



Édité par Didier Debaise.
Textes de Didier Debaise, Michael Halewood, David Lapoujade, Bruno Latour, [Pierre Montebello](#), Camille Riquier, Isabelle Stengers, Olivier Thiery.
2011
édition française
15 x 21 cm (broché)
272 pages

22 €
ISBN :
978-2-84066-322-5
EAN :
9782840663225

Philosophie des possessions est de prime abord une anthologie publiée aux Presses du réel dans la collection «Relectures» qui, de la psychologie expérimentale, aux sciences sociales et politiques, en passant par la philosophie de la nature, de la biologie et de la perception, nous permet de découvrir la pensée de philosophes du vingtième siècle restés en marge des mouvements majoritaires et rassemblés autour du thème de la possession, terme générique utilisé pour désigner toutes les opérations par lesquelles des éléments physiques, biologiques, vitaux, psychiques, sociaux ou techniques, mais aussi spirituels sont intégrés par un être qui les fait siens.

L'on assiste donc à une actualisation de la question de la possession, et, de Gabriel Tarde à Gilbert Simondon, en passant par William James, Alfred North Whitehead, John Dewey, Charles Péguy, Etienne Souriau, et Raymond Ruyer, nous apercevons l'existence d'une autre scène de la philosophie contemporaine, une philosophie qui ne se serait pas encore départie de ses ambitions métaphysiques, et plus encore, une philosophie de la différence qui mettrait l'accent sur l'existence – ou plutôt, sur les modes d'existence – des individus ou plutôt, des êtres, bien plus que sur les individus eux-même. Une philosophie du devenir donc, mais aussi et surtout, une ontologie de la relation.

Ces projets de reconstruction métaphysiques plongent leur racines dans les philosophies pré-socratiques mais s'inspirent aussi et surtout de l'ontologie de la relation nietzschéenne et de la métaphysique bergsonienne qu'ils déplacent, critiquent et prolongent – avait-on jamais entendu parler d'une métaphysique critique ! – et ce, en produisant des philosophies de l'Être en tant qu'il apparaît inséparable du devenir, est-ce à dire, de ses divers processus d'individuation. «On n'est plus dans un monde de l'ontique, mais dans un monde du synaptique, un monde de transformations incessantes, d'événements, de faits.»^[1]

Chez Deleuze, produire une logique, c'est dégager une genèse, or l'objet de l'ouvrage n'est autre que de «substituer à l'ontologie classique et aux catégories qui lui sont associées, une logique de la possession», en d'autres termes, «c'est un monde de captures qu'il [s'agit] d'opposer à un monde de clôtures».^[2]

Ainsi et dans la nouvelle monadologie de Tarde la société apparaît-t-elle comme «la possession réciproque, sous des formes extrêmement variées, de tous par chacun».^[3] Ce qui est premier dès lors, c'est «l'entre-possession», et la possession n'est en ce sens nullement identifiable à la propriété, mais se découvre comme l'effet que chacun peut produire sur tous. En termes de méréologie, le tout n'est donc en aucune manière supérieur aux parties, ce qui importe, c'est ce qui circule entre les parties.^[4] Dès lors, il n'y a plus d'individus, mais seulement «des individualisations et des regroupements». L'on a donc bien une logique d'organisation, logique du mouvement de la vie même, sans laquelle nous ne récolterions qu'un «pandémonium». La possibilité même de l'harmonie se paie ainsi au prix de la possession.

