CAUSALITÉ ET SCIENCE DE LA NATURE CHEZ ARISTOTE

XIe SYMPOSIUM D'ÉTUDES THOMISTES (Barcelone, 6-8 novembre 2025)

PHYSIQUE : PERSPECTIVES PHILOSOPHIQUES, SCIENTIFIQUES ET THÉOLOGIQUES

* * *

Discours inaugural (version provisoire)

Antoni Prevosti Monclús

Introduction :

Les anciens nous ont légué une longue tradition d'étude de la nature, d'efforts pour connaître rationnellement le monde naturel, dont nous faisons partie et qui est notre habitat, le théâtre de notre vie, mais aussi son soutien. Grâce à cette étude, nous avons élaboré, et espérons continuer à compléter et à perfectionner, une physique, c'est-à-dire une science de la nature. Cela signifie, si son idée n'a pas été corrompue par des philosophies sceptiques, positivistes ou pragmatiques, une véritable connaissance de ce que sont les êtres naturels et de leurs causes. D'où viennent les phénomènes naturels, comment et pourquoi se produisent-ils ? Telles sont les questions fondamentales qui motivent notre recherche, ainsi que celle de notre symposium. C'est pourquoi, étant donné que le concept de cause préside toujours à la recherche sur la nature, il m'a semblé opportun de commencer aujourd'hui par une réflexion sur ce concept à partir de textes d'Aristote.

Plus précisément, il m'a semblé utile de le faire en opposant la conception aristotélicienne des causes à une autre conception de la relation causale, entièrement différente de celle d'Aristote, qui a prévalu dans la modernité et jusqu'à nos jours, mais qui ruine en définitive le savoir réel : je veux parler de la notion de cause défendue par Hume, qui est l'objet et la cible de sa célèbre critique. Il est utile, à mon avis, de prendre en compte qu'il existe deux conceptions différentes de ce qu'est une cause, dont l'une n'est en réalité pas un concept de cause. Et à partir de l'idée claire de la distinction entre ces deux conceptions, de nombreuses disputes et objections contre la physique et la métaphysique de la tradition aristotélicienne apparaissent dans toute leur faiblesse et leur inanité.

Mon discours ne sera donc pas une présentation généraliste des idées d'Aristote sur la causalité, qui ne vous apporterait probablement rien de nouveau, mais une incursion dans une discussion concrète concernant en particulier la troisième des causes, la cause motrice ou, comme on l'appelle aussi de manière quelque peu laxiste, la cause efficiente.

Comme nous le savons, Aristote observe et assume dans toute son œuvre que l'une des caractéristiques essentielles de la connaissance scientifique est d'être une connaissance par les causes. Dans les *Analytiques Postérieurs*, il écrit ces mots bien connus :

> « Nous croyons connaître chaque chose sans plus, mais pas de manière sophistique, accidentelle, lorsque nous croyons connaître la cause pour laquelle la chose est, qui est la cause de cette chose et qu'il ne peut en être autrement. Il est donc clair que la connaissance est quelque chose de ce type. »

Dans le livre I de la *Métaphysique*, Aristote souligne également que la différence entre la connaissance et les formes inférieures de connaissance, telles que la sensation et l'expérience, réside dans le fait que la connaissance implique une connaissance des causes. Mais nous avons surtout le texte initial de la *Physique*, où il commence justement à établir sa tâche à partir du postulat que

> « dans toutes les études où il y a des principes, des causes ou des éléments, la compréhension et la connaissance découlent de la connaissance de ceux-ci (car nous croyons connaître chaque chose lorsque nous connaissons ses principes premiers, ses causes premières et même ses éléments) ».

Saint Thomas d'Aquin admet également que « savoir, c'est connaître la cause d'une chose » et que « dans l'acte scientifique, il y a certitude grâce à la cause ». Or, dans la modernité, bien que la recherche des causes n'ait pas disparu des sciences, la célèbre critique de Hume à l'égard de la notion de cause, soutenue notamment par l'évaluation kantienne, a non seulement remis en question la métaphysique, mais a également remis en cause de manière fondamentale l'ensemble des sciences. Toutes les sciences sont ébranlées dans leurs fondements si les causes dont elles parlent ne signifient aucune relation réelle entre les objets, mais seulement une nécessité de notre esprit guidé par l'habitude. Il n'est pas surprenant non plus ce que le positivisme de Comte, les épistémologies conventionnalistes, pragmatistes, etc. aient ensuite prétendu, sous son influence.

Il semblerait donc que la philosophie aristotélicienne soit menacée par de telles positions. Nous verrons cependant que ce n'est pas le cas, précisément parce que le concept de cause critiqué par Hume n'est pas le concept aristotélicien de cause, et n'a même rien à voir avec le concept commun et ordinaire de cause. Pour cela, il suffit de bien regarder ce que Hume entend par « cause », et surtout comment il la définit dans sa célèbre critique.

