

un résultat (il vole parce qu'il a des ailes), mais c'est aussi un *but* (il a des ailes *pour* voler ; Cf. 188, A, III).

Instance : les adversaires insistent. L'existence des ailes s'explique sans qu'il soit besoin de recourir à l'*idée préalable du vol*. Les darwinistes prétendent rendre raison de la finalité apparente des êtres vivants par la *concurrence vitale* et la *sélection naturelle*. Dans la lutte pour la vie, les plus faibles périssent ; ceux qui se sont adaptés aux exigences du milieu subsistent et transmettent leur organisation à leurs descendants.

Réponse : Cette hypothèse, même en concédant qu'elle explique la survivance des plus aptes, n'expliquerait pas l'*origine des adaptations*. Cette origine est due soit au *hasard* ; mais qui expliquera cette coïncidence merveilleuse et constante de tant de causes aveugles ? — Soit à une *loi vitale*, en vertu de laquelle les êtres vivants tendent à s'adapter aux conditions d'existence ; mais cette loi de la vie nous la nommons loi de finalité.

D) **Sterile**. — **Réponse** : 1° Il suffit de rappeler que des savants de premier ordre, comme Kepler, Newton, Cuvier, etc. furent d'un avis opposé.

2° Les faits d'ailleurs attestent les services rendus par les causes finales aux sciences :

a) **Naturelles** : tout être vivant est conçu comme un système de *moyens* et de *fins*. C'est en appliquant le principe de finalité que Cuvier a fait la belle découverte de la *corrélation des organes*, ce qui lui a permis de reconstituer, à l'aide de quelques os fossiles, l'organisme tout entier d'animaux disparus.

b) **Morales** : en *psychologie*, les facultés et les actes de l'âme ne s'expliquent que par la finalité : vg. l'intelligence est faite pour connaître le vrai ; dans nos actes raisonnables la conscience nous atteste que nous poursuivons un but. — En *éthique* : l'idée du bien n'est qu'une forme de l'idée de fin : *Bonum habet rationem finis*. (S. Thomas). La fin d'un être est son bien propre : il a toute sa perfection quand il a atteint sa fin dernière.

c) **Métaphysiques** : l'existence de Dieu et sa Providence, l'immortalité de l'âme sont fondées sur le principe de finalité. Les anciens, spécialement Socrate et Platon, ne cessent de nous montrer dans l'ordre du monde, dans l'organisation admirable de

notre corps et dans l'harmonie de nos facultés, la sagesse infinie du « divin Géomètre ». — Cicéron, dans le *De natura deorum*, et Fénelon, dans le *Traité de l'existence de Dieu*, ont fort bien développé la preuve de l'existence de Dieu basée sur les causes finales. En examinant les tendances de l'*âme*, je vois qu'elle est apte à connaître, à aimer le vrai, le bien et le beau infinis, éternels ; j'en conclus qu'elle est faite pour ce qui est immortel, qu'elle ne meurt pas avec le corps. — Seul, parmi les grands métaphysiciens, Descartes a négligé les causes finales : c'est qu'il procède *a priori* et construit le monde d'après ses idées claires. — Mais Platon, Aristote, S. Thomas, Leibniz ont fait une large part au principe de finalité. Kant admet au moins une finalité morale, grâce à laquelle l'existence de Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme, exclues de la raison théorique, rentrent par la raison pratique dans la vie humaine, à titre de croyances nécessaires.

Remarque : les applications même abusives de la finalité : vg. croyances à la chance, à la destinée, etc. prouvent à leur manière la force de ce principe dans l'esprit humain.

190. — RAPPORTS DES PRINCIPES DE CAUSALITÉ ET DE FINALITÉ

A) **Ressemblances** : 1° Tous les deux dérivent du principe de raison (153).

2° Tous les deux ont pour origine l'expérience interne interprétée par la raison : idée de *cause* (188, III, 4°) — idée de *fin* (189, IV).

3° L'esprit y adhère irrésistiblement, car sans eux il ne peut expliquer les choses. Ils s'appellent et se complètent l'un l'autre : de même que tout vient d'une cause, de même tout va vers un but.

