

## Les bulles, le « dépli » et la philosophie

Ciprian Jeler  
“Alexandru Ioan Cuza” University of Iași

Paul-Antoine Miquel, *Le vital, aspects physiques, aspects métaphysiques*, Préface de Pierre Livet, Paris, Ed. Kimé, 2011.

**Title:** *The Bubbles, the "Unfolding" and Philosophy*

**Keywords:** vital, totalizing, horizon, epistemology, incompleteness

Le titre de ce livre est à la fois précis et trompeur. Il est trompeur d'abord parce qu'il semble laisser entendre que nous allons lire un livre sur la vie, que l'enjeu du livre serait d'isoler des éléments pour une théorie de la vie. Pourtant, en avançant dans la lecture de ce recueil d'articles et conférences écrites et prononcées entre 2008 et 2010, on se rend compte qu'il s'agit, en fait, d'un livre qui porte surtout sur le « monde » et sur le statut de la philosophie en rapport avec la conception précise du monde qui nous y est offerte. Qu'en est-il alors du vital, quel est son rôle dans la construction théorique qui nous est proposée ? C'est en ce point que la *précision* de ce titre se révèle, dans la mesure où le vital n'est pas la vie et n'est pas le vivant non plus. Cette forme « adjectivale » du vital l'éloigne de la substance encore et toujours présente dans les formes substantives de la « vie » ou du « vivant ». Car le vital n'est pas quelque chose, il est une *opération*, ou plutôt, selon une tournure de phrase qui revient sans cesse tout au long de

---

\* *Acknowledgment:* Ce texte a été publié dans le cadre d'une activité de recherche financée par le Programme Opérationnel Sectoriel pour le Développement des Ressources Humaines par l'intermédiaire du projet « Développement de la capacité d'innover et augmentation de l'impact de la recherche par des programmes postdoctoraux POSDRU/89/1.5/S/49944 ».

l'ouvrage, le vital serait un rapport de non-identité – ou la disposition – entre ce qu'un système est et ce qu'un système fait. De ce point de vue, le vital n'est pas autre « chose » que le monde ou que les systèmes à l'intérieur du monde, le biologique n'est pas autre « chose » que le physique. A ceci près pourtant de comprendre le physique lui-même non pas comme s'il était lui-même une « sorte » de vie, mais comme étant lui-même sujet à ce type d'opération qui est isolée sous le nom de vital. Le vital est donc pleinement du monde, mais seulement dans la mesure où il est à *la fois* un « domaine » à l'intérieur du monde et ce qui pourrait nous servir comme paradigme analogique pour penser le monde lui-même. Il est, avec une autre expression récurrente dans le livre, à la fois une bulle dans le monde et une bulle à l'intérieur de laquelle le monde lui-même peut être perçu.

Cette description hâtive peut sembler excessivement métaphysique. Pour dissiper cette impression, il faut aller tout droit à l'essentiel, à la thèse que nous croyons entrevoir comme étant ce qui guide l'entreprise de Paul-Antoine Miquel. Elle peut s'énoncer d'une manière très simple : *le monde n'est pas un horizon*. Mais cette simple position comprend deux volets, et ce sont ces deux volets qui structureront notre lecture. L'explicitation du premier versant se constituera donc comme une lecture des chapitres extrêmes du livre – du premier et du dernier chapitre, donc – tandis que la description du deuxième versant se présentera comme un bref compte-rendu des chapitres médians du livre (chapitres 2-6).

Dans un premier temps, c'est par opposition avec une tendance de la science que cette thèse formulée négativement s'affirme. La science étudie traditionnellement des systèmes isolés, définis entièrement par leurs propres contraintes internes. Mais, quoique les théorèmes d'incomplétude de Gödel et l'étude des systèmes dissipatifs et biologiques ont récemment opéré un élargissement du domaine d'application de la pratique scientifique, l'image que la science se fait du monde qu'elle étudie résiste encore au changement. Nous sommes encore sommés à envisager le monde lui-même comme étant un système fermé, complet et entièrement régi par ses contraintes internes ; or, comme le montre Miquel, cette position n'est en rien scientifique, c'est plutôt une position métaphysique « qui

ne comprend pas correctement la différence entre la métaphysique et la science » (23). Pour envisager le tout comme étant fermé et clôturé causalement, nous devons postuler un œil métaphysique qui pourrait envisager du « dehors » ce tout, à l'instar du savant qui envisage du dehors ses systèmes artificiellement isolés. Autrement dit, pour envisager le monde comme étant une sorte de sur-système qui autorise la manière dans laquelle les scientifiques abordent leurs sous-systèmes, il nous faut postuler une instance métaphysique en dehors de la pratique scientifique elle-même. C'est ce postulat que Miquel rejette à plusieurs reprises, mais il faut bien comprendre toute la portée de ce rejet. Ou plutôt, toutes ses portées, car il y en a trois.

