

La critique sceptique de la causalité dans les *Essais* de Montaigne

Sylvia Giocanti

DANS CAHIERS PHILOSOPHIQUES 2008/2 N° 114 , PAGES 9 À 26

ÉDITIONS RÉSEAU CANOPÉ

ISSN 0241-2799

DOI 10.3917/caph.114.0009

Date de mise en ligne : 15/11/2012

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-cahiers-philosophiques1-2008-2-page-9?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Réseau Canopé.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

LA CRITIQUE SCEPTIQUE DE LA CAUSALITÉ DANS LES *ESSAIS* DE MONTAIGNE

Sylvia Giocanti

La critique sceptique de la causalité donne cohérence à l'épistémologie négative du scepticisme ancien (Sextus Empiricus) et moderne (Montaigne). Le fait que cette critique porte à la fois sur l'ontologie causale et sur la logique causale produit un double effet : la critique de l'ontologie causale établit que l'on ne peut pas rendre raison des choses à partir de leurs fondements absolus, ce qui contraint à distinguer l'objectivité scientifique de l'essence métaphysique. Ce premier aspect accompagne donc la science moderne émergente. Mais en tant que la critique de la causalité porte sur la rationalité et l'intelligibilité du réel, elle fait porter le soupçon également sur les certitudes de la science moderne, en même temps qu'elle ouvre en philosophie tout un champ de réflexion sur l'irrationalité, devenue constitutive de notre rapport au réel.

A la lecture des *Essais*, on peut être surpris et même déconcerté par le caractère négatif de l'épistémologie montaignienne, puisque toute connaissance certaine est récusée comme inaccessible à l'homme.

Cette approche très polémique des savoirs, loin d'être gratuite, s'inscrit dans une critique sceptique de la causalité que l'on peut considérer comme l'un des points de vue théoriques qui donne cohérence à la démarche montaignienne.

Nous voudrions montrer en quoi cette critique montaignienne de la causalité, qui détermine l'épistémologie des *Essais*, s'ancre profondément dans la tradition sceptique pour lui donner une figure moderne, figure qui sera remaniée ultérieurement par Hume, compte tenu des acquis scientifiques du XVII^e siècle.

La critique de l'ontologie causale

En s'appuyant sur l'expérience, le sceptique constate que nous n'avons aucun accès à l'être¹, à la nature ou essence des choses, à ce qui se définit comme la substance même de la réalité.

De ce fait, le sceptique ne peut que critiquer la causalité, puisque causer signifie « donner l'être », et que précisément pour un sceptique, l'être des choses reste caché – *adêlon* –, qu'il n'apparaît pas, ne se donne pas à nous (ni à la raison ni aux sens), ne fait pas l'objet d'une expérience. Ce qui apparaît à nous, le phénomène, est précisément ce qui se manifeste sans nous donner en même temps ce à partir de quoi il se manifeste.

On peut certes postuler logiquement, comme nous sommes naturellement portés à le faire, qu'il y a une cause, l'être, qui est à l'origine du phénomène, et que le phénomène traduit quelque chose de lui. Et tel est le premier mouvement de Sextus Empiricus, lorsqu'il examine le caractère plausible de l'existence de la cause, avant d'examiner les arguments contraires². Mais en vérité nous n'en savons rien, si bien que nous ne sommes pas autorisés à considérer le phénomène comme un effet, et l'être comme sa cause (définie par Sextus comme « ce dont l'action produit l'effet³ »). Le phénomène lorsqu'il advient, ne nous donne pas accès à sa cause telle qu'elle pourrait être en elle-même, indépendamment de la relation dans laquelle elle est prise. Cette cause est par définition pour un sceptique depuis que cette philosophie est née, ce qui ne se manifeste pas :

« Quand ils ont saisi les choses apparentes comme elles arrivent, ils pensent avoir aussi saisi les choses non apparentes comme elles arrivent, alors que les choses cachées se réalisent peut-être de la même manière que les choses apparentes, mais peut-être pas de la même manière, mais d'une manière qui leur est propre⁴. »

Il en résulte que nous sommes sans cesse confrontés au surgissement de choses qui adviennent à l'existence sans que nous puissions savoir comment elles sont engendrées. Nous avons affaire à des phénomènes, nous constatons des faits, mais non des effets qu'il faudrait tenter de rapporter à des causes, car pour ce faire, il faudrait pouvoir aller au-delà des phénomènes et percer le secret de la nature; il faudrait pouvoir accéder à ce qui est absolument, alors que nous n'avons jamais affaire qu'à ce qui apparaît relativement à nous dans une expérience. Sextus a montré, en accumulant les apories sur la conception de la cause et de l'effet⁵, que la causalité ne pouvait pas se concevoir autrement que comme une relation, de telle sorte que si la notion de causalité peut garder une pertinence pour un sceptique, ce n'est pas à titre de propriété naturelle d'une chose (qui aurait en elle le pouvoir de produire un effet), mais à titre de rapport.

■ 1. Montaigne, *Essais*, II, 12, p. 601 : « Nous n'avons aucune communication à l'être. » Pagination de l'édition Viley, PUF, 1992, coll. « Quadrige ». Nous modernisons l'orthographe.

■ 2. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, III, 4, (17) : « Il est plausible que la Cause existe. Comment en effet, pourrait-il y avoir accroissement, diminution, naissance, disparition, et d'une manière générale mouvement, chacun des effets naturels aussi bien que psychiques, la mise en ordre de l'univers tout entier et toutes les autres choses, si ce n'est pas selon une certaine cause ? » (trad. P. Pellegrin, Paris, Seuil, 1997, p. 369).

■ 3. *Ibid.*, livre III, 4 (14), traduction Grenier et Goron. Pellegrin traduit : « ce par quoi, étant actif, advient l'effet ».

■ 4. *Ibid.*, I, 17 (182), p. 151. C'est le quatrième mode recensé pour réfuter « ceux qui expliquent par des causes ».

■ 5. *Ibid.*, III, 5 (20-29). Voir aussi la critique du signe exposée dans le livre II (97 et suiv.).

Il peut s'agir de relation entre des phénomènes, qu'on les situe dans l'esprit (représentations) ou dans les choses telles qu'elles nous apparaissent. Mais il peut encore s'agir de la relation phénoménale elle-même comme rapport entre un principe actif (objet extérieur, par exemple, ou une cause interne) et nous-mêmes (compris comme sujets de perception) par le moyen duquel nous recevons sans cesse des impressions. Cette relation de cause à effet exprime alors la structure même par laquelle nous accédons à la réalité phénoménale, sans que nous puissions connaître séparément les termes de la relation comme des êtres distincts ayant une existence absolue (en distinguant par exemple à la manière des scolastiques, la cause active de l'agent et la cause passive du patient).

Le propre de la critique sceptique de la causalité est de fermer la porte à toute quête ontologique par laquelle nous pourrions rendre raison de l'engendrement des choses à partir de leurs causes absolues

Le propre de la critique sceptique de la causalité est donc tout d'abord de fermer la porte à toute quête ontologique par laquelle nous pourrions rendre raison de l'engendrement des choses à partir de leurs causes absolues.

