

## POURQUOI Y A-T-IL QUELQUE CHOSE PLUTÔT QUE RIEN ?

Raphaël Millière – ATMOC, 6 janvier 2012

« Il n'y a pas de néant. Zéro n'existe pas.  
Tout est quelque chose. Rien n'est rien. »  
Victor Hugo, *Les Misérables*

### 1. INTRODUCTION

Il serait long et fastidieux de faire un inventaire exhaustif des occurrences plus ou moins pertinentes de la question « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt rien ? » dans l'histoire de la philosophie. On peut toutefois faire quelques remarques introductives sur l'aspect proprement historique de la question.

On lit très souvent qu'elle n'apparaît pas avant Leibniz, ce qui n'est pas tout à fait exact. Siger de Brabant (c.1240-1284) la posait déjà dans ses *Quaestiones in Metaphysicam* (c.1272-75) qui sont en réalité des notes d'étudiants sur ses cours consacrées à la *Métaphysique* d'Aristote. La réflexion de Siger est extrêmement intéressante : selon lui, si nous posons la question en restreignant « quelque chose » aux choses causées, on peut répondre par l'existence d'une cause première non causée (i.e. Dieu) ; mais si l'on fait un usage non restreint de « quelque chose », alors la question n'a pas de réponse, car elle reviendrait à demander pourquoi Dieu lui-même existe plutôt que non – et répondre à cette question supposerait d'admettre une cause de Dieu, ce qui est évidemment absurde pour Siger (qui refuse de considérer Dieu comme *causa sui*)<sup>1</sup>. Ce traitement de la question est toujours actuel : se demander avec candeur pourquoi il y a quelque chose plutôt que rien, c'est en un sens chercher la cause de tout quand la cause elle-même doit être incluse dans le tout. De ce point de vue, l'une des seules réponses possibles consisterait à admettre un principe absolument transcendant qui ne soit pas membre de l'ensemble « quelque chose », à l'instar du premier principe néoplatonicien<sup>2</sup>. Mais là encore, tout dépend de l'extension que l'on donne à « quelque chose » : celle de l'objet de l'ontologie, à savoir *ta onta*, les étants ; ou bien celle de l'objet de la « tinologie » (J.-F. Courtine) qui court de Porphyre à Meinong, à savoir le *ti* grec, le « quelque chose » absolument indéterminé (au sens de « quoi que ce soit », étants ou non-étants). On voit que Siger nous mettait déjà en garde, bien avant Leibniz, sur l'importance d'une définition précise du « quelque chose » ; les métaphysiciens contemporains mettront plutôt l'accent sur la définition du « rien ».

Leibniz a formulé le canon de la question que les philosophes anglophones appellent parfois « *the ultimate Why-question* » dans les *Principes de la nature et de la grâce* (1714). Toutefois sa solution est déjà esquissée dans deux opuscules antérieurs, « Sur les vérités premières » (1689) et les « Vingt-quatre thèses métaphysiques » (c.1697). Cette solution est fondée sur le fameux principe de raison suffisante (PRS) : *nihil est sine ratione*, rien n'arrive sans raison (ou, selon une autre formulation : il n'y a pas d'effet sans cause). Donc, s'il y a quelque chose, il y a une raison pour laquelle il y a quelque chose. Cette cause doit être un être réel et

<sup>1</sup> La réflexion de Siger de Brabant s'inscrit dans un cadre avicennien, et repose plus particulièrement sur l'idée que Dieu n'est pas le sujet de la métaphysique, celui-ci étant l'être en tant qu'être. Avant Siger, Thomas d'Aquin avait déjà développé des réflexions sur ce thème, sans le formuler explicitement. Sur les formulations médiévales de la question « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien », voir Wippel [2007]. Par parenthèse, le refus de considérer Dieu comme *causa sui* chez Siger de Brabant contredit l'hypothèse heideggerienne selon laquelle « *causa sui* » est le nom sous lequel Dieu fait son entrée en métaphysique (d'ailleurs l'avicennisme en général résiste à une lecture ontothéologique). L'histoire de la suicausalité est complexe ; notons que la notion émerge en territoire néoplatonicien et non chrétien, dans le *Traité 49* de Plotin, où apparaît la thèse fugace que le l'Un est sa propre cause.

<sup>2</sup> L'autre solution consiste à admettre que le « tout » en question soit *causa sui* ; on pourrait en trouver un exemple dans un monisme de type spinoziste, où le *deus sive natura* est cause de soi.

nécessaire, car autrement il faudrait qu'il ait lui-même une cause [on retrouve la réflexion de Siger de Brabant] : « cet Être est ainsi la raison dernière de l'existence des choses et on l'appelle ordinairement du seul nom de Dieu. » (*Vingt-quatre thèses*, §3).