Le concept humien de cause

À mon avis, il y a deux fronts à distinguer dans la critique de Hume à l'égard de la causalité, bien qu'ils soient étroitement liés : d'une part, son rejet du principe de causalité, et d'autre part, son analyse critique du concept même de cause.

En ce qui concerne le premier aspect, Hume soutient que le principe de causalité ne repose pas sur la raison, ni en tant que principe évident ni en tant qu'objet de démonstration, mais qu'il découle de l'observation et de l'expérience. C'est pourquoi, comme tout ce qui est purement empirique, il manque de certitude absolue et, en réalité, affirme-t-il, nous pourrions admettre qu'il est possible que des choses nouvelles se produisent sans aucune cause. Je dois préciser que Hume se limite à traiter du principe de causalité efficiente, qu'il ne formule d'ailleurs pas de manière erronée, mais avec une formule adéquate et acceptable : « tout ce qui commence à exister doit avoir une cause à son existence ». Il faut également noter que la déclaration du caractère empirique de ce principe équivaut en fait à un rejet pur et simple de celui-ci en tant que principe, c'est-à-dire en tant que principe premier, indémontrable et connu en soi (*per se notum*), conformément à ce qu'établit Aristote dans les *Analytiques postérieurs* I, chap. 2, et à ce que reprend la tradition thomiste.

Le rejet (ou la « dégradation à empirique ») du principe de causalité efficiente est essentiel au discours humien sur la causalité, mais pour notre objectif, il n'est pas aussi pertinent que le deuxième élément de la critique humienne, son analyse de l'idée de cause. C'est ici qu'on montre que le concept de cause qu'il critique est entièrement différent du concept d'Aristote. Je vais exposer ce concept en résumant et en synthétisant autant que possible la longue dissertation de l'Écossais.

D'une part, Hume rejette comme circulaire une définition de la cause comme « quelque chose qui produit autre chose », car, selon lui, produire revient à causer, de sorte que cette affirmation ne fait que remplacer un terme par un synonyme, sans le définir.

Quelle est donc la définition authentique et valable de la causalité ? L'analyse de Hume part du principe que l'idée de cause est l'idée d'une relation entre des objets ; par conséquent, sa tâche consiste à déterminer concrètement les caractéristiques ou le type de relation pour que nous la considérions comme une relation de cause à effet. Hume souligne les caractéristiques essentielles suivantes de la relation de causalité : **premièrement**, il s'agit d'une relation entre deux objets a) contigus dans l'espace et b) successifs dans le temps, et **deuxièmement**, il existe entre eux un lien nécessaire, en ce sens que lorsque nous percevons l'un d'eux, notre esprit est amené à croire en l'existence nécessaire de l'autre. Il ne faut pas croire que le lien nécessaire réside dans les objets, mais seulement dans notre esprit, qui est fortement déterminé par l'habitude que l'expérience a formée en lui, c'est-à-dire par un habitude acquise, par le souvenir d'avoir perçu dans le passé ces deux objets toujours dans des relations similaires de contiguïté et de succession.

Ce dernier aspect est important, car il signifie que parmi les objets, il n'admet qu'une relation de type spatio-temporel, mais pas d'influence ou de dépendance de l'un par rapport à l'autre. L'idée de nécessité associée à l'idée de cause provient selon Hume certainement d'une impression, mais pas d'une impression de sensation, mais d'une

impression de réflexion. Autrement dit, selon Hume, il n'y a aucune sensation de l'action ou de l'influence d'un objet sur un autre ; rien donc de ce côté-là ne pourrait donner naissance à l'idée de cause. Mais l'idée de nécessité surgit à partir d'une impression de réflexion, à savoir l'impression de cette propension à passer d'un objet à l'idée de son compagnon habituel, produite par l'habitude.

Ce qui nous intéresse dans cette analyse, ce n'est pas tant la conclusion critique que Hume en tire, mais la « définition exacte » de la cause qu'elle lui permet de formuler, qui clarifie et met en évidence ce que nous souhaitons connaître : le concept de cause de notre auteur, que nous voulons comparer à celui d'Aristote.

Nous trouvons cette « définition précise » de la cause dans le texte suivant du *Traité* :

> Nous pouvons définir la CAUSE comme «un objet qui précède et est contigu à un autre, de sorte que tous les objets semblables au premier sont situés dans des relations similaires de précédence et de contiguïté par rapport aux objets semblables au dernier».

Si l'on s'en tient strictement à cette définition, il est clair que pour Hume, la relation entre cause et effet n'est qu'une relation d'espace et de temps (« antériorité et contiguïté »), à condition toutefois que cette relation soit constante, c'est-à-dire qu'elle se produise de manière similaire dans tous les objets similaires à la cause par rapport aux objets similaires à l'effet.

