppose au mot *exotérique* (extérieur, *exôterikos*, de *exô*, dehors). Il n'est pas toujours facile de limiter le sens précis de ces deux termes et d'en justifier l'emploi, souvent peut-être quelque peu risqué. On s'en est servi non-seulement pour apprécier les doctrines d'Aristote, mais aussi pour exposer et expliquer les systèmes de Pythagore et de Platon. Les disciples de Pythagore étaient partagés, si nous en croyons les anciens historiens de la philosophie, en *ésotériques* et en exotériques. Les premiers étaient les adeptes déjà avancés de la doctrine pythagoricienne, les seconds étaient de simples postulants qui restaient en dehors de l'école, attendant que de longues épreuves, et entre autres le silence de cinq ans, leur en ouvrissent les portes.

Dans Platon, les mots *ésotérique* et exotérique ont un tout autre sens : d'abord ils s'appliquent non plus aux hommes, mais aux choses, et servent à désigner les doctrines du maître et non ses disciples. Suivant cette distinction, Platon aurait eu deux doctrines : celle des initiés et celle du vulgaire; l'une plus intime, *ésotérique*, l'autre plus extérieure en quelque sorte, exotérique. Nous ne discuterons pas ici la validité de cette assertion. Indiquons seulement, en passant, la gravité d'un tel fait, s'il était réel, s'il était prouvé; mais il est loin de l'être, et l'on peut tenir pour certain, jusqu'à nouvel ordre, que Platon n'a eu qu'une seule doctrine, parfaitement accessible à tous et que nous possédons tout entière dans ses immortels ouvrages. Il n'y a point lieu d'y distinguer des opinions *ésotériques* et des opinions exotériques.

Cette distinction se retrouve encore et surtout dans Aristote. Le célèbre philosophe partage lui-même ses ouvrages en *ésotériques* et exotériques, et dans une lettre à son royal élève (v. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, I, v, 20), on trouve un reproche assez singulier qui vient à l'appui de cette distinction : Alexandre se plaint de ce qu'Aristote a publié les doctrines intimes qu'il croyait réservées pour lui seul; mais la lettre est apocryphe. Quant à la division des ouvrages d'Aristote par lui-même, elle n'a pas le sens qu'on veut lui donner. Aristote n'a jamais eu, non plus que Platon son maître, de doctrine cachée, comme Pythagore. Ce qui ressort le plus nettement, c'est que la différence ne porte pas tant sur le fond même des doctrines que sur la forme et les procédés de l'exposition. Les traités exotériques sont plus élémentaires, c'est-à-dire plus clairement écrits, plus intelligibles même aux esprits qui se tiennent en dehors des études spéculatives. Dans les ouvrages *ésotériques* ou *acroamatiques* (c'est ce dernier mot qu'Aristote oppose le plus souvent au mot *exotérique*), on s'enfonce dans les raisons les plus intimes et, par suite, le langage est plus abstrait. On a dit, par exemple, non sans quelque apparence de raison, que les ouvrages exotériques étaient les traités de philosophie sous forme de dialogues et les *ésotériques* les ouvrages purement didactiques.

V. sur la question les ouvrages suivants : Ritter, *Histoire de la philosophie* (t. II, p. 140 et suiv.); Brandis, *Manuel de l'histoire de la philosophie grecque et romaine* (allem.); Stahr, *Aristotelia* (t. II, allem.); Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote;* Barthélemy Saint-Hilaire, *Dictionnaire des sciences philosophiques.*

ÉSOTÉRISME s. m. (é-zo-té-ri-sme — rad. *ésotérique*). Philos. Doctrine secrète réservée aux seuls initiés de certaines écoles philosophiques de l'antiquité.

— **Encycl.** V. ÉSOTÉRIQUE.

ÉSOUCHEMENT s. m. (é-sou-che-man — du préf. *é*, et de *souche*). Eaux et for. Extirpation des souches.

ESPACE s. m. (è-spa-se — lat. *spatium*, dont on retrouve la racine dans le grec *spaô*, je tends, j'étends, dans le gothique *spinnan*, *span*, *spunnun*, et ses analogues germaniques, dont le sens propre est également tendre, étendre : ancien allemand *spannan ;* scandinave *spenia ;* anglo-saxon *spanan*, ainsi que dans l'irlandais *spionaim*, *spuinim*, tirer, d'où aussi l'acception d'arracher, enlever, piller, dépouiller. L'espace est ainsi désigné comme l'étendue immense. Il est bon de remarquer que le *n* des formes germaniques n'apparaît point dans les formes plus simples du grec *spaô* et du latin *spatium*, alliées directement au sanscrit *sphay*, croître, être augmenté, ce qui jette du doute sur l'existence de cette lettre comme élément primitif de la racine ; et d'un autre côté, l'ancien slave *péti*, *pina*, mettre en croix, c'est-à-dire étendre, lithuanien *pinti*, *pinnu*, tresser, comme le polonais *piac* et le bohémien *pnouti*, etc., qui n'ont pas le *s* initial, font naître le même doute à l'égard de cette dernière lettre. Pictet réunit, d'après Pott, Benfey, Diefenbach et d'autres, un certain nombre de termes divers relatifs au filage et à ses produits, qui paraissent se rattacher à quelqu'une des formes ci-dessus, et il est certainement singulier de ne trouver dans tous ces exemples aucune trace du *s* initial de la racine *span*, et cela dans plusieurs langues où le groupe *sp* est fort usité. D'après tout cela, et sans pouvoir décider si la forme primitive de la racine a été *spâ*, *span* ou *pan*, avec le sens d'étendre, il faut admettre que très-probablement les deux formes ont existé avant la séparation des Aryas). Etendue indéfinie, milieu sans bornes qui contient tous les êtres étendus : *L'ambition est comme l'*ESPACE, *elle n'a pas de bornes.* (Max. orientale.) *Le silence éternel de ces* ESPACES *infinis m'effraye.* (Pasc.) *Dieu est le lieu des esprits comme l'*ESPACE *est le lieu des corps.* (Malebranche.) *L'*ESPACE *est l'ordre des choses coexistantes.* (Leibnitz.) *Chaque sens a son champ qui lui est propre : le champ de la musique est le temps, celui de la peinture est l'*ESPACE. (J.-J. Rouss.) *Cette possibilité des corps que rien n'épuise ni ne borne, c'est ce qu'on appelle l'*ESPACE. (A. Jacques.) *Quoiqu'on ait dit que l'*ESPACE *en lui-même était le vide, n'était rien, on ne saurait nier cependant qu'il existe ; on conçoit la permanence indestructible de l'*ESPACE. (Virey.) *Dieu ne peut être conçu ni dans le temps ni dans l'*ESPACE. (J. Tissot.)