À ce niveau ontologique, la critique pyrrhonienne de la causalité n'est pas seulement une préfiguration de la critique sceptique moderne. Elle est aussi ce à partir de quoi la science moderne pourra se construire, puisque dans cette dernière la causalité ne sera plus pensée en termes de production de l'être, par exemple, selon le schéma aristotélicien des quatre causes, mais en termes de modifications de rapports quantifiables et par conséquent mathématisables entre des objets en mouvement. Le propre de la révolution scientifique de Galilée à Newton, examinée du point de vue de la causalité, est en effet d'abandonner le traitement ontologique du concept de causalité pour ne conserver que son approche mécaniste : désormais, la causalité est un élément de rationalité du savoir scientifique, elle ne réside plus dans la structure objective des choses⁶. Et cet aspect ontologique de la critique de la causalité fonctionnera comme un acquis dans l'histoire des sciences.

Si la critique sceptique de la causalité ne fait toutefois pas l'unanimité parmi les philosophes et les scientifiques, si elle garde sa spécificité, c'est précisément parce qu'elle ne remet pas en cause seulement l'ontologie de la causalité, mais aussi plus radicalement sa rationalité, et qu'à ce titre, elle ne saurait entériner les progrès de la science moderne, qu'au contraire elle les désavoue comme aussi douteux que les précédents⁷.

Tel est le double effet paradoxal⁸ de la critique sceptique : en tant que la critique sceptique de la causalité atteint l'être, elle fournit le cadre théorique

■ 6. Newton, par exemple, se gardera bien d'attribuer à la matière la force d'attraction universelle, à titre de cause ontologique des mouvements de planète, et *a fortiori* de chercher la cause première de la gravitation. L'attraction universelle permet d'exprimer rationnellement le *phénomène* du mouvement des corps dans la nature en formulant une loi qui décrit *leurs rapports*, et non leur mode de production ontologique.

■ 7. Sur la réversibilité des arguments de Copernic concernant le mouvement de la terre, voir *Essais*, II, 12, p. 570.

■ 8. Nous remercions Stéphane Marchand d'avoir judicieusement attiré notre attention sur ce point.

propre à la science moderne (désormais émancipée de l'exigence des fondements métaphysiques, exigence qui la vouait aux obscurités et aux arguties) ; mais en tant qu'elle porte aussi atteinte à la rationalité, qu'elle ne reconnaît pas la valeur de la raison comme critère de certitude et clef de déchiffrement du réel, et que de ce fait elle relativise tout discours qui en émane, elle contraint toute science, y compris sous ses formes modernes, à réviser à la baisse ses prétentions.

La critique sceptique de la logique causale

Le deuxième aspect de la critique sceptique de la causalité est donc la critique de la rationalité et de l'intelligibilité du réel postulée par les dogmatiques (qu'il s'agisse de l'homme du commun, du philosophe, ou du scientifique).

Tout traitement *a priori* de la relation causale consiste à rechercher par le raisonnement à remonter des effets aux causes, jusqu'à une cause première qui rende raison de toutes choses. Ceci implique l'identification entre la recherche des causes et la recherche d'une raison d'être des choses qui puisse rendre intelligible leur avènement dans la nature (*causa est ratio*). La cause n'est pas autre chose que le fondement rationnel de toute production d'effet, la raison nécessaire et suffisante de l'effet.

Le postulat de la philosophie dogmatique critiqué est donc le principe de la raison suffisante selon lequel tout ce qui commence d'exister doit avoir une cause, ou une raison d'être, et qu'il est donc légitime de la rechercher : « Il n'y a aucune chose existante de laquelle on ne puisse demander quelle est la cause pourquoi elle existe⁹. » Derrière la recherche dogmatique des causes à partir des effets se cache la recherche d'une raison suffisante à la production des effets qui postule la rationalité et l'intelligibilité du réel : il y aurait un ordre rationnel des choses que la raison devrait être capable, grâce à son homologie avec l'ordre réel (qui est rationnel), de retrouver en elle.

Cette rationalité du réel, comprise dans un rapport d'homologie avec une faculté rationnelle qui serait susceptible de découvrir en elle ce principe d'ordre, est remise en cause par les sceptiques à double titre :

Premièrement, rien ne permet d'assurer que le réel est rationnel, puisque toute réalité en soi est cachée. Après tout, un événement sans cause ni raison n'est pas absolument impensable, et si le réel apparaît comme rationnel aux yeux de certains, il n'est pas exclu que ce soit par projection de l'ordre de l'esprit dans les choses. Si le sceptique admet donc la pertinence de la relation causale, c'est seulement dans l'esprit, comme relation qui lui soit propre.

Mais, et c'est là le deuxième point, cet ordre de l'esprit n'est pas un ordre rationnel. À la question « Ces relations causales de type spirituel peuvent-elles introduire un ordre logique qui soit nécessaire ? », le sceptique répond négativement, car il refuse d'accorder à l'esprit cette rationalité dont parlent

⁹ Descartes, *Réponses aux secondes objections aux Méditations*, 1^{er} axiome sur la causalité. Cf. Spinoza, *Éthique* I, Scolie 2 de la prop. 8 : « pour chaque chose existante, il y a nécessairement une certaine cause en vertu de laquelle elle existe ».

les dogmatiques. La faculté rationnelle, comme principe d'ordre susceptible d'introduire une relation entre la cause et l'effet qui soit nécessaire (et non fortuite, ou contingente), est une fiction des dogmatiques.

La critique de la rationalité du réel postulée par les dogmatiques se double donc d'une critique de la raison elle-même, dans sa capacité à instaurer un ordre rationnel (logique). Il est tout à fait douteux que la raison puisse tirer d'elle-même, par voie démonstrative, la relation de causalité, en prouvant qu'une chose étant donnée, il doive s'ensuivre nécessairement tel effet. Comme le premier mode d'Enésidème concernant l'étiologie dogmatique l'a montré, si le fait avéré est une chose évidente, manifeste, d'ordre phénoménal, l'esprit a à sa disposition une multiplicité de causes possibles pour en rendre compte, causes qui sont toutes non évidentes, obscures. Il en résulte, comme l'énonce le mode quatre, qu'il n'existe pas de nécessité logique susceptible de contraindre l'esprit à établir un lien entre la cause sélectionnée et l'effet qu'elle est censée produire. Par conséquent, conformément au mode deux¹⁰, la cause choisie a toujours quelque chose d'arbitraire (qui ne justifie pas l'exclusion des autres causes).

L'expérience montre en effet, contre toute attente, que la raison est susceptible d'ordonner diversement les événements sous le rapport de la cause et de l'effet, que l'ordre entre la cause et les effets est souvent réversible et indifférent eu égard à la nécessité logique. La raison peut produire des chaînes causales à l'infini sans jamais rendre compte de tel ou tel fait avec certitude – elle peut même le contredire¹¹ – ni même être capable de manifester sa capacité prétendue à engendrer un ordre de son cru.

