

# Le virtuel et le transcendantal

*Elisa Bellato & Istvan Fazakas*

Hosei University, Tokio

Laval University, Québec

[elisa.bellato@gmail.com](mailto:elisa.bellato@gmail.com)

[istvan.fazakas@ens.fr](mailto:istvan.fazakas@ens.fr)

*ABSTRACT.* The aim of this paper is to show how, in the thoughts of Deleuze and Richir, the question of virtuality is reflected in the relationship between fundament and founded. Through a comparative study of the refoundation of phenomenology and the reversal of Platonism we intend to see the virtual and transcendental by posing the question of the “possibilization”. In spite of Deleuze and Richir different approaches, on which – given the shortness of the paper – we cannot elaborate, we will focus on some affinities in their thoughts concerning the virtual and the transcendental. On the grounds of these affinities we will sketch the transcendental, which we think is capable to educe from them.

Chez Deleuze comme chez M. Richir, on retrouve le même effort qui est celui de mettre en lumière un certain manque propre à la pensée de la fondation. Il s’agit d’envisager une fêlure ou un *hiatus* qui s’insinue entre ce qui fonde et ce qui est fondé. En d’autres mots, il s’agit de repenser tout le rapport entre l’empirique et le transcendantal. Entre le phénomène et son sens, il y a un paysage d’ombre, un terroir qui est déterritorialisé et il s’agit, pour les deux auteurs, d’en dégager la teneur en mobilisant – tout en les critiquant – les concepts de la virtualité, de la puissance et de l’acte. Dans le présent travail nous proposons de montrer dans quelle mesure et par quelles instances les pensées des deux auteurs montrent des affinités. Deleuze propose un renversement du platonisme, Richir une refonte de la phénoménologie. À partir de l’étude de ces deux démarches, nous montrerons que c’est dans le concept de virtuel et de transcendantal que nous pouvons établir des affinités.

Nous chercherons alors tout d'abord à montrer les mouvements de surgissement du *sans fond*, en mettant l'accent sur la conception de la Différence chez Deleuze, aussi bien que sur le surgissement de l'horizon problématique qui détermine tout enjeu pour la compréhension du champ transcendantal. Notre attention se focalisera ensuite sur M. Richir pour mettre en évidence son idée selon laquelle le phénomène n'est pas quelque chose qui apparaît, mais plutôt le mouvement sous-jacent qui est condition de possibilité pour l'apparaître lui-même. Par là nous toucherons à l'idée de la transpossibilité, grâce à laquelle un rapprochement de la conception du virtuel et du transcendantal nous semble trouver sa légitimation.

## 1. Le *Quid juris quid facti* de la philosophie de Deleuze et le couple virtuel/actuel

En introduisant une compréhension nouvelle de ce qu'est la philosophie – à savoir une création de concepts – Deleuze propose une critique de l'image de la pensée que la tradition philosophique a consolidée en dogme. Le troisième chapitre de *Différence et Répétition* est justement voué à la critique de l'image dogmatique qui s'exprime dans la croyance en une pensée naturelle, dans le modèle de la reconnaissance, dans la prétention au fondement. C'est par sa théorie de la différence que Deleuze se propose de briser toute dialectique propre à la pensée métaphysique et notamment celle qui concerne la ressemblance du fond et du fondement. Fonder, pour la pensée traditionnelle, signifie fonder en fonction d'une identité pré-existante, mais aussi introduire un principe circulaire tel que le fondement fait cercle avec ce qu'il fonde. C'est le platonisme qui a élevé la reconnaissance en modèle et qui a fondé une image de la pensée qu'illustre la reconnaissance par la représentation. Il s'agit alors d'apporter à ce modèle reconnaissant propre à la structure de la représentation une philosophie transcendantale nouvelle.<sup>1</sup> Deleuze ne se propose toutefois pas d'opposer simplement une nouvelle théorie à la pensée métaphysique, renfermée dans les pivots de la représentation, mais il envisage plutôt de rompre le cercle qui relie le fond au fondé. En identifiant fond et fondement, la philosophie est soumise à une reconnaissance initiale qui emprunte sa forme au sens commun et au bon sens et ainsi elle n'arrive pas à se défaire d'une

---

1 Nous rappelons que le mot "transcendantal" se rapporte, depuis Kant, à un questionnement portant sur les conditions de possibilité, à savoir sur les conditions dans lesquelles la pensée fait expérience, c'est-à-dire entre en rapport avec ce qui ne dépend pas d'elle.

affinité préalable avec ce qu'il s'agit de penser.<sup>2</sup> Tout présupposé culmine dans la position d'un sujet pensant, à concevoir comme principe d'identité pour le concept en général. Dans cette perspective, le sens commun se configure comme la « norme d'identité » : subjectivement, du point de vue du Moi pur, qui subsume les diverses facultés ; objectivement, du point de vue d'une unité propre à une forme quelconque d'objet, qui subsume la diversité donnée.<sup>3</sup> Il s'insinue d'ailleurs une forme de ressemblance qui fait que l'identité du concept lui est applicable et en reçoit, à son tour, une possibilité de spécification. Ce qui en dérive est une complémentarité des deux forces, du bon sens et du sens commun. L'impuissance à se défaire de tout présupposé est alors évidemment liée au modèle réognitif : la pensée qui fond fait cercle avec l'opinion qu'elle prétend dépasser et conserver à la fois.

Toute philosophie doit, dès lors, justifier sa propre possibilité de commencer. Comme le souligne P. Montebello, ce ne sont pas les présupposés subjectifs et dogmatiques qui sont examinés par Deleuze, mais plutôt l'absoluité du commencement lui-même.<sup>4</sup> Ce qui importe véritablement pour la philosophie n'est pas tant la production des concepts, mais plutôt le fait que le travail des concepts soit précédé par un horizon absolu, c'est-à-dire par une région de droit du pensable et du sens de ce qui ne peut être *que* pensé : « C'est une table, un plateau, une coupe. C'est un plan de consistance ou plus exactement, le plan d'immanence des concepts, le planomène ».<sup>5</sup> Il faut penser ce plan comme une sorte de crible : il filtre l'infinie variabilité du chaos en rendant le multiple consistant. Il est à la fois plan de pensée et plan de nature (*Noûs* et *Physis*), il est à la fois Image de la pensée et matière de l'être. Deleuze et Guattari parlent à ce propos d'une « machine abstraite » : il est une machine parce qu'il est opérant, il opère toujours et déjà une genèse, il est horizon événementiel, il est champ virtuel et, par là, création de pensée ; il est abstrait parce qu'il ne peut pas être donné en tant que tel, il ne peut être qu'inféré à partir des actualisations qu'il donne. En tant que condition de possibilité de toute genèse, ce plan virtuel est Image de la pensée. En tant que processus d'individuation et actualisation du virtuel, il est matière de l'être.

2 Dans *Logique du sens* Deleuze définit le bon sens comme ce qui se dit, par exemple, d'une flèche directionnelle : « il est sens unique, il exprime l'exigence d'un ordre après lequel il faut choisir une direction et s'en tenir à elle. Cette direction est facilement déterminée comme celle qui va du plus différencié au moins différencié, de la part des choses à la part du feu » ; en revanche, le sens commun se dit d'une partie du tout : « On le dit commun, parce que c'est un organe, une fonction, une faculté d'identification, qui rapporte une diversité quelconque à la forme du Même. Le sens commun identifie, reconnaît, non moins que le bon sens prévoit ». DELEUZE 1977, pp. 93-6.