Le compas d'Uranie a mesuré l'*espace*.
THOMAS.

— Etendue superficielle et limitée : *Un petit* ESPACE, *un grand* ESPACE. *La figure sert à fixer plus aisément et d'une manière moins vague, les parties de l'*ESPACE. (D'Alemb.) *L'histoire et la géographie placent les hommes dans leurs différentes distances : l'une exprime les distances de l'*ESPACE, *l'autre celles du temps.* (Turgot.) *Loin des personnes qui nous sont chères, toute demeure est un désert, et tout* ESPACE *est un vide.* (Mme Necker.) *Le temps se perd dans l'éternité, l'*ESPACE *dans l'immensité.* (Royer-Collard.) ‖ Intervalle libre, inoccupé : *Il y a trop peu d'*ESPACE *entre ces murs.*

— Par ext. Durée, étendue de temps : *L'*ESPACE *d'un an, d'un jour, d'une heure. Les tragiques grecs sont morts tous les trois dans un* ESPACE *de vingt années.* (B. Const.)

Entre votre colère et l'effet qui la suit
Laissez au moins l'*espace* d'une nuit.
MOREL-VINDÉ.

Elle était de ce monde où les plus belles choses
Ont le pire destin,
Et rose, elle a vécu ce que vivent les roses,
L'*espace* d'un matin.
MALHERBE.

Si quelqu'un nous blesse et nous nuit,
Quelque grande que soit l'offense,
Laissons l'*espace* d'une nuit
Entre l'injure et la vengeance.
PANARD.

— Fig. *Espaces imaginaires* ou *imaginables*, ou simplement *Espaces*, Régions idéales, chimériques, créées par l'imagination : *Voyager dans les* ESPACES. *Cet homme est toujours dans les* ESPACES IMAGINAIRES. (Acad.) *Nous avons beau enfler nos conceptions au delà des* ESPACES IMAGINABLES, *nous n'enfantons que des atomes, au prix de la réalité des choses.* (Pasc.)

— *Regard perdu dans l'espace*, Regard vague, qui ne se fixe nulle part. ‖ *Etre perdu, se perdre dans l'espace*, *dans les espaces*, Divaguer, se livrer à des imaginations incohérentes.

— Mathém. *Géométrie dans l'espace*, Partie de la géométrie qui traite des corps et des lignes non entièrement contenues dans un plan, par opposition à la géométrie plane, qui ne s'occupe que des lignes et des figures contenues dans un plan unique.

— Mécan. Ligne que l'on conçoit décrite par un point en mouvement : *Les* ESPACES *parcourus sont entre eux comme les produits des temps par la vitesse.* (Condill.)

— Mus. Intervalle qui se trouve entre les lignes voisines, dans la portée : *Il y a quatre* ESPACES *dans les cinq lignes.*

— Typogr. Petite lame de métal, moins haute que les lettres, dont on se sert pour établir entre celles-ci les séparations convenables : *Pour donner à la composition cette régularité d'espacement qui en fait le principal mérite, et pour en aider le travail, il est nécessaire d'avoir, dans les caractères moyens et dans les petits, des* ESPACES *de toutes les proportions, suivant la progression d'un demi-point, depuis celle d'un point, ou* ESPACE *fine, jusqu'au demi-cadratin.* (H. Fournier.) ‖ Il n'y a pas de bonne raison pour faire le mot féminin en ce sens, et nous pensons que l'Académie a eu tort de consacrer cette grossière faute de français. Toutefois, il faut remarquer que le mot *espace* était autrefois féminin, et que ce genre lui a été conservé dans les imprimeries par tradition, non par ignorance.