Et dans la philosophie sceptique moderne, cela ne signifie pas seulement que la raison est susceptible de se contredire dans ses explications causales ou d'être obscure¹². Dire que la raison n'est pas capable d'engendrer infailliblement un ordre causal signifie en effet chez Montaigne que la raison n'est pas une faculté à part en l'esprit qui en assurerait la maîtrise, puisqu'elle a pour fond l'imagination et se réduit à elle. Montaigne n'est pas Pascal : l'imagination n'est pas une puissance trompeuse séparée de la raison, mais la substance même de la raison. La raison est faillible, flexible, et lorsqu'elle spéculé, elle ne fait que divaguer suivant des raisons qui sont susceptibles de se renverser en leur contraire. Ainsi, lorsque la raison raisonne d'une manière causale, en enchaînant des causes à des effets, ce qu'elle fait dès qu'elle se penche sur les événements du monde, sur ce qui advient à l'existence dans le monde et se constate factuellement, elle procède d'une manière qui n'est pas conforme à ce que l'on attend de la raison telle qu'elle a été dogmatiquement définie. Elle procède d'une manière qui n'est pas rationnelle, mais irrationnelle (contraire à la raison ou étrangère à elle).

■ 10. Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, I, 17, (181), *op. cit.*, p. 149 : « Le second est celui selon lequel, souvent, alors qu'il est très facile que ce que l'on cherche soit expliqué de plusieurs façons, certains ne l'expliquent causalement que d'une seule façon. »

■ 11. Voir le 7^e mode, (184) : « Le septième est celui selon lequel ils assignent souvent des causes qui contredisent non seulement les choses apparentes, mais aussi leurs propres hypothèses. »

■ 12. Voir le 8^e mode (184) : « Le huitième est celui selon lequel souvent, les choses qui semblent être apparentes et celles qui sont l'objet de la recherche étant également objet d'aporie, ils expliquent ce qui est objet d'aporie à partir de ce qui est également objet d'aporie. »

Et si l'esprit projette bien quelque chose de lui-même dans les choses, lorsqu'il raisonne sur la causalité, c'est d'un ordre psychologique et non d'un ordre logique qu'il s'agit, ordre qui est par conséquent non nécessaire, mais relatif à l'expérience de chaque sujet. Dans le raisonnement de causalité, qui n'a rien de démonstratif, et par conséquent rien de certain, l'esprit opère la plupart du temps par habitude mentale qui le fait rapporter sans réfléchir, sans délibération proprement rationnelle, un effet à une cause. Il s'appuie sur des impressions, des sentiments, qui ont engendré des idées, idées qui s'associent d'elles-mêmes ou que l'imagination compare. Dans les deux cas, l'opération ne renvoie pas à la rationalité de l'esprit, mais à sa capacité à s'auto-affecter sous la contrainte de l'habitude, ou par autosuggestion (liée aux passions, et non à la raison).

Quel bilan peut-on faire de cette double critique de la causalité ?

La relation de causalité, dans sa dimension ontologique et logique, est littéralement, d'après la critique sceptique, sans raison, comme beaucoup de choses en l'homme d'ailleurs, puisque c'est l'une des caractéristiques de l'anthropologie sceptique d'estimer, contre le principe selon lequel « *rien n'est sans raison* » qu'en l'homme, beaucoup de choses sont sans raison. La marginalisation de la pensée rationnelle en l'homme et la réduction des prétentions de la raison font partie des caractéristiques de la critique sceptique en général.

Il en résulte que le raisonnement causal, libéré de la nécessité et de l'universalité logique, ne peut rien fonder. Il ne peut plus légiférer, par exemple à la manière de Descartes en suivant l'ordre des raisons, qui va des causes aux effets. Il ne peut rendre légitime quoi que ce soit, précisément parce que la raison a perdu ses droits, et que de ce fait, elle peut seulement fournir une explication plausible portant sur l'origine d'un événement quelconque, fournir une analyse génétique, ce qui est bien différent de fonder en raison. En effet, fonder en raison est n'accepter aucun existant comme une donnée qu'il faut simplement constater – alors que pour le sceptique, il faut au contraire l'accepter sans en comprendre le pourquoi – afin de chercher le pourquoi de la chose qui justifie son existence.

Il résulte plus particulièrement de la critique ontologique de la causalité un renoncement sceptique à la recherche métaphysique (et scientifique au sens non moderne du terme) des causes, comme fondement ontologique et rationnel de l'événement. Cette recherche est en effet vouée à l'échec, dans la mesure où nous n'avons aucune expérience des choses mêmes. Philosopher ne pourra plus vouloir dire, comme le pensait Aristote¹³, connaître les premiers principes et les premières causes à partir desquels toutes les autres choses peuvent être connues.

Il résulte de la critique logique de la causalité un renoncement sceptique à la recherche épistémologique d'un ordre causal en l'esprit régi par une nécessité de type logique. Cet ordre causal est en effet inexistant, puisque la raison n'est pas un principe d'ordre fiable. Cet ordre logique (rationnel

■ 13. Aristote, *Métaphysique*, livre Alpha, 2.

et subjectif) aurait pu assurer la validité au moins formelle (le critère étant la cohérence) des propositions universelles découvertes par les savants, en suscitant l'accord des esprits à leur sujet. Ce ne sera pas le cas, et la *diaphonia* (discordance) entre les différents systèmes élaborés par les savants est là pour attester qu'il n'y a pas d'ordre logique susceptible de produire l'accord des esprits.

C'est pour cette raison que la critique sceptique de la causalité ne peut pas soutenir l'effort de la science nouvelle pour reconstruire les savoirs après s'être débarrassée de l'ontologie des métaphysiciens : il ne suffit pas de renoncer à l'être ; il faut aussi renoncer à la logique, à la raison comme productrice d'un ordre d'intelligibilité que l'on peut tenir pour vrai.

Par exemple, un savant et philosophe comme Pascal partage la critique sceptique de la causalité sur le versant ontologique, mais il ne remet pas en cause la puissance logique de la raison (qui est non pas anéantie, mais souvent subjuguée par des puissances trompeuses).

Il ne suffit pas de renoncer à l'être ; il faut aussi renoncer à la logique, à la raison comme productrice d'un ordre d'intelligibilité que l'on peut tenir pour vrai

Il en résulte que, dans l'ordre propre à la raison, la géométrie est non seulement source d'intelligibilité, mais aussi de vérité. Seulement, cette dernière renvoie désormais à la validation d'un système de propositions déduites les unes des autres sur la base de termes clairement définis par convention. Cette validité, qui fait l'objet d'un consensus, repose sur la puissance causale de la raison lorsqu'elle se penche sur ses énoncés pour les enchaîner dans un ordre qui lui est nécessaire (et par conséquent non arbitraire).