3 DELEUZE 2011, p. 175.

4 Cf. MONTEBELLO 2008, pp. 30-7.

5 DELEUZE & GUATTARI 1996, p. 38.

La question du droit coïncide alors avec la formation d'un horizon de compréhension qui embrassera tout concept, et cela constitue la tâche véritable et primordiale de la philosophie. Et Deleuze de souligner que :

Les concepts sont des surfaces ou volumes absolus, difformes et fragmentaires, tandis que le plan est l'absolu illimité, informe, ni surface ni volume, mais toujours fractal. Les concepts sont des agencements concrets comme configurations d'une machine, mais le plan est la machine abstraite dont les agencements sont les pièces. Les concepts sont des événements, mais le plan est l'horizon des événements [...]. Le plan d'immanence n'est pas un concept pensé ni pensable, mais l'image de la pensée, l'image qu'elle se donne de ce que signifie penser, faire usage de la pensée, s'orienter dans la pensée...<sup>6</sup>

La pensée nécessite une terre, un sol, une image qui puisse retenir ce qu'elle peut revendiquer en droit, à savoir sa propriété de sélection. Mais que peut-elle sélectionner ? Si l'Image de la pensée constitue l'horizon du droit à partir duquel l'activité de penser gagne toute sa légitimation, quels sont les faits, quel est le *quid facti* de la philosophie de Deleuze ? Le fait d'où il faut partir selon Deleuze, ce sont les mouvements aberrants qui constituent la nature. Malgré les habitudes, les lois de la logique, de la physique, etc., il y a toujours des mouvements aberrants qui viennent s'introduire. Il s'agit de quelque chose qui échappe à toute causalité classique, à tout empirisme et qui est plutôt de l'ordre de l'inconscient. Il faut pourtant bien souligner que ces mouvements ne sont pas des anomalies et n'ont rien d'arbitraire. Deleuze s'engage ainsi à créer les conditions qui rendent ces mouvements aberrants seuls véritablement réels, seuls véritablement constitutifs. Il s'agit de dégager la logique des mouvements, produire leur propre logique, où logique pour Deleuze signifie ce qui échappe à toute rationalité : plus un mouvement est irrationnel et inconscient, plus il est logique. Il faut créer une nouvelle pensée transcendante et cela doit passer par une logique de la multiplicité et de l'irrationnel, car ces mouvements dépassent l'expérience dans leur dimension empirique et ils débordent aussi les vécus.

Pour ce faire, Deleuze propose une théorie de la différence, qu'on pourrait aborder à partir de son renversement du platonisme. Chez Platon, l'idée est la forme unique d'un multiple qui se donne de différentes manières, mais ces différences ne sont telles que grâce à la forme unique dont elles participent. Dans un tel être conçu comme simple forme, chaque détermination est à la fois identique à soi-même et différente d'une autre. Il est question d'un processus

---

6 DELEUZE & GUATTARI 1996, pp. 39-40.

dialectique à caractère sélectif par lequel nous avons affaire à une méthode de division dont le but est la sélection des rivaux, l'épreuve des prétendants. Aux yeux de Deleuze, c'est dans le mythe que, le fondement se révèle comme principe d'une épreuve qui fixe les degrés d'une participation élective. Si Platon est le premier à instituer un tribunal philosophique, au sens kantien, où l'Idée joue le rôle de fondement dans la mesure où elle possède en premier et de manière imminente des qualités que chaque prétendant ne peut que posséder en deuxième, etc., si, donc, l'Idée est le modèle, le fondement qui joue un rôle électif dans la mesure où elle permet d'établir un système de ressemblances des prétentions ou des prétendants qui se configurent comme copies de ce modèle, il s'agit pour Deleuze de destituer cette dualité. Si la question devient celle de l'authentification et si par cette méthode le simulacre se configure comme le monde des faux prétendants<sup>7</sup> qu'il s'agit de relier dans la caverne, pour Deleuze il est tout au contraire question de les faire sortir, de les porter à la lumière. Il s'agit, en d'autres mots, de faire monter le sans fond à la surface et, en ce sens, le sans fond devient la surface. On a ici affaire à ce que Deleuze appelle l'«effondement»,<sup>8</sup> idée qu'il explique justement à travers sa théorie du renversement du platonisme. Pour échapper à toute circularité entre fond et fondé, il faut substituer au couple modèle-copie celui du modèle-simulacre ; c'est-à-dire non tant défaire la dualité entre idée et matière que rompre la dualité souterraine et interne entre ce qui reçoit l'action de l'idée et ce qui se dérobe à cette action. Contester à la fois le modèle et la copie signifie contester les opérations et les principes mêmes qui permettent au fondement d'exercer sa fonction législative. Il s'agit, en d'autres termes, de défaire le fondement lui-même. Le simulacre est le monde des étants non fondés, de non-être, de faux prétendants déterminés par une dissimilitude ou une perversion, il représente le monde des monstres et des phantasmes. Or, si le simulacre est construit sur une disparité (qui concerne à la fois le modèle et la copie), cela a deux conséquences : premièrement, le simulacre inclut en soi le point différentiel et donc relève de la Différence ; deuxièmement, si le simulacre se différencie de la copie, laquelle garde un rapport intrinsèque avec le fondement dont elle n'est qu'une copie, il en vient que le simulacre garde, à son tour, quelque chose de ce fondement-modèle. En d'autres termes, il est un faux prétendant, mais il reste quand même un prétendant et, en ce sens, il se configure comme ce qui fait remonter le fond à la surface. Ce n'est donc qu'en maintenant la question du fondement qu'on trouve l'au-delà du fondement, le

7 Dans la mesure où le simulacre saisit « une disparité constituante dans la chose qu'il destitue du rang du modèle ». DELEUZE 2011, p. 92.

8 DELEUZE 1977, p. 303.

sans fond : « Quelque chose du sans fond remonte à la surface, il monte sans prendre forme [...], sans visage, [...]. Ce fond en tant qu'il est maintenant à la surface s'appelle le profond, le sans fond ».<sup>9</sup> Le simulacre est donc ce qui revendique le *quid juris* de la ressemblance entre fond et fondement, car il porte avec soi quelque chose du fond lequel va mettre en question le bien-fondé du fondement. Le fait que le fond remonte à la surface, loin d'être un nouveau fondement, engloutit plutôt tout fondement et en ce sens il est *effondement*. Au rapport fondement-fondé, Deleuze substitue celui du sans fond-non fondé. Par le mouvement du simulacre qui va remonter à la surface, on n'atteint pas un nouveau fondement, mais plutôt le domaine de l'effondement, domaine où toute pensée est créée et métamorphosée. Il en dérive une véritable pensée créatrice, un exercice de la pensée qui n'est pas tant une recherche, mais une création de sens.

Si nous avons beaucoup insisté sur la question du fondement, c'est parce qu'elle touche à la question de la *Différence* et par là elle nous permet de saisir le virtuel et le transcendantal. La Différence, d'après Deleuze, est l'instance qui fait apparaître le sans fond de l'être : l'être est non-fondement, car il est différentiel, il est sans-fond, il est à la fois être et *non-être*. La structure dans laquelle se déploie la Différence qui bouleverse l'être est l'Idée en tant qu'horizon du déploiement positif de l'ordre problématique et lieu d'émergence du virtuel. Chaque Idée-problème – Deleuze donne l'exemple des problèmes de mathématique – apparaît à la fois comme indéterminée, comme déterminable et comme détermination. Il y a en effet dans l'*Idée-problème* une unité problématique interne qui porte avec soi ces différents moments : l'indéterminé est tout à fait déterminable et déterminé, mais sous la condition d'un indéterminé qui perdure.<sup>10</sup> Ce qui nous intéresse est justement cette indétermination. Elle est condition de possibilité de toute création du sens, notamment en tant qu'horizon de déploiement de l'ordre problématique. De plus, en tant qu'horizon, elle n'est pas une catégorie subjective de notre connaissance, mais plutôt une objectivité idéale, objectivité que Deleuze nomme *événement* : « Les événements, dit-il, sont les seules idéalités ; et renverser le platonisme, c'est d'abord destituer les essences pour y substituer les événements. Le mode de l'événement, c'est la problématique. [...] Les

<sup>9</sup> DELEUZE 2011, p. 352.