B) **Différences** : ces principes diffèrent par leur :

I. — **Contenu** : a) le principe de causalité explique les con-

séquents (effets) par les antécédents (causes), le présent (les effets qui *existent*) par le passé (la cause qui n'agit plus) : il remonte de l'effet à la cause, c'est une marche *régressive*. — Le principe de finalité explique les antécédents par les conséquents, le présent par l'avenir, puisque la cause finale est l'idée d'un *effet futur* prévu et voulu : vg. je veux voir un ami, et j'y arrive enfin ; l'antécédent (la sortie *présente*) est expliquée par le conséquent (vue de l'ami, qui est l'idée d'un *effet futur*) ; c'est une marche *progressive*. — *b*) le premier est le lien des phénomènes *successifs* ; le second lie aussi les phénomènes *coexistants*. (Cf. *Logique*).

II. — **Emploi** : le principe de causalité sert plus fréquemment : nous cherchons plus souvent la cause que le but d'un phénomène. Le principe de causalité intervient dans toutes les sciences : physiques, naturelles, psychologiques, morales, métaphysiques. Le principe de finalité n'intervient que dans quelques-unes, surtout dans les sciences naturelles et les sciences morales (188, D).

III. — **Valeur** : au point de vue : *a*) **Scientifique** : on peut dire que le principe de causalité a une valeur supérieure, en ce sens qu'il est toujours vérifié par l'expérience ; mais si l'expérience ne montre pas toujours la vérification du principe de finalité, elle n'est jamais en opposition avec lui. Nous ne voyons pas la cause finale de bien des choses ; cette ignorance ne prouve pas qu'elle n'existe pas. — *b*) **Métaphysique** : ils ont la même valeur, la valeur absolue du principe de raison dont ils dérivent.

Conclusion : on a essayé de ramener le principe de finalité au principe de causalité. Cette tentative repose sur une confusion. Le principe de causalité est souvent pris pour le principe de *raison*, parce qu'il en est l'application la plus habituelle, et, en ce sens, le principe des causes finales peut se ramener au principe de causalité, c'est-à-dire de *raison*, puisque la cause finale est une espèce particulière de *raison*. Mais si on prend le principe de causalité dans son sens *strict*, si on entend par cause un antécédent déterminant et efficace, il est impossible d'y ramener le principe des causes finales. Ce sont en effet deux procédés d'explication, non seulement distincts, mais *opposés* : l'un rend compte des phénomènes par ses antécédents, l'autre par ses conséquents (I, *a*).

191. — NOTION DE L'ABSOLU

§ A. — ANALYSE DE CETTE NOTION

I. — **Sa compréhension** : l'absolu (*ab, solutus*, délié de) c'est ce qui est indépendant de toute condition, c'est l'*inconditionnel*. Cette notion en contient trois autres qui en sont les divers aspects et forment sa compréhension. L'absolu c'est :

1° **Le nécessaire** : ce qui a en soi sa raison d'être, ce qui existe par soi-même ; ce qui ne peut pas ne pas être. — Le nécessaire a pour opposé le **contingent** : ce qui pourrait ne pas être ou pourrait être autrement.

2° **L'infini** ⁽¹⁾ : ce qui est sans limite. — L'infini a pour opposé le **fini** : ce qui est limité. — Il ne faut pas confondre l'infini avec l'**indéfini**. L'indéfini c'est ce qui est actuellement limité, mais qui est susceptible d'accroissement ou de diminution sans limites assignables ⁽²⁾. C'est donc le fini en acte, avec l'infini en puissance, comme disent les Scolastiques. L'idée d'infini n'est pas l'idée de quelque chose d'indéterminé, mais d'un être dont toutes les qualités sont illimitées.

L'idée d'infini n'est pas négative, quoiqu'en dise Locke. Sans doute le terme infini (*in-finitum*) a une forme négative, mais l'idée qu'il exprime est *très positive* : « Qui dit borne dit une négation toute simple ; au contraire, qui nie cette négation affirme quelque chose de très positif... La négation redoublée vaut une affirmation ; d'où il s'ensuit que la négation absolue de toute négation est l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir et la suprême affirmation ; donc le terme d'infini est infiniment

(1) BALMÈS, *Philosophie fondamentale*, liv. VII. — Cf. P. POULAIN, *Dans le Monde mathématique*, Cf. *Revue les Etudes*, 5 et 20 juillet 1897.

(2) DESCARTES, *Principes de la philosophie*, I, art. 26.

affirmatif par sa signification, quoiqu'il paraisse négatif dans son tour grammatical ⁽¹⁾. »

L'infini en nombre ou en quantité est contradictoire. « En effet, supposez qu'il existe et divisez-le en deux parties. Ces deux parties sont finies ou infinies. Si elles sont finies, comment deux parties finies peuvent-elles faire un tout infini? Le fini, ajouté à du fini, quoi qu'en dise Locke, ne peut donner que du fini. — Si elles sont infinies, l'infini est alors égal à deux infinis, ce qui est contradictoire. — Veut-on qu'une partie soit infinie et l'autre finie? La contradiction reste, car l'infini serait alors égal à l'infini + une autre quantité ⁽²⁾. » Donc un nombre infini, un espace infini, un temps infini n'existent pas et ne peuvent exister.