D'abord, cela signifie que le monde ne doit plus être envisagé comme une totalité complète, enfermée dans ses propres contraintes internes. Le monde serait ainsi ouvert, essentiellement incomplet et fini. Ce que nous obtenons ainsi est, pour le dire brutalement, de la pratique scientifique sans postulat totalisant, de la science qui ne cesse pas d'analyser ses systèmes, mais qui ne présume plus quoi que ce soit sur le monde en général.

Mais cela ne suffit pas, car le postulat totalisant ne porte pas seulement sur la totalité effective de ce qui est, mais porte aussi sur la totalité de ce qui peut être. Autrement dit – et plus correctement, sans doute –, si la science analyse ses systèmes, c'est à partir de la pré-condition d'une découvrabilité en droit du monde, à partir du postulat que le monde est donné et que nous n'avons qu'à essayer d'en découvrir la vérité. C'est le même postulat totalisant que nous voyons à l'œuvre ici, quoiqu'il est devenu entre-temps un « idéal épistémique et régulateur » (23) qui continue à diriger la science. Si le monde est donné, si nous n'avons qu'à le découvrir, s'il est déjà là, nous attendant, c'est qu'il est déjà totalisé, c'est qu'il ne peut pas être autre chose que ce qu'il est, et donc qu'il n'est rien d'autre que la somme de ses propres contraintes internes. S'abstenir du postulat totalisant dans sa première forme signifie en effet le transformer en idéal kantien, signifie présupposer la totalisation et ne plus la postuler, mais revient en fait à la même chose. Voici le deuxième aspect du rejet du postulat

totalisant. Mais que nous reste-t-il alors ? Sommes-nous ainsi obligés de renoncer non seulement au postulat totalisant mais aussi à la pratique scientifique qui le présuppose, à la pratique scientifique tout court et à tous ses résultats ? Non, il faut seulement que nous tenions le pas avec la science actuelle dans la mesure où elle nous donne les moyens de comprendre des systèmes essentiellement incomplets, irréductibles à leur simple description initiale : ce sont, nous l'avons dit, les théorèmes d'incomplétude de Gödel et l'analyse des systèmes dissipatifs ou biologiques qui ouvrent cette voie à la science. Il s'agit, autrement dit, de systèmes qui ne peuvent pas être pensés comme systèmes que dans la mesure où ils présupposent un dehors, que dans la mesure où il faut leur ajouter une extension pour arriver à les traiter en eux-mêmes. Pour les traiter en eux-mêmes il faut donc aller plus loin qu'eux, il faut en faire à la fois des systèmes et des sous-systèmes d'un ensemble plus vaste, et il faut travailler avec cette disposition même, avec toutes les enchevêtrements spatiales et les irréversibilités temporelles que cela entraîne. Voici donc l'une des positions fortes de Paul-Antoine Miquel : c'est de la science qu'il faut partir pour parler du monde, y compris dans une approche philosophique. La philosophie, autrement dit, n'a rien à dire directement sur le monde, il ne suffit pas, pour philosopher, de se retrancher dans un « monde » de la conscience ; au contraire, il faut qu'elle parte du monde ouvert par la science, du monde où les phénomènes sont rapportés les uns aux autres sans que ce rapport soit médié par la conscience. Il faut partir, avec une distinction qui traverse tout le livre, de l'être *du* monde des phénomènes (reliés uniquement les uns aux autres) et non de l'être *au* monde ouvert par la conscience. De ce point de vue, la philosophie ne peut être qu'une « épistémologie », car son discours est toujours second par rapport à celui de la science et de ses résultats.