Kant, dans une œuvre « précritique » passionnante, *L'Unique fondement possible d'une preuve de l'existence de Dieu*, prétend démontrer pour sa part qu'« il est absolument impossible que rien n'existe » (I, 3). La démonstration de Kant est un véritable tour de force (ou tour de passe-passe, c'est selon) qui tient en un petit paragraphe. Il commence par établir qu'il est impossible que rien ne soit possible (car ce serait contradictoire : il n'est pas possible que rien ne soit possible). En revanche, le fait que rien n'existe n'est pas contradictoire. « Seulement, en supprimant l'élément matériel et les *data* que toute possibilité requiert, on nie aussi toute possibilité – ce qui se produit précisément en abolissant toute existence. Donc, en niant toute existence, on abolit aussi toute possibilité. » (OC I p.334)

Après Kant, la plupart des philosophes qui s'intéressent à la question insistent soit sur son caractère insoluble, mystérieux ou vide de sens, à la fine pointe de l'étonnement philosophique (Schopenhauer<sup>3</sup>, James<sup>4</sup> et à sa manière Wittgenstein<sup>5</sup>) soit sur son caractère illusoire et mal formé (Bergson<sup>6</sup> et Heidegger<sup>7</sup>). Mais jusqu'à la récupération contemporaine de l'examen de la question, la perspective d'une réponse positive avait été à peu près abandonnée ; c'est cette perspective, supposée à nouveau crédible, qui va nous intéresser.

## 2. REFLEXIONS PRELIMINAIRES

### 2.1 POSTULATS ET CONTRE-POSTULATS

La question canonique<sup>8</sup> « pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » repose sur deux postulats, dont le premier est factuel et le second contrefactuel :

- (1) Il y a quelque chose.
- (2) Il aurait pu ne rien y avoir.<sup>9</sup>

<sup>3</sup> Cf. le texte célèbre du supplément au livre I du *Monde comme volonté et comme représentation*, « Sur le besoin métaphysique de l'humanité ». Chez Schopenhauer, l'étonnement est bien sûr indissociable de l'angoisse : la tyrannie du principe de raison est l'expression du monde comme Volonté.

<sup>4</sup> Cf. *Some problems of philosophy* : « The question of being is the darkest in all philosophy. All of us are beggars here, and no school can speak disdainfully of another or give itself superior airs. For all of us alike, Fact forms a datum, gift, or *Vorgefundenes*, which we cannot burrow under, explain or get behind. It makes itself somehow, and our business is far more with its What than with its Whence or Why. »

<sup>5</sup> Wittgenstein a changé d'attitude entre les dernières propositions du *Tractatus* et la *Lecture on Ethics* : « c'est un non-sens de dire que je m'étonne de l'existence du monde car je ne peux pas imaginer qu'il n'existe pas » mais seulement qu'il soit *tel ou tel*.

<sup>6</sup> Cf. *La pensée et le mouvant*. L'argument de Bergson a partie liée avec le problème des faits négatifs (voir la théorie armstrongienne des vérificateurs section 5 ; et pour une reprise de l'argument bergsonien, voir le développement de Meillassoux section 6).

<sup>7</sup> Voir en particulier *Qu'est-ce que la métaphysique ?* qui traite de la question « pourquoi est-il en somme de l'étant et non pas plutôt rien ? » en regrettant que l'énigme de l'étant (le quelque chose) ait occulté la véritable énigme, celle de l'être : « D'où vient que partout l'étant ait prééminence et revendique pour soi tout 'est', tandis que ce qui n'est pas un étant, le rien compris de la sorte comme l'être lui-même, reste oublié ? »

<sup>8</sup> Pour des raisons pratiques, j'emprunte à Meillassoux (*in* Wolff [2007]) l'expression « question canonique » pour caractériser la question sous sa forme leibnizienne standard, par opposition à ses diverses reformulations, réductions et déplacements.

<sup>9</sup> On peut mettre en cause le fait que (2) soit vraiment un postulat de la question canonique, mais cela importe peu pour la présente discussion, car on considérera simplement, dans ce cas, que (b) n'est pas un moyen de refuser la question, mais une réponse à part entière. Cf. *infra* les trois types de positions modales que distingue Armstrong : tout ce qui existe est nécessaire / il y a des êtres nécessaires et des êtres contingents / tous les êtres sont nécessairement contingents. Admettre qu'« il y aurait pu ne rien y avoir » suppose d'adopter le troisième cadre.

Il suit que l'on peut refuser de poser la question pour au moins deux raisons mutuellement exclusives : ou bien on rejette (1), ou bien on rejette (2). Ces attitudes correspondent aux positions suivantes :

- (a) Il n'y a rien (nihilisme ontologique)
- (b) Il y a nécessairement quelque chose = il n'aurait pas pu ne rien y avoir (nécessitarisme ontologique)

Soit  $p$  = 'il y a quelque chose'. On a donc le tableau suivant :

postulats	contre-postulats
(1) $p$	(a) $\neg p$
(2) $\neg \Box p$	(b) $\Box p$

Je ne considérerai pas sérieusement (a) et j'admettrai par conséquent (1), puisque la position du nihilisme ontologique est difficilement défendable<sup>10</sup>. Je serai toutefois amené à en faire un usage « heuristique » au cours de l'exposé.

Certains philosophes ajoutent un troisième postulat, que Leibniz a formulé clairement dans les *Principes* en disant que « le rien est plus simple et plus facile que quelque chose ». Or il ne s'agit pas à proprement parler d'un postulat, au sens où l'on peut très bien se poser la question sans l'admettre, mais plutôt d'une des raisons « psychologico-épistémiques », si l'on peut dire, qui accroissent la légitimité de la question et l'étonnement corrélatif devant le fait que le monde *soit* – songeons aux commentaires de Schopenhauer et de Wittgenstein.

On pourrait à la limite considérer un quatrième postulat, moins trivial qu'il y paraît, à savoir que les termes de la question – « quelque chose » et « rien » – peuvent recevoir un sens précis.