De la même manière, la physique pascalienne résulte à la fois de la critique sceptique de l'ontologie et de la réaffirmation (contraire au scepticisme) de la force probatoire de la raison lorsqu'elle procède à des explications causales : connaître n'est plus ancrer dans un principe ontologique une existence, mais considérer cet existant comme une donnée (un phénomène) qui se constate et qui peut être connu à partir de la reproduction expérimentale des conditions qui ont présidé à sa production.

Si Pascal avait été pleinement sceptique, c'est-à-dire s'il n'avait pas seulement partagé la critique sceptique de l'ontologie, mais avait aussi souscrit à la critique sceptique de la rationalité, il n'aurait pas considéré comme vrai dans son ordre (celui de la raison) le discours de la science nouvelle à l'élaboration de laquelle il a participé, et il ne serait pas l'une des figures de la science moderne à l'âge classique. En même temps, s'il n'avait pas souscrit à la critique sceptique de l'ontologie, il se serait ôté les moyens de lever les obstacles à la constitution de la science moderne, et n'aurait pas d'un même geste dépassé la conception scolastique et cartésienne du savoir, qui ont pour point commun de ne pas distinguer la preuve de la puissance de production causale de l'être, telle qu'elle peut être reconduite par le discours rationnel.

Dans la philosophie sceptique, toutefois, la causalité n'est pas pour autant une notion dont il faudrait se débarrasser pour vivre en paix. En effet, la recherche des causes, même si elle est vouée à l'échec, traduit un penchant spontané de l'esprit à se donner les moyens de réaliser ses fins (la connaissance de la relation entre les causes et les effets permet de ne pas décevoir notre attente), ou encore à chercher à comprendre ce qui nous arrive et à le supporter. Par exemple, il est naturel de chercher les causes d'un événement fâcheux pour savoir si l'on pourra éviter qu'il se reproduise, en anticipant l'effet par la connaissance des causes qui sont susceptibles de le reproduire. La recherche des causes dans notre expérience quotidienne correspond à un besoin à la fois théorique et pratique.

Ces recherches causales de la vie ordinaire sont soustraites à la critique sceptique de la causalité, premièrement dans la mesure où elles ne portent pas sur les choses mêmes, mais sur les phénomènes entre lesquels nous opérons des rapprochements, parce qu'ils apparaissent conjointement d'une manière constante, ou parce que nous les confrontons pour essayer de comprendre le sens d'une succession d'événements ; deuxièmement parce que cette recherche est sans prétention scientifique, qu'elle est seulement vraisemblable (probable), ce qui signifie qu'elle relève d'un mode de pensée qui relève davantage du registre de la croyance (ou opinion) mise à l'épreuve, que de la connaissance scientifique à proprement parler.

La tradition sceptique académicienne est sans doute, à cet égard, en raison de la théorie de la vraisemblance qu'elle a permis d'élaborer – afin de se donner les moyens d'agir le plus raisonnablement en l'absence d'une certitude absolue concernant les liens entre les phénomènes observés et les causes supposées de ces événements –, ce qui représente le mieux la concession pratique faite par le scepticisme dans sa critique de la causalité, et ce qui a sans doute alimenté la position des sceptiques modernes à l'égard de l'attitude à adopter face aux événements du monde.

Ainsi, si le scepticisme moderne radicalise la critique de l'usage dogmatique de la causalité élaborée par les Anciens en faisant porter l'accent sur la critique de la rationalité (dans le domaine spéculatif ou éthique), ce qui frappe d'abord est la reconduction de la critique, l'affirmation que la pensée n'est pas normée par l'être, qu'elle n'a nulle proportion avec lui. Car c'est bien cette disproportion entre la pensée et l'être que reconduit la relation de causalité : de même qu'il n'y a aucune commune mesure entre la pensée et l'être, il n'y a aucune commune mesure entre la cause qui donne l'être et l'effet qui le reçoit.

Toutefois, en tant que cette thèse est exposée dans un tout autre contexte (historique, religieux, et social), elle conduit les sceptiques modernes à des considérations nécessairement différentes de leurs prédécesseurs grecs.

**Dans
la philosophie
sceptique,
toutefois,
la causalité n'est
pas pour autant
une notion dont
il faudrait se
débarrasser pour
vivre en paix**

Les implications de la critique sceptique de la causalité dans les *Essais*

On comprend mieux la cohérence des *Essais* lorsque l'on perçoit que la critique sceptique de la causalité est le soubassement de l'épistémologie et de l'éthique montaignienne. Pour Montaigne, la connaissance des causes appartient à Dieu qui donne l'être à toutes choses. Ces êtres (essences) engendrés par l'être suprême sont comme lui transcendants par rapport à nous, nous qui ne sommes pas au sens plein, mais devenons toujours autre entre le naître et le mourir :

« La connaissance des causes appartient seulement à celui qui a la conduite des choses, non à nous qui n'en avons que la souffrance, et qui en avons l'usage parfaitement plein, selon notre nature, sans en pénétrer l'origine et l'essence¹⁴. »

La recherche des causes n'a pas de sens dans la mesure où elle est contredite par l'expérience que nous faisons d'une réalité dépourvue de permanence. L'homme lui-même s'éprouve, dans le devenir, dans la différence à soi¹⁵. Il n'a pas d'identité propre à un sujet substantiel. Certes, l'on peut poser Dieu et l'ordre des causes comme existants, conformément aux enseignements de la religion chrétienne. Mais Dieu, comme tout ce qui relève de l'être est parfaitement inconnaissable par la raison, et appartient au domaine des choses obscures (*adèla*) de la théologie¹⁶. Dieu, cause première, ne peut être connu, ni comme substance, ni selon ses attributs. Et le désaccord babillard des théologiens à ce sujet atteste que Dieu est insaisissable par la raison.

Pour l'homme, il convient donc de se détourner de la recherche des causes, recherche impie qui ne peut aboutir, puisque l'homme n'a pas été fait pour les connaître, ni pour présider par ce biais à l'ordre du monde, ni gouverner par la connaissance du passé, du présent, et du futur. L'homme ignore les causes, l'ensemble des forces et pouvoirs de la nature qui expliquent la production de tel ou tel événement, et il est fait pour les ignorer à dessein, méthodiquement.

À cet égard, on peut dire que lorsque Pascal reproche au sceptique Montaigne de manquer d'esprit en ne voyant pas les causes¹⁷, de ne pas avoir l'intelligence de ce qu'il dit parce qu'il se détourne de la recherche de la raison des effets, c'est au mépris de l'épistémologie sceptique selon laquelle il ne faut jamais se sentir autorisé à rendre raison des effets, car ce serait confondre le phénomène avec l'effet d'une cause, cause dont nous n'avons aucune expérience.

L'homme est fait pour obéir à l'ordre des causes qu'il subit en tant qu'elles font effet sur lui, sans les connaître¹⁸. Selon un jeu de mot montaignien,

■ 14. *Essais*, III, 11, p. 1026.

■ 15. *Ibid.*, III, 9, p. 964, « moi à cette heure, et moi tantôt sommes bien deux ».

