

UNE QUESTION HYBRIDE

Il y a des questions insolubles parce qu'elles ne sont pas sensées. Si l'on s'avère incapable de répondre à la question de savoir quel est le plus grand des nombres entiers, c'est tout simplement que la question n'est pas sensée, qu'on ignore ce qu'est un nombre entier et qu'il est défini par la fonction (+1). ce n'est pas faute d'incapacité subjective (faible de l'esprit humain), ni impossibilité. La question donne irrésistiblement le sentiment d'être face à une paroi verticale, lisse et sans prise, c'est-à-dire le sentiment d'être face à une question *sensée* (la montagne est une vraie montagne) mais insoluble (il est impossible de la gravir).

Je tenterai seulement d'expliquer et de justifier, si faire se peut, ce double sentiment. Je voudrais montrer que la question est non seulement sensée mais *légitime* et même inévitable — et néanmoins qu'elle est sans réponse *formulable*, que toute réponse serait pour ainsi dire contradictoire ; à moins de tenter de changer les termes de la question, comme je le suggérerai pour finir.

Demander « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? »

Commençons par enfoncer quelques portes ouvertes. Si l'on demande « pourquoi P ? », c'est que l'on sait *que* P est vrai ¹. Tout « pourquoi » présuppose logiquement un « quoi »². Appelons P la présupposition de la question *pourquoi P ?*. On peut en inférer ceci : ce qui fait le caractère unique de notre question « pourquoi y a-t-il quelque chose ? », c'est qu'elle associe la question *pourquoi* à la présupposition minimale — c'est-à-dire la plus indubitable — qui soit : « Quelque chose existe ». *On peut donc dire que c'est la question la plus radicale, car c'est celle dont la présupposition est la plus faible*. On peut décider de douter hyperboliquement de tout, mais il y a au moins une vérité qui résiste aux attaques ou au doute du sceptique le plus radical, du nihiliste absolu, c'est le fait est que *quelque chose existe*. Après tout, du fait que *je pense*, il se pourrait que je ne puisse pas en toute rigueur inférer que *j'existe*, car « je » n'est peut-être qu'une illusion grammaticale ou un fantasme né de la cervelle d'un fou. Du fait que *je pense*, il se pourrait qu'on ne puisse pas inférer que *j'existe*, mais il est impossible que je ne puisse au moins en inférer que quelque chose existe. Quoi ?

¹ Voir Sylvain Bromberger, « Why-Questions » in *On What We Know We Don't Know: Explanation, Theory, Linguistics, and How Questions Shape Them*, The University of Chicago Press, 1992

² Voir Aristote, *Anal. Post.* II, 1.

Nul ne sait, en toute certitude. Et tout est là : Qu'est-ce qui existe ? moi ? Dieu ? un monde ? de la matière ? des idées ? des nombres ? C'est là que commencent les doutes et les questions. Mais que quelque chose existe, c'est la première vérité et la seule absolue. *Cogito ergo aliquid est*. Le *pourquoi* radical interroge donc la *première* vérité : *Est (aliquid)*.

Mais il ne suffit pas de mettre en évidence les conditions logiques d'une question pour en comprendre le sens, il faut aussi dégager ses conditions pragmatiques, c'est-à-dire les conditions qui, de fait, peuvent la susciter. D'une manière générale, on peut poser que, pour qu'on vienne à demander *pourquoi*, il faut non seulement que la présupposition P soit vraie mais il faut en outre qu'on en puisse concevoir la fausseté, et même, le plus souvent, qu'elle dénote quelque chose de surprenant ou d'inhabituel³ On ne se pose de fait la question *pourquoi P* que lorsque le contraire semble possible : c'est ce qu'on peut appeler la *présupposition pragmatique*. (Ainsi, on demande « Pourquoi pleut-il aujourd'hui ? » parce qu'on présuppose logiquement qu'il pleut et qu'on présuppose pragmatiquement qu'il pourrait ne pas pleuvoir). Et même, cette question ne vient généralement à se poser que lorsqu'on s'attendrait au *contraire* de P : c'est ce qu'on peut appeler la *présomption pragmatique* en faveur du contraire. (« *Tiens*, pourquoi pleut-il ? C'est étonnant »).

On peut remarquer avec S. Bromberger que ces conditions pragmatiques ne sont pas toujours remplies. Il est en effet facile de trouver des contre-exemples : quand je demande « Pourquoi le RER C est-il en retard aujourd'hui ? », je ne m'étonne pas qu'il le soit (c'est le contraire qui m'étonnerait : il est presque toujours en retard !), je cherche la cause du retard propre à ce jour. Cependant, il n'est peut-être pas indispensable de s'arrêter à ces contre-exemples, qui semblent accaparer tout l'intérêt de certains philosophes, notamment dans la tradition analytique : comme si seuls étaient intéressants les énoncés *nécessaires* qu'aucun contre-exemple ne puisse jamais venir infirmer. Cependant, que quelque chose soit « en général » le cas, cela demeure significatif, même si cette régularité ne peut se formuler en une loi apodictique. C'est ce « en général » qui nous retiendra : nous ne le prendrons pas comme le signe *négatif* d'une universalité manquée, défailante en regard de la nécessité des principes logiques, des théorèmes mathématiques ou de l'universalité des lois physiques, mais comme

³ S. Bromberger lui-même conteste (*op. cit.* p. 87) ce point, en avançant des contre-exemples. Cependant, dans une analyse différente mais comparable, Baas van Fraassen (*The Scientific Image*, Clarendon Press, Oxford, 1980, « Why-questions », p. 126 sq.) montre que « pourquoi A » (il appelle A le thème, *topic*, de l'explication — ce que S. Bromberger appelle la « présupposition ») signifie en fait « pourquoi A *au lieu de B* ? », et il appelle l'ensemble $X = \{A, B_1, B_2, B_3, \dots, B_n\}$ la classe de contraste : Pour répondre à la question, il faut trouver une relation R qui met en rapport un ensemble de propositions factuelles C avec la classe de contraste : « $C R \langle A, X \rangle$, si et seulement si C est pertinent pour que A ait lieu et non $X - A$ ».

le signe *positif* d'une régularité naturelle, au sens où, par exemple, pour Aristote, le « *hôs epi tô polu* » est le signe infaillible des règles empiriques habituelles constatables du monde sublunaire (comme : « en été, il fait chaud »). Or, pour des raisons sur lesquelles nous reviendrons, il nous semble extrêmement important de noter, justement comme une sorte de régularité naturelle, ni universalisable ni nécessaire, que *poser* la question « pourquoi P ? » *présume* pragmatiquement (par différence avec « présuppose » logiquement) en faveur de « non-P ». Cela s'avérera essentiel lorsqu'on voudra « naturaliser » le *pourquoi*.

