

## Introduction

par Francis Wolff

### **(Re)faire de la métaphysique ?**

Le mot « métaphysique » suscite parfois encore réprobation ou sarcasme. Presque disparu des programmes scolaires, le mot était supposé trahir la naïveté ou l'ignorance de son utilisateur : la chose elle-même était morte, disait-on, l'histoire de la philosophie l'avait enterrée. Car pour ceux pour qui la philosophie se confond avec son histoire, l'histoire de la philosophie se confond, elle, avec celle de la mort de la métaphysique : depuis Hume (les *Dialogues*), ou Kant (« incapacité de la raison à sortir des limites de l'expérience »), ou Hegel (logique d'entendement), ou Marx (la « camera obscura » de l'idéologie), ou Comte (« l'âge métaphysique »), ou Nietzsche (les « arrière-mondes »), ou Freud (« illusions de la libido sciendi »), ou Carnap (« non-sens ») ou Popper (« ligne de démarcation »), ou Heidegger (« oubli de l'être »), ou Foucault (« nous sommes vouées historiquement à l'histoire »), ou Derrida (« déconstruire la métaphysique »), etc. Il était inutile d'objecter que certains de ces mêmes philosophes avaient contribué à renouveler les questions métaphysiques, ou que d'autres, métaphysiciens déclarés, avaient dans le même temps bâti des systèmes spéculatifs aussi solides que ceux de l'âge classique ; il ne servait à rien non plus d'avancer que la longueur de l'agonie rendait le décès suspect (elle était donc bien vivante pour qu'il faille sans cesse refaire part de sa mort !) ou que la disparité de ses adversaires — certains brandissant contre la métaphysique « la » science, d'autres rendant celle-ci complice des péchés de celle-là — vidait l'idée de métaphysique de son sens ; il était aussi inutile de s'interroger sur ce qui pourrait rester de vrais « métaphysiciens », reconnus et avoués, après un tri aussi sévère : à tout prendre, il n'est pas de grande philosophie qui n'ait sa part critique, et donc « anti-métaphysique » en un sens du terme — même Aristote, le fondateur ancien de la métaphysique, ou Descartes, son refondateur moderne, pourraient à ce compte être enrôlés sous cette bannière ! — le dogme de la mort de la métaphysique s'avérait de toute façon plus fort que ces arguments. La métaphysique était, sinon achevée, du moins à achever sans cesse, elle était (comme autrefois la sophistique) l'ennemi constant et toujours recommencé de la « vraie » philosophie, elle était le repoussoir nécessaire à tracer à frontière entre « eux » (les

théologiens, les réactionnaires, les mystifiés, les ingénus, les demeurés) et « nous », anti-métaphysiciens, les seuls « philosophes » dans le sens de l'histoire.

Car la face affirmative du dogme « anti-métaphysicien », c'était la foi historiciste. On ne croyait pas à « la » métaphysique, parce qu'on croyait à « l' » histoire. Comme toute croyance invétérée, celle-ci s'ignorait telle. On ne pensait donc pas *croire* à l'histoire, on pensait dans l'histoire, on était en elle. La métaphysique, quelle qu'en fût la définition, appartenait à un stade révolu de la pensée, elle n'était même rien d'autre que cela, le révolu dans la pensée, ce que la pensée a, « depuis toujours déjà », besoin de penser comme son passé et son préalable. Pour qui est accoutumé de penser que la pensée a une histoire, et que cette histoire a un sens, et que ce sens est inéluctable et obvie, il y a des interdits qui se confondent avec des impossibles, et ceux-ci ont la forme du « on ne peut plus désormais »: ce syntagme historiciste, où se mêlent les deux sens du verbe « pouvoir », a servi de constante à toutes les utopies politiques du XXe siècle ainsi qu'à toutes ses avant-gardes artistiques ; il fait encore quelque dégât dans certaines argumentations esthétiques.

Sans ce doublet « historicisme-antimétaphysique », on ne comprendrait rien à ce qui nous arrive, au XXI<sup>e</sup> siècle, en matière métaphysique. Il est possible en effet que, en cette matière, les siècles pairs soient des siècles de démontage et les siècles impairs des siècles d'échafaudage. Le XXe siècle a certes connu quelques grands métaphysiciens (C. Whitehead, H. Bergson, D. Lewis), mais ils ont été marginalisés par les courants les plus influents de la philosophie — du Cercle de Vienne à la déconstruction, en passant par le structuralisme et l'herméneutique. Or, divers signes montrent, en même temps qu'un écroulement du mythe historiciste, un retour corrélatif de la métaphysique, entendue simplement comme une *enquête rationnelle sur les questions au-delà de l'expérience*.