— **Encycl.** On définit ordinairement l'*espace : le lieu des corps ;* mais cette définition n'est guère satisfaisante, puisque, comme nous le verrons plus loin, il n'est pas facile de distinguer en quoi peuvent différer les idées de lieu et d'*espace*. Les anciens se sont peu occupés de l'*espace*. Locke est le premier parmi les modernes qui ait essayé de sonder cet abîme. Leibnitz, qu'on retrouve toutes les fois qu'il s'agit des premiers principes, a précisé, sinon résolu, la question. Il remarque que les distances et les mesures qui se rapportent à l'idée d'*espace* sont des distances et des mesures relatives, et qu'il n'est point donné à l'esprit de l'homme d'avoir de ces distances et de ces mesures une idée absolue. Passant ensuite du particulier, c'est-à-dire de l'idée mathématique d'*espace*, au général, c'est-à-dire à l'idée métaphysique d'*espace*, Leibnitz examine les rapports qui existent entre l'idée d'*espace* et celle de lieu. « Le lieu, dit-il, est ou particulier, c'est-à-dire considéré à l'égard de certains corps, ou universel, se rapportant à tout, et à l'égard duquel tous les changements par rapport à quelque corps que ce soit sont mis en ligne de compte. Et s'il n'y avait rien de fixe dans l'univers, le lieu de chaque chose ne laisserait pas d'être déterminé par le raisonnement, s'il y avait moyen de tenir registre de tous les changements, ou si la mémoire d'une créature y pouvait suffire, comme on dit que des Arabes jouent aux échecs par mémoire et à cheval. Cependant, ce que nous ne pouvons point comprendre ne laisse pas d'être déterminé dans la vérité des choses. »

Mais l'idée d'*espace* n'est pas compréhensible si l'on n'a en même temps l'idée d'étendue. « L'étendue, dit Leibnitz, est une abstraction de l'étendu. Or, l'étendu est un continu dont les parties sont coexistantes ou existent à la fois. » Maintenant l'*espace* n'est pas le lieu des choses, comme on le croit communément; ce n'est pas plus une substance que le temps : « c'est un rapport, un ordre, non-seulement entre les existants, mais encore entre les possibles comme s'ils existaient. Mais sa vérité et sa réalité sont fondées en Dieu, comme toutes les vérités éternelles. » On verra plus loin ce que ces derniers mots signifient.

Suivant Locke, l'idée d'*espace* vient de la sensation. « Nous acquérons, dit-il, l'idée d'*espace* par la vue et l'attouchement. » La théorie des sens de la vue et du tact chez Locke explique cette opinion : « L'idée de la solidité, dit-il, nous vient par l'attouchement, et elle est causée par la résistance que nous trouvons. » — « Et quelles sont, demande M. Cousin, commentant le sentiment de Locke, les qualités du solide, de ce quelque chose qui résiste ? C'est le plus ou moins de solidité ou de résistance. Plus de solidité, c'est la dureté ; moins, c'est la mollesse. De là aussi peut-être la figure avec ses dimensions ; chargez ainsi de différentes qualités le solide, ce quelque chose qui résiste, et vous avez tout ce que peut donner le tact aidé ou non aidé de la vue. Ce quelque chose qui résiste, qui est solide, qui l'est plus ou moins, qui a telle ou telle figure, les trois dimensions, d'un seul mot, c'est le corps.

« Le tact avec la vue suffit-il à donner ce qui résiste, le solide avec ses qualités, le corps ?..... L'analyse me forcerait peut-être d'admettre ici l'intervention nécessaire de tout autre chose encore que le sens du toucher. J'aime mieux supposer qu'en effet le toucher, la sensation, donne l'idée de corps telle que je viens de la déterminer. Que la sensation aille jusque-là, je veux l'accorder ; qu'elle aille plus loin, je le nie, et Locke ne le prétend pas... Si donc, plus tard et systématiquement, il prétend que l'idée d'*espace* nous est donnée par la sensation, à savoir par la vue et par l'attouchement, il suit qu'il réduit l'idée d'*espace* à l'idée de corps et que, pour lui, l'*espace* ne peut être rien autre chose que le corps lui-même, le corps agrandi, multiplié d'une manière indéfinie, le monde, l'univers, et non-seulement l'univers réel, mais l'univers possible. » On voit que Locke n'a point de l'*espace* la même idée que Leibnitz. Suivant Leibnitz, l'*espace*, considéré relativement au monde des corps, est un rapport, un ordre, en un mot une idée abstraite ; Locke confond, au contraire, l'idée d'*espace* avec celle de corps. Il prétend que, sans l'idée de corps, l'idée d'*espace* n'existerait point ; que l'idée d'*espace* est née de l'idée de corps et qu'il ne faut point l'en séparer.