Or, cette présomption pragmatique, généralement implicite, se trouve justement explicitement énoncée dans le cas de notre question puisque le « Pourquoi y a-t-il quelque chose ? » est complété par « plutôt que rien ». Si, par exemple, pour Leibniz la question se pose, c'est qu'il a une présomption *a priori* en faveur du contraire. C'est d'ailleurs ce qu'il dit : le rien est *plus simple* que le quelque chose ⁴. Cette dernière thèse est posée sans le moindre argument, alors qu'elle n'a rien d'évident — sauf dans une problématique créationniste, où l'on conçoit que le rien, étant « avant » quelque chose, celui s'y ajoute et le rend donc moins « simple ». Mais on pourrait tout aussi bien penser que, le rien ne pouvant être conçu qu'à partir de quelque chose à quoi l'on retranche, celui-ci est plus simple que le rien. Quoi qu'il en soit, la question « Pourquoi quelque chose ? » naît d'une *présomption a priori en faveur du rien* — qui s'oppose évidemment à l'évidence *a posteriori* qu'il y a *bien* quelque chose (vérité absolument indubitable). C'est sans doute la raison pour laquelle — comme on l'a quelquefois remarqué — la question ne se pose pas, du moins telle quelle, aux Anciens, qui n'ont jamais conçu l'hypothèse du néant absolu ⁵ : il faut en effet non seulement penser qu'il *aurait pu* ne rien y avoir, mais il faut penser en outre qu'il *aurait dû* ne rien y avoir, et qu'en conséquence le « quelque chose » a plus besoin d'être expliqué que le « rien ». Voilà pourquoi si la question « Pourquoi y a-t-il quelque chose ? » ne présuppose rien d'autre, *logiquement*, que l'évidence de « il y a quelque chose », il est clair en revanche que, pragmatiquement et historiquement, son contexte d'épanouissement est clairement créationniste : on *présume* un état naturel ⁶, ou premier, ou plus aisé à concevoir, de néant absolu.

⁴ « Ce principe posé [celui de raison suffisante], la première question qu'on a droit de faire, sera : pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien. Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose. De plus, supposé que des choses doivent exister, il faut qu'on puisse rendre raison pourquoi elles doivent exister ainsi, et non autrement », Leibniz, *Principes de la nature et de la grâce*, 7. Cette autre question est celle que nous appellerons la deuxième question radicale.

⁵ Cette hypothèse eût constitué le vrai parricide de Parménide par Socrate dans le *Sophiste* (241d). Nous permettons sur ce point de renvoyer à « Les deux destins de l'ontologie » in *L'être, l'homme, le disciple*, p. 40 sq. et 59.

⁶ R. Nozick (« Why is there something rather than nothing ? » art. cit. p. 121) appelle *l'état naturel*, celui qui,

Quittons l'analyse pragmatique du *pourquoi* et revenons à l'analyse logico-sémantique. Passons cette fois aux conditions générales que doit remplir la *réponse* pour être acceptable ou plutôt — commençons par là, c'est plus facile — pour être inacceptable. A la question « pourquoi P ? », où P (présupposé) est l'*explanandum*, trois types de réponses seront *a priori* considérées comme inacceptables.

Est considéré comme inacceptable un *explanans* Q qui contredirait l'*explanandum* P. (Pourquoi pleut-il ? Parce qu'il ne pleut pas). C'est impossible puisque l'*explanandum*, étant présupposé, est nécessairement vrai.

Est tout aussi inacceptable un *explanans* Q qui serait identique à l'*explanandum* P. (Pourquoi pleut-il ? Parce qu'il pleut). Il n'y a là nulle explication de P, mais la simple ré-affirmation, en guise d'explication, de la présupposition. P devient alors un fait brut, c'est-à-dire inexplicable. Enfin, un autre type d'explication est tout aussi inacceptable, même si c'est moins évidemment : il ne faut pas que l'*explanandum* P présuppose l'*explanans* Q, alors même que, inversement, l'*explanans* doit pouvoir impliquer l'*explanandum*. Ainsi, à la question « Pourquoi pleut-il ? », la réponse « parce que le sol est mouillé », est inacceptable tandis que, au contraire, on peut affirmer : « s'il pleut aujourd'hui, alors le sol est mouillé de pluie ».

Cette condition d'impossibilité de l'explication est très importante et n'est parfois pas perçue. Lorsqu'on utilise un *explanans* (Q) qui présuppose l'*explanandum* (P), on commet là une confusion, fréquente, entre deux types de *pourquoi* : la recherche d'une *explication* du fait que P (Pourquoi P ?) et la recherche des preuves ou des *justifications* en faveur de P (Pourquoi croit-on que P ?) ⁷. Seul le premier *pourquoi* nous intéresse ici, évidemment ⁸.

Il convient de noter ici que ce schéma propre au *pourquoi* est opposé à celui d'une autre question fondamentale, la question *qu'est-ce que*. Si l'on demande « qu'est-ce que X ? », on

dans une majorité de théories (celles qu'il appelle « inégalitaires »), n'a pas besoin d'explication : par exemple, pour Aristote, le repos est l'état naturel et le mouvement a besoin d'être expliqué, tandis que pour Newton le mouvement rectiligne uniforme est autant l'état naturel, et la théorie n'a à expliquer que les mouvements ni rectilignes ni uniformes. Il est clair que (cf. p.122), la question posée (« Pourquoi y a-t-il... ? ») est posée sur le fonds de l'assomption d'une théorie inégalitaire.

⁷ On confond la recherche de faits probants et la recherche de faits explicatifs. Voir W. Salmon « Four decades of scientific explanation » in Ph. Kitchner and Wesley C. Salmon ed., *Scientific Explanation* « Minnesota Studies in the Philosophy of Science », vol XIII.

⁸ Il convient de noter qu'une raison de la confusion vient de l'apparente similarité structurale du modèle déductif-nomologique de l'*explication* scientifique (modèle dit de Carl Hempel) avec le schéma hypothético-déductif traditionnel de la *confirmation* scientifique. Nous utilisons d'un côté des hypothèses, lois et théories bien confirmées pour expliquer les phénomènes (pourquoi P ?) ; nous utilisons la même relation logique pour apporter une preuve en faveur d'une hypothèse (pourquoi est-il vrai que P ?).

exige une réponse de la forme « X est Y », réunissant, au contraire du schéma précédent, les deux conditions suivantes.