Il est dès lors extrêmement difficile de distinguer «entre ce qu'un individu appelle moi, et ce qu'il appelle simplement mien»^[5]. Avec William James, nous entrons dans l'ordre du «fait», la possession ne sera plus dès lors considérée comme le mot premier d'une ontologie, mais bien plutôt comme le processus qui unit le «moi» au «mien», et c'est en tant que le «moi» se comporte comme si mes «miens» étaient siens que ceux-ci lui sont appropriés, et plus encore, le constituent. Le «moi» est donc toujours un «moi potentiel» et nous découvrons par-là même le sens du possible en tant que «fait». Il s'agira donc d'une part de

s'approprier des pensées qui ne nous appartiennent pas de facto, mais aussi de rejeter certaines choses, qui subsistent cependant au terme du choix opéré en tant que possibles. En dernière instance, le moi ne se contente pas d'advenir en possédant, mais aussi et surtout chez James, en se laissant posséder, le processus est contre toute attente toujours réciproque et ce en tant qu'il y a «indissociabilité entre celui qui possède et ce qu'il possède»^[6]. L'un des problèmes principaux résidera donc dans cette interrogation essentielle : «Par quoi se laisser posséder ?»^[7]. Il s'agira en dernière instance de «consentir à un monde où [une] revendication importe»^[8], d'où l'importance de ce que William James nomme «la volonté de croire» contre l'idée d'une part de l'existence d'un sujet transcendantal, et la distinction d'autre part entre phénomènes et noumènes.

De la même façon, dans le «néo-finalisme» de Ruyer, le «je» se fait en se faisant. Sa théorie du sentir, contre toute confusion de la perception et de la sensation, dégage en effet l'existence d'un «domaine absolu» où le sujet ne serait plus à distance de ses sensations. La sensation n'est dès lors pas donnée, elle est une subjectivité sans sujet, et existe en ce sens comme «auto-possession». Il y a donc consistance, singularité, et surtout, aséité du dit domaine absolu. Dès lors «je» participe aux détails, mais «je» suis aussi modifié par eux, avoir une sensation visuelle, c'est en même temps l'être et «je» ne suis ce que «je» possède que parce que «je» suis l'effort de me laisser posséder par ce qui n'est pas moi et qui fait de moi un être valable et censé.^[9]

Dewey va en ce sens procéder à une redescription fondamentale de l'existence comme activité de «co-appartenance», et ce, contre la distinction sujet-objet. L'expérience sera dès lors considérée comme la rencontre d'une partie du monde avec des êtres vivants, ou plus exactement, leur réunion, or, chez Dewey, l'expérience est réelle. Ce «naturalisme empirique» ou «empirisme naturaliste», qui refuse toute séparation entre le physique et le spirituel, montre que l'expérience ne saurait nullement être considérée comme «quelque chose en attente d'être ressenti», mais bien plutôt comme «le fait et la manière de ressentir» en tant que telle. L'existence apparaît par suite comme un mode d'appartenance, ou de «co-appartenance», en tant qu'elle est toujours la manière dont différents éléments composent une unité. Nous pouvons à la fois posséder et être possédé, et c'est justement le «fait» de l'expérience en tant que telle, d'où l'importance du discontinu, du contingent, de l'incomplet. La possession chez Dewey est toujours relative en tant que chacun de ses termes est pourvu d'un droit à l'existence qui ne saurait être aboli sous aucun prétexte, mais seulement être défendu.^[10]

Ainsi et chez Souriau ne deviendra-t-on réel que de rendre réelles d'autres existences, et percevoir, c'est «entrer dans le point de vue d'un phénomène avec lequel on sympathise». La perception est donc participation, et l'accent est mis sur les «instants instauratifs» qui créent une âme dans le psychisme en tant que prétention à une existence plus réelle. Le devenir réel s'apparentera dès lors à un devenir légitime, et l'esthétique pourra être considéré comme l'art par lequel la philosophie s'instaure elle-même. En effet chez Souriau, toutes les existences sont justiciables d'un art d'exister, et il n'y a pas d'Être sans manières d'être d'où la mise en exergue d'un «pluralisme» existentiel. L'Être est donc compris à partir de ses modes comme autant d'arts d'exister et sa philosophie est tant un «perspectivisme» – en tant que «le mode est perçu dans sa soumission à la loi du point de vue qu'il exprime» –, qu'un «structuralisme» – au sens où «chaque point de vue exprime une architectonie qui constitue la loi de son développement potentiel»^[11] –, qu'un «spiritualisme» dès lors que «le point de vue constitue l'âme de chaque existence». Il s'agit en outre et surtout pour Souriau de se faire l'avocat des existences moindres en vertu de la possibilité d'un «parasitisme spirituel»^[12] permettant de remplir les conditions d'existence de ces êtres flottants et inconsistants dont la réalité appelle l'existence, ces êtres qui n'ont pas seulement une existence subjective, mais qui nous font aussi et surtout, agir et penser. Comme la coquille du bernard l'hermite, il s'agit pour les âmes d'accueillir, de procéder à une appropriation des existences moindres qui pourrait peut-être être considérée comme un processus d'incarnation spirituelle.