Outre que Locke confond l'idée d'étendue ou de corps avec celle d'*espace*, il confond de même l'idée d'*espace* avec celle de lieu, sans quoi sa première confusion ne pourrait s'expliquer logiquement. « Il est certain, dit-il, que nous avons l'idée du lieu par les mêmes moyens que nous acquérons celle de l'*espace*, dont le lieu n'est qu'une considération particulière, bornée à certaines parties, je veux dire par la vue et l'attouchement ; que si l'on dit que l'univers est quelque part, cela n'emporte dans le fond autre chose, si ce n'est que l'univers existe. » De sorte que l'*espace* de l'univers, c'est l'univers lui-même. Le sentiment de Locke a dominé le XVIIIe siècle tout entier. L'école éclectique, par l'organe de M. Cousin son chef, est parvenue néanmoins à ébranler dans les esprits l'idée que l'*espace* n'était pas distinct de l'étendue. « L'idée d'*espace*, demande M. Cousin, se réduit-elle dans l'entendement à l'idée de corps ? Telle est la question : c'est une question de fait. Prenons tel corps que vous voudrez ; prenons ce livre qui est sous nos yeux, dans nos mains ; il résiste, il est solide, il est plus ou moins dur, il a telle figure. Ne pensez-vous rien de plus à son égard ? Ne croyez-vous point, par exemple, que ce corps est quelque part dans un certain lieu ? Ne vous étonnez pas de la naïveté de mes questions : il ne faut pas craindre de ramener les philosophes aux questions les plus simples ; car, précisément parce qu'elles sont les plus simples, ils les négligent souvent et systématisent avant d'avoir interrogé les faits les plus évidents, qui, omis ou faussés, les précipitent dans des systèmes absurdes. Ce corps donc est-il quelque part ? Est-il dans un lieu ? Oui, sans doute, répondront tous les hommes. Eh bien, prenons un corps plus considérable, prenons le monde ; le monde aussi est-il quelque part ? Est-il dans un lieu ? Personne n'en doute. Prenons des milliers de mondes, des milliards de mondes ; et ne pourrons-nous pas, sur ces milliards de mondes, faire la même question que je viens de faire sur ce livre ? Sont-ils quelque part ? Sont-ils dans un lieu, c'est-à-dire sont-ils dans un espace ? On peut faire la question pour un monde et pour un milliard de mondes comme pour ce livre, et à toutes ces questions, vous répondrez également : ce livre, ce monde, ces milliards de mondes sont quelque part, sont dans un lieu, sont dans l'*espace*. Il n'y a pas une créature humaine, sinon un philosophe préoccupé d'un système, qui puisse mettre en doute ce que je viens de vous dire. Prenez le sauvage auquel Locke en appelle si souvent ; prenez l'enfant, prenez l'idiot, à moins qu'il ne le soit complètement, et si quelqu'une de ces créatures humaines a l'idée d'un corps quelconque, livre ou monde ou milliard de mondes, elle croit naturellement, sans s'en rendre compte, que ce livre, ce monde, ces milliards de mondes sont quelque part, dans un lieu, dans un *espace*. Qu'est-ce à dire ? C'est reconnaître d'une manière plus ou moins implicite qu'autre chose est l'idée d'un livre, d'un monde, d'un milliard de mondes solides, résistants, et autre chose l'idée de l'*espace* dans lequel ce livre, ce monde ou ces milliards de mondes sont situés ou renfermés. Donc autre chose est l'idée de l'*espace*, autre chose est l'idée de corps. »

De ces données le chef de l'école éclectique conclut : 1° que l'idée de corps est une idée contingente et relative, tandis que l'idée d'*espace* est une idée nécessaire et absolue ; 2° que l'idée de corps implique celle de limite, et l'idée d'*espace*, celle d'absence de limite ; 3° que l'idée de corps est une idée sensible, tandis que l'idée d'*espace* est une donnée de la raison pure, c'est-à-dire éternelle et indépendante de l'idée de corps.

Il reste à préciser ce qu'est en elle-même l'idée d'*espace*. Ce qui n'est pas contingent est immatériel ; ce qui est immatériel fait nécessairement partie de Dieu, qui est l'être immatériel complet. Il suit de là que l'idée d'*espace* peut être considérée comme un attribut de Dieu. C'est bien ainsi que l'entendait saint Paul quand il disait : *In eo vivimus, movemur et sumus*, « En lui nous vivons, nous agissons et nous sommes, » principe conservé par la tradition chrétienne, qui enseigne que Dieu est partout; en d'autres termes, qu'il est l'*espace* lui-même. Cela a fait accuser saint Paul, et indirectement la tradition chrétienne, de tendance au panthéisme ; mais c'est là une question dont nous ne devons pas nous occuper ici. Newton a émis l'hypothèse qu'à un moment donné, Dieu, sans sortir de lui-même ni renoncer à ses attributs nécessaires, a pu donner à une portion de l'*espace* l'impénétrabilité, c'est-à-dire l'étendue, qui ne serait ainsi qu'un mode temporaire de l'*espace* divin. Ceux qui aiment à scruter dans ses profondeurs l'idée d'infini jointe au principe de modalité également infini, en vertu duquel tout change, pourraient ajouter que l'étendue n'étant qu'un mode de l'être, le mode perceptible à l'homme et aux êtres que borne l'étendue, rien n'empêche que, sur ce point de l'*espace* dans lequel l'étendue existe, il n'existe d'autres modes de l'être en nombre infini. Ainsi, dans l'*espace* circonscrit entre quatre murs dans lequel vivent quelques personnes en contact direct avec les objets étendus qui s'y rencontrent, peuvent coexister d'autres êtres vivant sous un autre mode de l'*espace*, et pour lesquels l'étendue n'est pas un objet perceptible ; pareillement une troisième catégorie d'êtres, vivant d'après un autre mode de l'*espace*, peuvent coexister sur le même point, sans avoir conscience de l'existence des êtres vivant d'après le second mode, comme les êtres vivant d'après le second mode n'ont pas conscience de l'existence des êtres étendus qui vivent d'après notre mode. Et cette induction peut être continuée indéfiniment. Cette idée est bien propre à nous faire concevoir de quel peu d'importance est l'homme et le monde dans lequel il vit, comparativement à l'immensité possible qui est l'univers réel ; car le possible et le réel coïncident en définitive. C'est là une idée mystique dont la contemplation n'est pas de nature à flatter l'orgueil humain. Il n'est, du reste, pas nécessaire de descendre si avant dans le monde intellectuel pour avoir une idée de l'importance relative de notre espèce. Empédocle, sans sortir de notre planète, considérait l'homme comme un pou de l'animal qu'on appelle la terre ; il ajoutait que les végétaux étaient les poils dudit animal, et qu'en présence de ce fait il était inutile de se trop gonfler et d'en appeler sans cesse à la postérité et à l'immortalité, attendu que pour lui l'immortalité d'un pou était un problème difficile à résoudre.