Hume donne une deuxième définition de la cause qui, selon lui, définit en réalité la même chose, mais sous un angle différent : l'une la considère comme une relation philosophique et l'autre comme une relation naturelle. La deuxième définition est la suivante :

> « La CAUSE est un objet qui précède et est contigu à un autre, et qui lui est lié de telle manière que l'idée de l'un incite l'esprit à former l'idée de l'autre, et l'impression de l'un à former une idée plus vivante de l'autre ».

Cela dit, Hume ajoute que si quelqu'un n'accepte aucune de ces deux définitions, il se sent incapable d'en trouver une autre, et ne croit pas non plus que quiconque puisse en donner une meilleure.

Il est clair que la deuxième définition conçoit la relation causale, tout comme la première, comme étant essentiellement et uniquement une relation spatio-temporelle. Ce qui change, c'est que dans la seconde, au lieu de la « conjonction constante », on s'intéresse à la détermination de l'esprit à passer d'une idée à l'autre. L'une et l'autre note prétendent rendre compte de la « connexion nécessaire » entre les objets qu'implique intrinsèquement le fait de les considérer comme cause et effet, mais elles le font en l'attribuant à l'esprit et en la soustrayant aux objets.

Il est important de bien comprendre que ces définitions éliminent complètement du sens du terme « cause » l'idée même de causalité, c'est-à-dire la notion d'être en quelque sorte la cause, pour ainsi dire, « responsable » de l'effet ; ou, en termes plus précis, d'une détermination de l'effet par la cause. Hume le dit clairement : la seule relation objective est celle qui existe dans l'ordre de l'espace et du temps. La détermination, l'influence de quelque chose sur quelque chose d'autre, n'appartient qu'au domaine mental : à nos impressions et à nos idées.

Il est également important de noter que cette conception de la causalité liée à la proximité dans l'espace et surtout à l'ordre du préalable et du postérieur dans le temps n'est pas une singularité de David Hume, mais que nous pouvons la retrouver chez d'autres auteurs, et pas seulement chez les empiristes. Pensons, par exemple, à la catégorie de causalité et de dépendance de Kant : selon lui, le concept de relation entre cause et effet a précisément pour fonction d'établir un lien nécessaire entre ce qui précède et ce qui suit dans le temps, c'est-à-dire un ordre déterminé et nécessaire dans la succession des états d'un changement ou d'un processus, ce qui rend possible l'expérience en tant que connaissance.

La tendance à penser la causalité en se concentrant principalement sur la contiguïté et la succession entre la cause et l'effet comme traits essentiels semble être assez courante, que l'on retrouve sous diverses formes dans différents domaines de la pensée humaine. Pour citer un exemple lointain et très éloigné de la philosophie occidentale, dans la pensée chinoise classique, les idées sur la réalité basées sur le célèbre « *Livre des changements* » (le *Yìjing*) consistent essentiellement en un effort pour découvrir des modèles sur ce qui vient après quoi dans le changement incessant des choses.

Dans cette optique, et avant de passer à Aristote, je voudrais souligner que les anciens penseurs grecs, du moins à certains égards, n'étaient pas étrangers à cette approche de la causalité. Je pense en particulier à la conception stoïcienne de celle-ci. Les stoïciens réduisent expressément toutes les causes à la cause efficiente, niant la valeur des trois autres causes aristotéliciennes. Selon l'étude faisant autorité de Sambursky, la conception stoïcienne de la causalité possède une structure essentiellement spatio-temporelle, de sorte que « tant la contiguïté que la préséance ne sont en fait que des spécifications de la *conditio sine qua non* » de cette structure spatio-temporelle. Il s'agit en effet de la conception de la causalité comme une succession régulière d'un événement B après un autre A, c'est-à-dire que chaque fois que A se reproduit, B doit suivre à nouveau. Dans la discussion contre l'idée stoïcienne du destin qu'Alexandre d'Aphrodise lance dans *De fato* (début du IIIe siècle), on constate effectivement cette notion de causalité comme « chaîne » ou « série » nécessaire de ce qui précède et de ce qui suit dans le temps. Cette conception stoïcienne du lien causal entre toutes choses, dit Sambursky, « implique la possibilité de prédire les événements et conduit ainsi

directement de la causalité au déterminisme, au concept de *heimarmene* (le destin) ». Pour Sambursky, cette vision de la causalité l'amène à penser à la conception moderne, dans laquelle, selon lui, l'identité de la loi naturelle et de la causalité a été établie. Selon lui, les stoïciens ont largement contribué, par leur conception, à la formation du concept moderne et scientifique de causalité.

Au vu de cela, je pense que nous pourrions suggérer que la cible de la critique de Hume est précisément cette conception stoïcienne, pas nécessairement chez les stoïciens eux-mêmes, mais dans la plume de tout auteur ou école où cette conception se serait perpétuée, jusqu'à lui parvenir.