<sup>10</sup> C'est notamment Kant qui a fait de la problématique l'objet propre de l'Idée et par là un horizon nécessaire à tout ce qui apparaît. Nous avons ici affaire à la conception des "problèmes sans solution" : cela ne signifie pas que les Idées sont nécessairement de faux problèmes, mais plutôt que les problèmes sont le vrai objet de l'Idée, c'est-à-dire la condition sans laquelle aucune solution n'existerait jamais. Pour ce qui concerne la critique des "faux problèmes" et l'analyse de la positivité propre à l'ordre problématique cf. DELEUZE 2008, pp. 1-28 et DELEUZE 2011, pp. 218-84.

événements concernent exclusivement les problèmes et en définissent les conditions ». <sup>11</sup> L'indétermination dont il est question ne se configure alors pas comme une insuffisance, un manque ou une pure négation, mais plutôt comme "non-savoir". Ce "non" est ce qui fait problème, c'est-à-dire ce qui fait signe et force à penser. Il s'agit en effet de l'horizon transcendantal qui appartient de manière essentielle à tout événement et qui, en même temps, coïncide avec l'exercice transcendant de la pensée qui s'ouvre sur la différence de l'être en prenant pour objet, c'est-à-dire pour problème, sa propre différence. Par l'ouverture de cet horizon transcendantal, toute circularité entre fond et fondé, entre représentation et représenté est mise hors circuit, car il ne s'agit plus d'en rester à l'alternative entre l'indétermination et la différence comme simple opposition. Si l'être est à la fois être et non-être, s'il est Différence et si le non-être ne peut pas être réduit à une simple négation, c'est parce que ce qui rend l'être tel est une dynamique différentielle par laquelle il se configure à la fois comme possible et comme virtuel. Cet horizon transcendantal virtuel (qui est maintien de l'indétermination) ouvert par la Différence est ce qui permet l'émergence de la réalité au dehors du simple existant et, en ce sens, il est condition de possibilité de toute différenciation et, par là, de toute actualisation possible.

Si en ce qui concerne le virtuel, le maintien de l'indétermination et le champ transcendantal ouvert par la Différence, la pensée deleuzienne témoigne de certaines affinités avec celle de Richir, il faut tout de même bien souligner que, pour Deleuze, penser le virtuel implique toujours de penser son autre moitié, à savoir l'actuel (nous y reviendrons). Si pour Richir le virtuel ne devient jamais actuel, chez Deleuze nous avons en revanche toujours affaire au couple virtuel/actuel.

Nous l'avons dit, c'est dans le maintien de l'indétermination que se structure l'Idée-problème comme nouvelle dimension de la pensée, à savoir sa dimension événementielle. Il s'agit là pour Deleuze de la puissance de l'absurde, du paradoxe, de l'impensé qui maintient toujours le problème, mais en l'identifiant avec la solution même. L'Idée-problème a en effet la puissance de se mettre en question elle-même en mettant en jeu tantôt le questionnant, tantôt le questionné : elle est, dit Deleuze, la seule instance à laquelle l'Être répond, elle est l'instance qui fait apparaître l'être, précisément dans la mesure où elle ne le résout ni dans le questionné, ni dans le questionnant. L'Idée se configure alors comme la structure dans laquelle se déploie le différentiel, à savoir l'élément problématique et l'élément idéal. Dans cette prospective l'Idée est à la fois possible et virtuelle. C'est à partir de là que Deleuze utilise la

---

<sup>11</sup> DELEUZE 1977, p. 69.

notion de "différent/ciation" pour désigner l'intégralité, la détermination complète des phénomènes qui, toutefois, se manifestent comme impairs :

L'idée s'actualise par différenciation. Pour elle, s'actualiser, c'est se différencier. En elle-même et dans sa virtualité, elle est donc tout à fait indifférenciée. Pourtant elle n'est nullement indéterminé : elle est, au contraire, complètement différencié. [...] Toute chose à comme deux "moitiés" du Symbole [...] chacune se divisant elle-même en deux : une moitié idéale plongeant dans le virtuel, et constituée, d'une part, par les rapports différentiels, d'autre part, par les singularités correspondantes ; une moitié actuelle, constituée, d'une part, par les qualités actualisant ces rapports, d'autre part, par les parties actualisant ces singularités.<sup>12</sup>

Le virtuel est ce qui permet l'émergence de la réalité au dehors du simple existant et, en ce sens, il est ce par quoi le donné est donné, à savoir la condition de possibilité de toute différenciation, il est ce qui différencie. Pourtant, il n'est ni arbitraire ni abstrait, il est réel, il *est*. Le processus par lequel le virtuel se fait lui-même réel coïncide avec son actualisation, actualisation que se fait par différenciation. C'est le processus d'*individuation* qui permet l'actualisation du virtuel et la mise en relation du multiple.

Pour comprendre ce processus il faut se situer au niveau des singularités pré-individuelles, qui se configurent justement comme ce par quoi il y a individuation :

Elles président à la genèse des individus et des personnes ; elles se répartissent dans un "potentiel" qui ne comporte par lui-même ni Moi ni Je, mais qui les produit en s'actualisant, en s'effectuant, les figures de cette actualisation ne ressemblant pas du tout au potentiel effectué. [...] Nous ne pouvons pas accepter l'alternative [...] : ou bien des singularités déjà prises dans des individus et des personnes, ou bien âbime indifférenciées. Quand s'ouvre le monde fourmillant des singularités anonymes et nomades, impersonnelles, pré-individuelles, nous foulons enfin le champ transcendantal.<sup>13</sup>

Corrélatifs à ces singularités pré-individuelles sont les facteurs individuels propres à les différences intensives. Ils ne sont rien d'autre que les principes transcendantsaux même, dans la mesure où ils ne sont pas de tout des individus constitué, sujet ou objet empiriques, fondement dans l'expérience, mais sont plutôt ce par quoi les prétentions sont sélectionnées, ce qui confère légitimité à

<sup>12</sup> DELEUZE 2011, p. 358.

<sup>13</sup> DELEUZE 2011, p. 125.



la redistribution. Le principe transcendantale est, en autres mots, ce par quoi le principe empirique a un domaine à régir et à occuper, il est la condition sous laquelle l'individuel est effectivement tel non pas parce qu'il se tient à la limite de ce qui est puissant mais parce qu'il est puissance individuée ; et il est puissance individuée parce qu'il est seulement une des individuations possibles de la puissance.

Nous avons affaire à une "solution" au sens du déploiement de l'ordre problématique en lui-même, en tant qu'il se révèle, dans le même temps, comme l'impensable dans la pensée et ce qui la pensée ne peut que penser. C'est en effet la différence dans l'intensité à constituer l'être du sensible, à savoir quelque chose qui ne peut pas être senti (du point de vue de l'exercice empirique) et qui ne peut être que senti (du point de vue de l'exercice transcendant). Dans le processus d'individuation c'est la différence intensive qui fait signe et qui force à penser. Deleuze parle du phénomène comme de ce qui fait signe : ces composantes sont les séries hétérogènes, à savoir d'une part le multiple virtuel (la différenciation) et de l'autre les qualités et les étendues (la différenciation). Ce qui relie les composantes est la différence d'intensité. La puissance intensive se configure en ce sens comme la raison suffisante du phénomène, comme la condition de ce qui apparaît. Le phénomène est un signe en tant qu'inégal en soi et sa disparité et inégalité ne sont comprises et déterminées que dans la différence intensive. Et Deleuze de souligner que : « La différence n'est pas le phénomène mais le plus proche noumène du phénomène ».<sup>14</sup>

Si tout phénomène est composé par deux ordres hétérogènes, dont la distance détermine tout champ problématique, à savoir l'Idée-problème, l'intensité est l'instance garante de la communion entre les deux séries. Ce qui détermine effectivement ce processus est le fait d'être à la fois Idée-problème et principe d'individuation. La différence intensive est pensée par Deleuze en termes de force : elle pousse chaque série hétérogène, saisit par intuition, jusqu'au bout de sa puissance et, dans le même coup, elle va déterminer toute différenciation et toute différenciation. Dans un seul et même événement différentiel l'actuel et le virtuel sont créés et déterminés.

