Sartre, Bergson et la question spéculative du matérialisme

Dès la parution de *Matière et mémoire*, la notion de matière comme « l’ensemble des images » n’a pas manqué de susciter de nombreuses perplexités. Dans sa *Préface* à la septième édition, Bergson revient sur la question pour la clarifier. Nous avons cherché , écrit-il,  à penser la matière **avant** la dissociation que les théories philosophiques ont opérée sur elle. La dissociation qui est en cause, c’est évidemment celle entre l’être et l’apparaître; les théories philosophiques, le réalisme et l’idéalisme. Bergson indique une possible issue à cette querelle. En effet pour le sens commun, écrit Bergson, la distinction entre l’être et l’apparaître est incompréhensible : pour le sens commun, l’objet « existe en lui-même » et existe « pittoresque comme nous l’apercevons ». Il est une image (« pittoresque »), mais une image qui existe **en soi**, et non relativement à un sujet qui la perçoit en acte. Il est donc une image **absolue, ab-soluta**, dégagée(en latin : *ab-soluta*)de sa relation au sujet percevant, une image non psychologique. Nous pourrions ajouter que si l’image est conscience, comme le soutiendra Sartre dans ses écrits phénoménologiques sur l’imagination (l’image est conscience d’image), alors l’image bergsonienne est une conscience bien singulière : une conscience sans Je, une conscience non consciente d’elle-même en tant que conscience **de** et, donc, dépourvue de tout objet transcendant corrélé.

Lorsqu’il fait de la matière « l’ensemble des images », Bergson ne dit pas que l’être est tel qu’il nous apparaît. Car s’il en était ainsi, l’apparition supposerait un sujet-substrat de l’apparaître; le spectacle impliquerait un spectateur ; la « conscience » (l’image est toujours conscience d’image) comporterait un témoin ; l’être, un *là* (l’homme est *Dasein*, ‘être-le-là’) où se manifester. Si Bergson avait effectivement affirmé que l’être est tel qu’il nous apparaît, sa notion d’ « image » n’aurait constitué aucun mystère : elle aurait été, au contraire, entièrement réductible à la notion de phénomène telle qu’elle sera élaborée par la phénoménologie de Husserl. Et par conséquent l’assimilation de la réduction bergsonienne à la réduction phénoménologique, telle que l’auteur l’esquisse dans les trois premières lignes du premier chapitre, aurait été tout à fait justifiée.

Ça vaut la peine de rappeler l’*incipit* en question : « Nous allons feindre pour un instant, écrit Bergson, que nous ne connaissions rien des théories de la matière et des théories de l'esprit, rien des discussions sur la réalité ou l'idéalité du monde extérieur. Me voici donc en présence d'images, au sens le plus vague où l'on puisse prendre ce mot, images perçues quand j'ouvre mes sens, inaperçues quand je les ferme », Fin de citation.

Or, qu’est-ce qu’un phénomène ? Un phénomène, c’est, pour Husserl, ce que voit un “regard pur”. “Pur” est le regard produit par une réflexion pure. Ce qui signifie que le phénomène est ce qui apparaît à une conscience laquelle, au lieu de regarder le monde (attitude naturelle), se regarde regarder tandis qu’elle regarde le monde : ce qu’elle voit alors apparaître comme corrélat de son regard, c’est le phénomène. De cette réduction, la réduction bergsonienne aurait été une anticipation géniale (nous somme en 1896 !), bien qu’encore largement compromise par des retombées dans l’ “attitude naturelle”.

Cependant, « me voici donc en présence d’images, au sens le plus vague où l’on puisse prendre ce mot », cela ne signifie pas la découverte, au fond du monde de la vie, d’un sujet qui fait fonction de “pôle transcendantal” auquel tout serait référé. « Me voici donc », ce n’est pas un début, ce n’est pas un commencement absolu dans le sens du *cogito* cartésien et phénoménologique. La formule relève plutôt de la surprise que de l’acte fondateur. Elle dénote une passivité plutôt qu’une libre initiative : il y est question de se retrouver entouré d’images qui ont l’air d’exister en elles-mêmes bien plus qu’en moi, en tant que mes propres représentations ; au point que, écrit Bergson, je les perçois quand « j’ouvre les sens » et ne les perçois pas quand « je les ferme ». Je suis simplement **en leur présence** et non à leur origine.

En faisant de la matière « l’ensemble des images », Bergson n’affirme donc pas que l’être est tel qu’il nous apparaît et dans les limites où il nous apparaît. Il ne fait pas de l’être un phénomène ; ni de la conscience, une intentionnalité d’acte. Sa thèse, si l’on veut, est bien plus radicale (dans le sens où, comme nous le verrons, elle va à la racine de l’idée même de conscience en tant que conscience **de** quelque chose). Et ce, même si, alors qu’on l’énonce, on a d’abord du mal à saisir ce qui la distingue substantiellement d’avec la position phénoménologique.