Le premier d'entre eux est celui qui paraîtra le plus paradoxal aux yeux de beaucoup : c'est le développement considérable de la « métaphysique analytique », notamment aux États-Unis et en Australie, et plus généralement partout où a peu pénétré, justement, le thème historiciste de la « fin » de la métaphysique qui a dominé la deuxième moitié du XXe siècle français. Car, pour qui s'imaginerait encore que la philosophie analytique, c'est une sorte de philosophie du langage, ayant tout au plus annexé la logique et la philosophie des sciences, il y a là quelque chose de surprenant, voire d'incompréhensible. Oui, c'est dans les contrées analytiques que se sont développées depuis trois décennies, une métaphysique riche, vivante, avec ses systèmes, ses maîtres, ses écoles, ses controverses, ses institutions, ses colloques, ses revues, etc. C'est là que l'on reprend, sans honte et sans naïveté, les problèmes classiques, sans les croire ni réglés ni dépassés, c'est là qu'on invente de nouveaux concepts ou de nouvelles questions

métaphysiques, à la lumière des nouvelles logiques ou des nouvelles théories physiques. Bien sûr, comme tous les courants, celui-ci a ses limites, et on les connaît : nouvelle sophistique qui ignore l'épaisseur historique des problèmes, dit-on (c'est de moins en moins vrai) ; qui mime le style scientifique sans en avoir ni les moyens ni le contrôle (encore que la vigilance des contradicteurs tienne souvent lieu de preuve *a posteriori*) ; que sa sècheresse rhétorique, l'intellectualisme de ses arguties, la gratuité de ses conjectures ont fait perdre tout contact avec les préoccupations métaphysiques ordinaires et tout lien avec les inquiétudes existentielles ; où le fractionnement infini des questions se fait au détriment de la dimension générale ou architectonique, voire de tout enjeu réel (éthique, religieux, vital) ; dont la technicité des moyens de détail est proportionnelle à la précarité des principes fondateurs, etc. Il y a du vrai dans tout cela. Il n'empêche qu'on trouve, chez les plus audacieux et les plus novateurs d'entre ces nouveaux métaphysiciens, une invention spéculative liée à une rigueur argumentative qui valent une formidable cure de jouvence au lecteur « continental », habitué à plus de circonspection dans les questions et à plus de légèreté dans leur traitement, et qui peuvent avoir sur lui un effet libérateur : oui, il est (encore) possible de poser directement des questions fondamentales et de tenter d'y répondre « le dos au mur », c'est-à-dire sans autre arme que des raisonnements, les plus serrés et les plus irréfutables possibles, et « sans filet », c'est-à-dire sans se contenter de citer, commenter ou interpréter les Grands Auteurs. Quelque défaut qu'on trouve à leur style, qu'on nomme encore (pour combien de temps ?) « analytique », il faut reconnaître que ceux-ci, au moins, « philosophent » tout de bon.

Car, et c'est le deuxième signe que devrait percevoir quiconque s'intéresse à *qui* nous sommes et pas seulement à la manière dont nous le sommes historiquement devenus, les concepts classiques (les « universaux », les « propriétés », le « possible », « l'identité », la « causalité », « l'individuation », etc.) et les questions métaphysiques (unité ou pluralité des êtres, nature de l'espace et du temps, relation de la pensée et du corps, possibilité du libre-arbitre, existence d'un être nécessaire, etc.) ont été, ou pourraient être encore, considérablement renouvelés par les développements de la logique modale, de la théorie des ensembles ou des catégories, de la théorie de la relativité ou de la physique quantique, voire des sciences cognitives. Comme cela a toujours été le cas, c'est, aujourd'hui encore, par un dialogue avec les sciences vivantes, et non par la seule réinterprétation indéfinie des textes classiques, si utile en soit la relecture constante, que doivent être reposées à nouveaux frais les questions métaphysiques de toujours : car ce qui a rendu classiques ces textes, c'est justement

que, loin d'appartenir à une hypothétique histoire autonome de la métaphysique, ils étaient eux-mêmes le fruit d'un dialogue vivant avec les sciences de leur temps.

On percevra d'ailleurs comme un autre signe de l'écroulement du dogme « historiciste-antimétaphysique » l'intérêt croissant des jeunes philosophes et chercheurs pour le travail direct sur les questions dites de philosophie générale, et donc souvent de métaphysique, ne serait-ce que par suite de l'épuisement naturel — ou de la métamorphose — des grands paradigmes alternatifs du siècle dernier : phénoménologie, herméneutique, empirisme logique, structuralisme, « tournant linguistique », déconstructionnisme, etc. ; le succès récent de livres d'introduction à la « métaphysique » va dans le même sens.