D'une part, pour que la réponse soit entièrement satisfaisante, c'est-à-dire complète, Y doit être identique à X, c'est-à-dire substituable *salva veritate* ⁹. Alors que, dans le cas du *pourquoi*, si l'*explanans* était identique à l'*explanandum*, cela invalidait la réponse, dans le cas du *qu'est-ce que*, c'est l'inverse : si le *definiens* n'est pas identique au *definiendum*, cela invalide la réponse définitionnelle (*de re*). Dire ce qu'est X, c'est, d'une manière ou d'une autre, donner les moyens d'identifier X, dire quelle chose même *elle* est, tandis que dire pourquoi P, c'est, d'une manière ou d'une autre, dire quelle *autre chose* fait être P.

La seconde condition exigée de la réponse adéquate à la question « qu'est-ce que X ? », c'est que l'existence de Y *doit présupposer* l'existence de X. Là encore, la définition (*de re*) est l'inverse de l'explication ; alors que, pour pouvoir expliquer quelque chose, l'existence de l'*explanans* ne doit pas pouvoir présupposer celle de l'*explanandum*, pour pouvoir définir quelque chose, l'existence du *definiens* doit pouvoir présupposer celle du *definiendum*.

Plus généralement, répondre au *pourquoi* c'est recourir à une relation asymétrique, irréflexive, et transitive (relation d'ordre), alors que répondre au *qu'est-ce que*, c'est recourir à une relation symétrique, réflexive et transitive (relation d'équivalence).

Tout « pourquoi P ? » (où P est une proposition) présuppose donc « P vrai » et exige une réponse de la forme « parce que Q » (où Q est une proposition), telle que Q soit différent de P et telle Q ne doive pas présupposer pas P, mais que P doive pouvoir impliquer Q. Transposons ces conditions au cas où P est une proposition *existentielle*, comme c'est le cas ici : « quelque chose (quoi ? peu importe) existe ». D'une manière générale, quand on demande « Pourquoi X existe-t-il ? » (où l'on présuppose que X existe), on cherche une entité Y, si possible de même nature que X (substance, événement, état de chose, etc.), telle que Y soit différent de X ; telle que l'existence de Y ne présuppose celle de X ; mais telle, en revanche, que l'existence de X puisse impliquer celle de Y.

Si l'on demande, par exemple : « pourquoi le monde existe-t-il ? », on présuppose que le monde existe, et on peut répondre : « parce que Dieu existe ». Cette réponse est acceptable, *si toutefois Dieu est hors du monde* (sinon, on contreviendrait à la première exigence, Dieu ne

⁹ En termes aristotéliens, on peut dire *ce qu'est* X, soit en répondant par son « genre » Y (tout X est Y, mais tout Y est n'est pas X) : en ce cas, on répond bien mais incomplètement, au « qu'est-ce que ? » (*ti esti*) ; soit plus exactement, en précisant ce qu'est pour X d'être Y (c'est-à-dire en ajoutant au genre ce qui différencie l'espèce, c'est-à-dire en définissant X par YZ, en sorte que tout X est YZ et que tout YZ est X) : en ce cas, on répond adéquatement et complètement au « qu'est-ce que ? », on dit le « ce que c'est qu'être » pour X, son *ti hèn einai*, i.e. sa « quiddité ».

serait pas différent du monde). De même, on ne peut pas répondre : « parce que le monde existe ». Cette réponse n'explique rien. Mais on ne peut pas répondre non plus « parce que l'homme existe » : cette réponse est inacceptable, si l'homme fait partie du monde ; en effet l'existence de l'homme présuppose celle du monde.

Et si l'on demande « pourquoi Dieu existe-t-il ? », on présuppose que Dieu existe. Mais on peut pas répondre : « parce que Dieu existe ». Cette réponse est inacceptable : Y n'est pas différent de X. En effet, de deux choses : soit cette réponse est une façon de dire qu'il n'y a pas de *pourquoi*, que l'existence de Dieu est inexplicable, qu'elle est un fait brut. Soit elle se donne bien comme une réponse : l'existence de Dieu ne s'explique pas par autre chose qu'elle-même, ce qui reviendrait à dire : « son existence est nécessaire ». Mais c'est une autre façon de refuser toute pertinence au *pourquoi*. Dire que l'existence de X est nécessaire, ce n'est pas répondre à la question « pourquoi X existe ? », *c'est dire que la question ne peut pas et ne doit pas être posée*. Nous reviendrons sur ce point. Notons qu'on ne peut pas répondre non plus « parce que le monde créé existe ». Cette réponse est inacceptable puisque l'existence d'un monde créé présuppose celle d'un Dieu créateur : l'existence de Y présuppose celle de X.

Quoi qu'il en soit, il y a dans toutes les réponses précédentes, même dans celles qui paraissent acceptables (par exemple « pourquoi le monde existe ? parce que Dieu existe »), quelque chose d'inadéquat, en tout cas d'*insuffisant*. En général, l'existence d'une entité ne suffit pas à expliquer l'existence d'une autre entité. Certes l'existence du « Moïse » s'explique (en partie) par celle de Michel-Ange, mais ce n'est pas l'existence du sculpteur qui suffit à expliquer celle de la statue, pas plus que l'existence de Dieu n'explique par elle-même celle du monde. D'une manière générale, l'existence d'entités telles que des statues, des hommes, des mondes, des dieux, voire Dieu, n'est pas expliquée par l'existence d'autres entités de ce type, c'est-à-dire du type « substance ». Définissons comme « substances » (ou comme « choses ») des entités définies par leur identité (une substance est et demeure la même qu'elle-même), donc par leur constance et leur réidentifiabilité dans le temps : une chose « dure » parce qu'elle est la même qu'elle-même dans le temps, et si l'on peut dire d'elle qu'elle n'a pas changé, ou même qu'elle *a* changé, c'est parce qu'on peut la réidentifier : c'est elle. On ne peut donc pas dire que l'existence d'une substance, quelle qu'elle soit (exemple : cette fleur, cette statue, l'homme, le monde) peut être suffisamment expliquée par *l'existence* d'une autre entité de ce type (exemple : Dieu). Il ne suffit pas de dire, par exemple, que le monde existe parce que Dieu existe ; il faut encore construire une relation de causalité entre l'existence des deux entités, par exemple : parce que Dieu est non seulement *existant*, comme un dieu d'Epicure,

mais qu'il est en outre animé d'un désir de créer, comme le démiurge platonicien, et qu'il *décide* de créer à une date repérable (*Berechit*) comme le Dieu de la Genèse.