3° **Le parfait** : ce qui est complet et achevé. C'est l'idée de l'être auquel rien ne manque, auquel on ne peut rien retrancher ou ajouter. — Le parfait a pour opposé l'imparfait : ce qui est incomplet et inachevé.

II. — **Comparaison de ces trois idées** : l'idée de parfait implique les deux autres. Qui dit parfait dit : a) **nécessaire**, indépendant de toute cause efficiente ; car c'est la plus grande imperfection que de tenir l'existence d'un autre ; — b) **infini**, car le parfait est ce à quoi rien ne peut être ajouté, donc ce qui est sans limites, c'est-à-dire infini à tous égards.

L'idée de **nécessaire** entraîne celle de perfection, comme on le montre en *Théodicée*.

L'idée d'**infini**, d'après certains modernes, n'enferme pas l'idée de perfection. Descartes, Bossuet soutiennent le contraire avec raison. On leur objecte : « L'infini s'applique aux catégories de la quantité et de la force, tandis que le parfait s'applique à la catégorie fort différente de la qualité, en sorte qu'on peut concevoir la perfection d'une chose finie aussi bien que d'un être infini ⁽³⁾. »

Réponse : a) La perfection d'une chose finie est *relative* et non pas absolue. — b) De plus, l'infini *en quantité* répugne. — c) Enfin l'infini de la force, c'est l'infini de l'activité. Or, les puis-

(1) FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, II^e P., ch. II, 2^e preuve.

(2) E. DURAND, *Psychologie*, p. 221-222.

(3) VACHEROT, *La métaphysique et la science*.

sances actives d'un être en sont les qualités. Lorsqu'on les dit infinies, on entend donc parler selon la catégorie de la qualité et l'on revient ainsi à l'idée de perfection. Une force infinie est une force *parfaite absolument*.

III. — **Objection d'Hamilton** ⁽¹⁾ : Kant ne nie pas l'idée de l'absolu, mais sa valeur objective ; Hamilton va plus loin ; d'après lui, l'absolu est *inconcevable*, c'est un mot vide de sens, une pseudo-idée. Nous ne pouvons concevoir que le relatif.

Arguments : 1) L'absolu est conçu, dit Hamilton, comme *unité* ou comme *cause* ; mais l'unité ne se comprend que par *relation* avec la pluralité ; et la cause est *relative* à ses effets. Donc ce prétendu absolu, dès qu'on veut lui appliquer une des catégories de la pensée : unité, causalité, etc. ne peut être conçu que *relativement* : « En voulant poser cette notion je la supprime. »

2) Penser, concevoir, c'est *conditionner*, c'est établir une *relation* entre une chose et une autre. Donc toutes les formes de la pensée sont nécessairement relatives, puisque la loi de *relativité* est l'essence même de l'intelligence. C'est pourquoi seul le relatif est concevable ; dès lors, essayer de penser l'absolu, c'est penser le *non-relatif*, c'est-à-dire la négation du concevable. Or la négation du concevable, c'est l'inconcevable, l'inintelligible.

Réponse : ces arguments reposent sur une équivoque. On doit entendre par absolu non pas ce qui est en dehors de toute relation, mais ce qui exclut *toute relation de dépendance*. Sans doute nous ne pouvons pas comprendre l'absolu. Comprendre une chose, c'est la connaître *autant* qu'elle est connaissable, en avoir une idée *adéquante*. L'absolu seul peut se comprendre. Il ne suit pas de là qu'il soit pour nous l'inconnaissable, l'inconcevable, mais seulement que nous ne le connaissons qu'imparfaitement : « Nous ne connaissons le tout de rien. »

(1) *Philosophie de l'absolu*, dans les *Fragments* traduits par PEISSÉ, p. 18 et s.

§ B. — ORIGINE DE CETTE NOTION

L'idée d'absolu ne dérive pas de l'expérience : 1) Des sens : les sens ne nous montrent rien d'absolu.

2) De la conscience : je ne me connais pas comme quelque chose d'absolu.