■ 16. On peut comparer à ce sujet les arguments de Sextus Empiricus, *Esquisses pyrrhoniennes*, III, 3 (2) et ceux développés par Montaigne en II, 12, p. 513-536.

■ 17. Pascal, *Pensées*, frag. 577 (Lafuma) : « Montaigne a vu qu'on s'offense d'un esprit boiteux et que la coutume peut tout, mais il n'a pas vu la raison de cet effet. Toutes ces personnes ont vu les effets mais ils n'ont pas vu les causes. »

■ 18. *Essais*, II, 1, p. 333 : « Notre façon ordinaire, c'est d'aller [...] selon que le vent des occasions nous emporte [...] Nous n'allons pas; on nous emporte, comme les choses qui flottent, ores doucement, ores avec violence, selon que l'eau est ireuse ou bonasse. »

l'homme est fait pour accepter leurs effets, sans causer (discuter). Il ne doit pas s'imaginer, suivant un délire rationnel que Montaigne condamne tout particulièrement dans *L'Apologie de Raymond Sebond*, que causer a quelque effet sur la réalité des choses, comme si nous étions des Dieux :

« La première loi que Dieu donna jamais à l'homme, ce fut une loi de pure obéissance ; ce fut un commandement nu et simple où l'homme n'eut rien à connaître et à causer¹⁹. »

L'épisode biblique de Babel a en effet montré que causer n'est autre chose que babiller sans produire aucun effet :

« Je vois ordinairement que les hommes, aux faits qu'on leur propose, s'amusent plus volontiers à en chercher la raison qu'à en chercher la vérité : ils laissent là les choses, et s'amusent à traiter les causes. *Plaisants causeurs*²⁰. »

Montaigne insiste donc bien sur la différence entre d'une part, les causes verbales sur les causes qui n'atteignent pas les choses (essences) – elles sont vaines parce qu'elles sont à la fois creuses, vides, et inutiles – et d'autre part, les discours sceptiques sur *les choses qui sont pour nous*, c'est-à-dire les phénomènes qui nous sont imposés sans que l'on puisse acquérir une connaissance de la raison d'être par laquelle ils sont produits.

Dans le monde des phénomènes, le raisonnement causal échoue, car la réalité de la cause ne se retrouve pas dans l'effet, et inversement il se peut qu'une absence de cause produise des effets. Pour un sceptique, l'expérience contredit l'exigence ontologique (énoncée par exemple par Descartes²¹ ou Leibniz²²) selon laquelle la réalité qui est dans une chose considérée comme un effet se trouve nécessairement dans sa cause. Un rien, une cause futile, une brouille, peuvent produire de grands effets :

« C'est merveille de combien vains commencements et frivoles causes naissent ordinairement si fameuses impressions²³. »

Par exemple, les amours de Paris causent la guerre de Troie, la médaille que Sylla fait graver cause sa rivalité avec Marius,

« le souffle d'un vent contraire, le croassement d'un vol de corbeaux, le faux pas d'un cheval, le passage fortuit d'un aigle, un songe, une voix, un signe, une brouée matinère, suffisent à renverser le géant Orion et à le porter par terre²⁴. »

Si comme l'ajoutera Pascal²⁵, le nez de Cléopâtre suffit à bouleverser l'ordre du monde, il faut en conclure que « nos plus grandes agitations ont des ressorts et causes ridicules²⁶ ». Même une absence (un non-être) de cause

■ 19. *Ibid.*, II, 12, p. 488.

■ 20. *Ibid.*, III, 11, p. 1026.

■ 21. Descartes, *Méditations*, III, AT, IX, 32 : « C'est une chose manifeste par la lumière naturelle, qu'il doit y avoir pour le moins autant de réalité dans la cause efficiente et totale que dans son effet : car d'où est-ce que l'effet peut tirer sa réalité, sinon de sa cause ? et comment cette cause-là lui pourrait-elle communiquer, si elle ne l'avait en elle-même ? Et de là, il suit, non seulement que le néant ne saurait produire aucune chose, mais aussi que ce qui est le plus parfait, c'est-à-dire ce qui contient en soi plus de réalité, ne peut être une suite et une dépendance du moins parfait. »

■ 22. Voir le principe de l'égalité de la cause pleine et de l'effet entier qui régit sa physique.

■ 23. *Essais*, III, 11, p. 1029.

■ 24. *Ibid.*, II, 12, p. 474-475.

■ 25. Pascal, *Pensées*, frag. 197 et 413.

■ 26. *Essais*, III, 10, p. 1018.

Même une absence (un non-être) de cause peut produire de grands effets, puisqu'il n'y a aucune proportion entre la cause et l'effet

peut produire de grands effets, puisqu'il n'y a aucune proportion entre la cause et l'effet : l'expérience montre que certains discours faux, dépourvus de fondement réel, produisent des effets tangibles. L'effet ne tire pas nécessairement sa réalité de sa cause. Le néant peut produire en l'homme quelque chose qui prenne possession de lui :

« Frivole cause ! me direz vous. Comment cause ? Il n'en faut point pour agiter notre âme : une rêverie sans corps et sans sujet la régente et l'agite²⁷. »

Autre exemple : on dit que les rapports sexuels avec les boiteuses sont plus voluptueux. Même si les causes avancées pour expliquer ce phénomène paraissent contradictoires et fantaisistes, l'imagination anticipe l'effet, si bien que Montaigne avoue avoir éprouvé davantage de plaisir avec une boiteuse. À partir d'un rien, d'une absence de cause, par autosuggestion, l'effet se produit néanmoins.

« Nos raisons [celles que l'esprit forge à partir de songes] anticipent souvent l'effet et ont l'étendue de leur juridiction si infinie, qu'elles jugent et s'exercent en l'inanité même et au non être. Outre la flexibilité de notre invention à forger des raisons à toute sorte de songes, notre imagination se trouve pareillement facile à recevoir des impressions de la fausseté par bien frivoles apparences²⁸. »

Il y a une incommensurabilité entre la cause et l'effet qui empêche la connaissance de la cause par l'effet. Cette incommensurabilité est à rapporter au caractère irrationnel des enchaînements qui se font en l'homme qui est essentiellement mû par ses passions. Des discours vides de raisons (sans causes) peuvent émouvoir l'homme et produire en lui de grands effets.

Ainsi, contre l'approche dogmatique de la causalité, Montaigne constitue la causalité comme une construction de l'esprit propre à un « entendement erratique, un soulier de Thérémène » qui peut rendre raison de toutes choses *a priori* et *a posteriori* et défendre toutes causes :

« De quelque côté que je me tourne, je me fournis toujours assez de cause et de vraisemblance pour m'y maintenir²⁹. »

Loin de saisir l'être de la cause et de la rendre intelligible, l'entendement invente tour à tour des causes fictives, imaginaires, qui ne renvoient en rien à l'être, mais à la psychologie d'un sujet. Ainsi, par exemple, on explique par les mêmes causes des effets contraires : faire du cheval grossirait les jambes selon les uns, les affinerait selon les autres ; la jalousie féminine peut engendrer l'amitié ou la haine³⁰. On explique par des causes différentes le même effet : les élancements extraordinaires de l'esprit s'expliquent tour à

■ 27. *Ibid.*, III, 5, p. 839.