## 2.2 TYPOLOGIE DES REPONSES POSSIBLES

On peut aussi, évidemment, accepter les postulats de la question canonique et chercher à y répondre ; distinguons plusieurs types non-exclusifs de « réponses » au sens large :

- Il n'y a pas de réponse :
  - soit parce que nous ne sommes pas capable de répondre (e.g. du fait de la finitude de notre raison).
  - soit parce que la question n'a pas de sens.
  - soit parce qu'elle est tout simplement insoluble en elle-même.
- Il n'y a *aucune* raison pour laquelle il y a quelque chose plutôt que rien (ce qui n'est pas tout à fait équivalent à la « réponse » précédente). Cette attitude consiste simplement à refuser le principe de raison suffisante qui motive la question. Elle peut aboutir à deux conclusions différentes :
  - l'absurdité du quelque chose (Camus, Sartre)
  - la nécessité de l'absence de raison (Meillassoux<sup>11</sup>)

<sup>10</sup> Rappelons pour mémoire que le sophiste Gorgias, d'après Sextus Empiricus, avait écrit un traité *Du non-être ou de la nature*, dans lequel il aurait soutenu que rien n'existe. L'argument restitué par Sextus est particulièrement savoureux. D'ailleurs les spécialistes eux-mêmes sont divisés sur la question de savoir si cet ouvrage était une parodie de l'éléatisme ou un traité sérieux !

<sup>11</sup> La différence avec l'existentialisme apparaît davantage dans les conséquences éthiques de la doctrine. Cf. l'avant-propos de *L'inexistence divine* : « L'absurdité du monde ne se manifeste pas par le non-sens nauséeux de la racine sartrienne [...]. Le non-sens du monde ne doit donc pas être compris comme une simple absence inertielle de sens, mais en vérité comme un *devenir d'un non-sens tel que même le sens peut en surgir*. C'est l'intuition récurrente qui doit nous faire percevoir le monde en sa vérité : le devenir, de n'être gouverné par aucun Dieu, est capable de tout, *même de Dieu*. » (p.6). On pourrait aussi classer Meillassoux, tout simplement,

- Il y a un principe en vertu duquel il y a quelque chose plutôt que rien (e.g. le principe de factualité chez Meillassoux, ou un principe de plénitude).
- Il y a une cause de l'existence de quelque chose :
  - Théisme transcendant (voir section 3.1)
  - Théisme immanent

### 3. L'ARGUMENT CLASSIQUE DU THEISME ET LA CONTRE-ATTAQUE NATURALISTE

#### 3.1 L'ARGUMENT THEISTE

La réponse du théisme transcendant<sup>12</sup> est à la fois l'une des plus efficaces, l'une des plus difficile à accréditer, et l'une des plus importantes historiquement. Sous sa forme leibnizienne, nous l'avons vu, cette réponse consiste à poser l'existence d'une cause transcendante de toute chose qui puisse en rendre raison : cette cause doit être un être suprême et parfait, à savoir Dieu. Sous sa forme contemporaine plus ou moins naïve, cet argument est fréquemment employé face au naturalisme : la science naturelle peut sans doute nous dire ce qu'est telle ou telle chose, expliquer sa composition et son fonctionnement, ou nous permettre de comprendre pourquoi tel ou tel phénomène se produit. Mais elle est impuissante face à la question canonique. La théorie du « Big Bang » est d'autant plus vulnérable à ce type d'attaque qu'elle prétend apparemment statuer sur l'origine du monde. En réalité, on sait qu'elle n'explique pas l'existence de *quelque chose* aux tout premiers instants du futur univers, fût-ce ce mystérieux « magma cosmique » dont parlent à l'envi les magazines de vulgarisation. Le théiste a donc tout le loisir de se moquer sereinement de la course à « l'explication » dans les théories physico-cosmologiques qui prétendent remonter toujours plus loin vers « l'instant zéro » de la création de l'univers : ce n'est, selon eux, que reculer pour mieux sauter, ou plutôt pour ne pas sauter du tout. Le même type d'attaque oppose les créationnistes aux évolutionnistes : « vous prétendez expliquer comment les espèces évoluent à partir de tel ou tel état originel, mais si vous n'expliquez pas l'origine elle-même, vous n'expliquez rien. »

La solution du théisme dépend étroitement de la notion de création *ex nihilo* : Dieu crée quelque chose à partir de rien. On voit bien que contrairement à ce qu'on lit parfois, le miracle n'est pas l'envers d'un défaut d'explication, mais au contraire un « formidable » outil d'explication *ad hoc* : on peut tout expliquer par le miracle, là où la science serait bien en peine de répondre. En d'autres termes, le croyant est celui qui tient le plus au principe de raison suffisante. La possibilité de la création *ex nihilo* est peut-être le dernier miracle auquel la science n'ait pas donné d'explication rationnelle, tout simplement parce que cela ne relève pas de son domaine de compétence, à supposer que la question canonique ait un sens. C'est d'ailleurs ce défi, que l'on peut appeler le « défi théiste », qui contraint souvent les non croyants à se réserver à l'agnosticisme plutôt qu'à prôner l'athéisme : à la question canonique, ils donnent une réponse sceptique, « je ne sais pas, et dans le doute je dois maintenir la possibilité que Dieu ait créé le monde *ex nihilo* ».