Péguy s'attachera également à penser une forme d'incarnation mais il s'agira cette fois d'une incarnation du spirituel dans le temporel. Il s'agira en effet d'insérer, d'incarner les événements pour les préserver de

l'habitude. «L'union rend possible les termes qu'elle unit, rend possible même leur distinction et leur croissance commune». Chaque événement sera ainsi réputé inséparable d'une opération temporelle qui consiste à instituer l'éternité dans le temps, à nouer ensemble l'éternité et le temps pour en faire de «l'éternel temporel». Désobéissant en cela à «la morale universelle du vieillissement», et contre toute métaphysique du progrès, il s'agit de fonder l'éternité temporellement, en d'autres termes et comme dans l'esthétique de Deleuze, de redonner l'infini dans du fini^[13]. Ce qu'il faut réussir et que Péguy met en exergue dans «sa métaphysique de l'événement»^[14], c'est donc bien une incarnation, une insertion temporelle des événements qui en garantissent la pérennité tout en ouvrant un monde.

Whitehead nous permettra enfin de penser l'incarnation des possibles. En effet, et loin de tout anthropomorphisme, le sujet apparaîtra chez Whitehead comme un faisceau de «sentirs», et en ce sens, primitivement, comme un centre d'expérience. Or, tout centre d'expérience, tout sujet sera seulement la capture des données immédiates qui forment son environnement proche mais aussi, l'univers en totalité, et ce, sous une modalité particulière. Par exemple et pour l'animal aux abois, l'univers entier sera saisi sous la modalité du danger. Tout l'univers est donc senti, capturé, mais aussi et surtout, la trace de tous les possibles qui accompagnent un sentir, possibles par-là même cristallisés dans des actes, incarnés dans des sujets. L'esthétique se résout en une cosmologie où rien n'existe à part l'expérience des sujets. L'Être et la manière ne se distinguent plus et forment les conditions d'existence de tout sujet humain, ou non-humain.^[15]

Tout se résout^[16] donc avec Simondon qui tente de «penser la multiplicité des échelons de la nature qui fondent notre expérience plurivoque comme autant de dimensions ou régimes d'individuation d'un même univers».^[17] Et nous retrouvons une fois encore l'idée de «pluralisme existentiel» au cœur de cette philosophie de la nature aux ambitions métaphysiques qui met l'accent sur le caractère inventif et ontogénétique du réel. L'être n'est pas substance mais relation, et le devenir accède dès lors à la qualité de «dimension de l'être». Il ne s'agit plus de connaître le monde mais de participer au réel et ce, en tant que «le réel s'invente et ne se manifeste que lorsqu'il s'invente». L'être n'est qu'en devenant, c'est-à-dire, en créant des individuations (individus et milieu). Et l'on retrouve ici l'apeiron d'Anaximandre comme réalité du possible.^[18] Là encore, c'est la présence d'une «dilatation», d'un inachèvement, d'une incomplétude, d'une «dédifférentiation qui rendra nécessaire une reprise créatrice à un autre niveau, une participation au réel plus complète».^[19] Connaître, c'est dès lors participer à une dimension de l'être et ce en tant que la nature ne se manifeste que pour autant que nous formons un système avec elle. Contre toute doctrine entachée d'anthropomorphisme, Simondon nous dévoile en dernière instance «la puissance des devenirs, seuls configurateurs du monde».^[20]