Voyons maintenant ce que dit Kant de l'*espace*. On sait que l'auteur de la *Critique de la raison pure* refuse à nos idées toute réalité objective. Il considère donc l'*espace* et le temps comme de simples formes de la sensibilité. Voici son raisonnement traduit en langage intelligible : « Vous avez cru jusqu'ici que les corps qui vous environnent et vous-mêmes, vous étiez dans l'*espace ;* que vous vous transportiez d'un lieu dans un autre ; que les astres parcouraient successivement dans leurs révolutions les différentes parties du ciel ; que les rayons du soleil traversaient pour arriver jusqu'à nous plusieurs millions de lieues. Vous étiez dans l'erreur : ce n'est pas vous, ce ne sont pas les corps qui sont dans l'*espace ;* c'est au contraire l'*espace* qui est en vous, ou plutôt l'*espace* n'existe pas : c'est une pure conception de votre esprit. Je mets, il est vrai, entre ce concept et les fantômes qui peuvent traverser votre imagination, une grande différence : c'est une conception transcendante qui s'impose malgré vous à tous vos jugements, et qui dérive d'une faculté supérieure, mais son objet n'existe pas. » Hâtons-nous de dire qu'ici nous ne prétendons nullement juger la théorie subjective de Kant, sur l'*espace ;* nous l'analysons, nous la traduisons en langage simple et compréhensible pour tous, voilà tout.

Dans les considérations qui précèdent, nous nous sommes proposé surtout de faire connaître quelles idées les philosophes se sont faites de l'*espace*. On a vu que, pour quelques-uns, l'*espace* est un rapport, un ordre, non-seulement entre les existants, mais encore entre les possibles, comme s'ils existaient, et que sa réalité est fondée en Dieu, comme toutes les vérités éternelles ; que, pour d'autres, l'idée d'*espace* est née de l'idée de corps et ne doit point en être séparée ; qu'elle se confond avec celle d'étendu et que l'étendue elle-même n'est que l'étendu abstrait ; que, pour ceux-ci encore, l'idée d'*espace* est une idée nécessaire et absolue, immatérielle par conséquent et formant un des attributs de Dieu ; et que, pour ceux-là, l'étendue diffère tellement de l'*espace* qu'à l'endroit même où existe un corps, c'est-à-dire une substance étendue, il peut exister une infinité d'autres substances auxquelles l'étendue est complétement étrangère ; qu'enfin, pour Kant et pour tous ses disciples, l'*espace* n'est qu'une forme donnée par l'esprit humain lui-même à ses intuitions. Beaucoup de nos lecteurs penseront peut-être que tout cela n'éclaircit guère la notion de l'*espace*, et qu'il eût été plus simple de dire dès le principe que cette notion doit être acceptée telle que chacun se la forme en lui-même, sans qu'il soit possible de la préciser. Au fond, il n'y a rien d'étonnant dans cette impuissance de l'homme à tout définir ; car toute définition n'est, en réalité, que la réduction d'une notion obscure en une notion plus claire, et comme le nombre des notions que l'esprit peut atteindre est nécessairement limité, on comprend qu'il faut s'arrêter quand on arrive à celle qui est plus claire que toutes les autres. Cependant, comme la notion d'*espace*, lorsqu'on veut l'approfondir, paraît loin de présenter un caractère de clarté suffisant pour qu'on s'y arrête, cherchons encore si, par un nouvel effort d'attention, nous ne pourrions pas arriver à une conception plus nette.

Le monde extérieur, tel qu'il nous apparaît, nous présente des corps juxtaposés dans l'*espace*, et des états de ces corps se succédant dans le temps. Nous rapportons toujours les phénomènes externes à un certain lieu, à un certain instant. C'est assez dire que le philosophe ne doit pas séparer dans son étude ce qui est si étroitement uni dans la réalité. Aussi une théorie sur l'*espace* entraîne toujours une théorie symétrique sur le temps.

La première analogie que nous venons de signaler n'est pas la seule. L'*espace* et le temps sont tous deux illimités ; l'imagination a beau reculer les limites du monde qui nous entoure, toujours l'*espace* s'ouvre devant elle ; elle a beau prolonger la série des événements, jamais elle n'en trouve la fin ; le temps fuit devant elle. Cela vient de ce que le temps et l'*espace* sont par eux-mêmes indéterminés, bien que la pensée les détermine au fur et à mesure de la production des phénomènes. Illimités, indéterminés, le temps et l'*espace* sont encore nécessaires ; c'est-à-dire que si l'on supprime par la pensée tous les corps et tous les événements, on ne laisse pas de concevoir l'*espace* et le temps comme les réceptacles des corps et des événements possibles.