Mais il ne suffit pas de clamer que la fin de la fin de la métaphysique est venue pour proclamer qu'il faille en faire — ou en refaire. Après tout, des raisons sérieuses, non historiques, militent depuis toujours contre la spéculation métaphysique. Passons rapidement sur le reproche d'inutilité : les questions métaphysiques seraient par définition insolubles, donc vaines ; après tout, il vaut contre la philosophie en général. On retiendra davantage le reproche d'inanité : on peut toujours croire, ou feindre, que la « philosophie des sciences » permette aux sciences de n'être pas aveugles sur elles-mêmes, ou que la « philosophie du droit » soit nécessaire à la clarté du droit, que la « philosophie politique » ou la « philosophie morale » soient susceptibles d'éclairer les choix, de fonder les valeurs ou d'orienter l'action, on ne voit pas — dit-on — quels bénéfices théoriques ou pratiques attendre d'une nouvelle querelle des universaux. Mais est-ce si sûr ? Certes, les sciences ont conquis leur indépendance par rapport à la philosophie, et les « philosophies de... » (du droit, des sciences, de l'art, etc.) ont conquis leur autonomie par rapport à la métaphysique ; nul ne s'avise plus de décréter qu'un athée ne peut être géomètre. Mais on sait aussi que les théories physiques ne peuvent éviter les questions métaphysiques (espace, temps, individuation, réalité, etc.), et que les sciences humaines ne sont pas les mêmes si l'esprit et le corps sont une seule et même chose ou s'ils sont réellement distincts ; que le droit, la morale, la politique, n'ont pas le même sens si Dieu existe ou s'il n'existe pas, si le libre-arbitre est une réalité ou s'il est une illusion, etc. Il serait donc facile de montrer que, même sans vouloir réinstaller la métaphysique en position de « philosophie première », fondatrice universelle, il n'est guère de question philosophique qui, posée dans sa radicalité, ne débouche sur un concept métaphysique : jusqu'où le philosophe anti-métaphysicien acceptera-t-il donc de s'aventurer sans craindre de se brûler les ailes ?

Tout cela dit assez qu'on ne peut manquer de « faire » de la métaphysique dès qu'on entreprend de philosopher. Mais la seule raison de *vouloir* en faire est ailleurs : c'est que, si

vous la chassez par la grande porte de la philosophie, elle reviendra par la fenêtre, et sans doute de la plus mauvaise manière. Que la philosophie abandonne la spéculation (l'interrogation, l'enquête) rationnelle sur les questions au-delà de l'expérience, et elle laisse le champ libre à toutes les spéculations irrationnelles, aux charlatanismes de la quête spirituelle, aux marchands d'illusion illuminée. S'il y a, aujourd'hui, un terrain que la philosophie devrait tenir soigneusement sous sa garde, c'est bien celui-là. Il serait paradoxal que, après avoir dû perdre un à un ses objets traditionnels au profit des sciences, et au moment où le seul territoire que celles-ci n'ont pas pu totalement investir (celui des grandes inquiétudes humaines, des tremblements existentiels immémoriaux, les fameux « d'où venons-nous ? », « où allons-nous ? », « qu'y a-t-il de réel ? ») se trouve naturellement occupé par les irrationalistes les plus exaltés, la philosophie décide volontairement d'abdiquer son bastion le plus sûr à ces ennemis de toujours.

## **« Métaphysique à l'Ecole Normale Supérieure » : le groupe MENS**

Le moment semble donc venu, en France, de relancer l'enquête métaphysique en cherchant des méthodes adaptées. Or, il s'avère que si les démolisseurs ont souvent recours à la parole solitaire ou cryptique, à l'isolement magistral voire au style prophétique, les périodes de construction rationnelle, en métaphysique, s'accompagnent généralement de méthodes dialogiques, de travaux en groupe, de discussions réglées, d'argumentations *pro et contra*, etc. En outre, sur ces questions métaphysiques enracinées dans l'histoire et renouvelées au présent, la recherche philosophique française doit pouvoir faire féconder les traditions différentes, d'autant que l'ignorance réciproque, voire l'affrontement, entre philosophies « analytique » et « continentale » appartiennent désormais au passé, et que des historiens de la philosophie eux-mêmes (ancienne, médiévale et moderne) entreprennent de construire des ponts entre les concepts métaphysiques hérités et ces mêmes concepts rajeunis par les outils contemporains.