Aristote : un texte tiré de *Phys*. II, 7

Passons maintenant à la conception aristotélicienne, que nous examinerons précisément en contraste avec celle-ci. Lorsque Aristote s'apprête à donner formellement la définition de αἴτια, cause, il distingue, comme nous le savons, quatre sens du terme et donne non pas une, mais quatre définitions. Il s'agit des célèbres notions de cause matérielle, formelle, efficiente et finale. Il n'y a en fait pas chez le Stagirite de définition commune et unique de la cause, mais il existe un concept qui assume clairement cette fonction : il s'agit du « pourquoi » (τὸ διὰ τί). Je ne veux pas dire qu'il s'agit d'une définition commune, mais que son sens est commun aux quatre causes et explique pourquoi les quatre causes, bien que différentes, ont le nom commun de « cause ». Nous pouvons le constater en observant comment Aristote fait allusion au « pourquoi » dans les deux chapitres du livre II de la *Physique* consacrés à l'ensemble des causes (les chapitres 3 et 7). Le chapitre 7 retiendra particulièrement notre attention. Il apparaît clairement que la notion de « pourquoi » est le fil conducteur de sa réflexion sur la recherche des causes dans la science de la nature.

Le sens et l'objectif de ce chapitre 7, qui fait référence aux quatre causes, ont pu susciter quelques doutes parmi les spécialistes, tant en raison de sa place dans l'ensemble du livre II que des diverses difficultés que présente le cours de la pensée dans l'exposé aristotélicien. Dans le chapitre 3, le Stagirite a exposé sa doctrine générale des quatre causes ; dans les chapitres 4 à 6, il a traité du hasard et de la chance, en enquêtant sur leur nature et en montrant qu'ils ne constituent pas des causes en soi, qui doivent être comptées avec ou en plus de ses quatre causes. Enfin, dans le chapitre 7, établissant en conclusion que le nombre des causes n'est ni plus ni moins que quatre, il soutient que dans la science de la nature, c'est-à-dire en physique, il faut expliquer les choses à l'aide des quatre causes. Il semble ainsi qu'Aristote ait l'intention de s'opposer au réductionnisme mécaniste et de préparer la discussion du chapitre 8, dans lequel il défend la causalité finale comme véritable causalité à prendre en compte dans l'étude de la nature.

Ce chapitre 7 contient plusieurs indications importantes pour comprendre le concept aristotélicien de causalité. Parmi celles-ci, il y a également un fragment de trois lignes qui m'intéresse particulièrement et sur lequel je vais m'attarder, car il constitue en fait le germe et le noyau de la réflexion que j'ose vous présenter aujourd'hui. La raison en est que, selon moi, nous pouvons en déduire qu'Aristote connaissait déjà une conception de la causalité similaire à celle que nous avons vue chez Hume et que nous avons également soulignée chez les stoïciens.

Le passage se trouve aux lignes 198 à 33-35 ; on y lit une phrase qui s'insère dans un discours qui fait référence aux types de causalité que doit utiliser le physicien et qui, d'autre part, envisage l'existence de causes de mouvement immobiles et, par conséquent, non physiques. Examinons d'abord cette phrase en elle-même. Elle dit ceci :

> « Car, au sujet de la génération, ils examinent les causes surtout de cette manière : qu'est-ce qui est généré après quoi, et qu'est-ce qui a fait en premier, ou qu'est-ce qui a souffert, et ainsi de suite. »
>
> περὶ γενέσεως γὰρ μάλιστα τοῦτον τὸν τρόπον τὰς αἰτίες σκοποῦσι, τί μετὰ τί γίγνεται, καὶ τί πρῶτον ἐποίησεν ἢ τί ἔπαθεν, καὶ οὕτως αἰεὶ τὸ ἐφεξῆς.

L'interprétation de cette phrase n'est pas immédiatement claire. Nous avons d'abord le problème du sujet, qui n'est pas explicitement mentionné dans la phrase. Le verbe à la troisième personne du pluriel (σκοποῦσι : « examinent ») suggère un « ils » ; mais qui sont-ils concrètement ? Nous ne pouvons pas nous référer au contexte immédiat, qui serait la phrase précédente, car dans celle-ci, qui a également un sujet elliptique, le verbe est au singulier (ἀποδίδοται : « donne »), de sorte que la concordance requise fait défaut.

L'hypothèse la plus classique, qui vient des commentateurs grecs anciens, est que «eux» sont « les physiciens », les philosophes de la nature de l'Antiquité. José Luis Calvo, par exemple, les identifie également ainsi dans une note de bas de page de sa traduction : « Les philosophes de la nature en général, et plus particulièrement les mécanistes Empédocle et Anaxagore, cf. également 199b 35. » La plupart des traducteurs actuels choisissent toutefois de résoudre le problème par une construction impersonnelle. Guillermo de Echandía traduit ainsi : « Las causas de la generación se suelen investigar preguntando: … » (« Les causes de la génération sont généralement étudiées en posant la question suivante : … ») Et Charlton, dans sa version anglaise, pour ne citer qu'un autre exemple, traduit : « People usually investigate the causes of coming to be thus: … » etc.