■ 28. *Ibid.*, III, 11, p. 1034.

■ 29. *Ibid.*, II, 17, p. 654. Voir aussi II, 12, p. 581 : « La raison fournit d'apparence à divers effets. » Voir aussi, Pascal, *Pensées*, frag. 983.

■ 30. Voir respectivement *Essais*, III, 11, p. 1034 ; III, 5, p. 865.

tour par le ravissement divin ou poétique de l'esprit ou bien par la santé ou encore l'ivresse du corps³¹.

Et il ne faut pas s'y méprendre : Montaigne n'a pas pour objet, comme Descartes dans le cadre de sa physique³², de souligner l'inventivité explicative de la raison, susceptible de construire *a priori* un grand nombre d'effets possibles à partir d'une cause qu'elle a conçue, et que seule l'expérience (conçue comme expérimentation) permettra de trancher. Montaigne veut souligner l'arbitraire d'une raison assimilée à l'imagination qui construit sur du vide la relation de causalité, assignant arbitrairement des causes à des effets sans que l'expérience puisse trancher, car si « la raison a tant de formes, que nous ne savons à laquelle nous prendre, l'expérience n'en a pas moins³³ ».

Pour Montaigne, la raison dans le raisonnement de causalité invente selon son habitude et selon sa commodité (suivant ses intérêts théoriques ou moraux). De ce fait, elle est particulièrement nuisible à la science et à la morale, lorsqu'elle se met au service de l'erreur et de l'injustice. Lorsqu'on recherche en effet dogmatiquement (et non sceptiquement) dans les choses et (non dans les phénomènes) un confort épistémologique et moral, il se produit ceci : on met la santé de l'esprit en péril (risque d'éblouissement et de folie), on commet des erreurs logiques (à un même effet on attribue des causes différentes³⁴), on fait preuve de mauvaise foi en sélectionnant la cause qui valide notre théorie. Par exemple, pour ce qui est de ce dernier point, parce qu'on a un préjugé sur l'infériorité des animaux, on explique leurs comportements manifestement intelligents par une cause mécanique (matérielle), alors que nous ne pouvons pas savoir ce qui leur appartient, faute de partager leur expérience.

On mesure ce que peut la nature en général à l'aune des habitudes de la raison, qui renvoient pourtant à l'expérience particulière et ordinaire de chacun³⁵. Ainsi, on rejette l'existence des monstres comme contraire aux capacités de la Nature, sans connaître la puissance causale de cette dernière, car ce que la raison voit fréquemment est estimé possible, ce qu'elle voit rarement douteux et étrange, ce qu'elle n'a jamais vu impossible et digne d'être rejeté. De manière générale, on recherche injustement des causes générales pour défendre sa cause particulière : les raisons ou causes invoquées servent à conforter la cause défendue qui est la plupart du temps celle des préjugés anthropocentristes et des passions.

**Il faut désormais
savoir tirer
un bénéfice
intellectuel et
moral de la vanité
de la recherche
des causes**

■ 31. Voir aussi les explications du mal de mer et de l'éternement en III, 6, p. 899 et III, 5, p. 844.

■ 32. Voir la Lettre de Descartes à Morin du 13 juillet 1638.

■ 33. *Essais*, III, 13, p. 1065.

■ 34. Alors que, comme l'énoncera Newton, dans ses *Principes mathématiques de la philosophie naturelle*, début du livre III (3^e éd.) : « Aux effets naturels d'un même genre, il faut assigner les mêmes causes, autant que faire se peut. »

■ 35. *Essais*, II, 30, p. 713 : « Nous appelons contre nature ce qui advient contre la coutume. »

Il faut donc renoncer à la réflexion philosophique sur les causes pour y substituer l'exploration mentale et physique de la réalité phénoménale. Contre la polarisation de la réflexion philosophique sur la recherche exclusive des causes (ou raisons), le sceptique oriente sa recherche par la mise en évidence de nouveaux effets (ou faits) observés et la confrontation palpitante de ces nouveaux témoignages aux autres faits précédemment rapportés. Il s'installe dans l'ordre des effets, s'abandonne au plaisir qu'il y a à reproduire en son esprit par l'imagination la diversité des faits et réfléchit à partir de ces données sur l'homme et la pensée humaine. Il découvre que l'homme est constitué par un mélange inintelligible et parfaitement illogique de contrariétés (contrariété de pensées, de mœurs, d'humeur) qui entretient sa différence avec lui-même et son inconstance. Il le caractérise comme un animal dubitatif (irrésolu), et déduit l'incertitude de nos raisonnements sur les causes du caractère errant de sa raison et de ses discours rationnels³⁶.

Ainsi, l'anthropologie sceptique découvre que la Nature phénoménale, qui nous apparaît comme une branloire pérenne (et non comme un système uniforme et déterminé par des lois), est l'homologue de l'irrésolution humaine, sans toutefois que la raison humaine ait les moyens de connaître ce qui l'entoure et de prévoir les événements, puisque l'homologie renvoie à des événements également fortuits qui convergent parfois par hasard, de manière déroutante. Elle utilise le terme de « *fortune* » pour rendre compte de l'indétermination dans les choses et dans notre esprit dont nous faisons l'expérience, fortune distincte d'un pouvoir causal intelligible en l'homme (la faculté rationnelle structurée selon des règles logiques) et en dehors de l'homme (la nature soumise aux lois de la Providence), puisqu'elle exprime l'impuissance même de la raison à assigner une cause aux phénomènes naturels.

La réflexion sceptique autorise alors un discours sur les choses qui nous arrivent, pendant sceptique du discours scientifique sur les choses en soi, qui à la différence de celui-ci se conforme délibérément et sciemment à notre être, c'est-à-dire à notre nature vaine, vide, à notre non-être.

Si nos discours sont creux, c'est en effet parce qu'ils renvoient à notre être, qui est vide. Les discours vains (sans effet profitable) des dogmatiques sur la causalité ont au moins le mérite de nous rappeler que « nous n'avons aucune communication à l'être ». Il faut désormais savoir tirer un bénéfice intellectuel et moral de la vanité de la recherche des causes. Au lieu de se dépiter d'être dans une ignorance des causes premières qui ruine le fondement d'une explication rationnelle de l'être et nous jette à l'irrésolution³⁷, il faut inventer un nouveau discours sur les phénomènes qui, aussi bien d'un point de vue théorique que pratique, assure un confort intellectuel et moral légitime, en substituant au discours des savants sur

■ 36. *Ibid.*, III, 8, p. 934 : « Ma volonté et mon discours [raison] se remue tantôt d'un air, tantôt d'un autre, et il y a plusieurs de ces mouvements qui se gouvernent sans moi. Ma raison a des impulsions journalières et casuelles. »

■ 37. *Ibid.*, II, 12, p. 561 : « S'il [l'homme] avoue [...] l'ignorance des causes premières et des principes, qu'il me quitte hardiment tout le reste de sa science : [...] le disputer et l'enquérir n'a autre but et arrête que les principes ; si cette fin n'arrête son cours, il se jette à une irrésolution infinie. »

la causalité (les pouvoirs de la nature) un discours sur l'expérience fortuite de la pensée et du monde.