Mais ces caractères semblables ne doivent pas nous cacher des différences non moins réelles. Et d'abord, nous nous représentons directement l'*espace*, tandis que pour imaginer le temps, nous sommes obligés de recourir à l'*espace :* une série de points est le symbole de la série des phénomènes successifs. De plus, c'est par superposition qu'on mesure l'étendue, portion de l'*espace* occupée par un corps ; la mesure de la durée, c'est-à-dire du temps dans lequel se passe un événement, requiert l'intervention d'un élément étranger, le mouvement périodique, qui lui-même ne peut être conçu sans l'intervention du principe rationnel de l'ordre constant des choses. Ainsi, tandis que la mesure de l'étendue se fait directement par les sens, celle de la durée exige un terme extérieur de comparaison qui lui-même emprunte sa fixité à un principe rationnel. Enfin, l'*espace* présente trois dimensions : longueur, largeur et hauteur ; par suite, il faut trois coordonnées pour déterminer la position d'un point dans l'*espace :* l'image sensible du temps est une ligne droite, sur laquelle un mobile se meut sans rétrograder jamais.

Ces caractères une fois marqués, la question est de savoir ce que c'est que l'*espace* et le temps. La réponse à cette question nous apprendra tout à la fois quelle est la nature du temps et de l'*espace*, et quelle est l'origine psychologique des idées que nous en avons.

Plusieurs solutions sont en présence. La plus simple est celle de Locke. Pour lui, l'*espace* et le temps, confondus avec l'étendue et la durée, sont de pures qualités des choses, que nous percevons : l'une par une simple opération des sens, l'autre par la réflexion. Et si l'on objecte que l'étendue et la durée sont limitées, tandis que le temps et l'*espace* échappent à toute limitation, l'auteur de l'*Essai sur l'entendement humain* répondra : « C'est par la puissance de répéter ou de doubler l'idée que nous avons de quelque distance que ce soit, et de l'ajouter à la précédente aussi souvent que nous voulons, sans pouvoir être arrêtés nulle part, que nous nous faisons l'idée de l'immensité. » On serait en droit de demander comment nous sommes autorisés à multiplier ainsi nos sensations, nos idées par elles-mêmes ; mais il vaut mieux aller tout de suite au fond de la question. Nul doute que nous ne voyions des choses étendues dans l'*espace*, et que des événements successifs ne nous apparaissent dans le temps. Mais il s'agit de savoir si l'*espace* et le temps sont en eux-mêmes objets de perception, ou simplement conditions de la perception, et la question reste entière.

Newton et Clarke ont soutenu que le temps et l'*espace* existent hors de nous et en eux-mêmes, et, pour leur donner une réalité, ils en ont fait les attributs de Dieu. Cette théorie a soulevé de nombreuses objections. Leibnitz remarque que le temps et l'*espace* ne peuvent avoir d'existence absolue, ni à titre de substances créées, ni à titre d'attributs de la substance divine. En effet, comme toutes les parties de l'*espace* que la pensée détermine sont similaires, pourquoi le monde occupe-t-il telle partie de l'*espace* plutôt que telle autre ? Ne peut-on pas toujours supposer le système entier se déployant au nord, au sud, à l'est ou à l'ouest, sans que la relation des parties en soit changée ? De même, pourquoi la durée occupe-t-elle un point plutôt qu'un autre dans un temps illimité dont toutes les parties sont homogènes ? Que la série entière des phénomènes se déplace; qu'elle soit reculée ou avancée de mille ans, par exemple, et l'ordre de succession n'en sera pas troublé. Conclusion : Dieu, en plaçant le monde dans tel lieu de l'*espace*, dans tel lieu du temps, agit arbitrairement, ce que Leibnitz croit contraire à la sagesse infinie de Dieu. Mais voici de plus sérieuses difficultés. Dans cette hypothèse, le temps et l'*espace*, considérés comme existences absolues, sont déterminés, ou ils ne le sont pas. S'ils ne le sont pas, que pouvons-nous en dire ? Pouvons-nous même en prononcer le nom ? Ce sont deux néants vides sur lesquels la pensée n'a pas de prise, car l'indéterminé échappe à la pensée. S'ils le sont, comment y introduire les choses ? Deux existences ne peuvent être l'une dans l'autre tout en restant distinctes. Alors le temps coulera tout seul, sans événements, et l'*espace* sera étendu sans choses étendues, ce qui est contraire à l'expérience. Le temps et l'*espace* ne sont donc pas plus des choses existant réellement hors de nous que des qualités des choses.