Laissant ainsi en suspens le problème du sujet, abordons maintenant la question du sens du passage. Je dois dire que, pour moi qui ai cru y découvrir une référence intéressante d'Aristote à la conception rudimentaire - ou primitive - de la causalité

comme succession, j'ai été surpris par ce que j'ai trouvé chez les commentateurs, anciens et modernes. D'une part, il existe une tradition qui remonte aux Grecs Simplicius et Philopon, passe par saint Thomas d'Aquin, et s'étend jusqu'au XXe siècle avec O. Hamelin et à notre siècle avec Sean Kelsey, qui lit cette phrase à la lumière de la précédente, et dans la continuité de celle-ci. J'expliquerai cette interprétation dans un instant. D'autre part, quelques chercheurs voient dans cette phrase une référence à une conception spécifique de la causalité, différente de celle d'Aristote, que nous pouvons appeler « séquentielle » pour nous comprendre. Enfin, chez les autres commentateurs modernes, on remarque un mutisme décevant, dans la mesure où ils passent sur ce passage sans rien dire à son sujet (comme Wagner, Charlton, Sachs), ou sans rien dire de significatif (comme Apostle, qui aventure maladroitement une allusion à la cause finale). Même Rita Salis, qui a consacré un travail à l'étude de la causalité naturelle chez Aristote, centré précisément sur *Phys*. II, 7, ne s'attarde pas sur ce passage, et ce malgré le fait qu'elle cite une observation d'Augustin Mansion qui, sans entrer dans les détails, note qu'Aristote, « au chapitre 7 », s'oppose à la conception matérialiste de la causalité comme succession.

Je vais expliquer brièvement, ne serait-ce que pour pouvoir l'écarter, l'interprétation «traditionnelle» (celle qui provient, comme nous l'avons dit, des commentateurs grecs), et surtout parce que c'est celle qu'adopte saint Thomas. Pour cela, nous devons replacer notre fragment dans son contexte.

Quelques lignes plus haut, le Stagirite a dit que

> « puisqu'il y a quatre causes, il appartient au physicien de les connaître toutes ; et il en donnera le pourquoi en physicien en le ramenant à toutes celles-ci : la matière, la forme, ce qui meut et ce afin de quoi » (198a 22-24).

Notons qu'il est ici question du « physicien », au singulier, ce qui nous offre un bon candidat pour le sujet de la phrase au singulier qui suit plus bas et dont nous avons déjà parlé.

Suivent ensuite deux observations qui soulignent deux choses : d'une part, que souvent trois de ces causes coïncident en une seule ; d'autre part, que les moteurs immobiles n'appartiennent pas à la physique, ce qui explique qu'il y ait trois disciplines : l'une sur les êtres immobiles, l'autre sur les mobiles éternels et la dernière sur les mobiles corruptibles. Ce qui suit est ce qui nous intéresse : Aristote ajoute en effet :

> « Ainsi, il en donne le pourquoi en remontant à la matière, à ce qui est, et à ce qui meut en premier. Car, au sujet de la génération, ils examinent les causes surtout de cette manière : qu'est-ce qui est généré après quoi, et qu’est-ce qui a fait en premier, ou qu’est-ce qui a souffert, et ainsi de suite. »

Entre ces deux phrases, nous semblons percevoir une coupure, due au passage du singulier au pluriel (ce que nous avons déjà observé il y a quelques instants). En revanche, la lecture « traditionnelle » a pour caractéristique de relier ces deux dernières phrases comme si elles disaient pratiquement la même chose, ce qui brouille ou dénature l'identité de la seconde, qui est la phrase faisant l'objet de ma discussion. Cela se produit dès lors que les trois causes mentionnées dans la première (matière, forme et moteur) sont identifiées aux notions qui apparaissent dans la seconde, à savoir : « ce qui est généré après quoi », « ce qui a fait en premier » et «ce qui a souffert».

Cela a du sens, par exemple, dans une interprétation comme celle de saint Thomas, qui estime que ces phrases sont au cœur de la première partie de l'argumentation d'Aristote visant à démontrer que le physicien doit s'intéresser aux quatre causes. Selon l'Aquinate, Aristote prouve d'abord qu'il appartient au physicien de considérer les causes matérielle, formelle et efficiente ; puis, dans un deuxième temps, il démontre qu'il doit également considérer la cause finale. Saint Thomas interprète que le premier point est prouvé par le Philosophe d'une manière que l'on pourrait qualifier d'historique ou d'empirique : c'est ainsi que procèdent les physiciens, à savoir en considérant les trois causes, matérielle, formelle et motrice. C'est ce que dit notre phrase (33-35) ; en d'autres termes, le sens de notre phrase serait une description de la manière de procéder des physiciens, valable et acceptée par Aristote.