Nous en venons pourtant à la troisième portée du rejet du postulat totalisant, car la philosophie ne devient pas ainsi une simple explicitation – fût-elle normative – des concepts et méthodes scientifique, mais une « épistémologie non fondationnelle ». Qu'est-ce que cela veut dire ? Cela ne veut pas seulement dire que la philosophie ne parle pas en premier, que

c'est sur la base du discours scientifique qu'elle peut proférer le sien, mais, plus profondément, cela veut dire que ce discours scientifique lui-même ne peut pas fonctionner comme fondement du monde auquel il ouvre. Le troisième versant du postulat totalisant ne vise plus le monde, mais la science, et il consiste à voir la science elle-même comme étant une sorte de pur miroir qu'on promène le long du chemin, selon l'image stendhalienne. Tant que nous voyons la science comme un pur miroir nous ne pouvons pas échapper au postulat totalisant, car cette extériorité radicale confirme ainsi le caractère borné « du dehors » du réel – la science est ainsi comme une substance qui limite une autre substance – et prend sur elle-même en même temps la découvrabilité du réel (si le « monde » peut se réfléchir en un miroir pur, c'est qu'il est déjà là, déjà donné, attendant à être découvert). C'est ici que se situe le point nodal de l'argumentation de Miquel, c'est en ce point que se dévoile le renversement radical qu'il propose : car il faut envisager la science elle-même comme étant une pratique, un acte ou une « activité naturelle » (32, 134) ; la science fait donc pleinement partie du monde qu'elle essaie d'expliquer par ses analyses et elle doit y être replacée<sup>1</sup>. Autrement dit, si la science est une énorme bulle dans laquelle les systèmes du monde sont contenus, il faut affirmer en même temps qu'elle est, en tant que pratique ou activité naturelle, aussi une bulle à l'intérieur du monde qu'elle essaie de réfléchir. C'est « un nouveau monde » que nous obtenons par ce remplacement de la science dans le monde, mais un nouveau monde qui n'est pas peuplé par autre chose que des données scientifiques : des systèmes et des phénomènes que la science rapporte les uns aux autres, mais aussi la science elle-même en tant qu'activité naturelle. Mais, étant elle-même une partie de ce « nouveau monde » que Miquel appelle « Nature », la science ne peut plus en rendre compte et c'est à la philosophie de le faire. Pourtant, et il faut insister sur ce point, la « Nature » n'est pas un autre monde ou un outre-monde ; il ne s'agit pas de replacer la philosophie dans le sommet d'une totalité englobante, car, nous l'avons vu, ce « nouveau monde » n'est pas peuplé par autre chose que les données scientifiques et la science elle-même en tant qu'activité naturelle. Au contraire, cette Nature n'est rien d'autre que le

monde en tant qu'il est dépourvu du postulat totalisant dans toutes ses formes, et il revient à la philosophie de rendre compte de cette incomplétude foncière du monde que la science ouvre.

Le geste philosophique fondamental qu'on voit à l'œuvre dans ce livre nous semble alors être le « dépli ». Le monde – ou plutôt, maintenant, la Nature – ne se plie pas, et l'image de l'auto-affection qui semble guider une bonne partie de la phénoménologie du XX<sup>e</sup> siècle est peut-être la moins propice pour le décrire. Si on lui enlève toutes les formes de totalisation, nous arrivons à la Nature comme étant ce qui se fait ou plutôt comme étant ce pour quoi il est indifférent de dire qu'elle fait ou qu'elle se fait, ce pour quoi la diathèse réflexive n'ajoute rien à la diathèse active. Ni les formes de réductionnisme, ni celles de « holisme » ou de fonctionnalisme ne pourraient pas, comme nous l'apprend Miquel à plusieurs reprises, rendre compte de cette Nature parce qu'elles la soumettent, de manières différentes, au postulat de la totalisation. De ce point de vue, pour prendre un exemple, le biologique ne vient pas se superposer à l'ordre physique comme un épiphénomène, ou bien comme un ordre ontologiquement isolable de ce dernier. Au contraire, il faudrait, selon une belle hypothèse présentée dans le dernier chapitre – en suivant F. Bailli et G. Longo – penser le biologique comme une *opération* d'extension des qualités premières de l'ordre physique. C'est dire que si le monde se fait, cela ne peut aucunement avoir lieu plutôt à l'un de ses niveaux, comme s'il était « plutôt » monde dans l'un de ses côtés, que ce soit au niveau micro ou au niveau macro. Au contraire, il faut soutenir qu'aucun de ces niveaux n'est lui-même pas complet, pas fermé sur lui-même et que c'est à partir de cette incomplétude généralisée qu'un enchevêtrement des niveaux est non seulement possible, mais essentiel pour ce « faire » qui est aussi un « se faire ». Ici encore, c'est le vital qui sert comme paradigme pour penser ce « nouveau monde » ou Nature. C'est ainsi que nous rendrons compte, d'une manière schématique et sans doute hâtive, d'une parties des thèses énoncées dans le chapitre qui ouvre le livre et dans celui qui le conclut.