Il y a donc comme deux niveaux qui vont constituer tout phénomène : les séries hétérogènes, à savoir d'une part le multiple virtuel (la différenciation), et de l'autre les qualités et les étendues (la différenciation). Ces deux niveaux se maintiennent dans une distance qui n'est que la condition même de leur entrelacement. Cette condition par laquelle il y a à la fois séparation et communion est notamment la Différence. La Différence est ce qui permet une

---

14 DELEUZE 2011, p. 286.

constitution à la fois réciproque et disjointe de l'être et de la pensée, de l'exercice empirique et de l'exercice transcendantal. La nouvelle dimension qu'elle ouvre est celle de l'espace intensif. Cet espace, ou distance, est garant de la coappartenance des contraires, parce qu'elle constitue la dimension du signe et le signe constitue, à son tour, le point de départ qui force à penser.

## 2. Fondation, refonte et virtualité chez Richir

Sous la devise d'une *refonte* de la phénoménologie, Marc Richir se propose de penser le sens *se faisant*. S'il en est ainsi, il en résulte en même temps une compréhension bien déterminée du phénomène. D'une part, le phénomène peut être saisi – avec un concept proposé récemment par L. Tengelyi et H-D. Gondek – comme un événement de sens (*Sinnereignis*)<sup>15</sup> ou comme une formation de sens (*Sinnbildung*) contrairement à un ou des sens fixé(s) (*Sinngebilde*).<sup>16</sup> Il s'agit bel et bien d'une formation anonyme, "asubjective", et le plus souvent inconsciente qui s'oppose à une donation ou fixation de sens effectuée par une conscience ; fût-elle absolue ou transcendantale. Et, d'autre part, cette caractérisation du phénomène est étroitement liée à la compréhension du phénomène comme *rien que* phénomène. Il faut comprendre cela comme un « *clignotement* d'un sens se faisant, chaque fois dans sa *Bildung*, préalablement à ce qui instituera dans la *Stiftung* et à ce qui s'en sédimentera dans l'*habitualité* ». <sup>17</sup> Prendre le sens dans sa formation avant toute institution implique de se situer en deçà du surgissement de l'aperception et du « sens intentionnel ». Et c'est précisément en ce sens que le phénomène n'est rien que phénomène : dans ce clignotement détaché de tout objet intentionnel « rien n'indique, en toute rigueur phénoménologique, *de quoi* il y a apparaître et disparaître. Ce qui se phénoménalise, est le phénomène comme *rien que* phénomène ». <sup>18</sup> Selon cette double caractérisation (*formation de sens et phénomène comme rien que phénomène*), le phénomène n'est pas quelque chose qui apparaît, mais plutôt le mouvement sous-jacent et anonyme qui *rend possible l'apparaître*, la formation "asubjective" qui est mise en œuvre derrière celui-ci. Cependant, si l'on définit le phénomène comme ce clignotement du sens *se faisant*, détaché de tout objet intentionnellement institué, on ne peut pas se passer de la question de l'accès à ce niveau sous-jacent.

15 TENGELYI & GONDEK 2011, p. 29.

16 RICHIR 2011, p. 61.

17 RICHIR 2000, p. 21. Nous soulignons "clignotement".

18 RICHIR 2000, p. 15.

À cet égard, il faut d'abord souligner que ce qui est donné d'abord et le plus souvent, c'est-à-dire ce qui apparaît dans l'expérience quotidienne, mais aussi souvent pour le philosophe, n'est pas le phénomène, mais relève déjà de la fixation et de l'institution du sens. Ce sont des *Sinngebilde* et des objets intentionnels correspondants qu'on rencontre le plus souvent et non pas le phénomène comme *rien* que phénomène. Du sens s'est toujours et déjà institué dans et par les différentes synthèses passives et sédimenté dans l'*habitualité*. Mais une telle institution a lieu aussi chaque fois quand la conscience effectue une donation de sens d'une manière active. Ainsi, la subjectivité constituante relève déjà de ce processus qui contamine le phénomène comme *rien* que phénomène. On souligne donc, à juste titre, dans la littérature secondaire que le champ phénoménologique n'est pas de prime abord constitué par ce qui est donné.<sup>19</sup> L'accès au champ phénoménologique est bloqué par l'institution symbolique dont il faut souligner, d'une part, qu'elle a le caractère de « s'absoudre de toute origine et en ce sens de toute contingence intrinsèque »<sup>20</sup> (et c'est pour cette raison que le sens découvert peut sembler essentiel) ; et, d'autre part, qu'elle déploie ce que Richir appelle une *tautologie symbolique* – terme qui désigne l'identité/identification de l'être et du penser, ou qui, en d'autres termes, signifie « que tant le penser que l'être ont leur place dans un même, dans une identité, [...] ils s'entre-appartiennent mutuellement ».<sup>21</sup> La tâche de la phénoménologie serait dès lors de passer outre ce blocage et de se situer dans le champ ou *rien* n'est *préalablement* donné.

Après cette récapitulation sans doute trop rapide et très générale des traits fondamentaux de la phénoménologie richirienne,<sup>22</sup> regardons de plus près un des textes où M. Richir esquisse une nouvelle architectonique pour dégager le registre architectonique enfoui du sens *se faisant*. Dans l'article intitulé *La refonte de la phénoménologie*, il propose une toute nouvelle figure de la philosophie transcendantale en partant de la problématique husserlienne de la *Fundierung*. D'après Husserl, le transcendantal ne désigne pas simplement les conditions de possibilité *a priori* de la connaissance ou de l'expérience, mais

19 SCHNELL 2011, pp. 30-1; TENGELI & GONDEK 2011, p. 50; NOVOTNÝ 2012, p. 169.

20 RICHIR 1992, p. 387.

21 RICHIR 1988, p. 15.

22 La difficulté de saisir le propos de cette nouvelle phénoménologie est sans doute liée à la démarche spécifique de Marc Richir. Comme le souligne à juste titre A. Schnell, on trouvera rarement des définitions générales des termes – malgré une terminologie tout à fait nouvelle et originale – parce que Richir introduit ses propres concepts dans le cadre d'analyses bien précises sur une question spécifique: cf. SCHNELL 2011, p. 27. Or, la raison de cela est sans doute que, si l'on comprend l'objet de la phénoménologie comme le sens *se faisant*, alors la pensée n'a aucune autre possibilité que de suivre ou accompagner le trajet du sens, sans le fixer dans des définitions prétendument exhaustives.

réside dans sa propre effectuation (*Leistung*) qui est la vie même de la conscience. « C'est cette vie, écrit M. Richir, et en particulier ses vécus qui, dans leur essence, constituent les *phénomènes* de cette phénoménologie, et l'on comprend que cette conception dépasse très largement celle, classique, du phénomène en termes d'apparaissant et d'apparitions ». <sup>23</sup> C'est donc la conscience, en tant que vie effective, qui rend possibles les phénomènes ou, en d'autres termes, c'est dans la vie de la conscience que réside le *fondement* des phénomènes. Cependant, si le phénomène trouvait son fondement dans la vie de la conscience, rien n'échapperait à la structure logico-eidétique. En effet, si la *Sinngebung* s'effectue sur le fondement de la structure logique qui est déjà donnée, les essences qu'on découvre lors de l'analyse phénoménologique sont déterminées à leur tour par les découpages en significations. Autrement dit, « même si la hylé est "pré-formée" dans les synthèses passives, elle est toujours et déjà tendue vers l'unité hylémorphique du côté noématique, elle doit constituer le fondement de la forme du vécu ». <sup>24</sup> Cette unité hylémorphique est une unité qui fait que la phénoménologie n'est qu'une tautologie dans laquelle le langage (ou la pensée) et l'être coïncident d'une manière symbolique, c'est-à-dire dans l'unité du signe et de la signification : le sens de l'être est toujours et déjà institué symboliquement dans la teneur logique des signes phénoménologiques. Un bon exemple de cela est la circularité de l'institution symbolique dans la variation : « il faut déjà savoir, *a priori*, et fût-ce implicitement, ce qu'il en est de l'*eidós* pour être en mesure de déclarer quelconque tel ou tel exemple de la variation ». <sup>25</sup>

Il est donc évident qu'il ne suffit pas de parler simplement de la fondation en termes de *fondement* et du *fondé* parce que cela conduit toujours à une circularité, consistant dans le fait que le fondé est déjà – d'une certaine façon qui peut varier selon les conceptions – impliqué dans le fondement, mais aussi que le fondement ne se comprend comme fondement qu'à partir du fondé. C'est pour échapper à cette circularité que Richir introduit le concept de la *base*. Et Richir de souligner[]:

S'il y a bien circularité du fondement et du fondé, et par là tautologie symbolique de la fondation, celle-ci ne fonctionne effectivement que s'il y a en elle une irréductible indétermination qui vient de la transformation, que nous nommons transposition architectonique, de la base en fondement, les deux restant en écart l'un de l'autre par un irréductible hiatus, qui est celui de l'institution. <sup>26</sup>

<sup>23</sup> RICHIR 2011, p. 57.