Bénéfice épistémologique de la critique de la causalité

Il importe de veiller à l'établissement du fait, et non à la raison de ce fait (de son pourquoi et comment) :

« Ils [ceux qui recherchent les causes] commencent ainsi : comment est-ce que cela se fait ? Mais se fait-il ? Faudrait-il dire [...]. Suivant cet usage, nous savons les fondements et les causes de mille choses *qui ne furent onques* ; et s'escarmouche le monde en mille questions, desquelles et le pour et le contre est faux³⁸. »

À cet égard, Montaigne préfigure une attitude qui sera celle du savant moderne : Galilée, dans une lettre du 23 juin 1640 à Fortunio Liceti, déclare privilégier l'étude directe des phénomènes (sans se préoccuper de la manière dont ils se sont produits), aux audaces spéculatives, qui ne sont autres que des fantaisies, des constructions imaginaires.

Mais le but de Montaigne n'est pas de parvenir à la certitude en découvrant les lois des phénomènes. Selon le modèle sceptique néo-académicien, il se contente de donner un statut vraisemblable aux discours sur les phénomènes³⁹. Ce discours n'est en aucun cas le lieu de construction d'une vérité sur un modèle expérimental. C'est plutôt un garde-fou contre les excès d'une raison trop sûre d'elle-même, l'objectif étant alors d'éviter de commettre des erreurs souvent sources d'injustices. C'est encore le moyen d'exercer son esprit à la recherche, conformément à l'orientation zététique du pyrrhonisme, comprise selon un mode hédoniste. En effet, lorsque la recherche est menée gratuitement, pour le plaisir d'exercer notre curiosité, il faut savoir tirer profit de l'inventivité rationnelle en admettant que l'on ne fait qu'amuser vainement son esprit, tel Démocrite⁴⁰ qui persévérerait dans la recherche des causes d'un effet qu'il savait être faux, sa servante lui ayant révélé la cause vraie du fait qui l'intriguait. On est en droit de rechercher des causes imaginaires, à condition de savoir que l'on n'atteint pas l'être, que l'on invente des raisons au lieu de découvrir des causes.

Enfin, on peut rechercher les vraies causes, en sachant que si on les découvre ce sera par hasard, que nous n'aurons pas les moyens de nous assurer qu'on les a trouvées, puisque ce qui fait obstacle à la saisie de la vérité n'est pas la connaissance, mais la reconnaissance certaine du vrai : « Nous ne pouvons nous assurer de la maîtresse cause ; nous en entassons plusieurs, voir si par rencontre elle se trouvera en ce nombre⁴¹. »

On est en droit de rechercher des causes imaginaires, à condition de savoir que l'on n'atteint pas l'être, que l'on invente des raisons au lieu de découvrir des causes

■ 38. *Ibid.*, III, 11, p. 1027.

■ 39. *Ibid.*, III, 11, p. 1031.

■ 40. Anecdote analysée en II, 12, p. 511.

■ 41. *Ibid.*, III, 6, p. 899.

Bénéfice moral de la critique de la causalité

Le sceptique mesure la valeur de l'action par rapport à la qualité et la présence des effets, et non par rapport à leur cause que l'on ignorera toujours, une action vertueuse n'ayant pas nécessairement la vertu pour cause. Ce faisant, le sceptique opère contre les morales des dogmatiques qui, se polarisant sur la nécessité de rendre raison de l'action afin de la qualifier moralement (de la rendre recommandable), oublie de s'interroger sur la possibilité de sa réalisation effective, qui est la condition de sa valeur morale. Il faut au contraire apprendre à « se laisser remuer aux apparences⁴² », à s'abandonner au jeu aléatoire de la fortune dont la raison est nécessairement captive⁴³, sans chercher à rendre raison de son attitude :

« C'est imprudence de penser que l'humaine prudence puisse remplir le rôle de la fortune. Est vaine l'entreprise de celui qui présume d'embrasser et causes et conséquences, et mener par la main le progrès de son fait⁴⁴. »

Le probabilisme (comme calcul mathématique) est exclu : il ne s'agit pas de parier sur l'avenir, de se donner des raisons de croire en lui, car tout pari présuppose que la raison intervienne intelligemment (en connaissance de cause), en faisant des pronostics qui impliquent la rationalisation de l'événement au sein du devenir, ce que l'expérience d'un monde fortuit empêche. Et de toutes façons cette recherche de la rationalisation de l'avenir est une erreur morale, car la considération de la cause (ou l'anticipation mentale) d'un événement pénible augmente la douleur, afflige. À cet égard, le pourceau évoqué par Pyrrhon qui reste impassible lorsque la tempête menace, parce qu'il n'anticipe pas sur le malheur qu'elle est susceptible d'apporter, sert de modèle. Il faut donc se défier de la mise en relation causale des événements de notre vie, ne pas s'imaginer que la causalité est susceptible de rendre le réel intelligible en reconstituant son ordre (puisque le réel qui nous concerne n'a pas d'ordre stable qui puisse être saisi indépendamment de la relation que nous entretenons avec lui), et ne pas oublier le caractère trompeur de cette démarche qui consiste à rechercher les causes (même si elle s'effectue spontanément en nous), en ce qu'elle donne l'illusion d'une prise rationnelle sur le réel, alors qu'elle le constitue de manière fantasmatique. En effet, même lorsque les causes sont fausses (vaines), l'imagination leur donne corps, si bien qu'elles peuvent produire de vrais effets en nous, effets qui sont souvent néfastes, parce qu'ils sont le fruit de nos passions tristes, de la crainte de l'avenir ou de notre humeur mélancolique :

« Depuis que j'ai le visage tourné vers le chagrin, pour sotte cause qui m'y ait porté, j'irrite l'humeur de ce côté-là, qui se nourrit après et s'exaspère de son propre branle ; attirant et amoncelant une matière sur l'autre, de quoi se pâtre⁴⁵. »

■ 42. *Ibid.*, III, 13, p. 1073 : « Je me laisse ignoramment et négligemment manier à la loi générale du monde. » Voir aussi II, 12, p. 506.

■ 43. *Ibid.*, III, 12, p. 1060 : « Et suis homme qui me commets volontiers à la fortune et me laisse volontiers aller à corps perdu entre ses bras. » Voir aussi III, 8, p. 934, II, 17, p. 654, I, 14, p. 62-63.

■ 44. *Ibid.*, III, 8, p. 934.

■ 45. *Ibid.*, III, 9, p. 950.

Lorsque la fortune nous est défavorable, le mieux à faire est de se détourner de la recherche des causes, car la considération même des malheurs que nous devrions « logiquement » (c'est-à-dire selon les extrapolations de notre imagination) subir, ce que l'on appelle ordinairement l'appréhension (ou prévision de l'effet accompagnée de crainte) cause effectivement ou redouble les tourments que nous redoutons.