O. Hamelin interprète différemment le fil conducteur de l'argumentation aristotélicienne, car il comprend la description de 33-35 de la manière de procéder des physiciens de manière restrictive, c'est-à-dire qu'ils recourent exclusivement aux causes matérielle, formelle et efficiente, sans utiliser la cause finale. Il s'agirait donc d'une manière de procéder mécaniste (pour laquelle il suggère les noms de Démocrite et d'Anaxagore), rejetée par Aristote. Cependant, Hamelin ne perçoit pas la différence entre mentionner les trois causes aristotéliciennes et ce qui est une conception différente, séquentielle, de la causalité, à la manière de Hume et des stoïciens.

Face à cette ligne d'interprétation, que j'ai qualifiée de « traditionnelle », nous avons la voix dissidente de seulement deux chercheurs, à ma connaissance, à savoir Agustín Mansion et David Ross. Et parmi eux, seul Ross propose un commentaire proprement dit du passage qui m'intéresse. (J'ai déjà cité il y a quelques minutes la brève observation de Mansion.)

Ross mentionne effectivement l'interprétation de Philopon et Simplicius, mais la rejette car, selon lui, il est impossible d'interpréter τί μετὰ τί γίγνεται comme se référant à la cause formelle. Son interprétation, en revanche, s'exprime ainsi :

> « Il faut plutôt considérer l'ensemble du passage 33-b 9 comme une critique de la méthode habituelle des physiciens. Ceux-ci se préoccupent généralement uniquement de retracer la séquence des événements (τί μετὰ τί γίγνεται). Ils

> partent d'un événement dans la nature et se demandent quelle en a été la cause efficiente directe (τί πρῶτον ἐποίησεν) ou quelle en a été la cause matérielle directe (ἢ τί ἔπαθεν), puis ils se demandent quelle a été la cause efficiente de la cause efficiente et la cause matérielle de la cause matérielle (καὶ οὕτως αἰεὶ τὸ ἐφεξῆς). » (*Aristotle's Physics*, p. 526s.)

À mon avis, et même si nous sommes minoritaires, c'est là l'interprétation correcte du texte d'Aristote, et on en déduit qu'Aristote connaissait déjà, grâce aux méthodes d'autres philosophes naturalistes, cette façon de rechercher la relation causale sous la forme d'une série d'antécédents et de conséquences liés par nécessité. Ce sont surtout les expressions « ce qui vient après quoi » et la conclusion «et ainsi toujours ce qui suit» qui me suggèrent fortement cette interprétation.

Même si cela peut paraître étrange au premier abord, je vais maintenant citer un passage de Platon à l'appui de cette interprétation. Ce passage nous montre que la critique du mode de connaissance basé sur la détermination de l'ordre séquentiel des événements se trouvait déjà dans l'Académie de Platon et devait être également connue d'Aristote. Le passage auquel je fais référence ne se trouve pas dans un coin obscur des *Dialogues* de Platon ; au contraire, il se trouve dans l'exposé du mythe de la caverne, dans le livre VII de *La République*. Après avoir décrit la situation des prisonniers et la montée de l'un d'entre eux à l'extérieur, Socrate dit ceci :

> « Et s'il y avait eu parmi eux [les prisonniers de la caverne] des honneurs, des louanges ou des récompenses accordés par les uns aux autres qui, discernant avec plus de perspicacité les ombres qui passaient et se souvenant mieux de celles qui passaient devant, derrière ou à côté des autres, étaient plus aptes que quiconque à prophétiser, sur cette base, ce qui allait se passer, pensez-vous que celui-ci ressentirait de la nostalgie pour ces choses, etc. ? » (*Rep*. VII, 516 c-d)

La connaissance de l'ordre régulier des choses et la capacité de prédiction que cette connaissance procure apparaissent clairement dans ce texte comme un savoir de niveau inférieur, très éloigné de la véritable connaissance des causes que possède celui qui est sorti à l'extérieur et a contemplé le monde réel, la lumière et le soleil lui-même. Cependant, cette connaissance de « ce qui vient avant et ce qui vient après », ou « ce qui vient après quoi », est précisément ce que Hume considère comme constitutif de la connaissance des relations causales.

Aristote : conclusion

Comme je l'ai dit au début, mon intention dans cet exposé était de mettre en évidence le contenu du concept aristotélicien de cause, par opposition à la conception séquentielle, fondamentalement mécaniste et déterministe, que nous avons examinée. Le moment est maintenant venu de tirer les leçons de cette opposition. Je vais d'abord

m'attarder sur un point commun, partagé d'une certaine manière par les deux conceptions, puis je passerai à la différence.