<sup>24</sup> RICHIR 2011, p. 58.

<sup>25</sup> RICHIR 2011, p. 60.

<sup>26</sup> RICHIR 2011, p. 65.

Ce n'est donc qu'en réintroduisant un irréductible *hiatus* dans la fondation qu'on peut échapper à la circularité. Ce *hiatus* est celui qui existe entre la *cohésion* des termes de la base et la *base elle-même* et, respectivement, entre la circularité du registre du fondement-fondé et le registre archaïque de l'instabilité décrit par Richir comme « un hallucinant "théâtre d'ombres" fait d'insaisissabilités multiples » ou rien ne coïncide jamais avec soi.<sup>27</sup> Il n'y a donc circularité que si, par une modification de la base, ou par une transposition architectonique de la base en fondement, on réduit cette instabilité pour y introduire de la coïncidence – fût-ce d'une manière aussi sophistiquée que la coïncidence logico-eidétique de Husserl. Dès lors, la pensée de la fondation implique non pas deux, mais trois termes : le fondement, le fondé et la base sur laquelle la cohésion des termes du fondement et du fondé peut s'effectuer.

Pour comprendre cette nouvelle articulation transcendantale de la fondation, essayons d'explicitier quelques caractéristiques fondamentales de la base. Cette explicitation ne peut cependant être, on comprend bien, qu'indirecte ou négative (sauf à prendre le risque de répéter la transposition architectonique). En ce qui concerne la façon indirecte d'attester la base, M. Richir en voit une possibilité dans l'analyse des « sortes d'effets parasites (empêchant l'univocité de la détermination) »<sup>28</sup> dans la fondation. Ces effets parasites peuvent être rapprochés de ce que nous avons dégagé comme des mouvements aberrants et inconscients chez Deleuze. Il s'agit bel et bien des aberrations ou des effets parasites qui exercent un effet de profondeurs sur l'expérience sans toutefois prendre forme, sans visage, comme un souffle du néant. À cet égard, M. Richir, tout comme Deleuze, est très proche, *mutatis mutandis*, de Schelling qui suppose « une irrégularité initiale qui a été ordonnée et réglée. Tel est ce qui, dans les choses, constitue la *base insaisissable de leur réalité*, le résidu absolument irréductible, ce qui, malgré les plus grands efforts, ne se laisse jamais défaire et reconduire à l'entendement, mais demeure éternellement au fond ».<sup>29</sup> C'est donc dans les manques, les vides, les points aveugles de l'expérience que l'on peut attester indirectement ce retrait originel de la base qui fait, malgré tout, trembler l'unité prétendue du registre du fondement-fondé.<sup>30</sup> Concernant la

27 RICHIR 2011, p. 64.

28 RICHIR 2011, p. 65.

29 SCHELLING 1980, p. 146. Nous soulignons "la base insaisissable de leur réalité".

30 Néanmoins, il faut préciser, pour ne pas tomber dans des malentendus, que la base n'est pas un objet ni une chose – comme le serait par exemple le *Grund* schellingien –, mais une fonction. C'est pour cette raison que M. Richir peut déployer ce concept dans le cadre d'analyses bien précises sur des sujets particulières. La base désigne ainsi toujours un niveau plus archaïque que celui qui se présente dans le domaine de l'intentionnalité, *mais toujours dans un lieu architectonique bien délimité*.

caractérisation négative de la base, il faut souligner au moins trois points : la radicale non-positionnalité, le caractère non-intentionnel et le caractère non-identique de la base. En effet, la base est non-positionnelle précisément parce qu'il y a un *hiatus* irréductible entre elle et le fondement. La seule position possible est une *trans*-position architectonique, mais de cela résulte toujours l'effacement de la base ou le passage de la base à l'inactualité.<sup>31</sup> Or, la base est en deçà de toute intentionnalité, c'est le registre des phénomènes comme *rien* que phénomènes. Ce qui clignote dans la base n'est pas le phénomène *de* quelque chose, mais il s'agit d'une formation perpétuelle qui ne s'arrête pas sur un objet fixé. En tant que non-positionnelle et non-intentionnelle, en tant que précédant toute fixation la base ne peut être que non-identique. Et M. Richir de préciser que :

[...] la Sache phénoménologique n'a certes rien d'une "chose-en-soi", qui existerait toute seule et par elle-même ou en elle-même, puisque en tant que relevant de l'archaïque, elle n'a précisément rien d'étant (rien d'identique), échappe complètement à la mise en ordre ontologique, n'est précisément attestable qu'indirectement en ce qu'elle "est" tout d'abord et le plus souvent virtuelle, "phantastique" et non positionnelle (non susceptible de position sans altération par transposition architectonique), tout en "exerçant" des effets sur l'actualité de par sa virtualité même.<sup>32</sup>

La *Sache* phénoménologique relève donc de la base. Ce n'est pas la relation (intentionnelle et positionnelle) entre le fondement et le fondé qu'il s'agit de penser après la refonte de la phénoménologie, mais le registre archaïque où rien n'est auto-coïncidant ni identique, où rien ne peut passer de la base dans le fondement sans s'effacer. Cependant, malgré ce fait, ou plutôt en vertu de ce fait, la base, où se trouve la *Sache* phénoménologique, exerce des effets sur le fondement, sur l'actualité de la phénoménalisation. Cet effet n'est que l'« action

31 RICHIR 2011, p. 65.

32 RICHIR 2011, p. 66. Nous soulignons "virtuelle, 'phantastique' et non positionnelle". Étant donné que notre thèse ici se porte sur la virtualité du transcendantal on ne peut pas entrer dans les détails de la relation entre ce champ immense que M. Richir découvre dans la phénoménologie comme le registre de la *phantasia*. Signalons simplement que pour penser la virtualité d'une façon approfondie il faudrait sans doute se confronter à la question de son rapport avec la *phantasia*. Un pas dans cette direction a été déjà fait par Pablo Posada Varela dans une étude sur Richir intitulée *Introducción a "Sobre lo sublime y el si-mismo. Variaciones II" y otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir*. À la fin de son étude Posada Varela part de la thèse qu'il y a une relation essentielle entre la non-positionnalité du virtuel et celle de la *phantasia* et il analyse les différents types d'irruptions de *phantasia* dans l'expérience : cf. POSADA VARELA 2011 pp. 431-41. Aussi, vient-on de voir que l'angle d'attaque que Deleuze prend contre la métaphysique traditionnelle est la critique de la pensée de la représentation. On trouvera une autre critique de cette idée dans les travaux de Husserl sur la conscience d'image et sa reprise par M. Richir.

à distance » de quelque chose qui ne peut jamais passer à l'actualité, mais demeure éternellement virtuel.