Et pourtant, à travers cette incomplétude foncière du monde ou de la « Nature », n'a-t-on pas transformé le monde en une sorte de puissance irréductible, en une sorte de source inépuisable de nouveauté dont la seule caractéristique n'est que celle de produire ou de se produire d'une manière qui dépasse toujours notre cadre de pensée ? Il nous semble que, ici aussi, la réponse doit être négative, et ce sont les chapitres médians du livre qui s'empressent à nous faire comprendre comment résister à la tentation de subsumer le monde à la notion de « puissance irréductible ». Si nous avons dit au début que le fait que le monde n'est pas un horizon pourrait synthétiser la démarche de Paul-Antoine Miquel, alors on doit maintenant passer au deuxième volet de cette affirmation, au volet qui refuse cette « horizontalité » du monde non seulement par rapport à la science et au rapport philosophie-science, mais par rapport à la philosophie elle-même. Sans entrer dans les détails de ces chapitres, on pourrait dire qu'il s'agit là d'une ébauche d'histoire d'un certain côté de la philosophie française du XX<sup>e</sup> siècle, d'une histoire orientée et fragmentaire qui essaie justement de montrer en quoi une série de philosophes ont su éviter ou au moins fournir les éléments pour une telle résistance à la notion de « puissance irréductible ». Le deuxième chapitre, qui porte sur la notion d'intuition chez Bergson, nous montre ainsi que ce concept ne doit pas être lu comme étant une fusion de la conscience humaine avec un prétendu être des étants et des processus, mais plutôt comme passant nécessairement par l'intelligence et constituant une vision essentiellement rétrospective qui replace l'intelligence elle-même dans le champ auquel elle croyait s'appliquer du dehors. C'est ainsi que l'intuition devient une intuition « du monde » et non plus des faits, mais pas d'un monde qui serait toujours au-delà de nos visées et de phénomènes qui s'y forment, mais d'un monde lui-même essentiellement rétrospectif, qui fait et se fait seulement et à travers ce « faire » par lequel il y a des phénomènes. La « Nature » n'est pas une puissance productrice inépuisable – ce serait toujours la réduire à une sorte de totalité, fût-elle intotalisable – mais elle est au contraire elle-même « rétrospective » comme la vision de l'intuition, dans la mesure où elle pourrait être décrite, avec un expression de Paul

Virilio, comme une « arrivée généralisée », une arrivée sans départ, on pourrait dire : elle ne se fait pas sans que ce « se faire » soit déjà lui-même un fait, et cela sans un soi préalable qui pourrait bien récupérer, par avance, ce fait ou se faire. Voici donc le deuxième sens, proprement philosophique cette fois-ci, de la « non horizontalité » du monde. Le monde ne peut pas être à la fois ce qui se donne et ce qui excède ce « donner » – comme source irréductible placée toujours au-delà de lui-même –, au contraire, son donner est ce qu'il est et inversement. Le troisième chapitre, consacré à la théorie des deux ordres – géométrique et vital – chez Bergson, montre ainsi que c'est par l'élimination de cette connexion difficile entre « être en puissance » et néant établie par Aristote qu'on pourrait arriver à penser ce « nouveau monde » qui nous est promis par le philosophe « spiritualiste » français. Ensuite, en prolongeant les filiations bergsoniennes, le quatrième chapitre consacré à Canguilhem nous apprend que si la santé à un « soi », ce n'est pas par opposition avec la maladie – qui serait ainsi son autre absolu, son néant presque –, mais que c'est par une « polarisation normative » que ce « soi » peut être envisagé, tout en convenant pourtant que cette polarisation rapporte, du dedans, la santé à la maladie : encore une fois, la santé *arrive*, elle ne peut qu'arriver, elle ne peut se produire à partir d'une « nature » préalable qui lui serait intrinsèque, mais au contraire, elle ne peut que se faire à travers une polarisation qui introduit la maladie dans son fonctionnement même et non seulement dans sa définition. Il en est de même de l'individualisation biologique chez Simondon, traitée dans le cinquième chapitre : l'individuation biologique ne vient pas simplement se poser sur l'individuation physique comme sur son autre, au contraire, elle ne fait que prolonger les tensions qui sont déjà à l'œuvre dans celle-ci, elle ne fait que ralentir celle-ci en trouvant des nouveaux rapports dans lesquels ces tensions de l'individuation physique peuvent être introduites. C'est ainsi que Simondon peut échapper aux accuses presque automatiques de « corrélationnisme » qui viendraient du côté des admirateurs de Meillassoux. Enfin, et crucialement, le sixième chapitre montre, toujours à partir de Bergson, comment il est difficile pour la phénoménologie – pour Renaud Barbaras,