La situation de la philosophie à l'Ecole normale supérieure rend particulièrement favorable la constitution d'un tel groupe grâce à la co-présence d'équipes de recherche en philosophie contemporaine d'obédience diverse. En outre, certains chercheurs isolés, soit à l'Institut Jean-Nicod (IJN) (qui regroupe des chercheurs et enseignants-chercheurs en philosophie de la cognition et du langage, relevant généralement de la tradition analytique), soit au Centre

International de Philosophie Française Contemporaine (CIEPFC) (qui regroupe des enseignants-chercheurs ou des doctorants travaillant plutôt dans la mouvance post-structuraliste), s'intéressaient aux questions métaphysiques et avaient peu l'occasion de travailler collectivement ces questions et encore moins en collaboration avec d'autres équipes. L'idée était donc de former un groupe de travail, le groupe MENS (« Métaphysique à l'ENS »), mêlant des universitaires et des chercheurs issus de diverses traditions, entourés de quelques jeunes docteurs ou doctorants. Ce groupe fut formé en novembre 2004. Son fonctionnement repose sur trois principes. Le premier est constitutif : il est *possible* d'aborder rationnellement les problèmes métaphysiques, autrement dit : la métaphysique n'a pas épuisé tous ses possibles. Les deux autres sont méthodologiques : on doit tenter de traiter ces questions *pour elles-mêmes* sans y voir seulement des manifestations « historiquement significatives » (offertes à l'interprétation ou à la déconstruction), ni chercher à commenter des positions, arguments et doctrines des auteurs classiques. Enfin les thèses présentées ne doivent reposer que sur la solidité de leurs arguments afin d'être ouvertes à la critique et à la *discussion* collective.

Le groupe s'est réuni tous les mois au cours de l'année universitaire 2004-2005. Une journée d'études publique, tenue à l'Ecole normale supérieure (Paris, rue d'Ulm) le 11 juin 2005, a permis de présenter les principaux exposés de l'année, profondément remaniés après discussion : outre les exposants réunis ce jour-là (Paul CLAVIER, Elie DURING, Frédéric FERRO, Quentin MEILLASSOUX, Frédéric NEF, David RABOUIN, Jean-Baptiste RAUZY, Francis WOLFF), le groupe MENS a pu compter, tout au long de l'année, sur la participation active de Sacha BOURGEOIS-GIRONDE, Tristan GARCIA, Claudine TIERCELIN et Frédéric WORMS. Ce livre propose la version écrite de ces communications publiques, à nouveau remaniées après ces nouvelles discussions.

## **La question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? »**

Pour sa première année, le groupe MENS a choisi une question particulièrement cruciale pour la métaphysique, comme le concèdent sans doute également ses adversaires et ses partisans : la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » — question qui est indiscutablement métaphysique, en ce sens minimal qu'aucune autre discipline ne peut prétendre la poser, et encore moins la résoudre ! Elle semble porter tout le poids historique et

critique la métaphysique. Pour les uns, par son insolubilité évidente, elle montre bien le caractère ridicule, dépassé, oiseux voire inepte de toute interrogation métaphysique ; pour les autres, dans sa radicalité absolue, elle indique ce que la métaphysique a d'inévitable, de nécessaire, de fondamental voire d'ultime. Elle incarne à elle seule quelques vertus et tous les péchés de l'interrogation métaphysique<sup>1</sup>. En somme, elle est la question « métaphysique » par excellence, tant au sens dépréciatif du terme (métaphysique donc frivole) qu'au sens positif (métaphysique donc profond). Elle nous a semblé en tout cas un nœud de difficultés et de concepts, dont les doctrines classiques sont loin d'avoir épuisé les possibles et sur lesquels la discussion s'avère encore et toujours féconde.

Le groupe de travail a commencé par une lecture collective de l'étude récente sans doute la plus riche sur la question, celui de Robert Nozick, « Why is there something rather than nothing ? » in *Philosophical Explanations*, Harvard University Press, 1981. Il ne nous a pas été possible, comme nous l'aurions souhaité, de reproduire ce texte dans le présent volume, mais on doit avouer qu'il a été, peu ou prou, à l'horizon de la plupart de nos contributions. On en résumera donc ici les principaux moments.

La première réponse qui semble s'imposer, selon R. Nozick, consiste à dire que la question ne peut justement pas avoir de réponse car toute explication introduirait un « quelque chose » et entrerait donc dans ce qui doit être expliqué. Cependant Nozick ne veut pas s'arrêter à la critique de la question mais se propose plutôt de classer les réponses plausibles.

Il commence donc par critiquer ce premier argument qui rendrait impossible une « explication » *de toute chose* (p. 116-121). Il analyse la relation d'explication entre vérités comme une relation d'ordre strict, ce qui implique qu'il n'y a rien qui puisse s'expliquer par lui-même. Il semble dès lors y avoir deux possibilités : soit il y a un *explanans* '*p*' de toute vérité, soit il y a une chaîne infinie d'*explanantia* sans *explanans* ultime. Dans le premier cas, soit cette vérité sans explication est absolument *nécessaire*, soit il est un *fait brut*. Mais il y a un troisième cas possible : un principe, qui n'est pas nécessaire absolument mais nécessaire *ex hypothesi* et dérivé de vérités fondamentales ou de lois absolument générales, pourrait « *s'auto-subsumer* » ou « *s'auto-instantier* ».