On arrive ici à l'analyse de la virtualité qui joue un rôle central dans le transcendantalisme tel qu'il est repensé par Richir. En effet, le virtuel n'est rien d'autre que ce qui désigne le registre archaïque qui est à la base de tout rapport entre fondement et fondé. Mais quel est le sens exact du virtuel selon M. Richir ?

Malgré les affinités de la pensée de la fondation et de la possibilisation de Deleuze et de M. Richir, il y a une différence majeure entre leurs conceptions du rapport entre la virtualité et l'actualité, notamment concernant la possibilité du passage de la virtualité à l'actualité. Un des premiers textes où M. Richir introduit le concept du virtuel – intitulé précisément *Potentiel et virtuel* – est un article sur la mécanique quantique et sur le concept du virtuel de la physique.<sup>33</sup> En récapitulant les acceptions du sens commun du virtuel et en éveillant quelque définitions de la philosophie classique (les définitions aristotéliennes de la puissance et de l'acte), il précise qu'on a souvent tendance à confondre le virtuel avec le potentiel ou au moins de les mettre sur le même plan. Il y aurait donc, selon l'idée classique, un mouvement – souvent supposément téléologique – du potentiel vers l'actuel qui résulterait dans une dépendance mutuelle de ces deux concepts, soutenue par les faits que, d'une part, la puissance (ou le potentiel) n'est que la puissance *d'un acte* et que d'autre part la puissance ne passe à l'acte que s'il y a déjà quelque chose d'actuel qui est mis en œuvre et qui fait que la puissance passe aussi à l'acte, en l'activant. En d'autres termes : sans quelque chose qui soit déjà actualisé, il n'y aurait pas de passage de la puissance à l'acte, et c'est à partir de l'acte qu'on comprend la puissance notamment *en tant que* puissance.<sup>34</sup> Or, le passage de la puissance à l'acte implique en général que ce n'est qu'une seule possibilité parmi les possibilités dont on peut faire la liste, qui puisse s'actualiser. Par exemple, dans le cas d'un coup de dés, avant de jeter les dés on peut, potentiellement, avoir plusieurs numéros, mais une fois les dés jetés on n'aura qu'un seul résultat, et cela en l'absence de toute perturbation ultérieure.

Contrairement à ce schéma simple du coup de dés, un système quantique suppose, hormis les transitions observables (potentiellement réelles), des transitions inobservables ou *virtuelles* qui – et c'est l'idée fondamentale – « *ne sont jamais appelées à devenir actuelles* dans le cadre de l'expérience ». <sup>35</sup> Si l'on veut saisir ces transitions avec les concepts du potentiel ou du possible, on

33 Remarquons en passant que M. Richir a reçu une formation de physicien, avant de se tourner vers la philosophie.

34 RICHIR 1998, pp. 161-2.

35 RICHIR 1998, p. 167.

devrait les appeler *trans-potentielles* ou *trans-possibles*.<sup>36</sup> Une des conséquences essentielles de cela – aussi bien pour la mécanique quantique que pour la phénoménologie –, c’est la différence entre l’observabilité directe des transitions potentielles et l’observabilité indirecte des transitions virtuelles, qu’on pourrait aussi formuler en termes de “médiateté” et “immédiateté”. « Les physiciens, écrit M. Richir, ont raison de distinguer le virtuel du potentiel, en raison du rapport *médiatisé* du virtuel (sorte de potentiel de second degré) à l’actualité possible (potentielle) de l’expérience ». <sup>37</sup> Le virtuel ne se rapporte donc jamais immédiatement au réel, mais il le fait « à distance », par un vide dans le cadre de l’expérience.

La caractérisation du virtuel – dont il s’agit, répétons-le, pour M. Richir de faire un concept *philosophique* même – comporte dès lors quatre points essentiels : 1) il va au trans-potentiel ou au trans-possible, dans le sens où le virtuel se situe au-delà (ou en deçà, selon le point de vue adapté) de toute puissance ou tout possible et n’est pas susceptible de passer à l’acte ; 2) à ce niveau, on a affaire à des fluctuations instables, à un « théâtre d’ombres, fait d’insaisissabilités multiples » ; 3) le virtuel se présente comme un vide dans le champ de l’actualité (et du coup ne s’atteste qu’indirectement) et 4) ce “vide” n’existe pas “en soi” (comme le prétendrait un réalisme) cependant il n’est non plus une pure création de la théorie (comme on pourrait penser à partir d’une approche idéaliste).

Approfondissons ce quatrième point qui nous amènera à poser de nouveau la question du transcendantal et son rapport avec le virtuel. Il est désormais clair que le virtuel ne s’oppose pas au réel, mais plutôt, et tout d’abord à la paire conceptuelle du potentiel/actuel.<sup>38</sup> Toutefois, si le virtuel ne s’oppose pas au réel, mais en est plutôt la base, il y a deux écueils que nous devons éviter : celui de Scylla qui identifierait la base à une chose ou une “chose en soi” et celui de Charybde qui consisterait dans le danger d’une multiplication « des virtuels par construction spéculative » ;<sup>39</sup> en d’autres termes : il faut naviguer entre l’idéalisme et le réalisme. Pour ce faire, et c’est notre propos ici, la seule voie possible est celle du transcendantalisme. Le virtuel – tout comme la base – n’est ni une chose réellement existante ni une idée spéculative ou idéaliste, mais c’est une fonction proprement transcendantale.

36 La transpossibilité est un concept proposé par Henri Maldiney, que M. Richir reprend pour transformer le concept de la virtualité de la mécanique quantique en un concept *proprement philosophique*. Nous y reviendrons.

37 RICHIR 1998, p. 168.

38 On trouvera une récapitulation claire et brève de cela dans les *Variations sur le sublime et le soi I*. Cf. RICHIR 2010, pp. 9-10.

39 RICHIR 2010, p. 10.



### 3. Une nouvelle figure du transcendantal

C'est précisément pour penser cette troisième voie transcendantale que nous nous rapportons à une des sources de M. Richir. Dans le texte intitulé *De la transpassibilité*,<sup>40</sup> Maldiney élabore son concept de la transpassibilité à partir d'une analyse de l'être pour la mort heideggerien. Dans le § 53 d'*Être et temps*, portant sur le *Projet existentiel d'un être authentique pour la mort*, Heidegger introduit l'idée d'une *possibilisation* (*Ermöglichung*) dont le rôle principal est de rendre possible la possibilité même de l'existence ou en d'autres termes de rendre possible le possible même. Or, pour Heidegger ce qui rend possible pour le *Dasein* de saisir ses possibilités en tant que ses *propres* possibilités, donc ce qui rend possible le projet même et ainsi le sens d'être du *Dasein*, n'est rien d'autre que l'être pour la mort : « L'être pour la mort comme devancement dans la possibilité *possibilise* pour la première fois cette possibilité et la libère en tant que telle ».<sup>41</sup> Ou encore : « la possibilité certaine de la mort n'ouvre le *Dasein* comme possibilité qu'en tant que celui-ci, avançant vers elle, *possibilise* pour soi cette possibilité comme pouvoir-être le plus propre. L'ouverture de la possibilité se fonde dans la possibilisation avançante ».<sup>42</sup> C'est donc sa propre impossibilité comme possibilité ultime qui rend possible, pour le *Dasein*, de saisir ses possibilités en tant que ses *propres* possibilités. Cependant, même si la pensée de la transpassibilité trouve son origine dans le concept heideggerien de l'*Ermöglichung*, elle ne se restreint sûrement pas à ce moment de l'analyse existentielle. Il faut souligner deux moments importants pour Maldiney de la transpassibilité : 1) le "trans" de la transpassibilité désigne une possibilité qui est au-delà de toute possibilité et c'est notamment pour cette raison qu'elle

40 Bien que le concept de la *transpassibilité* aille en pair avec celui de la *transpassibilité*, nous restreindrons, pour des raisons économiques, nos analyses à la *transpassibilité*. Remarquons en passant que la transposition richirienne de l'idée de la transpassibilité – qui désigne chez Maldiney la capacité d'accueillir le transpossible – s'inspire également d'un concept de la mécanique quantique. Pour désigner la façon dont le transpossible exerce un effet sur le réel M. Richir emprunte à la physique le concept de l'« effet tunnel » : « L'« effet tunnel » est cet « effet » spécifiquement quantique par lequel des « particules », quoique possédant une énergie insuffisante pour franchir une « barrière » de potentiel, la franchissent quand même, [...] comme si elles avaient creusé un tunnel à travers ladite « barrière ». [...] Il y a dès lors, par cette métaphore, une parenté conceptuelle énigmatique, y compris pour nous, entre l'« effet tunnel » quantique et la transpassibilité : c'est celle de ce que l'on a classiquement nommé « l'action à distance » quantique, et de la trans-passibilité, pareillement à distance, de phénomène à phénomène ». RICHIR 1992, p. 166-7.