Je commencerai par une brève indication sur la relation entre causalité et temps qui est également présente dans la conception aristotélicienne. Il y a en effet chez Aristote certaines expressions qui semblent correspondre à la conception de Hume. En effet, dans le même chapitre 7 dont nous avons parlé, vers la fin, lorsque le Stagirite récapitule sa thèse, il mentionne la cause efficiente en ces termes : « que de telle chose nécessairement <vient> telle chose ».

Si nous examinons les exemples de cette cause donnés par Aristote, nous verrons que l'ordre du temps n'y est pas totalement absent. Ainsi, dans notre chapitre 7 : « Pourquoi ont-ils combattu ? parce qu'ils ont été attaqués » : le combat est un événement postérieur à l'attaque, et en est l'effet. « L'homme engendre un homme » (ce qui, au chapitre 3, s'exprime ainsi : « le père est la cause du fils ») : le père est antérieur au fils, même si l'acte d'engendrer est simultané ; mais il lui est antérieur en tant que cause potentielle.

De plus, lorsque Aristote étudie les causes d'un point de vue épistémologique, en tant que moyens de démonstration, dans les *Analytiques postérieurs*, il analyse d'une part les causes qui sont simultanées à leur effet et d'autre part celles qui ne le sont pas. Saint Thomas commente cela en observant que « puisque dans le mouvement, il est nécessaire de considérer l'antérieur et l'postérieur, dans les causes du mouvement, il faut admettre que la cause et l'effet se comportent comme l'antérieur et l'postérieur ». Ce qui, dit-il, peut se produire soit dans divers mobiles, de sorte que le premier meut le second, le second le troisième, etc., soit dans un seul mobile, dans lequel la première partie du mouvement est la cause de la suivante, etc.

Il faut donc dire que l'ordre de succession temporelle qui affecte la causalité efficiente est quelque chose qui découle du fait que le mouvement implique le temps. Ce n'est donc pas quelque chose de primaire, mais de dérivé. Mais en outre, il faut reconnaître que la succession temporelle n'est pas en soi essentielle à la causalité efficiente ; elle est propre aux causes qui meuvent tout en étant elles-mêmes en mouvement. Mais, par exemple, le premier moteur immobile meut sans relation de temps entre lui et ce qui est mû.

Dans les moteurs naturels, cependant, il faut faire une distinction. D'une part, Aristote affirme que la cause et l'effet sont réellement simultanés dans l'acte de causer : « les [causes] qui agissent et les causes particulières sont et cessent d'être en même temps que les choses dont elles sont les causes ». Mais il n'en va pas de même pour les causes potentielles, « car la maison et le constructeur ne sont pas détruits en même temps ».

C'est sans doute ce qui, étant accidentel et particulier à un certain type de cause, a été considéré comme essentiel par Hume et l'a conduit à sa définition, dans laquelle, d'autre part, ce qui est vraiment essentiel disparaît complètement.

Passons maintenant à la différence entre Aristote et Hume. La question serait précisément la suivante : comment pourrions-nous définir de la manière la plus essentielle ce qui distingue la conception humienne, séquentielle, de la causalité, de la conception aristotélicienne ? Je pense que la meilleure réponse, celle qui nous permettra de mieux comprendre le cœur de cette différence, viendra de la prise de conscience de la différence entre ces deux questions : la question « qu'est-ce qui vient après quoi? » et la question « pourquoi ? ».

La question « qu'est-ce qui vient après quoi ? » révèle au fond un intérêt pratique : la capacité d'anticipation et de prévision, qui est sans aucun doute indispensable à la vie. Mais la question « pourquoi ? », même si elle peut avoir une application pratique, est une question essentiellement théorique : elle découle de notre ignorance et de notre désir de comprendre.

La question du pourquoi est l'une des quatre questions que nous nous posons, selon Aristote (*An*. *Post*. II, 1), et elle surgit comme éveillée par une connaissance déjà acquise, qui est toutefois insuffisante. Le Stagirite dit : « Lorsque nous savons le quoi (τὸ ὅτι), nous cherchons le pourquoi (τὸ διότι), comme, par exemple, lorsque nous savons que <le soleil> s'éclipse et que la terre bouge, nous cherchons pourquoi il s'éclipse ou pourquoi elle bouge. »

Tout d'abord, il faut noter que chez Aristote, la recherche va de la connaissance de l'effet à la cause, et non de la cause à l'effet. Rechercher les effets de quelque chose est, encore une fois, une démarche propre au savoir technique ou pratique. La science théorique, en revanche, consiste à rechercher les causes de ce que nous connaissons déjà d'une certaine manière et que nous savons se produire dans la nature.