Elle provient du concours de l'expérience et de la raison. C'est l'opinion d'Aristote, des Scolastiques, de certains philosophes contemporains comme M. Rabier (1). Il y a deux questions à résoudre : *Comment concevons-nous l'absolu ? Pourquoi ?*

I. — **Comment, par quel moyen concevons-nous l'absolu ?** L'intelligence l'abstrait des données fournies par l'expérience. L'absolu, c'est :

1° **Le nécessaire** : tout ce que nous fait connaître l'expérience est à la fois *cause* et *effet*. Faisons abstraction de ce second rapport, il reste : une *chose* qui est cause et *n'est point effet* ; c'est la notion du *nécessaire*.

2° **L'infini** : toutes les activités que nous connaissons par l'expérience sont finies et elles restent finies si loin que, par la pensée, nous reculons leurs limites. Faisons abstraction de toute limite, il vient : la puissance *sans limites* ; c'est l'idée de l'*infini*.

3° **Le parfait** : toutes les choses que nous connaissons par l'expérience sont imparfaites, car nous pouvons nous les représenter toutes avec de nouvelles qualités. Supprimons toute borne, il reste : un être doué de tous les attributs possibles, illimités chacun en son genre. C'est l'idée de l'être *parfait*.

Objection de Platon, de Descartes, de Bossuet, etc. : expliquer les notions du nécessaire, de l'infini, du parfait, en prenant pour base les notions du contingent, du fini, de l'imparfait, c'est faire un cercle vicieux, car ces dernières notions présupposent les premières. Comment savoir vg. que je suis contingent si je ne me compare à l'idée d'un être nécessaire ? Il faut donc dire avec

(1) *Psychologie*, ch. xxxiv.

Bossuet (1) : « Le parfait est le premier et en soi et dans nos idées, et l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation. Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être ? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive ? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit ? »

Réponse : pour savoir vg. A) qu'une grandeur est *finie*, il suffit que je la compare à une grandeur qui la dépasse.

B) Que je suis *imparfait*, il suffit que je me compare à l'un de mes semblables mieux doué que moi.

C) *Contingent*, il suffit que je saisisse la relation qui m'unit à la cause particulière dont je dépends. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir au préalable les idées de nécessaire, d'infini, de parfait. Il faut, par conséquent, répondre à Bossuet : l'être **absolu**, est, dans l'ordre *ontologique* (de l'existence), *antérieur* à l'être **relatif**, est premier en soi ; mais il n'est pas premier dans nos idées, dans l'ordre *logique* (de la connaissance) ; l'idée de l'absolu est donc *postérieure* à l'idée du relatif.

II. — **Pourquoi, pour quel motif** sommes-nous poussés à concevoir l'absolu ? Notre esprit y est nécessité par le principe de *raison suffisante*. Une chose relative étant donnée, le principe de raison nous force de concevoir une autre chose qui l'explique. Mais si celle-ci est relative comme la première, elle nous renvoie à une troisième. Or, tant que l'intelligence demeure dans la série des choses relatives, elle ne trouve pas de *raison suffisante* pour s'arrêter, la même raison subsistant toujours d'aller plus loin, à savoir la *dépendance* qui est l'essence du relatif. Comme elle ne peut cependant aller à l'infini, comme il faut s'arrêter enfin, la raison conçoit un être absolu, qui est indépendant de tout et duquel dépend tout le reste, auquel se rattache toute la série des êtres relatifs.

Bref le **procédé** par lequel on conçoit l'absolu, c'est la *néga-*
tion de tout ce qui rend relatif le relatif : dépendance d'une cause, limite dans la perfection ; — le **motif** pour lequel on

(1) *Elévations sur les mystères*, 1^{re} semaine, 2^e élévation.

conçoit l'absolu, c'est la *nécessité* pour la raison de s'arrêter enfin à une explication suffisante, et l'*impossibilité* pour elle de voir en tout ce qui est relatif une raison suffisante de s'arrêter.

Conclusion : lorsque de la compréhension de l'idée de l'absolu on dégage les trois notions élémentaires du nécessaire, de l'infini et du parfait, l'*absolu* s'appelle *Dieu*. Donc, pour expliquer l'origine de l'idée de Dieu, il suffit d'expliquer l'origine de l'idée d'absolu.