Généralisons cette remarque. Le seul cas où la relation d'explication d'une existence semble aisée à *satisfaire* (« Pourquoi X existe-t-il ? Parce que Y existe »), c'est lorsque les deux entités sont des événements, c'est-à-dire des entités qui sont définies par leur repérabilité dans le temps (un événement *advient*) : l'événement X, présupposé existant, peut être expliqué par un autre événement Y, à condition, on l'a vu, qu'il soit différent de X et n'en présuppose pas l'existence. Par exemple : l'événement « Michel-Ange décide de faire le Moïse » (variante : « Dieu décide de créer le monde ») explique l'événement « la statue (var. : le monde) se met à exister » ; ou encore l'événement « Dieu dit : 'que la lumière soit' » explique l'événement « la lumière fut ».

Ainsi, lorsque la question « Pourquoi X existe-t-il ? » porte apparemment sur l'existence d'une chose pensable comme une substance, le monde par exemple (qui est conçu « substantiellement » si on le pense comme une entité demeurant comme sujet invariable de ses propres changements), ce qui est en fait interrogé, ce n'est pas l'existence de cette chose elle-même, ni la chose en tant qu'existante (durablement), mais *l'événement de sa venue à l'être*. Certes, on peut raffiner : on peut aussi, éventuellement, considérer que son existence même constitue une sorte d'événement continu, une suite ininterrompue d'événements, autrement dit un *processus* : on pourrait ainsi admettre que, à chaque instant, l'existence d'une substance est un événement nouveau (causé par autre chose qu'elle-même) ou un acte nouveau (causé par quelqu'un d'autre) — c'est par exemple l'hypothèse de la « création continuée ». Il faut alors concevoir une série elle-même ininterrompue — ou un processus continu — d'événements ou d'actes, qui explique le maintien de l'entité dans l'existence ; il faudrait en outre une explication de la connexion (temporelle ? causale ?), des différents « événements » d'existence de cette entité, puisqu'on ne dispose justement plus de la notion de substance pour justifier la continuité, c'est-à-dire, en l'occurrence, la persistance ou le maintien dans l'existence de l'entité considérée. Car ce que la notion de *substance* (ou de chose) dispense justement de penser, ordinairement, c'est la cause du *maintien* dans l'existence de l'entité considérée : c'est pour ainsi dire son « état naturel », au sens défini ci-dessus. Ce qu'on explique, c'est seulement l'événement que constitue son passage à l'existence ou à l'inexistence, et évidemment tout autre événement, dit encore « accident », qui lui arrive. Quoi qu'il en soit, le seul moyen que l'on a de donner un sens à la question

« pourquoi X existe-t-il ? », c'est, quel que soit X, d'événementialiser son existence ¹⁰. Linguistiquement cette événementialisation de l'existence se marque souvent par « il y a X » (*there is, es gibt*), qui est préféré dans ce cas à « X existe ».

Par exemple, à la question « Pourquoi y a-t-il des fleurs ? », on peut répondre quelque chose comme : « parce que Pierre *les a mises* » (sous-entendu : dans le vase) ; ou encore : « parce que le développement de la vie sur terre *a produit* la reproduction sexuée, et donc les fleurs, protectrices des organes reproducteurs des plantes. ». Dans un cas comme dans l'autre, la question n'est pas entendue comme portant sur les fleurs elles-mêmes, ni même sur leur existence, mais sur l'événement que constitue leur « apparition », leur venue à l'existence (dans le vase, dans le monde). Plus généralement, « la rose est sans pourquoi » ¹¹ signifie qu'il n'y a pas de sens à chercher à *expliquer* l'existence d'une « chose ». Une chose, une substance, ne s'explique pas ; elle se définit. On dit *ce qu'elle est*, non pourquoi elle est. Ou plutôt, on ne peut dire *pourquoi* elle est qu'en disant *ce qu'elle est*. On explique ses actes, ses modifications, son apparition ou sa disparition, mais non son existence. Inversement, définir un événement ne permet jamais d'en rendre raison : on veut savoir pourquoi il y a eu la révolution française, ou une éclipse de soleil. Rendre raison de l'existence d'une substance, c'est pouvoir dire ce qu'elle est, c'est la définir — au sens minimal de donner les conditions de son identification et de sa réidentification, puisqu'une substance n'est rien d'autre qu'une entité identifiable — « c'est elle-même — *ipse* » — et réidentifiable dans le temps — « c'est la même — *idem* ». Autrement dit, rendre raison de l'existence d'une substance, c'est répondre adéquatement à la question *qu'est-ce que*, non à la question *pourquoi*. En revanche, « rendre raison » de l'existence d'un événement, c'est pouvoir dire ce qui le cause, c'est donner les conditions de son advenue à une « date » donnée, puisque telle est justement la définition d'un événement, ce qui existe à un instant repérable. Autrement dit, c'est répondre adéquatement à la question « pourquoi ? ».

Il y a donc deux sens d'existence correspondant à deux types d'entités et à deux manières d'en rendre raison : par une relation d'équivalence, on donne une réponse adéquate à la question *qu'est-ce que* portant sur une substance en donnant les conditions nécessaires et

¹⁰ On dira qu'il y a des *pourquoi* comportant des réponses adéquates et qui ne portent nullement sur des entités repérables dans le temps comme des événements. Par exemple : « Pourquoi y a-t-il un seul nombre premier pair ? » ; « Pourquoi existe-t-il une seule droite tangente en un point donné d'un cercle ? ». Mais, dans ce type de cas, la réponse à ce type de pourquoi (une démonstration d'existence) consiste non pas, en dépit des apparences, en une explication de l'existence, mais en une *justification* de cette vérité (ou de cette croyance), selon la distinction établie plus haut entre deux types de *pourquoi* : la demande d'explication de P (pourquoi P ?) et la recherche des preuves de P (Pourquoi croit-on que P ?).

¹¹ Vers du poète Angelus Silesius, cité par Heidegger, *Le principe de raison*, Gallimard, 1962, chap. 5.

suffisantes de son identification, ou par une relation d'ordre, on donne la réponse adéquate à la question *pourquoi* portant sur un événement en donnant les conditions nécessaires et suffisantes de son advenue.