Pourtant, *tout* n'a peut-être pas à être expliqué. On peut distinguer des théories *inégalitaires* qui séparent les faits (ou de vérités) qui doivent être expliqués et ceux qui n'ont pas à l'être (par exemple : le mouvement rectiligne uniforme est posé comme un « état naturel » dans la théorie physique galiléenne) ; et une théorie *égalitaire* qui nie cette démarcation. Une théorie

---

<sup>1</sup> Voir la contribution de F. Ferro ci-dessous p.

*inégalitaire* sur cette question peut poser comme « état naturel » (et donc sans explication) soit le Rien, soit la plénitude de ce qui existe.

Dans le premier cas, le quelque chose est l'*explanandum*, et l'*explanans* (qui n'a pas lui-même à être expliqué) serait une « force » qui fasse dévier de cet état. On pourrait par exemple poser un néant et une force « annihilante » qui ferait que le néant s'auto-annule pour qu'il y ait quelque chose — un peu à la manière, note plaisamment R. Nozick, dont l'aspirateur devenu fou du *Yellow Submarine* des Beatles, finit par s'aspirer lui-même.

Dans le second cas, le quelque chose est l'état « naturel » — ce qui ne signifie pas nécessairement un état de perfection, car on pourrait aussi se demander si le rien pourrait être plus parfait. Un argument classique en faveur de ce privilège de l'être est qu'il ne peut pas surgir du néant : il doit donc être l'état « naturel ». L'avantage d'une théorie inégalitaire est qu'elle amoindrit l'arbitraire du fait brut en distinguant ce qui relève de ce fait (« état naturel ») et ce qui doit être expliqué.

Une théorie *égalitaire* peut partir du *principe d'indifférence* des probabilités. On admet que toutes les possibilités sont à égalité ; or il y a plusieurs possibilités qu'il y ait quelque chose et une seule qu'il n'y ait rien selon ce principe. En ce cas, le « quelque chose » serait plus probable (voire infiniment plus probable) que le rien. Même si on assimile toutes les possibilités qu'il y ait quelque chose en une seule classe, cela n'est pas applicable avec le rien qui ne peut constituer qu'une seule possibilité. Il ne peut donc y avoir, au maximum (« dans le pire des cas »), qu'une chance sur deux qu'il y ait rien. Mais une vraie théorie *égalitaire* ne part pas de ces *probabilités* de quelque chose plutôt que rien, car cela présuppose que l'état naturel serait la non-réalisation de toutes ces possibilités, mais pose *toutes les possibilités comme réalisées* en même temps : c'est l'hypothèse de *fécondité* : Tout ce qui peut être est.

L'hypothèse égalitaire de *fécondité* a l'avantage répondre à la question « Pourquoi quelque chose plutôt que rien » sans laisser aucun fait brut arbitraire : il y a *à la fois* quelque chose et rien, mais pas dans le même monde possible. Cependant, même si cela satisfait la question originelle, une nouvelle question surgit : « Pourquoi cette hypothèse égalitaire est-elle vraie ? ». Son avantage est qu'elle repose sur un principe général d'invariance : c'est la seule hypothèse qui puisse être invariante relativement à toutes les possibilités. Cette solution aurait donc un caractère d'*auto-subsumption*. Le principe de fécondité peut s'autosubsumer parce qu'il dit que toutes les possibilités sont réalisées et que ce principe est lui-même une des possibilités, la possibilité maximale. Mais ces possibilités rendent les lois et explications de simples accidents de certains mondes. Il serait possible, montre Nozick, de limiter ce principe de fécondité aux possibilités dénotant une unité des explications mais, en ce cas, on perd



l'avantage d'une théorie absolument égalitaire en posant comme fait brut ces contraintes d'uniformité des lois et des explications.

Y a-t-il un principe général qui permettrait d'identifier un principe qui soit lui-même *ultime* sans être arbitraire, un principe qui nie qu'il y ait des faits bruts ? Ce principe pourrait être le Principe de raison suffisante : toute vérité a une explication. Le problème est que ce principe n'est pas lui-même auto-subsumant et qu'il n'est pas même évident qu'il soit vrai.

Outre la question de la réflexivité d'une loi générale, l'autre question est celle du statut ontologique de ces lois elles-mêmes. Se pose alors le problème de savoir quelles sont leurs relations aux faits. Nozick termine ses différentes analyses, dont on n'a pu donner ici qu'une faible idée, par quelques considérations sur les (prétendues ?) expériences mystiques à propos d'un (éventuel) au-delà de l'existence et de l'inexistence.