#### 3.2 L'IRE DES NATURALISTES : REPONSE OU REFUS DE LA QUESTION ?

Dans un article récent intitulé de manière explicite « Stop Asking Why There's Anything », Stephen Maitzen [2011] entreprend de montrer que la question n'a telle quelle pas de réponse

---

parmi ceux qui rejettent le postulat (2) : de la nécessité de la contingence de toute chose s'infère la nécessité que quelque chose (de contingent) existe.

<sup>12</sup> Nous suivons Paul Clavier (*in* Wolff [2007]) en distinguant le théisme intransitif ou immanent selon lequel « ce qu'il y a (le quelque chose) ne dépend que de soi pour exister, existe par soi » et le théisme transitif ou transcendant selon lequel « on prétend remonter, par transitivité [...] à une entité causante non causée dont dépend l'existence de tout le reste ». Le théisme en général s'oppose au naturalisme intégral qui soutient « qu'il y a toujours (eu) quelque chose d'autre pour produire (naturellement) ce qu'il y a » (p.117-118).

parce qu'elle est mal posée. Il reprend à David Wiggins<sup>13</sup> l'expression de « *dummy sortal* », que l'on peut traduire par « sortal factice ». Un terme sortal est un terme qui dénote un certain genre de chose authentique : par exemple le sortal « vache » a la fonction grammaticale et logique de dénoter la sorte de chose que sont les vaches (en l'occurrence cette sorte est une espèce naturelle), et de dénombrer un individu de cette sorte ; un « sortal factice » est donc un sortal apparent qui en réalité ne dénote rien de précis car il n'a pas les critères d'identité adéquats. Des termes comme « chose », « objet », « individu », « entité », « être » et « substance » seraient des « sortaux factices », dont l'usage philosophique repose sur une confusion entre fonction grammaticale (nom commun dénombrable) et fonction logique (indénombrable). En revanche, un terme comme « stylo » est un sortal authentique qui fonctionne à la fois grammaticalement et logiquement comme un nom dénombrable. Ainsi, si je tiens un stylo dans ma main, la question « combien ai-je de stylos dans la main ? » admet une réponse correcte : « un » si notre ontologie de sens commun est vraie, « aucun » si elle est fautive (par exemple, si seules les particules élémentaires existent). En revanche, dans le même cas, la question « combien ai-je de choses dans la main ? » n'a aucune réponse correcte. De la même manière, Maitzen soutient que la question « pourquoi y a-t-il quelque chose ? » (c'est-à-dire : « pourquoi y a-t-il quelque chose ? », *any thing*), repose sur l'emploi d'un sortal factice (« chose ») et n'admet pas de réponse, alors que la question « pourquoi y a-t-il des stylos ? » (ou des pingouins, des catapultes, des angines...) admet une réponse que la science naturelle doit pouvoir nous fournir.

Maitzen propose une solution extrêmement déflationniste, et à ce titre peu convaincante. En acceptant sa critique des « sortaux factices », nous serions amenés à rejeter comme non-sens l'immense majorité de l'histoire de la métaphysique *et* de la métaphysique contemporaine. D'ailleurs, le vocabulaire qu'il emploie (notamment la dénonciation des « pseudo-questions ») révèle une lointaine filiation wittgensteinienne et carnapienne. Sans nous attarder sur les critiques du positivisme logique, intéressons-nous à d'autres types de réponses non-théistes à la question canonique.

#### 4. UN MONDE VIDE EST-IL POSSIBLE ?

Mais il n'est pas évident que la question canonique – si on l'abstrait de son contexte d'énonciation chez Siger de Brabant ou Leibniz – soit une question intrinsèquement étimologique. Il ne s'agit pas forcément de déterminer quelle est la *cause* de l'existence de quelque chose, mais peut-être plutôt, ainsi que la question est comprise dans la plupart des débats contemporains, de s'interroger sur la *possibilité* qu'il n'y ait rien (« Se pourrait-il qu'il n'y ait rien plutôt que quelque chose ? »). On passe ainsi d'une réflexion étimologique à une réflexion modale, pour laquelle nous sommes peut-être mieux armés. Est en jeu la valeur de vérité du contrefactuel que nous avons désigné comme le postulat (2) de la question canonique : « il aurait pu ne rien y avoir ». Cette reformulation – ou variation – a en outre le mérite de ne pas poser la question du point de vue étroitement temporel qui est celui de la création *ex nihilo* : même s'il y a eu, s'il y a et s'il y aura quelque chose de toute éternité, cela ne nous dit pas qu'*il n'y aurait pas pu* y avoir rien plutôt que quelque chose (d'où l'emploi, faute de mieux, du futur antérieur pour contourner le fait de l'existence de quelque chose : c'est bien le contrefactuel et non le factuel qui nous intéresse).

Dans un passage fameux et lapidaire de *On the Plurality of Worlds* Lewis pose la question canonique dans le cadre du réalisme modal. Si on applique la sémantique des mondes possibles au contrefactuel qui nous intéresse, on obtient « il existe au moins un monde où rien n'existe », c'est-à-dire « il existe au moins un monde vide ». C'est précisément ce que refuse Lewis : il n'y a pas de monde vide, si un monde est une somme méréologique maximale de

<sup>13</sup> David Wiggins, *Identity and spatio-temporal continuity*, Oxford, Basil Blackwell, 1967

choses reliées spatiotemporellement. La discussion sur le monde vide, dont dépend l'examen de notre contrefactuel, a suscité plusieurs échanges intéressants.