en l'occurrence – de construire une théorie de la perception qui serait « du monde » sans substantialiser la vie, sans en faire un principe qui dépasse les actes concrets dans lesquels elle se résout. Au contraire, pour penser la perception, il faut toujours l'envisager comme un acte qui – selon le modèle de la science décrit plus haut – est lui-même un acte naturel, c'est-à-dire un acte qui fait lui-même partie du monde qui se reflète en lui.

C'est, encore une fois, non seulement de la perception que cette « naturalisation » de la perception nous parle, mais aussi et peut-être surtout du monde lui-même, d'un monde qui n'est pas « donné » mais qui est essentiellement incomplet. A travers ce traitement de l'intuition ou de la perception, de l'ordre ou de l'individuation biologique et de son rapport à celui physique, enfin de la santé et de la maladie, nous voyons se dessiner en creux une histoire d'un courant de la philosophie française du XX<sup>e</sup> siècle qui gravite « comme autour d'une aimant » autour de l'idée que « ce ne sont pas simplement les événements qui sont du monde, mais bien le monde lui-même qui est toujours en même temps un événement » (87). Nous ne pouvons que regretter qu'aucun chapitre n'est consacré directement à Deleuze qui est, lui aussi, indiqué comme faisant partie de ce courant de pensée.

Disons, pour conclure, que si le « dépli » est le geste fondamental de ce livre, il s'oppose ainsi fondamentalement au « repli » qui caractérise une bonne partie de la philosophie moderne, ainsi que de celle contemporaine. Il s'agit, en effet, dans cette épistémologie non fondationnelle, d'un *anti-epochè*, ou, mieux encore, d'un epochè *pour* ou même *de* la Nature ; il ne s'agit donc pas de suspendre l'attitude naturelle, mais, au contraire, de la « prolonger » (16) jusqu'à ses dernières conséquences qui visent à la fois le monde lui-même et, conjointement, « le vital ». Au-delà de toute sociologie des sciences – même s'il s'amorce dans une prise on ne peut plus au sérieux de la *pratique* scientifique –, ce geste audacieux fait que ce livre, tant par ce qu'il dit et – plus décisivement encore peut-être – par ce qu'il ne dit pas, soit fortement conseillé non seulement aux philosophes des sciences et aux philosophes en général, mais peut-être aussi aux scientifiques.

## NOTES

<sup>1</sup> Cela donne lieu à une superbe hypothèse dans le dernier chapitre du livre, où les théorèmes d'incomplétude de Gödel ne nous disent pas seulement quelque chose sur nos systèmes formels de pensée, mais, en tant que faisant elles-mêmes partie du monde, nous disent aussi quelque chose sur le monde lui-même. Ici comme ailleurs dans ce livre, le fait que « la bulle » de nos pensées est « elle-même du monde » ne débouche pas sur une généalogie pseudo-nietzschéenne qui s'empresserait à découvrir comment, à partir des données du monde, la pensée a pu devenir ce qu'elle est, mais au contraire, elle nous dit quelque chose sur le monde, sur ce que le monde est. Avec une belle formule de Miquel, « plutôt que d'idéaliser le tout, il faut naturaliser l'explication scientifique » (23), et cela au-delà de tout réductionnisme physicaliste ou de toute absolutisation substantielle du monde.

Adress:  
Ciprian Jeler  
Department of Philosophy  
"Al. I. Cuza" University of Iasi  
Bd. Carol I, no. 11  
700506 Iasi, Romania  
Email: ciprianjeler@yahoo.com