## **Une (ou plusieurs) question(s), quelques réponses (ou aucune)**

On le voit : la question est intéressante à deux niveaux. Par elle-même, elle est intéressante à analyser, comme question métaphysique. Elle est une sorte de révélateur de ce qu'est la métaphysique (ou du type de critique qu'on peut lui faire), de ce que la métaphysique peut être ou de ce qu'elle ne peut pas faire. La question est alors celle de la question elle-même : est-elle une ou multiple, a-t-elle un sens ou non, est-elle légitime ou non, qu'est-ce qui la rend possible, nécessaire, ou superflue ? C'est à ces questions sur la question que nous avons consacré notre première partie. Mais toute question (bien posée) appelle une (ou plusieurs) réponse(s). On change alors de niveau : on ne questionne plus la question de l'être mais l'être lui-même. La question est alors intéressante, non plus comme question métaphysique, mais comme question posée au métaphysicien. C'est à approfondir quelques réponses possibles, ou plausibles, qu'est consacrée notre deuxième partie.

La position la plus commune, et en un sens la plus convenue, consiste bien sûr à disqualifier la question. Quand cette attitude n'est pas *a priori*, le mode de cette disqualification devient un geste philosophique significatif. Elie During et David Rabouin, dans « Réduction, blocage, déplacement : l'art de disqualifier la question », cartographient ces modes en partant de l'intuition que les philosophes se distinguent, non seulement par les réponses qu'ils font à une telle question, mais tout autant par la manière dont ils peuvent refuser de poser le problème. Mais disqualifier la question comme non-sens, n'est-ce pas lui accorder une grande

importance en lui reconnaissant la capacité d'interroger les limites du sens et du non-sens ? De fait, la frontière entre disqualification et requalification est parfois assez floue. La typologie des modes de disqualification a donc tout intérêt à se construire à partir des stratégies mises en œuvre plutôt que d'arguments-types, dont la portée philosophique n'est pas toujours immédiatement lisible. Ils distinguent ainsi trois grandes stratégies : d'abord la stratégie de réduction (à une question préalable, qui admet le cas échéant une réponse triviale), stratégie identifiable chez Spinoza et chez Kant ; ensuite, la stratégie de blocage (élimination de la question comme simple non-sens), chez Carnap et dans une certaine mesure chez le premier Wittgenstein, enfin la stratégie de déplacement (vers un autre problème, bien réel celui-là, que la question recouvre), chez Wittgenstein encore, mais aussi chez Bergson et Sartre. Ils examinent en conclusion une reformulation de la question posée par Leibniz, qui a l'avantage de rediriger l'attention vers le problème de l'existence du monde sans l'envisager d'emblée dans les termes d'une alternative entre être et néant.

Mais si certains philosophes ont fait de cette question le modèle de celles qu'on ne doit pas poser, d'autres se sont proposé de la poser et parfois même d'y répondre. Après avoir rappelé les sources classiques de la question et celles de sa redécouverte moderne puis contemporaine, après avoir aussi analysé ses diverses formulations, ou reformulations, selon leur niveau de radicalité, Frédéric Ferro entreprend, lui, au chapitre 2, de dresser la cartographie de cet autre champ de bataille : celui des réponses possibles. S'appuyant sur la classification de Nozick, il distingue trois genres de réponses. D'abord celles qui s'appuient sur un fait, une vérité ou une entité irréductible, par exemple le *fait brut* de l'existence (mais s'agit-il d'une réponse ou d'un refus de répondre ?) et ses reformulations plus ou moins raffinées ; ou encore la *nécessité* de l'existence de quelque chose, et ses différents niveaux. Deuxième genre de réponses, celles qui conduisent à une pluralité de vérités ou de faits : mais on peut réduire chacune de ces réponses à une autre. Enfin, les réponses qui conduisent à un *principe* général (ou plusieurs) s'auto-fondant ou s'auto-légitimant : par exemple celles qui font appel à un principe axiologique qui peut être nécessaire (le Bien, au-delà de l'existence ; ou encore un Dieu), ou non (la création libre d'un Créateur nécessaire), ou à un principe téléologique (par exemple : l'être a pour fin d'être représenté) ; ou encore les solutions modales contemporaines, dans leurs diverses variantes, qui ne font appel à aucun principe axiologique ou cosmologique. Une très utile anthologie de textes et de références sur la question conclut cette typologie. On constatera la variété et l'inventivité des réponses contemporaines, qui montrent que, contrairement à une opinion répandue, la question est bien vivante.