#### 4.1 L'ARGUMENT LOGIQUE DE ROWE

Avant d'aborder le débat Lowe-Van Inwagen sur les mondes possibles vides, mentionnons un argument logique original en faveur de la nécessité qu'il existe quelque chose. Dans *The Cosmological Argument*, William Rowe [1975] a formulé le « dilemme de la contingence » (*contingency dilemma*) pour montrer qu'il doit y avoir quelque chose. Considérons l'ensemble des vérités contingentes. La conjonction de ces vérités est elle-même une vérité contingente (appelons-la  $v^*$ ). D'un côté,  $v^*$  ne peut être expliquée par aucune vérité contingente, car elle contient déjà toutes les vérités contingentes ; la définition serait donc circulaire. D'un autre côté,  $v^*$  ne peut pas non plus être expliquée par une vérité nécessaire, car une vérité nécessaire ne peut impliquer que d'autres vérités nécessaires. Le dilemme de Rowe suggère qu'il est impossible de répondre à la question « Pourquoi y a-t-il des êtres contingents ? » ; une manière de répondre néanmoins à la question canonique consiste à réfuter le postulat (2), en montrant qu'il est impossible qu'il n'y ait rien, et qu'il est donc nécessaire qu'il y ait quelque chose.

#### 4.1 L'ARGUMENT STATISTIQUE DE PETER VAN INWAGEN

Peter Van Inwagen [1996] a donné une impulsion nouvelle à l'étude de la question canonique en formulant un argument statistique apparemment simple mais néanmoins intéressant contre la possibilité d'un monde vide. Nous savons que dans une loterie infinie, la chance qu'un ticket donné soit gagnant est égale à 0. L'argument de Van Inwagen consiste simplement à dire que puisqu'il n'y a qu'un seul monde possible vide et une infinité de mondes possibles non vides (i.e. peuplés), la probabilité qu'il y ait quelque chose plutôt que rien est égale à 1 : l'analyse statistique de ce cas nous dit en effet que même si un monde vide n'est pas impossible, il est *infinitement* improbable. Le nerf du raisonnement est le suivant :

- (1) Il y a des êtres (donc notre monde n'est pas vide)
- (2) Il y a une infinité de mondes possibles
- (3) Il y a au plus un monde possible dans lequel il n'y a pas d'êtres (car on ne pourrait pas distinguer deux mondes possibles vides)
- (4) Pour deux mondes possibles quelconques, leur probabilité d'être actuel est équivalente
- (5) Donc la probabilité qu'il y ait quelque chose est égale à 1 (par 2, 3 et 4)

#### 4.2 LA REPONSE DE JONATHAN LOWE

La raison pour laquelle Van Inwagen admet qu'il n'y a qu'un seul monde possible vide est que le monde vide, dans la sémantique modale, est conçu sur le modèle de l'ensemble vide : puisque qu'un ensemble est défini par ses membres, il ne peut y avoir qu'un seul ensemble vide. Mais un certain nombre de philosophes sont pluralistes à l'égard des mondes vides. John W. Carroll, par exemple, soutient dans *Laws of Nature* que les mondes vides peuvent être classés et différenciés en fonction des lois de la nature qui y opèrent : dans un monde newtonien, un objet en mouvement qui ne subit aucune force va continuer uniformément sa trajectoire sur une ligne droite ; dans un monde aristotélicien, un tel objet va tendre vers son lieu naturel. Le monde newtonien vide et le monde aristotélicien vide (du point de vue des lois physiques) sont différents car différents énoncés contrefactuels sont vrais dans chacun des deux mondes. Il y a donc une infinité de monde vides (pour prendre un autre exemple, la constante gravitationnelle d'un monde vide pourrait être égale à n'importe quel nombre réel entre 0 et 1). Le cardinal de l'ensemble des mondes peuplés n'est donc pas supérieur au cardinal de l'ensemble des mondes vides, et l'argument de Van Inwagen ne tient plus.

Jonathan Lowe [1996] a lui-même formulé cette critique à l'égard de Van Inwagen : il faut distinguer monde vide au sens modal et monde vide au sens physique. Or il faut bien qu'un monde vide au sens physique contienne selon Lowe des objets abstraits (des universaux et des ensembles). Fort de cette clarification du problème, Lowe entreprend de montrer qu'il n'y a pas de monde vide *au sens physique*. Voici son raisonnement simplifié :

- (1) Un monde vide contient nécessairement des universaux (donc des ensembles d'universaux)
- (2) Or les universaux sont des objets abstraits
- (3) Et les objets abstraits dépendent d'êtres concrets (voir ci-dessous)
- (4) Il doit donc y avoir des objets concrets dans un monde vide (par 1, 2, 3)
- (5) Un monde vide n'est pas vide (contradiction)

Par réduction à l'absurde on obtient donc :

- (6) Il n'y a pas de monde vide
- (7) Il est nécessaire que quelque chose existe plutôt que rien

Ce raisonnement implique que si nous admettons l'existence des nombres, quelque chose doit exister. En effet, puisque les énoncés mathématiques abstraits tels que 'le premier nombre premier après 1.000.000 est 1.000.003' sont des vérités nécessaires et peuvent seulement être rendues vraies par l'existence d'un être contingent (selon la construction des mathématiques à l'aide de la théorie des ensembles), il est nécessaire qu'il existe au moins un être contingent, et un monde vide est impossible même s'il n'y a pas d'êtres nécessaires.