Mais ils peuvent être de pures notions de notre esprit auxquelles nous soumettons les phénomènes en vertu des lois de la pensée. Telle est la solution de Leibnitz. Pour lui, l'*espace* est l'ordre des existences possibles, et le temps l'ordre des successions. En termes plus clairs, nous ne pouvons nous représenter un objet ou un événement sans le placer en dehors des autres objets et des autres événements, de telle sorte que les coexistants et les successifs composent une série sur laquelle s'applique exactement la série des nombres. Il est alors aisé de comprendre comment et pourquoi le temps et l'*espace* sont illimités : rien ne s'oppose, en effet, à la possibilité d'une série numérique indéfinie. Mais avec cette théorie, comment déterminer la distance qui sépare deux objets ou deux événements ? Pour ce qui est du temps, l'ordre de succession n'en détermine aucun par lui-même : un phénomène succède à un autre phénomène, comme le nombre *trois* au nombre *deux*, et ainsi de suite, voilà tout. Il est absolument impossible de mesurer l'intervalle qui les sépare ; dès lors, cet intervalle s'annule et les choses successives deviennent simultanées, ce qui est contraire à l'énoncé même de l'hypothèse. Pour ce qui est de l'*espace*, la difficulté est la même. L'*espace* est une série de coexistants : mais quelle distance les sépare l'un de l'autre ? Cette distance est-elle nulle ? Alors tous les coexistants se confondent et il n'y a plus d'*espace*. Est-elle appréciable ? Alors elle existait avant la coexistence, et l'*espace* n'en rend pas compte. Leibnitz, tentative irréalisable, veut faire de la géométrie avec de l'arithmétique, des lignes avec des nombres. L'adversaire de Clarke veut tout réduire en pensée ; mais l'idéalisme, comme les autres systèmes, — et c'est peut-être là la vraie pierre de touche de toute doctrine philosophique, — doit rendre compte des apparences. Or comment, en réduisant l'*espace* à n'être qu'un ordre de coexistences, rendre compte de ses trois dimensions ? Cet ordre de coexistences est-il un ordre en trois sens ? Rien, dans cette théorie, ne le fait soupçonner ; rien ne l'explique. On nous dit simplement : il y a des séries de coexistants ; mais dans quel sens parcourir ces séries ? Serait-ce en hauteur, en longueur ou en profondeur ? On ne distingue pas entre les trois perpendiculaires qui peuvent se couper en un même point. Les trois dimensions de l'*espace* sont un fait qu'il faut accepter comme tel, et qu'on ne peut réduire au pur intelligible. C'est encore un fait que, dans l'*espace*, nous ne confondons pas la droite avec la gauche, et cette distinction du droit et du gauche suffit pour nous faire distinguer deux choses d'ailleurs absolument semblables pour la pensée. Ainsi deux spirales semblables, mais tournées l'une dans un sens, l'autre dans l'autre, deux triangles sphériques semblables détachés d'une même sphère ne sont pas superposables. La distinction du droit et du gauche est donc irréductible à la pensée, et force est à l'idéalisme de reconnaître qu'il y a dans l'*espace* des choses qui se voient, mais qu'on ne peut réduire en nombre et en mesure.

Pour certains idéalistes, la notion du temps a quelque chose d'élevé qui la leur fait admettre ; mais l'*espace*, qu'ils confondent naturellement avec l'étendue, est quelque chose de matériel et de brutal qu'il faut à tout prix masquer sous quelque ingénieuse interprétation. MM. Th. Henri Martin, Janet, Magy, Ch. Levesque, qui considèrent comme les deux conditions primordiales du droit et du devoir, et comme « les deux centres de toute société bien ordonnée, » la croyance de notre énergie autonome et surtout la croyance à un idéal divin, ont été amenés, en raison des mauvais temps que traverse la philosophie de l'école, à renier quoi ? — On le donnerait en mille — A renier l'étendue, cette base du cartésianisme, et cela dans l'intérêt de la morale. M. Magy rajeunit Kant, pour prouver que l'étendue est une apparence pure. M. Janet imagine un atome vide qu'il compare à un atome plein, et, trouvant que « tout ce qui tient à l'étendue est absolument identique dans l'atome vide et dans l'atome plein, » il remarque que ces deux atomes ne diffèrent que par la solidité et la pesanteur. « Or, ni la solidité ni la pesanteur ne sont des modifications de l'étendue, et l'une et l'autre dérivent de la force. C'est donc véritablement la force et non l'étendue qui constitue l'essence du corps. »

Cette argumentation de M. Janet semble « claire, simple, décisive, » à un de ses collègues, M. Levesque. L'éminent esthéticien connaît donc des atomes vides. Il suppose donc prouvé cet *à priori*, le vide. Ce n'est pas tout : il croit donc que la pesanteur existe en soi et n'est pas une relation de l'atome à la grande masse la plus proche, terre ou soleil. Il a vu des atomes, puisqu'il affirme leur solidité. Même en lui accordant tous ces *postulata*, la question de l'*espace* resterait tout entière. Je le veux bien : il n'y a que force dans la nature : le dynamisme de Leibnitz est toute la vérité ; soit. Mais, sous peine que l'univers s'abîme dans une absolue uniformité, comment, sans la réalité de l'*espace*, admettra-t-on que deux modifications de forces, puisque c'est ainsi que M. Janet nomme les corps, soient distinctes l'une de l'autre ? Où logez-vous les forces partielles ? Est-ce dans un point que vous casernez leur force initiale ?

L'idéalisme n'est pas plus heureux que le phénoménalisme dans la critique de l'*espace*. A vrai dire, ils sont forcés de l'admettre : le premier comme un effet, le second comme un des modes essentiels de la sensibilité.