C'est pourquoi ce qu'affirme Aristote est à la fois logique et important : la recherche des causes (c'est-à-dire la question du pourquoi) découle d'un savoir préalable. Dans ce que nous savons être, nous regrettons cependant l'absence de quelque chose qui le soutienne, qui le fonde, qui en soit l'origine. La question du pourquoi découle donc de la reconnaissance d'une certaine insuffisance des faits, de leur dépendance à quelque chose, de leur absence de nécessité en soi. L'un des indices les plus sûrs de cette insuffisance est le fait d'être changeants et d'être engendrés. C'est ici, bien sûr, qu'il conviendrait d'introduire une réflexion sur le principe de causalité, ce que je ne vais bien sûr pas faire maintenant. Mais au fond de la question du pourquoi se trouve la force, l'exigence, du principe de causalité.

Il existe, comme nous le savons, quatre lignes de réponse distinctes à cette question du pourquoi (les quatre causes). D'une part, il est naturel que les caractéristiques et le

comportement des choses soient déterminés par ce que chaque chose est. Il existe un lien étroit et indissoluble entre l'essence et les propriétés des choses. Un chien serait-il un chien s'il n'avait pas les caractéristiques anatomiques, par exemple, ni le comportement propres à un chien ? Un triangle (sur une surface euclidienne) serait-il un triangle s'il n'avait pas trois côtés et trois angles, ainsi que tout ce que cela implique ? Pourrait-il avoir trois côtés et trois angles sans avoir les propriétés géométriques qui en découlent ? Par conséquent, soit il n'y a pas d'être, soit il y a une causalité formelle dans les choses qui sont.

Ainsi, la cause formelle explique le pourquoi d'une chose en la reliant à l'essence, tout comme la cause matérielle, qui appartient à l'être potentiel de chaque chose. Les deux autres causes, efficiente et finale, répondent aux questions qui ont trait au changement en tant que tel. Pourquoi quelque chose change-t-il ? Il n'y a que deux possibilités : soit parce que quelque chose d'extrinsèque l'y oblige, soit parce que cela lui est propre, lui appartient en soi, c'est-à-dire qu'il a une inclination intrinsèque à le faire. Dans le premier cas, nous sommes amenés à la causalité motrice ou efficiente ; dans le second cas, l'explication ultime nous renvoie à la notion de fin. Mais je laisserai de côté pour l'instant la finalité, qui, comme nous le savons tous, nécessite une étude particulière et approfondie. Je vais terminer en me limitant à nouveau à la causalité efficiente ou motrice, avec quelques indications finales.

La question du pourquoi des changements et des mouvements des êtres - question sans doute centrale pour la physique - conduit à considérer l'action de certains êtres sur d'autres. Aristote mène son enquête sur l'action et la passion physiques entre les êtres mobiles principalement dans les premiers chapitres du livre III de la *Physique*, en relation avec sa définition du mouvement. L'essentiel de cette réflexion repose sur le fait que, puisque le mouvement est l'acte d'une puissance en tant que telle, il faut un être en acte pour que le potentiel réalise son actualité.

Aristote observe que dans la causalité efficiente, il existe généralement, en ce qui concerne l’aspect selon lequel elle meut ou agit, une identité spécifique entre le moteur et ce qui est mû. Les exemples d'Aristote sont bien connus. Nous les trouvons dans le même chapitre 7 du livre II : « En effet, l'homme engendre l'homme, et cela se produit en général dans toutes les choses qui meuvent en étant mues. » (*Phys*. II, 7, 198a 26-27) Bien qu'Aristote prévienne immédiatement qu'il existe des moteurs qui meuvent sans être en mouvement, dans l'ordre de l'activité naturelle la causalité motrice n’est qu’une communication de la forme et de l'acte de celui qui la possède à un sujet qui a la puissance adéquate pour cela. La causalité mécanique elle-même, la boule de billard qui en déplace une autre, relève de cette notion : c'est la communication du mouvement qu'elle possède (qui est un acte) à un sujet qui en a la puissance.

Dans le livre III, chap. 2 (202 a 7-12), Aristote dit :

> « C'est pourquoi le mouvement est l'acte du mobile en tant que mobile. Cela arrive par le contact de ce qui le meut, de sorte qu'il subit également une passion. Ce qui meut portera toujours une espèce (εἶδος), que ce soit un «ceci» ou un « tel » ou un «combien», qui sera le principe et la cause du mouvement, lorsqu'il meut ; par exemple, l'homme en acte fait un homme à partir de ce qui est homme en puissance. »

Aristote ne formule pas la thèse selon laquelle l'acte et la perfection sont par soi communicatifs, mais il a sans doute perçu que l'essence de la causalité se trouve dans la communication de la forme et de l'acte, et que cela se produit dans le domaine de la relation, de l'interaction, entre des êtres qui ne sont pas une pluralité de monades isolées, mais qui constituent un ordre, ce qui signifie la référence de la multitude à un principe, dont certains sont plus proches et d'autres plus éloignés.

* * *

Traduit avec DeepL.com (version gratuite)