On pourra objecter qu'un *pourquoi* peut non seulement porter sur des substances ou des événements, mais aussi sur des *états de choses*, par exemple : « pourquoi y a-t-il des fleurs dans le vase ? », « pourquoi le chat est-il sur le paillason ? », « pourquoi la terre est-elle ronde ? », « pourquoi les poissons sont-ils antérieurs aux mammifères dans l'ordre de l'évolution ? ». Nous soutenons qu'il n'y a pas d'état de choses — ou du moins qu'on n'interroge jamais un état de choses comme tel. En effet, interroger un état de choses (le fait que S soit P), chercher à en rendre raison (à l'expliquer lui-même et non à justifier la *croyance* en sa réalité), nous met face à une alternative. Soit on en rend raison, en dernière instance, en interrogeant le sujet S (à condition de le « substantiver »), et en cherchant à savoir complètement de *ce qu'il est*, en présupposant par conséquent que *predicatum inest subjecto* : en ce cas, on interprète le verbe *être* (ou ce qui en tient lieu) comme une copule, on postule qu'il n'existe en dernière instance que des substances, dotées d'attributs essentiels qui expliquent toutes leurs modifications, leurs apparents attributs accidentels : on peut donc en rendre raison par la question *qu'est-ce que*. Demander pourquoi « S est P » c'est, dans cette hypothèse, demander pourquoi S *est* (par lui-même) tel qu'il est P (à ce moment). Répondre à ce *pourquoi* exigerait de savoir complètement, totalement, *ce qu'est* S, ce qui rendrait capable d'en déduire tout ce qui lui arrive. Le *pourquoi* est rabattu sur un *qu'est-ce que*. Savoir pourquoi tout arrive, ce serait donc, à la limite, savoir ce que *sont* toutes choses ; ce pour quoi, si l'on est cohérent — comme Leibniz — il suffirait de savoir seulement, mais complètement, ce qu'est une seule chose (une substance), en tant qu'elle reflète ou exprime nécessairement, à sa manière, de proche en proche, tout l'univers : il n'y a que des relations internes aux substances. Mais il y a une autre interprétation des états de choses. On peut aussi entendre le verbe *être* au sens « occurrence » (« il se trouve que », au sens de « il arrive que »). « Le chat est sur le paillason » ne désigne plus alors une propriété accidentelle (être, à tel instant, sur le paillason) que l'on devrait, en droit, pouvoir déduire de l'essence complète du chat-substance, mais une relation (pourquoi le chat *est-il* sur le paillason ? = « pourquoi il se trouve que le chat... ? ») : en ce cas, on interroge l'état de choses comme un événement causé par une série d'autres événements : il arrive (ou il est arrivé) que le chat soit (= se soit mis) mis sur le paillason, ce qui implique qu'il n'existe, derrière tout apparent état de choses, que des événements, dont on doit rendre raison en les interrogeant par un *pourquoi*. Dans cette hypothèse, on rend raison de l'état de choses en cherchant non pas ce qui, dans l'essence

individuelle du chat-substance, permet de rendre compte du fait qu'il soit ce qu'il est, et donc qu'il soit où il est, mais ce qui, dans l'ordre des événements du monde explique que tel événement arrive comme il arrive et donc quand il arrive. Telle est l'alternative où nous met l'état de choses lorsqu'on veut en rendre raison : soit on le considère comme constitué par une substance, interrogeable par un *qu'est-ce que*, soit comme un événement, interrogeable par un *pourquoi*.

Il apparaît donc que tout *pourquoi* interrogeant l'existence d'une entité revient soit à la recherche de l'explication de l'occurrence d'un événement soit à la détermination de l'essence d'une substance (*qu'est-ce que*). Plus précisément encore : il n'y a à proprement parler que les événements dont on explique l'existence.

Répondre à la question

Supposons que l'on tente désormais de répondre à la question « pourquoi y a-t-il quelque chose (plutôt que rien) ? ». On aura remarqué qu'elle repose sur deux prémisses.

La première prémisses est *a priori* : De deux choses l'une : ou il y a quelque chose ou il n'y a rien.

La seconde prémisses est *a posteriori* : (Nous savons qu') il y a quelque chose. (C'est la présupposition logique).

En outre, on présume qu'il *devrait* ne rien y avoir (...*plutôt que* rien), ou du moins (voir prémisses 1), on présuppose pragmatiquement qu'il *pourrait* ne rien y avoir.

Or, pour répondre à cette question, nous nous heurtons à deux règles contradictoires :

La première règle est valable pour tout *pourquoi* : Pour répondre de façon satisfaisante à la question « pourquoi P ? », on ne doit pas présupposer P. En particulier s'il s'agit de rendre raison de l'existence d'une entité x, on ne peut utiliser l'existence de cette entité. (Cette règle je l'appellerai la nécessité de l'altérisation)

La seconde règle est particulière au *pourquoi* radical : comme (selon la prémisses 1), quelque chose s'oppose à rien, ce dont il s'agit de rendre compte, c'est de l'existence de quelque entité que ce soit ; il est donc interdit de se servir de l'existence de quelque entité que ce soit pour rendre compte de l'existence admise dans la prémisses 2 (celle de quelque chose) ¹².

Voilà qui explique le sentiment que non seulement la « paroi est verticale » (la question est radicale) mais en outre que la paroi est « sans prise » puisqu'on ne peut pas utiliser quoi que

¹² C'est d'une certaine manière ce que dit R. Nozick: « any factor introduced to explain why there is something will itself be part of the something to be explained ; so it (or anything utilizing it) could not explain all of the something — it could not explain why there is anything at all », *art. cit.* p. 115.

ce soit d'extérieur à la paroi pour pouvoir l'escalader. Pour pouvoir répondre à n'importe quel *pourquoi*, il faut recourir à quelque chose d'extérieur à ce que l'on veut expliquer (altérisation) ; mais pour pouvoir répondre au *pourquoi radical*, il faudrait qu'il y ait quelque chose d'existant en dehors de ce qui est existant — ce qui n'a pas de sens — puisque ce qui n'est pas existant est rien. Voilà qui explique aussi l'échec nécessaire des deux voies classiques : la voie théiste et la voie nécessitariste.

Pour respecter la première règle, on va donner une réponse qui ne présuppose pas ce qu'on est obligé d'admettre (qu'il y a quelque chose). Sur le modèle de « pourquoi y a-t-il des fleurs dans le vase ? », qui permet la réponse : « parce que Pierre les y a mises », on va répondre à « pourquoi quelque chose plutôt que rien ? », « parce que Dieu l'a créé à partir de rien ». Mais — peut-on objecter immédiatement — Dieu est bien quelque chose ! Donc, en fait on a répondu à « pourquoi y a-t-il quelque chose ? parce qu'il y a quelque chose ». On a alors transgressé la deuxième règle.

Pour respecter cette règle, on ne recourra à rien d'autre qu'à ce qui est présupposé (soit que quelque chose existe). On ne répondra pas directement à *pourquoi* quelque chose existe-t-il ? parce que cela ne se peut sans recourir à autre chose. On montrera donc *que* quelque chose *ne peut pas* ne pas exister, que la présomption pragmatique est fautive. Mais alors on n'a pas répondu au *pourquoi* en utilisant quelque chose d'autre que ce qu'on présuppose exister — ce qui constitue une transgression de la première règle.