J'ai moi-même tenté d'analyser à ma manière la question, tout en fournissant à la fois quelque motif pour la disqualifier dans sa formulation et proposer quelques pistes pour comprendre l'illusion dont elle est porteuse et l'inévitabilité avec laquelle elle s'impose. J'ai entrepris l'analyse de la question *pourquoi*, et j'ai opposé ses présupposés et ses exigences à ceux de la question *qu'est-ce que*, les deux façons de rendre raison des entités primordiales, les événements d'un côté, les « choses » de l'autre. De ces exigences se déduit aisément que la question « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » impose un type de réponse qui contredit la règle propre au *pourquoi* (une entité s'explique par une autre) raison et qui correspondrait plutôt aux exigences d'arrêt imposées par le *qu'est-ce que* (une entité s'explique par elle-même). Il n'y a pas de sens à chercher la cause de l'existence de quoi que ce soit ; et poser la question « pourquoi quelque chose plutôt que rien ? », c'est implicitement, ou subrepticement, « événementialiser » l'existence, par ailleurs « chosifiée ». C'est ce que prouvent par les effets les confusions auxquelles mènent inévitablement les deux voies directes classiques, la réponse théiste et la réponse nécessitariste, comme les voies indirectes (« rien » serait impossible). Reste à se demander comment une telle confusion entre catégorie de choses et catégorie d'événements est possible. On avance une solution naturaliste à ce problème. Il y a peut-être un gain adaptatif pour les animaux « métaphysiques » faire fonctionner pour eux-mêmes ces instruments de repérage que sont ces deux questions, et donc à en croiser les exigences.

La deuxième partie du livre envisage et creuse quelques réponses.

Celle de Paul Clavier, en dépit de son titre « La réponse (faible) du théiste », est en fait la plus positive, et surtout la plus directe de toutes celles de cette seconde partie. La réponse semble classique (le recours à un Dieu tout puissant) mais la méthode est neuve. Ordinairement, en effet, la question est abordée sur le mode *a priori* : l'existence de quelque chose plutôt que rien est alors inférée de principes. P. Clavier la traite sur le mode d'une enquête menée *a posteriori*. Il part (très légitimement) du fait qu'il y a quelque chose plutôt que rien, et il tente de remonter à la meilleure explication de ce fait en utilisant le mode de raisonnement en vigueur dans la théorie probabiliste de la confirmation. Il compare au moyen de critères « bayésiens » trois théories qui sont autant d'explications rivales de la donnée « il y a quelque chose plutôt que rien » : celle du le naturalisme intégral, celle du théisme immanent, et celle du théisme transitif. La comparaison de la probabilité intrinsèque de ces théories avantage très nettement la première sur la seconde et celle-ci sur la troisième. Cependant, la comparaison du pouvoir explicatif de ces théories (qui requiert l'évaluation comparée du « critère de pertinence de la confirmation ») inverse totalement ce classement. De sorte que les

hypothèses intrinsèquement les plus probables sont aussi les moins explicatives, et inversement. L'enquête révèle néanmoins que les explications en lice ont toutes une coloration théiste plus ou moins avouée, dans la mesure où elles s'appuient soit explicitement sur un être éternel, existant par soi, soit sur une série infinie au tuilage étonnamment ordonné. C'est en ce sens que le théisme constitue une réponse faible à la question.

Les deux contributions suivantes ont en commun d'être des réponses indirectes à la question, construites à partir de raisonnements *a priori* : elles montrent que quelque chose existe nécessairement ou encore que le rien serait impossible.

Dans « Question canonique et facticité », Quentin Meillassoux s'efforce d'abord soutenir que la question n'est pas nécessairement à disqualifier, parce qu'elle serait exorbitante ou dépourvue de sens. Il est même possible de la reconstruire en sorte que sa résolution cesse d'apparaître comme hors de portée. Pour ce faire, il commence pourtant par établir qu'il y a bien un élément dépourvu de sens dans une telle question : le "rien", entendu comme néant de toutes chose supporte un usage de la négation qui ne permet pas de lui donner une signification véritable. Un « rien » absolu est impensable. Mais au lieu d'en conclure que la *question* est dénuée de sens, Q. Meillassoux la reformule en ces termes : pourquoi l'impensable serait-il impossible? Peut-on démontrer qu'une « entité », parce qu'elle est inaccessible au concept, est ontologiquement impossible ? Il met alors en place un doute radical, appuyé sur l'idée qu'une telle démonstration est impossible, et il se donne pour tâche de réfuter un tel doute à l'aide d'un principe qu'il nomme le « principe de factualité ». Cette réfutation aboutit alors à la thèse d'une impossibilité effective de l'impensable, et par conséquent du rien absolu, c'est-à-dire à la nécessité de l'existence d'un quelque chose en général.