On peut noter *trois degrés* dans la formation de l'idée de Dieu : 1) quand l'esprit a acquis une certaine connaissance de l'univers, il le rapporte à une cause. — 2) Réfléchissant sur la nature de cette cause, il comprend qu'elle est l'*être nécessaire*, parce qu'il faut bien arriver à un être qui soit indépendant de toute cause et qui soit cause de tout le reste ; sinon, il faudrait aller à l'infini, ce qui répugne. — 3) Enfin il comprend que cet être nécessaire et absolu est infiniment parfait. Cette forme abstraite de l'idée de Dieu réclame un contenu ; Dieu est conçu comme : a) *puissance sans bornes* — b) *intelligence infinie* — c) *bonté et amour parfaits*. Ce sont les attributs de la nature humaine que nous transportons en Dieu, moins les imperfections qui les limitent en nous (Cf. *Théodicée*).

Remarque : *Idées du vrai, du bien, du beau* : au-dessus des vérités séparées les unes des autres, nous concevons une vérité suprême et absolue qui les unifie et les domine toutes ; — au-dessus des biens imparfaits et relatifs, nous concevons un bien absolu ; — au-dessus du beau réalisé dans les œuvres de la nature et de l'art, au-dessus de l'idéal créé par notre imagination, nous concevons une beauté absolument parfaite.

192. — L'ESPACE ET LE TEMPS

§ A. — NATURE DE CES NOTIONS

Les recherches sur la nature de l'espace et du temps ont abouti à un grand nombre de systèmes, dont voici les principaux :

I. — **Newton** ⁽¹⁾ et **Clarke** ⁽²⁾ : pour eux, ce sont deux attributs de l'Être absolu ; l'espace est l'immensité de Dieu ; le temps, c'est l'éternité divine.

Critique : Leibniz ⁽³⁾ a fort bien réfuté cette théorie : les attributs de Dieu ne se distinguent pas de l'essence divine ; chaque attribut que nous concevons en Dieu, c'est l'essence divine considérée sous un aspect spécial ; il est donc simple et immuable comme elle.

1^o Or l'espace est divisible puisqu'on peut y assigner des parties ; en faire un attribut divin, c'est dire qu'il y a en Dieu *multiplicité* de parties, ce qui répugne à sa parfaite *simplicité*, excluant jusqu'à la possibilité même de toute division.

2^o Le temps est aussi divisible et il implique une *succession* d'instant à trois positions : passé, présent, avenir ; faire du temps un attribut divin, c'est introduire dans l'essence de Dieu, avec la divisibilité, la *succession* et le *changement*, ce qui répugne à sa *simplicité* et à son *immutabilité*.

II. — **Descartes** ⁽⁴⁾ l'espace s'identifie avec l'étendue des corps, le temps avec la durée des événements ; ce sont des modes inséparables des choses. Supprimez les corps ou les événements, vous supprimez par là même l'espace et le temps.

Critique : la suppression des corps ou des événements n'entraînerait la suppression que de l'espace et du temps réels, mais non de l'espace et du temps *absolus*, qui sont, le premier, la possibilité indéfinie de l'extension en longueur, largeur et profondeur ; le second, la possibilité indéfinie de la succession dans le passé ou dans l'avenir.

III. — **Gassendi** ⁽⁵⁾ l'espace et le temps sont des *réalités indépendantes* des êtres qui sont dans l'espace et le temps. Il les considère comme des êtres incréés, éternels. — Dans l'antiquité,

(1) *Optique*, Q, XX. — *Principes mathématiques*, schol. général.

(2) *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, ch. V.

(3) *Correspondance avec Clarke* (Cf. *Œuvres de Leibniz*, Édit. Jacques, 2^e Série, p. 488 et s.).

(4) *Les principes de la philosophie*, II^e P. § 10 et s.

(5) *Physique*, Sect. I, L. II, ch. 1.

Démocrite, Épicure, — de nos jours, A. Garnier (1) ont soutenu une opinion analogue.

Critique : le temps et l'espace, ainsi entendus, sont inconcevables, à moins qu'ils ne soient Dieu lui-même, puisqu'ils sont incréés, indépendants, éternels. Mais alors on retombe dans les contradictions de la doctrine de Clarke.

IV. — **Kant** (2) : ce sont les formes *a priori* de la sensibilité. Si nous nous représentons la coexistence des phénomènes extérieurs, c'est que la *sensibilité externe* leur impose la *forme d'espace* qui existe en elle, avant toute expérience, comme une loi constitutive de sa nature. — De même, si nous nous représentons la succession de nos phénomènes intérieurs, c'est que la *sensibilité interne* leur impose la *forme de temps*, qui est également *a priori* et est inhérente à sa nature même. Aussi, comme ces idées d'espace et de temps sont en nous antérieurement à la connaissance des phénomènes, elles n'ont aucune valeur objective ; ce sont des conditions *subjectives* de nos représentations.