Nef et Lihoreau (*in* Wolff [2007]), reprenant le détail de la discussion, ont soutenu un argument semblable à celui de Lowe pour discréditer la possibilité du monde vide, en s'appuyant plus généralement sur la survenance des structures ontologiques sur les structures physiques : ils s'emploient à montrer que le vide ontologique est contradictoire, et qu'il repose sur une confusion entre l'usage syncatégorématique et l'usage catégorématique de « rien ».

D'une certaine manière on voit que la question se cristallise sur le problème des objets abstraits (nombres, universaux, etc.) : peut-on concevoir que le « rien » de la question canonique soit peuplé d'abstractions ? Ne peut-on pas imaginer de monde vide y compris d'objets abstraits ? Remarquons que les arguments fondés sur la survenance de l'abstrait sur le concret ne font, en un sens, que moderniser l'argument déjà formulé par Kant dans *L'unique fondement possible d'une preuve de l'existence de Dieu*.

#### 4.3 QUELQUES ARGUMENTS EN FAVEUR DE LA POSSIBILITE D'UN MONDE VIDE

Thomas Baldwin [1996] tente de montrer cette possibilité par récurrence : on peut passer d'un monde à  $n$  entités à un monde à  $n-1$  entités, jusqu'à arriver à 0.

Gonzalo Rodriguez-Pereyra [1997] refuse la solution de Baldwin dans l'hypothèse où les entités concrètes seraient infiniment divisibles en entités plus petites : il serait alors impossible d'arriver à 0 entités par récurrence. Il préconise donc une soustraction « infinie » plutôt qu'une soustraction discrète : prenons un monde quelconque, et retirons successivement chaque entités composite infiniment divisible.

Cependant, non seulement nous verrons (section 6) que cet argument « soustractif » (*subtraction argument*) est peut-être fallacieux, mais par surcroît, s'il est valide, il n'a aucune efficacité contre les arguments de la « survenance » de l'abstrait sur le concret de type Lowe ou Nef-Lihoreau.

### 5. VERIFICATION ET POSSIBILITE : DAVID ARMSTRONG

Dans *Truth and Truthmakers*, David Armstrong traite la question canonique en se servant de sa théorie des vérifacteurs (*truthmakers*) plutôt que des mondes possibles. Le principe de

vérification (*truthmaking principle*) dit que toute vérité est rendue vraie par quelque chose, que l'on désigne sous le terme générique de vérifacteur, et qui peut être, selon l'ontologie qu'on adopte, un fait, un état-de-chose, un trope, etc.

Comme le dit Armstrong (7.2), les propositions modales qui posent le plus de problèmes pour une théorie des vérifacteurs sont les « faussetés contingentes » (ou « simples possibilités ») : les vérités de la forme « il est possible que  $p$  » où  $p$  lui-même est faux ( $\neg p \ \& \ \diamond p$ ). D'après Armstrong, les mondes possibles concrets de Lewis et les mondes possibles abstraits de Plantinga sont autant de tentatives – ontologiquement exorbitantes – pour rendre compte de ce type d'énoncés : « ma thèse est que ces philosophes convoquent des géants pour réaliser un travail d'enfant » (p.83).

Il formule le « principe de possibilité » (*possibility principle*) de la manière suivante, où  $T$  représente le vérifacteur d'une proposition contingente  $p$  :

- (1)  $(T \rightarrow p)$  (hyp)
- (2) 'p est contingent' (hyp)
- (3)  $p$  implique 'il est possible que non-p' (par 2 et la nature des propositions contingentes)
- (4)  $\therefore T \rightarrow$  'il est possible que non-p' (par 1, 3 et le principe d'implication)

$T$  est une entité du monde (un état-de-chose, ou une autre entité selon la conception des vérifacteurs que l'on adopte). Par exemple (en simplifiant), l'état de chose  $F(a)$ , si «  $F(a)$  » est une vérité contingente, implique que « il est possible que  $\neg F(a)$  » est vrai.

La section 7.4 du livre d'Armstrong traite de la dérivation modale de la question canonique, à savoir « *Could there have been nothing at all ?* ». Il y a trois possibilités :

- (1) Soit le monde ne contient qu'un ou plusieurs êtres nécessaires (e.g. chez Spinoza)
- (2) Soit le monde contient des êtres nécessaires *et* des êtres contingents (e.g. Dieu d'un côté et Socrate de l'autre)
- (3) Soit le monde ne contient que des êtres contingents

La question ne se pose vraiment que quand le dernier cas ; dans les deux premiers, elle admet trivialement une réponse négative.

Armstrong se propose donc, pour examiner la question, de postuler que (3) est le cas. Dans ce cadre, *il est impossible qu'un être nécessaire existe*, car s'il est possible qu'un être nécessaire existe, alors il existe (et nous postulons précisément que tout est contingent). Nous devons donc poser que *nécessairement, tout est contingent* (ce qui, d'ailleurs, correspond exactement à la position de Meillassoux<sup>14</sup>).

Armstrong propose de considérer « il aurait été possible que rien n'existe » comme une simple possibilité, et donc de lui appliquer le « principe de possibilité » précédemment établi.