C'est la même voie négative (l'impossibilité du néant) que suivent Frédéric Nef et Frank Lihoreau à ceci près qu'elle s'appuie, pour l'étayer, sur la métaphysique des modes possibles et aussi, mais pour la réfuter, sur la notion de « monde vide ». Leur contribution se présente en effet d'abord comme la discussion d'une réponse indirecte récente qui a semblé à certains très prometteuse, celle de P. van Inwagen, selon laquelle il y a nécessairement quelque chose parce qu'il n'y a qu'un seul monde vide possible alors qu'il y a une infinité de mondes non-vides possibles et que tous les mondes possibles sont équiprobables. La probabilité d'un monde vide (de rien) est donc nulle. Cette argumentation a déjà fait l'objet d'une réfutation par Jonathan Lowe qui montrait qu'il n'y a pas de sens à parler de monde vide. En fait, montrent plus précisément les auteurs, il ne faut pas confondre le concept ontologique de « monde vide » et le concept mathématique d'« ensemble vide ». En outre, le monde vide tel

que l'entend van Inwagen ne peut être un monde puisqu'il manque de l'unité nécessaire pour à un monde quel qu'il soit. On peut cependant prendre un nouveau départ, en s'appuyant sur le principe selon lequel l'ontologique « survient »<sup>2</sup> sur le physique, et sur le postulat que tout ce qui n'est pas contradictoire peut exister. Appuyés sur ces nouveaux fondements, les auteurs montrent d'une part que « tout existe », et d'autre part que si seul le vide (ontologique) existe, on aboutit à une contradiction, en sorte que nécessairement quelque chose existe. La démonstration s'achève en exhibant plusieurs manières formelles de montrer le caractère contradictoire de la notion même de monde vide. En « appendice », les auteurs, discutent la démonstration de R. Nozick prétendant établir que l'existence de quelque chose étant « l'état naturel », il est vain de chercher à l'expliquer.

Dire qu'on doit répondre à la question, c'est accorder une confiance illimitée au principe de raison suffisante : tout doit avoir une raison, jusqu'au fait qu'il existe quelque chose. Savoir si l'on peut répondre à la question, c'est donc mesurer la portée de ce principe, dont on sait qu'il fut formulé expressément par Leibniz conjointement avec la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? ». La dernière contribution du volume, celle de Jean-Baptiste Rauzy, part donc de la preuve *a posteriori* de l'existence de Dieu proposée par Leibniz à partir de cette question. Il montre qu'elle est en partie fondée sur le concept d'une raison suffisante qui serait indispensable dans l'intelligibilité des faits extra-logiques. Il propose en premier lieu une analyse de ce concept de raison suffisante en déclinant ses formulations selon différents types de propriétés qui y sont impliquées ; il attire l'attention sur sa composante « fonctionnelle » qui est également sous-jacente dans l'approche traditionnelle. Il montre ensuite les illusions auxquelles conduit l'usage onto-théologique du principe de raison suffisante. Il s'agit de ce qu'il appelle une « illusion représentationnelle », c'est-à-dire d'une de ces illusions de la raison dont on peut expliquer l'origine par les affinités structurelles que nous exploitons dans notre compréhension de la réalité. La critique de ce type d'illusions le conduit à privilégier ce qu'il appelle des « objets goodmaniens », c'est-à-dire des objets qui sont donnés sous certaines conditions de description. Il y a ainsi une confusion propre à l'idée d'un monde vide, celle existant entre une simple possibilité et une *possibilité considérée comme actuelle*. Or c'est seulement si elle était considérée comme actuelle que cette possibilité pourrait être utilisée dans la recherche d'une origine radicale de toutes choses.

---

<sup>2</sup> Rappelons que l'on dit que des propriétés P « surviennent sur » des propriétés Q s'il ne peut y avoir de modifications de P sans modification de Q, alors même qu'elles ne peuvent se réduire à Q. Dire que l'ontologique survient sur le physique, c'est dire qu'il ne peut y avoir de différence ontologique sans différence physique, alors même que les caractéristiques ontologiques ne sont pas réductibles aux caractéristiques physiques.

Comme aux auteurs précédents, la concevabilité même d'un monde vide lui paraît donc soulever de sérieuses difficultés.

Il n'aurait pas été raisonnable de conclure. Il est au contraire tout à fait rationnel de ne pas conclure. Car la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » n'a sans doute livré qu'une faible partie de ses potentialités spéculatives. Pour les auteurs de ce recueil elle a eu une vertu « protreptique », c'est-à-dire d'exhortation, sinon à philosopher, du moins à oser philosopher métaphysiquement. Ils se sont réglés sur ce raisonnement que les Anciens appelaient une *consequentia mirabilis* et dont on trouve justement le modèle dans un fragment protreptique d'Aristote (fgt . 51, V. Rose). « Il faut philosopher ou il ne faut pas philosopher : s'il faut philosopher, il faut philosopher ; s'il ne faut pas philosopher, il le faut encore [pour justifier qu'il ne le faille pas] ». On dira de même : la question « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », il faut la prendre au sérieux ou non. S'il faut la prendre au sérieux, il faut tenter d'y répondre ou de montrer pourquoi on ne le peut pas; s'il ne faut pas la prendre au sérieux, il faut encore montrer pourquoi elle est mal formée, insensée, ou vaine.