Critique : a) les idées d'espace et de temps ne sont pas des conditions *a priori* de l'expérience, car elles en résultent comme nous l'expliquerons (Cf. § B) ; elles ont donc par là même un fondement *objectif*.

b) Il est vrai, d'ailleurs, que notre esprit ne peut se représenter les phénomènes extérieurs que dans l'espace et les phénomènes intérieurs que dans le temps ; mais ces idées sont des types généraux que l'esprit a dégagés des étendues et des durées concrètes et qu'il leur applique ensuite, en toute occasion ; comme vg. les caractères de l'animalité, tirés de l'analyse des divers individus réels, sont toujours applicables à tel et tel animal.

V. — **Leibniz** (3) : parmi les théories exposées jusqu'ici, les

(1) *Traité des facultés de l'âme*, T. II, L. VI, § 5, 9.

(2) *Critique de la raison pure : Esthétique transcendantale*. — Cf. GARNIER, *Traité des facultés de l'âme*, T. III, L. XI, § 6, 7, 8.

(3) *Correspondance avec Clarke* (*loco jam cit.*). — Cf. ARISTOTE, *Physique*, L. III, IV. — SUAREZ, *Metaphysica*, Disput. 50, 51. — BALMÈS, *Philosophie fondamentale*, L. III, VII. — P. KLEUTGEN, *La philosophie scolastique*, DISSERT. IV^e Ch. IV. — P. PALMERI, *Cosmologia*, Cap. I, Art. II, III. — T. MAGY, *De la science et de la nature*. — GUYAU, *La genèse de l'idée de temps*. —

unes (Newton et Clarke — Descartes — et, en dernière analyse, Gassendi, A. Garnier) soutiennent l'*objectivité absolue* de l'espace ; les autres (Kant et aussi les associationnistes (1) ne voient dans l'espace et le temps que des conceptions toutes *subjectives*. Pour Leibniz l'espace et le temps ne sont ni des substances ou modes réels, ni des formes *a priori* ; ce sont des *concepts* de l'esprit ayant un *fondement réel* dans les choses : il se tient à égale distance de l'*objectivité absolue* et de la pure *subjectivité*. Cette théorie, dont Leibniz a emprunté les éléments à la Scolastique, nous semble la seule admissible.

L'espace est un *rapport* de coexistence, le temps un *rapport* de succession ; ils sont donc des *ordres*, des systèmes de *relations*. L'espace c'est la relation qui résulte de la *coexistence* des corps : c'est l'ordre des phénomènes *coexistants*, en tant qu'ils sont *situables* les uns par rapport aux autres. Le temps c'est le rapport qui résulte de la *succession* des choses : c'est l'ordre des phénomènes *successifs* (2). *Spatium fit ordo coexistentium phaenomenorum, ut tempus successivorum*.

Temps et espace réels : s'il s'agit de corps étendus ou de phénomènes *successifs existants*, leurs rapports de coexistence et de succession sont actuels ; alors l'espace et le temps sont *réels*, par conséquent *contingents, finis, relatifs*.

Temps et espace absolus : si l'on considère les corps et les phénomènes comme simplement *possibles* (3), leurs rapports éga-

H. POINCARÉ, *La mesure du temps* (Revue de Métaph. et de Morale, Janvier 1897). — P. TANNERY, *Sur la notion du temps* (Rev. phil., Déc. 1888). — LECHALAS, *L'espace et le temps*. — ROYER COLLARD, *Fragments*, dans la traduction des *Œuvres de Reid*, par JOUFFROY, T. IV, p. 338. — DUNAN, *Essai sur les formes a priori de la sensibilité*.

(1) S. MILL, *Examen de la philosophie de Hamilton*, Ch. III, XI, XIII.

(2) « Pour moi j'ai remarqué plus d'une fois que je tenais l'espace pour quelque chose de purement relatif, comme le temps ; pour un *ordre des coexistences*, comme le temps est un *ordre des successions*. » (LEIBNIZ, *Réponse à la seconde réplique de M. Clarke*, n. 4).

(3) Leibniz a nettement marqué ces deux aspects de la question : « Le temps et l'espace sont de la nature des vérités éternelles qui regardent également le *possible* et l'*existant*. » (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. II, C. XIV, § 26 ; et au ch. XIII, § 17, il dit de l'espace : « C'est