« Les âmes qui auront à voir les événements contraires et les injures de la fortune en leur profondeur et âpreté, qui auront à les penser et goûter selon leur aigreur naturelle et leur charge, qu'elles emploient leur art à se garder d'en enfileur les causes, et en détournent les avenues⁴⁶. »

Il faut utiliser la capacité de la raison à rendre raison indifféremment de tout et à remettre en cause toutes choses pour modifier sa représentation de l'événement. En s'appuyant sur le fait qu'une même cause peut produire des effets contraires, ou que des causes opposées peuvent produire le même effet – ce qui est possible parce qu'en l'homme, la logique passionnelle est contradictoire et nous rejette d'un extrême à un autre⁴⁷ – que nous pleurons et rions d'une même chose, on peut construire une éthique de la fabulation, seulement esquissée par Montaigne, et considérablement développée au siècle suivant par le sceptique La Mothe Le Vayer⁴⁸. Cette éthique repose sur la transfiguration des contraires dans l'imagination, c'est-à-dire l'interversion fantasmatique du rapport entre la cause et l'effet. C'est une tentative pour engendrer des passions qui causent du plaisir à partir de celles qui causaient du déplaisir, pour faire en sorte que la représentation de son malheur soit cause de joie par anticipation du bonheur qui lui succédera, lorsque la fortune aura tourné, au moyen d'une raison illusionniste qui sert le besoin de sa cause, cause contraire à la vérité.

Ainsi, ce qui engendre la vie heureuse n'est plus comme le pensait Épicure « le raisonnement cherchant les causes de tout choix et de tout refus⁴⁹ », mais au contraire le raisonnement qui détourne des causes vraies qui fonderaient un choix. Contre l'idée que la présentation des causes par la raison soustrait à la fortune, il faut au contraire s'efforcer de produire une illusion adéquate au sein de la fortune, fortune qu'il faut accepter, dont il faut même apprendre à jouir : « Le déterminer et le savoir, comme le donner, appartient à la régence et à la maîtrise ; à l'infériorité, sujétion et apprentissage appartient le jouir, l'accepter⁵⁰. »

Il faut utiliser la capacité de la raison à rendre raison indifféremment de tout et à remettre en cause toutes choses pour modifier sa représentation de l'événement

■ 46. *Ibid.*, III, 10, p. 1024.

■ 47. *Ibid.*, III, 5, p. 865 : « C'est une agitation enragée qui les rejette à une extrémité du tout contraire à sa cause. »

■ 48. S. Giocanti, « La Mothe Le Vayer : scepticisme libertin et pratique de la contrariété », in *Le scepticisme au xvi^e et au xvii^e siècle*, tome II de la série *Le Retour des philosophes antiques à l'âge classique*, direction Pierre-François Moreau, Bibliothèque Albin Michel Idées, mars 2001, p. 239-256.

■ 49. Épicure, *Lettre à Ménécée*, 132. Voir aussi S. Giocanti, *L'insurmontable chagrin d'un sceptique : La Mothe Le Vayer in Maladies de l'époque, la Cause freudienne*, *Nouvelle Revue de psychanalyse*, octobre 2004, n° 58, Paris, Navarin éditeur, p. 21-127.

■ 50. III, 11, p. 1026. Voir aussi III, 9, p. 952 : « Je me contente de jouir le monde sans m'en empresser. »

La postérité de la critique montanienne de la causalité : Hume

On pourrait penser que l'avènement de la science moderne a rendu obsolète la critique montanienne de la causalité, à partir du moment où les scientifiques ont fait leur deuil d'une explication causale qui consisterait à rendre compte du pouvoir de produire les êtres à partir du non-être. Et il est vrai qu'après Galilée, Copernic et Newton, la critique sceptique de la causalité est validée (dans sa dimension ontologique) mais aussi dépassée (dans sa dimension logique), car désormais la causalité fait partie intégrante d'une théorie de la connaissance où l'esprit projette sur les choses ses structures pour rendre intelligible le réel tel qu'il nous apparaît.

Pourtant, il ne suffit pas d'admettre que les rapports causaux concernent les rapports observables entretenus entre les phénomènes, rapports exprimés par des lois mathématiques, pour que la causalité soit à l'abri des doutes sceptiques.

L'atteste la critique de Hume qui porte sur la causalité à l'œuvre dans la science moderne et montre que, dans la mesure où il est impossible de valider expérimentalement le pouvoir causal (le principe d'action par lequel la cause produit son effet), comme de le comprendre, la science usurpe le caractère absolument universel et nécessaire de ses lois. Dans la nature, on a affaire à des régularités mais non à un déterminisme strict selon lequel telle cause étant donnée dans telle ou telle condition, il doit se produire nécessairement tel ou tel effet. En droit, mille cas ne nous autorisent pas plus qu'un seul à conclure à la nécessité de la loi. Et si nous nous sentons autorisés à le faire, c'est en vertu d'une contrainte psychologique.

On pourrait penser que cela signifie que les lois de la raison, faute de commander à la nature, ont au moins une valeur logique. Tel n'est pas le cas, car selon Hume l'esprit ne procède pas d'une manière rationnelle lorsqu'il infère que l'effet suit nécessairement sa cause : dans la vie de tous les jours comme dans la pratique scientifique, il projette un sentiment subjectif dans la nature :

« Cette connexion, donc, que nous sentons dans l'esprit, cette transition coutumière de l'imagination d'un objet à celui qui l'accompagne ordinairement, est le sentiment ou l'impression à partir de laquelle nous formons l'idée d'un pouvoir ou d'une connexion nécessaire⁵¹. »

Le principe de causalité est un principe d'association de l'imagination contracté par l'habitude, principe qui est toujours relatif, particulier, et donc abusif dans ses anticipations lorsqu'il les conçoit comme nécessaires. La causalité n'est pas une loi de la raison (règle logique), mais de l'imagination.

Ainsi, dans la droite ligne de la critique montanienne de la causalité, les raisonnements de causalité (que nous ne pouvons nous empêcher de faire dès qu'il s'agit de question de fait ou d'existence) ne peuvent être que probables au sens cartésien, c'est-à-dire qu'ils n'engagent qu'une certitude morale.

■ 51. D. Hume, *Enquête sur l'entendement humain*, section VII.

Il s'agit toujours pour la raison d'interpréter d'une manière historiquement située : parce que la pensée humaine est toujours relative à ses conditions d'élaboration dans le temps, la pensée scientifique est elle-même soumise à des conditions, et est donc susceptible d'être relativisée par d'autres théories. La raison qui y préside n'est pas un principe d'ordre qui retrouve en elle les lois de l'univers, mais une faculté inventive qui construit des théories particulières en les soumettant à des règles de son choix, sans qu'il y ait de lien causal entre elles et la réalité. ■

Sylvia Giocanti,

maître de conférences à l'université de Toulouse II-Le Mirail