Il y a donc une parfaite symétrie des deux réponses classiques à la question : parce que Dieu l'a voulu — or Dieu est un être nécessaire ; ou parce que ce qui existe (au sens de tout ce — quoi qu'il soit — qui existe) est nécessaire (réponse de type spinoziste). Ces deux réponses (théiste et nécessitariste) sont interdites : la première parce qu'elle viole la seconde règle (on explique l'existence de quelque chose par une existence particulière) ; la seconde parce qu'elle viole la première règle : on n'explique pas l'existence de ce qui existe par autre chose ; en disant que ce qui existe existe nécessairement, on dit qu'il existe *par soi*. L'insatisfaction est la même dans les deux cas. Match nul, pourrait-on dire. Triplement nul : nul pour chacune, nul par égalité.

Cela dit, on pourrait soutenir que, en un sens, l'avantage argumentatif réside du côté nécessitariste, puisque le nécessitariste fait d'emblée le pas que le théiste est de toute façon obligé de faire ensuite : une fois que celui-ci a admis que ce qui existe — qu'il appelle « le monde » par exemple — existe par autre chose — qu'il appelle « Dieu » (transgression de la deuxième règle), il est obligé en outre d'admettre que cette autre chose existe par soi

(transgression de la première règle). Le nécessitariste ne franchit qu'une ligne jaune alors que le théiste en franchit deux.

Mais on pourrait répondre que, d'un autre point de vue, c'est au théiste que revient l'avantage argumentatif, puisqu'il ne franchit à chaque fois la ligne jaune qu'à moitié, c'est-à-dire qu'il se contente deux fois de la chevaucher sans tout à fait la franchir. En effet, dira le théiste, l'argument cosmologique (le monde existe, donc Dieu existe comme sa cause), prend au sérieux, lui, le *pourquoi*. Il ajoutera que, en expliquant ce qui est par autre chose, il respecte bien la première règle (au contraire du nécessitariste qui croit d'emblée pouvoir s'en passer) mais que celle-ci ne s'applique qu'aux êtres contingents, c'est-à-dire *par définition* à ceux dont l'existence peut être interrogée par un *pourquoi*¹³, que cette question ne peut pas se poser à propos de la cause du monde extérieure au monde (Dieu), et que par conséquent la première règle ne s'applique pas à lui (l'existence de Dieu est nécessaire); pour les mêmes raisons, plaidera-t-il, la deuxième règle ne s'applique pas au monde, puisque c'est lui dont l'existence est interrogée par le *pourquoi*, elle a donc besoin d'une autre existence. L'hypothèse théiste est tentante. Elle s'impose dès lors qu'on admet la question radicale (pourquoi y a-t-il quelque chose ?) avec sa présomption pragmatique (alors qu'il pourrait ne rien y avoir) — ce qui est bien le double fondement de toute la théologie rationnelle. L'argument cosmologique théiste implique une bipartition de l'être, entre d'un côté le monde (posé comme contingent — ce qui justifie que la question *pourquoi* se pose) et d'un autre côté Dieu (posé comme nécessaire — ce qui doit justifier que la question *pourquoi* ne se pose pas). Il respecte donc apparemment le « principe de raison suffisante », ou même, beaucoup plus modestement, la règle logico-sémantique du *pourquoi* selon laquelle l'*explicans* ne doit pas présupposer l'*explicandum*. Mais en réalité, il a forgé une réponse *ad hoc*, dont la seule fonction est de respecter la règle générale du *pourquoi*, alors même que la réponse transgresse la règle propre au *pourquoi* radical auquel l'a conduit sa présomption en faveur du rien. En effet, la justification par laquelle le théiste se donne le droit de bipartitionner l'être en contingent et nécessaire est celle-ci : tout ce qui est donné est contingent puisqu'il n'y a pas une seule entité pour laquelle on ne doive, en demandant *pourquoi* elle existe, chercher quelque *autre* chose par laquelle elle existe (conformément à la première règle). Mais, comme on sait, ce raisonnement est un sophisme : ce n'est pas parce que tous les êtres sont « contingents », que la totalité des êtres

¹³ Il y a peut-être des vérités nécessaires, d'autres contingentes, mais on ne voit pas ce que peut signifier un *être* contingent, sinon un être dont l'existence peut-être interrogé par un *pourquoi*, puisque, selon la règle sémantique propre au *pourquoi* (règle que nous avons appelée de l'altérisation), demander « pourquoi X ? », c'est nécessairement chercher une réponse différente de « X ». Par conséquent, un être nécessaire est, par définition, un être dont raison de l'existence ne peut pas être interrogée par un *pourquoi*.

(ou l'être du tout), est contingent. En outre, et surtout, il y a là une pétition de principe, *stricto sensu* : on pose un être, dont on prétend que l'existence peut être interrogée par un *pourquoi*, afin de pouvoir poser un autre être tel qu'il puisse à la fois répondre à ce *pourquoi* et n'être pas lui-même interrogé par un *pourquoi*. Ou encore, inversement — parce qu'il revient au même qu'on prenne les choses par le côté de l'être nécessaire ou par celui de l'être contingent, la division de l'être en deux, le monde et Dieu, étant un seul et même geste : on pose un être dont on affirme que l'existence n'a pas à être interrogée afin de pouvoir répondre au *pourquoi* posé à propos de l'existence de tout autre être. On voit donc que le seul argument du théiste pour se donner le droit de transgresser la deuxième règle à propos du monde — en le posant comme contingent — est justement qu'il se pose la question *pourquoi* à son propos (ou à propos de toutes choses y étant), autrement dit qu'il doit respecter la première règle. Dès lors, la réponse était dans la question. Inversement, la seule raison pour ne pas se poser la même question à propos de Dieu lui-même (pourquoi Dieu plutôt que rien ?), c'est que justement Dieu est la réponse à la question *pourquoi* à propos de quelque être donné. C'est ce qu'on peut appeler forger d'un coup, c'est-à-dire par une seule idée (la division de l'être en deux ou l'opposition nécessité/contingence), deux êtres fictifs : le monde, défini par sa contingence, Dieu, défini par sa nécessité : ils sont faits l'un par l'autre parce qu'ils sont forgés l'un pour l'autre.