Cherchons ailleurs que chez les idéalistes et les kantistes. Il est trois concepts réels qu'il est bien difficile de séparer : temps, *espace*, mouvement. Suivant l'axiome de Stuart Mill, une définition ne peut être que provisoire aux débuts d'une recherche. Il ne s'agit pas, il est vrai, de définir l'*espace*, ni le temps, qui, en leur qualité d'idées ou de faits fondamentaux de l'esprit ou de la réalité, sont indéfinissables. Il s'agit seulement de donner une application provisoire de l'*espace* et du temps. Leibnitz, en les différenciant, a montré par cela même leur lien indestructible. Qu'on soit dynamiste ou matérialiste, si l'on veut rester dans le rationnel, il faut adopter le point de vue de Leibnitz, qui voit dans l'*espace* une coexistence et dans le temps une succession. Maintenant, si l'*espace* est une coexistence de phénomènes, le temps est, par suite, une succession de phénomènes. Il faut établir un lien bien solide entre ces deux grands aspects de la réalité. Définira-t-on l'*espace* le lieu des corps, et le temps, le lieu des événements ? Ce serait répéter une logomachie à laquelle son antiquité n'a point donné de raison d'être ; car ici le terme commun de ces deux conceptions de l'*espace* et du temps est le terme *lieu*, synonyme d'ailleurs d'*espace*. En outre, pour conserver intacte la distinction du temps et de l'*espace*, il faudrait que les événements se passassent dans un autre lieu qu'occupent les corps, ce qui est absurde. Il faut cependant aboutir à une conception provisoire. Où gît l'obstacle ? Dans le lien d'*espace* et de temps. La différence, nous la connaissons : l'*espace* est une coexistence, une simultanéité ; mais de quoi ? Le temps est une succession ; mais on sait que cette succession est du même ordre que la coexistence, qui constitue l'*espace*. Ici se pose encore la question : l'*espace* et le temps, sont-ce des idées ou des faits ? Nous avons repoussé l'hypothèse de Kant, que ce sont de pures idées ; est-ce une raison pour tomber dans l'erreur opposée et pour dire que ce sont des faits ? L'*espace* et le temps ne sont ni de pures idées ni de purs faits, mais des idées conçues à propos de faits ; ce sont des notions applicables au moi et au non-moi, au sujet et à l'objet, en un mot, deux grandes expressions de la réalité.

De quoi donc l'*espace* est-il la coexistence ? De quoi le temps est-il la succession ? Pour répondre, il faudra chercher quelle est l'expression la plus générale, la plus universelle de la réalité. On peut être sûr que l'*espace* et le temps en seront les deux grands aspects. Dirai-je que la réalité se présente à moi sous la forme matière ? Je puis le dire ; mais ce sera sujet à controverse. On ne voudra point admettre que l'éther soit matière, etc.

Le terme le plus général et le moins niable de la réalité est le mouvement avec son opposé l'immobilité. Alors il devient aisé de concevoir l'*espace* et le temps. L'un sera le mouvement ou l'immobilité considérés comme simultanés ; l'autre, le mouvement ou l'immobilité considérés comme successifs.

Malheureusement, une difficulté se présente ici qui va encore montrer le vide de cette nouvelle définition de l'*espace*. Le mouvement aurait besoin lui-même d'être défini, et il ne peut être compris qu'en y faisant entrer la double notion de l'*espace* et du temps. La question de l'*espace* reste donc irrésolue, et tout ce que nous avons dit ne doit être considéré que comme offrant les matériaux de nouvelles recherches qui n'aboutiront peut-être jamais à un résultat définitif. Mais, en dehors des spéculations philosophiques, le bon sens, le sens commun n'éprouve aucun besoin de ces définitions savantes et profondes ; il accepte l'idée d'*espace*, et, sans la creuser inutilement, il la trouve suffisamment claire.

— Bibliogr. Locke, *Essai sur l'entendement humain ;* Leibnitz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (liv. II, ch. XIII) ; *Lettres entre Leibnitz et Clarke ;* Kant, *Critique de la raison pure* (1re partie) ; *Esthétique transcendantale ;* Cousin, *Cours d'histoire de la philosophie au* XVIIIe *siècle* (IIe vol., 17e leçon) ; *Cours d'histoire de la philosophie morale au* XVIIIe *siècle, pendant l'année* 1820, 3e partie) : *Philosophie de Kant* (t. Ier, 4e leçon) ; Hégel, *Logique* (t. III, liv. Ier, sect. 2, ch. II) ; Schelling, *Leçons sur la méthode des études académiques* (4e leçon) ; *Encyclopédie des sciences philosophiques* (§ 254-271, 2e édit.) ; *Œuvres complètes* de Reid, traduites par M. Jouffroy ; *Fragments* de M. Royer-Collard (t. III, frag. 4, p. 431 ; t. IV, fragm. 9, p. 338).

Espace (L'), paysage par M. Chintreuil ; Salon de 1869. L'artiste nous transporte sur une colline que dorent les rayons obliques du soleil levant : de là, comme le Tentateur montrant à Jésus les royaumes et les empires, il déroule sous nos yeux une immense étendue de pays, une succession indéfinie de coteaux, de vallées, de forêts, de villages. Ce panorama est féerique. Au premier aspect, tout se fond dans une unité souveraine. Plus on regarde et plus on découvre de détails, d'accidents pittoresques. « Cette peinture, dit M. Chaumelin (l'*Art contemporain*), est un des plus beaux paysages que nous ayons jamais vus, une œuvre excessivement originale, pleine de hardiesse, de sincérité et de poésie, qui se place à côté des meilleures pages de Ruysdaël, de Cuyp, de Th. Rousseau. Tout est harmonie dans cette peinture : les lueurs dorées du soleil levant, les brumes argentines flottant comme une gaze sur le flanc des coteaux, la verdure humide et tendre, forment pour ainsi dire une symphonie voilée, douce et mystérieuse. C'est la nature qui s'éveille en souriant et en écartant lentement les voiles dont la nuit l'avait enveloppée. Peu à peu les formes s'accusent, les détails s'accentuent, les hauteurs s'illuminent et deviennent en quelque sorte des phares qui guident la vue jusqu'aux dernières limites de l'horizon. M. Chintreuil a rendu d'une façon admirable, saisissante, ce spectacle matinal déployé sur une scène d'une étendue immense. » Ce magnifique paysage a valu une médaille à son auteur.

ESPACÉ, ÉE (è-spa-sé) part. passé du v. Espacer. Séparé par un intervalle, par un