« Si nous endossons l'assomption que le monde est un monde d'êtres contingents, alors 'il y a au moins un être contingent' est une proposition vraie, qui a des vérifacteurs innombrables dont chacun suffit en soi à garantir la vérité de cette proposition. [...] Ensuite, étant donné que 'il y a au moins un être contingent' est une vérité contingente, la formule habituelle nous dit que tout vérifacteur de cette vérité sera aussi le vérifacteur de la proposition modale 'il aurait pu n'y avoir aucun être contingent'. Mais dans un monde d'êtres contingents cela équivaut à 'la possibilité qu'il n'y ait rien du tout'. Nous avons donc le vérifacteur désiré. » (p.90)

<sup>14</sup> À cet égard, Armstrong (qui ne connaît évidemment pas Meillassoux et écrit avant lui) fait une remarque intéressante. Il note que le fait que tout ce qui existe soit nécessairement contingent n'exclut pas l'existence de *connexions nécessaires* entre les existences contingentes. On peut donc très bien avoir un monde où tous les étants sont nécessairement contingents avec des lois physiques nécessaires – ce que Meillassoux, suivant Hume, n'admet pas. Comme le dit Armstrong, il s'agit d'un débat indépendant.

Mais, demande-t-il aussitôt, 'il y au moins un être contingent' est-il vraiment une vérité contingente ? Chaque être contingent, *individuellement*, aurait pu ne pas exister ; mais il ne suit pas qu'il est vrai que la *totalité* des êtres contingents aurait pu ne pas exister.

Le problème est le suivant : dans un « monde » où rien n'existe, il n'y a aucun vérificateur de la proposition vraie 'il n'existe rien du tout'. Cet argument met en doute fait que 'il est possible que rien n'existe' soit une possibilité réelle, puisque ce serait une possibilité fondée sur rien (usage *syncatégorématique*), et non pas, précisément, sur *le* rien (usage *catégorématique*).

Cependant, Armstrong finit par refuser cet « argument », puisqu'il repose sur un usage des mondes possibles qu'il n'admet pas : il est utile, d'un point de vue heuristique, de se référer à ces mondes possibles abstraits pour se demander *ce qu'il se serait passé* dans telle ou telle situation contrefactuelle, mais il ne faut pas oublier que « les vérificateurs réels sont dans ce monde ».

« Dans ce monde, semble-t-il, nous avons des vérificateurs pour 'au moins un être contingent existe', et cette vérité est *au moins plausiblement* une vérité contingente. L'argument de 7.2 [le principe de possibilité] est que le vérificateur d'une vérité contingente est également le vérificateur de la vérité modale selon laquelle il est possible que cette vérité contingente ne soit pas vraie. Pourquoi ne devrions-nous donc pas maintenir, en tant que vérité modale, 'il est possible qu'il aurait pu n'y avoir aucun être contingent' ? Ceci, avec le refus des êtres nécessaires [qu'il justifie dans le chapitre suivant] nous donne la possibilité d'un monde vide. » (p.91)

Si l'on suit Armstrong, on aboutit à la conclusion qu'il est *plausible* qu'il aurait pu n'y avoir rien plutôt que quelque chose. C'est somme toute une conclusion assez faible, puisque d'une part il ne s'agit pas d'un savoir positif, et d'autre part cela ne nous dit pas *pourquoi* il y a quelque chose plutôt que rien ; tout au plus cela justifie-t-il que l'on puisse se poser la question sérieusement. À ces réserves il faut ajouter que toute la réflexion d'Armstrong est suspendue au postulat qu'il n'existe aucun être nécessaire, ce qui est inacceptable, par exemple, pour un théiste.

Cependant, la contribution d'Armstrong a aussi des mérites, à commencer par celui de clarifier considérablement l'enjeu du débat. Il montre bien, en particulier, que la question canonique, si l'on refuse l'option necessitariste au demeurant indémontrable (il y a quelque chose parce qu'il y nécessairement quelque chose) est somme toute équivalente à la question « Pourquoi est-il nécessaire que tout ce qui existe soit contingent ? ». Ceci nous mène directement au développement de Quentin Meillassoux sur la question.

## 6. LA « SOLUTION » DE MEILLASSOUX

Meillassoux traite synthétiquement la question canonique dans *L'inexistence divine* et dans *Après la finitude*, mais nous retiendrons surtout l'examen plus détaillé et plus récent qui figure dans l'article « Question canonique et facticité » (*in* Wolff [2007]).

Il commence par récupérer la critique bergsonienne : le « rien » convoqué dans la question canonique n'a rien à voir – si l'on ose dire – avec notre usage ordinaire de la négation, qui opère par soustraction, ou plus exactement par *variation*. Dire qu'une chose n'existe pas, ce serait dire qu'autre chose existe : dire que cet arbre n'existe pas, c'est dire que ce paysage est tel plutôt que tel. Comme le dit encore Meillassoux, « le propre de la négation ontologique est ainsi d'être paraphrasable par une variation » (p.139). La question « pourquoi ceci existe-t-il » est paraphrasable en « pour quelle raison ceci existe-t-il, et non pas telle ou telle autre chose à sa place ? » – ce que Meillassoux nomme la « question de l'être-ainsi ». La question canonique *paraît* à première vue être une généralisation de la question de l'être-ainsi à tous les étants, mais il s'agit en réalité d'une question entièrement différente et *non paraphrasable*

*dans les termes d'une variation.* Nous savons donc ce que signifie, e.g. « rien de cette chose n'existe » = « cette chose n'existe pas ». Mais nous n'avons aucune idée de ce que pourrait signifier cette généralisation de la négation à toute chose : « rien du tout n'existe » = « rien n'existe ».