Considérons, symétriquement, la réponse nécessitariste : ce qui est (par exemple la « substance », cette fois au sens spinoziste) est nécessaire, elle ne peut pas ne pas être. La réponse nécessitariste évite la bipartition entre deux êtres, et installe directement l'être nécessaire dans le « quelque chose » dont il faut rendre raison. *Il y a* quelque chose parce qu'il y a *cette* chose : par exemple l'essence de ce quelque chose est la raison de son existence (c'est l'argument ontologique, qu'il soit explicite ou non). Ce qui peut être interprété soit en termes causalistes (quelque chose est cause de soi, ce qui est la transgression directe de la première règle, si ce n'est une contradiction dans les termes), soit en termes modaux (quelque chose est nécessaire *de re* : cette « substance », tout). Au lieu de forger, comme dans le cas précédent, un être hors du monde (transcendant) pour respecter la règle propre au *pourquoi*, et de lui prêter tout ce qui manque à l'être à expliquer et par quoi il nécessite d'être expliqué, on ne recourt cette fois à rien d'autre qu'à l'être « donné » (quel qu'il soit), mais on lui ôte ce caractère de devoir être expliqué — c'est-à-dire d'« avoir » une existence qui ne se suffit pas à elle-même, ce pourquoi il est dit être contingent — de telle sorte que la question *pourquoi* ne se pose plus. Certes, le nécessitariste ne *bipartitionne pas* l'être mais il introduit la contradiction au sein même de l'être alors que le théiste introduit deux types d'êtres,

justement pour éviter la contradiction¹⁴. Le nécessaireiste veut pouvoir rendre raison de l'être et il a pour cela besoin d'un être nécessaire ; mais comme en dehors de l'être, il n'y a rien, il a besoin que ce soit le *même* être qui soit à la fois nécessaire — ce qui fait qu'il n'a pas à en rendre raison — pour pouvoir rendre raison de cet être même pensé comme contingent — sans quoi il n'aurait pas à en rendre raison. Il veut que l'être soit *nécessaire* pour qu'il n'y ait *pas* à en rendre raison, mais c'est qu'il était déjà pensé comme *contingent* pour qu'on doive le penser ainsi.

Il faut donc choisir : la cause *première*, mais alors on transgresse la règle propre à ce *pourquoi* particulier, ou la *nécessité*, mais alors on transgresse la règle générale du *pourquoi*. Et comme les deux règles sont de toutes façons *contradictaires*, puisqu'il faut en général quelque chose d'autre que ce qui est présupposé pour pouvoir répondre au *pourquoi* alors que, dans le cas particulier, on n'a rien d'autre que ce qui est présupposé, il y a une troisième solution qui, tentant de ménager à la fois la première règle (et donc le concept de cause) et la deuxième (ne pas recourir à autre chose), cristallise forcément la contradiction entre les deux règles elles-mêmes : c'est le concept même de *cause de soi*, concept contradictoire s'il en est ¹⁵.

Disons les choses encore plus brutalement. Ce que suggère la contradiction entre les deux règles (celle du *pourquoi* en général et celle propre au *pourquoi* radical), c'est ceci : c'est que les raisons (pragmatiques) qui poussent à poser la question entrent en contradiction avec les règles logico-sémantiques qu'elle implique.

¹⁴ On dit que le nécessaireiste ne répond pas à la question. En fait, ce n'est pas tout à fait le cas : il y répond dans sa contradiction même ; la contradiction qu'il rencontre est l'image de la contradiction interne au *pourquoi* (on le verra ci-dessous). De là la « cause de soi », concept contradictoire. Mais en fait la structure de la réponse répond trait pour trait à la structure du *pourquoi*, qui est bien respectée : il faut à la fois une explication, qui ne présuppose pas ce qu'il faut expliquer — effet de transitivité — et une explication *dernière* ; d'où l'effet de la réflexivité : « cause de soi ». Ce que j'ai appelé la contradiction interne au *pourquoi* se retrouve dans la réponse (rien de plus contradictoire que la « cause de soi »).

¹⁵ Limites de ce double échec : je ne veux pas montrer qu'il est *faux* que l'être soit nécessaire ou que le rien soit impossible. Je montrer seulement :

- que l'usage de « nécessaire » (dans toute forme d'argument ontologique ou cosmologique) implique celui de « contingent », et que le fait de poser la question implique (pragmatiquement) que l'être soit contingent pour qu'on y réponde par l'être nécessaire.

- qu'il n'y a pas de sens à parler d'être « nécessaire » (i.e. qui existe nécessairement) ; ce qui est (peut-être) nécessaire, c'est que quelque chose résulte d'autre chose, ou que certaines entités possèdent certaines propriétés non que quelque chose *existe* en soi : toute forme d'argument qui prétend déduire à un être nécessaire revient soit à l'idée de « cause... de soi », soit à l'idée d'essence qui implique l'existence. Le premier concept est contradictoire, le second est arbitraire.

- que le seul sens ontologiquement admissible (par différence avec « épistémiquement » : justification) du *pourquoi* étant causal, les entités en jeu sont des événements, jamais des substances. C'est le seul sens ontologiquement admissible de la nécessité : X implique causalement Y, selon les « lois de la nature », ou de la causalité... qui bien sûr, n'ont (sans doute) pas de valeur absolue.

Les leçons des échecs

C/ Pourquoi cette contradiction entre une question nécessaire et une réponse impossible ?

a/ Une question hybride, entre le qu'est-ce que et le pourquoi ; confusion catégoriale entre l'être des choses et l'être des événements.

La première leçon à tirer est la suivante. La question semble en un sens pragmatiquement inévitable. Même si nous ne savons rien, nous savons quand même qu'il y a quelque chose. Notre question est donc une question hybride, parce qu'elle semble porter sur une chose (une « substance », le monde donné, qui est et demeure ce qu'il est comme le sujet de ses changements) et qu'elle l'interroge comme si elle était un événement.

En effet « *pourquoi S ?* » n'a pas de sens. Elle doit être réinterprétée :

+ soit en « *qu'est-ce que S ?* » (ce qui constitue un aspect d'une autre question : pourquoi ce « monde », ainsi fait, plutôt qu'autre chose ?).

+ soit en *qu'est-ce qui fait qu'il y a S ?* Mais dès lors que l'existence est elle-même pensée comme un événement (un surgissement, une advenue), l'événement d'être « quelque chose » vient d'un événement antérieur qui doit être différent, donc d'un « il n'y a rien ». Transgression de la règle 2.

De même, la *nécessité* d'une « chose » (le monde ou Dieu) naît d'une confusion catégoriale entre la chose et l'événement.

+ Soit on explique l'entité interrogée par elle-même ; on cherche à répondre au *Qu'est-ce que*. On s'adresse à une chose. Mais alors l'existence est donnée. Le raisonnement est essentialiste.