Loin de constituer une philosophie carnivore, il semble donc que la philosophie des possessions nous permette de penser la relation comme structure fondamentale de l'être tout en faisant droit aux prétentions des «existences moindres» en mal de réalité, avec notamment la possibilité de repérer et d'envisager la réalité des possibles qui subsistent après l'actualisation qui mène à leur rejet. Ces philosophies du devenir, si elles s'attachent à critiquer sévèrement l'idée d'individu et surtout de sujet, n'en demeurent pas moins des philosophies des mouvements de subjectivation^[21], rénovant en ce sens l'idée de liberté et celle de volonté. La métaphysique s'apparente dès lors à une forme de pensée spéculative qui se définit essentiellement comme une méthode d'interprétation. Au terme de notre lecture, nous ne saurions trop vous conseiller de parcourir ces portraits étonnants de fraîcheur dont la complétude et la rigueur augmente sans nul doute le plaisir de la (re)découverte.

[1] David Lapoujade, *Philosophie des possessions*, «Etienne Souriau. Une philosophie des existences moindres», p. 183

[2] Didier Debaise, *Philosophie des possessions*, «Avant-propos», p.5

[3] — Gabriel Tarde, cité par Bruno Latour in *Philosophie des possessions*, «Gabriel Tarde. La société comme possession. La «preuve par l’orchestre»», p. 9

[4] — *ibid*, «Le tout n’est qu’une partie parmi d’autres qui circule à la façon d’un nuage de qualités groupées au milieu de monades bien plus complexes et plus emmêlées que lui puisque chacune entre-possède toutes les autres» p. 25

[5] — William James, *Précis de psychologie*, cité par Isabelle Stengers in *Philosophie des possessions*, dans son article «William James. Naturalisme et pragmatisme au fil de la question de la possession».

[6] — Isabelle Stengers, article pré-cité, p.54

[7] — *ibid*, p.56

[8] — *ibid*, p.60

[9] — Olivier Thiery, *Philosophie des possessions*, «Raymond Ruyer. Subjectivité et possession»

[10] — Michael Halewood, *Philosophie des possessions*, «John Dewey. L’expérience, la co-appartenance, et la philosophie adverbiale» (trad. Sophie Renaut)

[11] — David Lapoujade, *Philosophie des possessions*, «Etienne Souriau. Une philosophie des existences moindres», p.180

[12] — *ibid*, p.193

[13] — Deleuze et Guattari, *Qu’est-ce que la philosophie ?*, «Percept, affect, concept», p.186

[14] — Camille Riquier, *Philosophie des possessions* «Charles Péguy. Métaphysique de l’événement»

[15] — Didier Debaise, *Philosophie des possessions*, «Alfred North Whitehead. Les sujets possessifs»

[16] — Notons que notre exposé n’est pas chronologique.

[17] — Pierre Montebello, *Philosophie des possessions*, «Gilbert Simondon. Une métaphysique de la participation», p.108

[18] — *ibid*, p.127

[19] — *ibid*, p.133

[20] — *ibid*, p.141

[21] — Au sens de constitution de modes d’existence. Voir en ce sens l’analyse de Deleuze in *Foucault*, «Les plissements ou le dedans de la pensée», p.111 notamment.

This post was written by



[Alexandrine Stehelin](#) – who has written [2](#) posts on [Theoria](#).

Alexandrine Stehelin est une jeune chercheuse en philosophie à l'Université de Paris 1 Panthéon-Sorbonne, elle est spécialisée en philosophie contemporaine, et travaille actuellement sur le concept de matière dans l'esthétique de Deleuze.