Telle quelle, la question canonique est donc mal posée, car le néant radical est impensable ; il faut, pour y répondre, la reformuler en une question plus générale : « peut-on démontrer que l'impensable – tel le néant radical – est impossible ? » (p.143).

Passons sur le détail de l'argument qui reprend à ce stade la question de la corrélation et aboutit à définir la facticité comme « l'incapacité où je suis de démontrer la pérennité d'une entité ou d'une structure, parce qu'il me manque pour cela une raison susceptible d'établir une telle pérennité » (p.148) ou tout simplement comme « absence de raison d'être ou de perdurer » (p.149). La corrélation elle-même est prise dans le régime de la facticité. Mais la facticité ne peut être elle-même factuelle, car je ne peux douter de la facticité elle-même sans en faire un absolu. Comme dans ses travaux antérieurs, Meillassoux conclue donc à la nécessité de la facticité, qui peut se formuler par le *principe de factualité* :

**PF** 'nécessairement, tout est contingent'

On peut résumer ce geste en disant que « l'absence de raison d'être ne désigne plus une déficience de la pensée – son ignorance de la véritable raison d'être – mais désigne une propriété effective de ce qui est. » (p.152). Meillassoux entreprend de distinguer une interprétation faible et une interprétation forte de **PF** :

**PF<sub>faible</sub>** 'si quelque chose est, alors il doit être contingent'

**PF<sub>fort</sub>** 'les choses sont nécessairement contingentes *et il y a nécessairement des choses contingentes*'

Meillassoux reformule donc la question canonique de la manière suivante : « Peut-on justifier une interprétation forte du principe de factualité ? ». En admettant uniquement **PF<sub>faible</sub>** on peut concevoir la possibilité d'un monde vide d'objets concrets qui ne contiendrait que des faits négatifs<sup>15</sup> : « Pourquoi ne pourrait-il pas y avoir un monde constitué seulement de virtualités, mais de virtualités effectivement capables de s'actualiser ? » (p.155).

Meillassoux entreprend de justifier **PF<sub>fort</sub>** en arguant que si la facticité est absolue, alors ce qui permet de la penser, ses conditions de pensabilité, doivent l'être tout autant :

« Or il nous paraît *impensable* de concevoir une facticité qui ne comporterait pas les deux dimensions de l'existence et de l'inexistence : une facticité qui ne serait pas à la fois composée de choses existant de fait et de virtualités de fait inactuelles. [...] Un rien radical est impensable. Mais désormais nous avons les moyens de conclure de cette impensabilité du rien radical à *son impossibilité absolue* : car l'impensabilité du rien radical produisant avec elle l'impensabilité de la facticité devient pour cette raison une impossibilité ontologique absolue. Puisque la facticité n'est pensable que comme un absolu et puisque l'existence des choses est l'une des conditions de cette pensabilité, alors l'existence de quelque chose n'est pareillement pensable que comme un absolu. » (p.155-156)

La réponse de Meillassoux se laisse donc résumer ainsi : il est nécessaire qu'il y ait quelque chose et non pas rien, parce qu'il est nécessairement contingent qu'il y ait quelque chose et non quelque autre chose.

<sup>15</sup> Meillassoux admet l'existence des faits négatifs sans autre forme de procès ; or on sait la complexité de cette discussion au moins depuis Reinach et Russell.

Notons que Meillassoux, implicitement, fait bien la distinction entre nécessité *de re* et nécessité *de dicto* : ‘il est nécessaire qu’il existe quelque chose’ (*de dicto*) n’est pas équivalent à ‘il y a quelque chose qui existe nécessairement’ (*de re*) ; bien au contraire, pour Meillassoux, *il est nécessaire qu’il existe quelque chose qui ne soit pas nécessaire*.

#### **BIBLIOGRAPHIE (DISCUSSIONS CONTEMPORAINES)**

David Armstrong, 2004. *Truth and Truthmakers*, Cambridge: Cambridge University Press

Thomas Baldwin, 1996. « There might be nothing », *Analysis*, 56

John W. Carroll, 1994. *Laws of Nature*, Cambridge: Cambridge University Press.

D. Erfid, et T. Stoneham, 2009. « Is Metaphysical Nihilism Interesting ? », *Pacific Philosophical Quarterly*.

David Lewis, 1986. *On the Plurality of Worlds*, Oxford: Blackwell.

E. J. Lowe, 1996. « Why is there anything at all ? », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 70

P. Van Inwagen, 1996. « Why is there anything at all ? », *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary Volumes, Vol. 70

Gonzalo Rodriguez-Pereyra, 1997. « There might be nothing : the subtraction argument improved », *Analysis*, 57, 3

William Rowe, 1975. *The Cosmological Argument*, Princeton: Princeton University Press.

Bede Rundle, 2004. *Why is There Something Rather than Nothing?*, Oxford: Oxford University Press.

Roy Sorensen, 2009. « Nothingness », *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (éd. E. Zalta)

J. F. Wippel, 2007. « Thomas Aquinas on the ultimate why question: why is there anything at all rather than nothing whatsoever ? », *The Review of Metaphysics*, vol. 60, n°4

F. Wolff (dir.), 2007. « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? », PUF/Rue d’Ulm