+ Soit on explique l'entité interrogée par autre chose ; on répond au *Pourquoi*. On s'adresse à un événement. Mais alors l'événement d'exister est donné. Le raisonnement est causaliste.

b/ La contradiction entre les deux voies est déjà contenue dans tout pourquoi

C/ Solution de la contradiction : rendre raison des substances ou rendre raison des événements

On peut interpréter d'une manière plus générale cette tension entre les deux règles. Elles renvoient à deux exigences opposées qui nous permettent de rendre raison des deux types d'êtres que nous croyons pouvoir distinguer dans le monde, étant donné d'une part la nature plurimodale de notre perception (notamment ouïe et vue) et d'autre part la structure prédicative de notre langage (nous attribuons des prédicats variables à des sujets fixes). Si nous croisons ces deux exigences, celle de la manière dont nous devons nous parler du monde (dire quelque chose de quelque autre chose) et celle de la manière dont le monde apparaît à nos sens (notamment voir ou entendre), nous tombons sur une ontologie dyadique : nous parlons de *substances* qui doivent demeurer les mêmes (comme celles que nous voyons dans l'espace), et nous pouvons nous dire les uns aux autres les prédicats qui sont vrais d'elles et qui varient (comme les *événements* que nous entendons se succéder dans le temps).

Comment rendre raison du monde ? Par deux moyens opposés, selon qu'on a affaire à des choses ou à des événements ¹⁶. Rendre raison d'une entité par elle-même, c'est demander *qu'est-ce que* : c'est la tenir pour une substance qu'il faut être capable de subsumer sous son concept propre. Rendre raison d'une entité par une autre entité, c'est demander *pourquoi* : c'est la tenir pour un événement, qu'il faut être capable d'expliquer en en déterminant la cause prochaine.

Conclusions

« Pourquoi quelque chose plutôt que rien ? » est donc

1/ une question *inévitabile* pour l'animal métaphysique ¹⁷

a) c'est une des *deux* questions les plus radicales. Car il y a bien deux questions *également radicales* qui se fondent sur la même première vérité absolue : « il y a quelque

¹⁶ Il n'y a pas de sens à demander si cette distinction ontologique est objective ou subjective, si elle est l'effet de notre structure perceptivo-linguistique ou si au contraire notre structure perceptivo-linguistique est adaptée à la structure ontologique du monde.

¹⁷ Ne serait-ce que parce que, si je suis naturaliste, le *module* qui pousse l'animal inquiet à se demander *pourquoi* doit, pour pouvoir fonctionner le mieux possible, pouvoir fonctionner par lui-même en une recherche du savoir absolu et complet (l'animal vivant de inquiet devient animal métaphysique : Pourquoi ceci ? et ainsi de suite à l'infini ? sans repos). Même si, et quand, il est rassuré pour sa vie, mais il devient *inquiet* métaphysiquement : l'impossibilité de rester en repos, il y a toujours des *pourquoi* possibles derrière les *pourquoi*. En outre, il peut même forger derrière tout quelque chose à expliquer le fait de savoir pourquoi il y a quelque chose, en supposant que le rien est toujours possible, comme possibilité de ne pas être (alors même que le *pourquoi* suppose toujours l'être donné). Les conditions sont réunies pour que cet animal métaphysique soit constitutivement inquiet : le non-être est toujours possible, il devrait même être.

chose ». Sur cette unique présupposition, il y a deux questions radicales : pourquoi quelque chose existe ? (question dont le succès a plutôt été théologique, on a vu pourquoi), et qu'est-ce qui existe ? (question dont le succès a été plutôt grec, *ti to on* ;)

b) elle est la simple radicalisation de la question *pourquoi* et pour ainsi dire la réalisation parfaite de sa tension interne entre le besoin de rendre raison et son moyen .

2/ mais c'est une question insoluble pour les mêmes raisons ; elle se heurte à une contradiction entre la règle du *pourquoi* et celle qui résulte de sa radicalité.

3/ c'est une question hybride, qui naît à l'intersection d'une événementialisation du monde (chercher pourquoi ce qui arrive arrive) et d'une substantification du monde (chercher à comprendre ce qui est). Dans la question, on cherche à la fois à comprendre ce qui est et pourquoi ce qui arrive arrive.

4/ Cela, étant, que faudrait-il pour pouvoir répondre à une telle question ? Il faudrait d'abord savoir ce qu'il y a. Il faudrait ensuite tenter de penser l'être dans des termes qui évitent son événementialisation comme sa substantification. Par exemple, un *processus* comme une flamme n'est ni un événement ni une substance, il se renouvelle tout en variant en permanence. Il en va de même de la vie (non pas un être vivant, mais la vie en tant que telle). C'est pourquoi on ne peut pas distinguer la question « pourquoi y a-t-il de la vie ? » de la question « qu'est-ce que la vie ? ». La vie n'est pas seulement l'état du vivant, qui s'oppose à l'état du mort ; c'est aussi l'ensemble des forces actives qui s'opposent à la mort de chaque vivant, et qui tendent à persister, à perdurer, à travers et au-delà de ces vivants eux-mêmes. Etre, pour la vie, ce n'est ni être une *substance*, être tel vivant par exemple, ni être un *événement*, par exemple se mettre à exister dans le temps, ce n'est ni être *soi* comme une substance, ni être *par un autre*, comme un événement. Pour la vie, on ne peut pas non plus distinguer son essence de son existence comme pour une substance, ni sa cause de son effet comme pour deux événements. Transposons donc la question : *Pourquoi* y a-t-il de la vie ? On voit bien qu'on ne peut pas l'expliquer en termes substantifs. La vie n'est pas la propriété des êtres vivants (définis comme des substances) ; ce serait plutôt l'inverse, les vivants sont prédiqués de la vie elle-même. On ne peut pas non plus l'expliquer en termes causaux : car être pour la vie, c'est « causer » mais ni soi ni un autre ; c'est produire une entité toujours autre (soit d'autres êtres vivants, soit le même en tant qu'autre, se renouvelant lui-même) au moyen de la persistance d'une seule et même vie, d'une même force active. *Alors pourquoi* de l'être ? Parce que l'être est par définition force interne d'expansion, *acte* d'être, actualisation de soi en autre chose. Il n'y a donc pas de sens à penser que l'être pris en ce sens pourrait ne pas être. S'il y a de l'être, c'est dû à l'être lui-même, non parce qu'il est *nécessaire*, comme

Dieu, ni d'ailleurs contingent, comme ce monde, mais parce qu'il *existe en soi comme ce qui ne cesse d'advenir en autre chose*. Il n'y donc a aucune différence pensable entre « qu'y a-t-il ? » et « pourquoi y a-t-il quelque chose ? »

Pourquoi donc y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? S'il y a une réponse à cette question, elle est indirecte et répond à ce qu'il y a. Elle s'énonce ainsi : ce qu'il y a (peut-être), c'est ni une substance, ni être cause de soi, mais quelque chose qui ressemble à ce que nous appelons la vie, c'est-à-dire du soi cause de l'autre.