41 HEIDEGGER 1927, p. 262.

42 HEIDEGGER 1927, p. 264.

peut rendre possible ce qui est possible ; mais 2) cette possibilité qui est au-delà toute possibilité se présente dans le champ des possibilités comme une impossibilité – elle ne figure pas parmi les possibles, précisément parce qu'elle est au-delà. C'est dans ce sens que Maldiney peut affirmer, toujours se rapportant à Heidegger, que : « L'absolument impossible exprime, au plan de l'étant, la transpossibilité de l'être là ».<sup>43</sup> Or, c'est exactement cette figure spécifique du transcendantal que A. Schnell a dégagée, d'abord chez Fichte et puis chez Heidegger, en termes d'un « redoublement possibilisant ». Il résume l'idée de ce redoublement – à propos du *Soll* fichtéen – de cette façon : « Ce qui rend possible... se redouble en : ce qui rend possible cela même qui rend possible... - une "*Vermöglichung* (possibilisation)" qui est l'expression suprême du transcendantalisme ».<sup>44</sup>

Néanmoins, Maldiney ne restreint pas le concept de la transpossibilité à la pensée heideggerienne de la mort, mais en fait un usage beaucoup plus général. La transpossibilité devient un concept central pour exprimer le mode d'être d'une zone spécifique de la phénoménalisation et le mode d'être de ce qui apparaît dans cette zone ; « une zone marginale des appréhensions, où rien ne se présente encore. Le marginal est le plus proche voisinage du fond du monde. Il s'étend jusqu'à l'horizon toujours ouvert. Celui-ci n'est pas ouvert par un projet de monde ; il est l'horizon de tout ce dont nous sommes passibles, et qui à chaque fois nous arrive sans aucune détermination à priori ; *sans jamais avoir été d'abord possible* ».<sup>45</sup>

Or, l'idée de la transpossibilité permet un rapprochement avec la pensée deleuzienne, encore une fois par un détour heideggerien. Si en effet les concepts du redoublement possibilisant et de transpossibilité puisent dans la pensée heideggerienne du projet existentiel de l'être pour la mort, c'est parce que, nous l'avons souligné, celui-ci introduit une possibilisation anticipatrice qui rend possible la possibilité même.

Or, dans le même § 53 de *Sein und Zeit*, Heidegger souligne que la tonalité émotive qui permet de maintenir ouverte la possibilisation devançante propre au *Dasein* est l'angoisse : « C'est en elle [dans l'angoisse], que le *Dasein* se trouve devant le rien de la possible impossibilité de son existence ».<sup>46</sup> L'angoisse est l'instance qui nous fait apparaître le rien comme ce devant quoi et pour lequel nous angoissons. À travers l'angoisse le néant que nous rencontrons se présente toutefois d'une manière très particulière : il se dénonce comme existant. Dans *Qu'est-ce que la métaphysique ?* Heidegger met en relief

43 MALDINEY 1993, p. 286.

44 SCHNELL 2010, p. 125.

45 MALDINEY 1993, p. 294. Nous soulignons "*sans jamais avoir été d'abord possible*".

46 HEIDEGGER 1927, p. 266.

que l'essence du néant, qui est néantissement (*Nichtung*)<sup>47</sup> est ce par quoi la réalité humaine est mise en face de l'existant, même si elle l'est du dehors de l'existant lui-même. Heidegger appelle ce surgissement de la réalité humaine dans la coappartenance de l'être et du néant la *Transcendance*.<sup>48</sup> Ce qui détermine cette co-originalité est le fait que le néant *est* et constitue l'essence même de l'être. Bien loin de se réduire à une pure contrariété logique ou à une antithèse dialectique, le néant constitue plutôt la condition même pour penser l'être dans sa vérité. Nous sommes ainsi, grâce à ces élucidations, en mesure d'envisager ce qui rend possible la compréhension du (*non*)-être, qui se différencie du simple non-être, en tant que néant de l'être, en tant que Différence et de viser ainsi à la question du sens. Le *non* dont il s'agit ici est justement ce qui permet l'ouverture à une compréhension authentique de la différence ontologique et donc de l'Être. Il ne faut pas comprendre ce "non" comme négation nécessaire (au sens logique) pour penser la différence, mais plutôt comme le problème qui ouvre d'emblée à la *Différence* en elle-même.

Si nous avons beaucoup insisté sur le caractère positif du néant, dont la compréhension nous est ouverte par la tonalité affective fondamentale, et qui se déploie en tant que devancement possibilisant, c'est parce que Deleuze dans *Différence et Répétition* reprend ces analyses afin d'expliquer le surgissement d'un champ transcendantal virtuel à partir du déploiement de l'être de la problématique :

La structure problématique fait partie des objets, et permet de les saisir comme signes, tout comme l'instance questionnante ou problématisante fait partie de la connaissance, et permet d'en saisir la positivité, la spécificité dans l'acte d'apprendre. Plus profondément encore, c'est l'Être (Platon disait l'Idée) qui "correspond" à l'essence du problème ou de la question comme telle. [...] L'être est aussi bien non-être, mais le non-être n'est pas l'être du négatif, c'est l'être de la problématique, l'être du problème et de la question. La Différence n'est pas le négatif, c'est au contraire le non-être qui est la Différence.<sup>49</sup>

Il y a un entrelacs étroit entre être et question, où la Différence joue comme agent différentiel qui ouvre un espace de compréhension ; il y a comme un double mouvement dans l'être qui nous permet de le saisir comme signe, c'est-à-dire comme ce qui en se donnant se retire et en cette contraction ou retrait se donne. L'événement dont il s'agit ici coïncide avec l'épreuve du sans fond, avec la découverte d'un fond derrière tout autre fond, avec le rapport du sans fond

47 Cf. HEIDEGGER 1929, p. 61.

48 HEIDEGGER 1929, p. 62.

49 DELEUZE 2011, p. 89.

avec le non fondé. C'est là qu'on entre dans le domaine de l'effondement.

L'être est à la fois être et non-être, il est différentiel et ceci constitue justement la détermination du contenu virtuel de l'Idée comme problème. Par la différentiation s'ouvre un horizon problématique qui est à la fois ouverture pour le déploiement des rapports différentiels et plan de consistance, à savoir méthode de sélection qui règle la distribution des singularités corrélatives. Il est donc à la fois "espace volcanique", à savoir ce par quoi le fond monte à la surface et réserve événementielle à partir de laquelle se génèrent les actualisations. En tant qu'horizon transcendantal absolu, plan, surface, le virtuel n'est base et genèse de la pensée qu'en tant qu'absence de fondement, à savoir comme sans fond.

Or, en tant que horizon problématique et réserve événementielle, le virtuel est transcendantal, à savoir *base* et genèse de la pensée. Nous croyons que cela nous permet de dire que le virtuel est base de l'actuel, pour reprendre, tout en la modifiant, une formule d'A. Badiou.<sup>50</sup> Si, comme nous l'avons souligné, chez Deleuze le virtuel est toujours accompagné de l'autre moitié du couple, à savoir l'actuel ; si, le processus par lequel le virtuel se fait lui-même, d'une certaine manière, existence coïncide avec son actualisation ; et si, enfin, cela détermine une des différences majeures avec la pensée de M. Richir, c'est parce que ce qu'on est en train d'analyser ici n'est qu'une sous-partie de la structure propre à l'Idée-problème. Deleuze le dit à plusieurs reprises : l'Idée, en tant que structure garante de la synthèse des compossibles, est à la fois virtuelle et possible, réelle sans toutefois être actuelle, elle est différenciée sans être différenciée. L'instance qui fait ainsi qu'elle soit à la fois « distincte et obscure » est la Différence elle-même.<sup>51</sup> Nous pouvons donc rapprocher le concept de virtuel de celui de possible, mais seulement à condition qu'il soit pensé comme un sort de possible de deuxième degré, à savoir comme *transpossible*. L'instance qui fait ainsi du virtuel une réserve événementielle, une possibilisation et donc une figure du transcendantal est, encore une fois, la Différence.

Dès lors, si la critique de M. Richir du couple virtuel/actuel repose sur le fait qu'on confond le virtuel avec le passage à l'acte de la puissance, lequel implique que ce n'est qu'une seule possibilité qui peut s'actualiser (comme dans le cas d'un coup de dés) et que ce passage est possible sans perturbation ultérieure, nous croyons que cette critique ne peut pas être attribuée à la conception deleuzienne du couple virtuel/actuel. Selon Deleuze avant,

50 « Le virtuel, écrit A. Badiou, est fondement de l'actuel », BADIOU 1997, p. 65. Ce qu'il envisage ici est le fait que le couple virtuel/actuel sert à expérimenter, que c'est selon sa virtualité qu'un étant actuel détient univoquement son être.

51 Cf. DELEUZE 2011, p. 276.

pendant et après avoir joué les dés, nous avons un champ transcendantal qui est *base* et plan de distribution des singularités corrélatives : « [...] Le bon coup de dés, écrit Deleuze, affirme tout hasard en une seule fois ; et c'est là l'essence de ce qu'on appelle question ». <sup>52</sup> Cette *question* n'est rien d'autre que l'Être qui correspond au problématique, à savoir au champ transcendantal virtuel dans lequel on retrouve les deux moments qui caractérisent le concept de transpossibilité que M. Richir reprend à Maldiney : il est possibilisation de ce qui est possible et, en tant que pure possibilisation, il relève de l'impossibilité.

Le virtuel est donc transposable parce qu'à travers la mise en évidence de la différence ontologique, du (*non*)-être, <sup>53</sup> il est à la fois condition de possibilité de l'instauration d'un horizon de compréhensibilité de l'Être et sol à partir duquel l'Être est Différence. Il est transposable parce qu'il est ce qui fait que l'être soit le fond et dans le même temps, et justement pour cela, soit aussi sans fond. Le virtuel est transposable parce qu'il est à la fois possibilité, base et légitimation de la métamorphose du rapport entre être et pensée. Nous avons affaire à une mutation qui s'accomplit de l'intérieur par œuvre des simulacres, des mouvements aberrants qui font, ainsi, que la pensée qui pense la vérité n'est pas une pensée fondatrice, mais une pensée qui atteint ses limites et seulement après avoir fait l'expérience du sans fond peut-elle se déployer. Il s'agit donc d'une pensée du paradoxe non parce qu'elle est contradictoire, mais parce qu'elle pense la Différence et, par là, est forcée à penser.



Posons donc enfin, et en guise de conclusion, la question qui est au centre de la présente étude : comment peut-on penser ensemble le virtuel et le transcendantal et qu'est-ce que penser ensemble le virtuel et le transcendantal veut dire du point de vue de l'expérience ? Si malgré de nombreuses différences entre Deleuze et M. Richir – dont le traitement systématique devrait sans doute être le sujet d'une recherche plus détaillée –, nous avons insisté sur un rapprochement autour du concept du virtuel, cela n'était que pour montrer comment le virtuel peut être pensé en tant que possibilisation donc en tant qu'une figure transcendantale. Et à l'inverse : pour montrer comment le paysage transcendantal se dérobe comme paysage virtuel constitué des mouvements aberrants qui font trembler ce qui se présente sur la surface ; des apparitions "phantomatiques" ou "phantastiques" sans visage, qui relèvent du

<sup>52</sup> DELEUZE 2011, p. 259.

<sup>53</sup> Deleuze décrit aussi ce (*non*)-être, qui est agent différentiel, comme ?-être. Cette écriture est justement vouée à mettre en évidence l'émergence de cet ordre problématique dont la différence ontologique, en tant qu'ouverture à la Différence et donc à l'Être comme sans fond, est portative.

*pro-fond* ; des effets parasites qui empêchent l'uniformité de l'expérience et l'auto-coïncidence des phénomènes ; des événements transposables surgissant dans la zone marginale et inconsciente de la phénoménalisation. Tout cela exprime cette nouvelle figure du transcendantalisme selon laquelle le paysage transcendantal est un paysage virtuel, vaste, avec des volumes immenses – et c'est notamment dans ce paysage, à la base de ce paysage ou sur les profondeurs de ce paysage que des choses peuvent venir à notre rencontre – si réglées, fixées et auto-coïncidentes qu'elles paraissent dans l'expérience travaillée par l'institution symbolique, par la sédimentation du sens en *habituautés* qui fait, notamment, que cette virtualité, tout d'abord et le plus souvent, n'apparaît tout simplement pas.

## Bibliographie

- BADIOU, A. 1997. *Deleuze. « La clameur de l'Être »*. Paris : Hachette.
- DELEUZE, G. 1977. *Logique du sens*. Paris : Les éditions de minuit.
- 2008. *Le bergsonisme*. Paris : PUF.
- 2011. *Différence et Répétition*. Paris : PUF.
- DELEUZE, G. & GUATTARI, F. 1996. *Qu'est-ce que la philosophie ?* Paris : Les éditions de minuit.
- HEIDEGGER, M. 1927. *Être et temps*, trad. fr. par E. Martineau. Tübingen : Max Niemeyer Verlag.
- 1993. « Qu'est-ce que la métaphysique ? », in *Questions I et II*. Paris : Gallimard.
- MALDINEY, H. 1993. *Penser l'homme et la folie*. Grenoble : Jérôme Millon – coll. Krisis.
- MONTEBELLO, P. 2008. *Deleuze. La passion de la pensée*. Paris: Vrin.
- NOVOTNÝ, K. 2012. *Neue Konzepte der Phänomenalität*. Würzburg : Königshausen & Neumann.
- POSADA VARELA, P. 2011. « Introducción a "Sobre lo sublime y el si-mismo. Variaciones II" y otros aspectos de la fenomenología de Marc Richir ». *Eikasia*, sept., pp. 357-441.
- RICHIR, M. 1988. « Ereignis, Temps, Phénomènes », in *Heidegger*: *Questions ouvertes*, Collège International de Philosophie. Paris: Osiris, pp. 13-36.
- 1992. *Méditations phénoménologiques*. Grenoble : Jérôme Millon - coll. Krisis.

- 1998. « Potentiel et virtuel ». *Revue de l'Université de Bruxelles*, pp. 160-8.
  - 2000. *Phénoménologie en esquisses. Nouvelles fondations*. Grenoble : Jérôme Millon – coll. Krisis.
  - 2010. *Variations sur le sublime et le soi*. Grenoble : Jérôme Millon – coll. Krisis.
  - 2011. « La refonte de la phénoménologie ». *Eikasia*, sept., pp. 55-71.
- SHELLING, F. W. J. 1980. « Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine », in *Œuvres métaphysiques*, trad. fr. par J.-F. Courtine et E. Martineau. Paris : Gallimard.
- SCHNELL, A. 2010. *En deçà du sujet*. Paris : PUF.
- 2011. *Le sens se faisant*. Bruxelles : Editions Ousia.
- TENGELYI, L. & Gondek, H.-D. 2011. *Neue Phänomenologie in Frankreich*. Berlin : Suhrkamp.