**L’être est** en effet, pour Bergson, **l’apparaître même** ; ou plutôt : **l’être est l’être de l’apparaître**. Tel est le contenu ontologique de l’affirmation « l’image existe en elle-même ». Du point de vue métaphysique, cette thèse reproduit, de fait, celle qui était contenue dans l’essai de 1889, et à laquelle Bergson est toujours resté fidèle : l’être est durée créatrice.

Que signifie ériger un changement continu, indivisible, irréversible et hétérogène en absolu? Tout d’abord, cela signifie s’émanciper de la métaphysique implicite dans la structure du langage. En effet, la proposition prédicative, érigée en horizon de ‘manifestativité’ de l’étant, implique la scission du sujet d’avec le prédicat et, par conséquent, la fixation d’une substance en tant que substrat du réel dont on prédique le changement. Mais, dès lors qu’on l’émancipe du langage, le changement semble pouvoir voler de ses propres ailes, sans le secours d’aucun mobile-substrat : le changement devient l’être même et l’être n’est autre que l’être du changement.

Dans l’horizon d’une métaphysique de la durée créatrice, comment faudra-t-il alors revoir l’opposition métaphysique classique entre l’être et l’apparaître? Pourra-t-on encore avancer une conception prédicative de l’apparaître sur le modèle de la conception prédicative du devenir ? Non, évidemment. Le devenir, érigé en absolu, n’est plus le devenir **de** quelque chose. Ainsi l’apparaître doit s’ériger en absolu, en se dégageant de la relation avec son sujet-substrat présumé. Il ne pourra plus être pensé en tant que apparaître **de** (un sujet-substrat) ou apparaître **pour** (un sujet-substrat). Il devra coïncider avec l’être même, avec son acte **en acte**, un acte qui ne peut être transcendé, car il est le fondement de tout ***ce*** qui apparaît. Absolutisé, l’apparaître existe donc **en tant que tel**, comme image **en soi**. À savoir : l’image est désormais la « chose en soi ». Le apparaître est absolu. Il est **dégagé de** toute relation à un sujet : l’apparaître est lui-même, en tant que pur apparaître, sujet. Comme tel, il précède, en lui étant structurellement hétérogène, l’apparaître qui, dans la métaphysique réaliste et idéaliste, s’oppose à l’être.

Ce apparaître dénote donc une conscience, certes, car l’image est conscience, mais une conscience purifiée de toute référence à l’Ego ; une conscience difficile à penser car sans témoin ; une conscience anonyme et pré-personnelle, intégralement ‘dépsychisée’. ‘Matière’, dans le premier chapitre de *Matière et mémoire*, devient ainsi le nom de l’apparaître absolu, de l’apparaître en tant que tel, dans toute sa pureté transcendantale. « Matière », c’est ainsi le *cogito* bergsonien, si *cogito*, comme l’a bien expliqué Michel Henry, signifie l’apparaître même *en tant que tel*.

L’expression « la matière est l’ensemble des images », comme l’a observé Frédéric Worms, doit dès lors se lire de deux manières. D’une part, elle désigne l’apparaître, elle nomme l’événement de l’apparaître ; d’autre part, elle met l’accent sur ce qui apparaît, sur l’apparent (dans le sens de ce qui vient à la présence). En effet l’*Umwelt* d’un vivant – qui, comme l’explique Bergson, est toujours relatif à son degré d’indétermination – est à son tour un ensemble d’images, mais il se compose des seules images significatives pour cet organisme ; il est constitué par les “perceptions conscientes” de celui-ci : à savoir « ces mêmes images – écrit Bergson - rapportées à l’action possible d’une certaine image déterminée, mon corps ».

En revanche, la matière que toute perception consciente découpe suivant les lignes de l’intérêt vital, c’est le plan infini de la “conscience absolue”, fondement que toute perception présuppose.

‘Matière’ c’est donc le nom de la conscience, du moment que conscience, avant de signifier perception consciente, signifie apparaître absolu, l’être de l’apparaître. Bergson nous la présente d’ailleurs comme une “conscience virtuelle”. Une sorte de lumière qui se propage dans toutes les directions à une vitesse infinie et qui attend de rencontrer un écran noir pour donner lieu à un “effet de mirage”, c’est-à-dire à une perception consciente (à une image **de quelque chose** **pour quelqu’un**). Il est clair qu’une telle conscience virtuelle n’est point le support de la ‘manifestativité’ de l’être, n’est point le *là* de l’être : elle coïncide en tout et pour tout avec cette même ‘manifestativité’. Elle est le *Sein*, elle est l’être du phénomène. Nous participons d’elle, suivant l’épistémologie bergsonienne, à travers l’acte de la **perception pure**, lequel acte est donc le fondement en extériorité, le noyau d’impersonnalité qui assure à ma représentation consciente (qui n’est qu’un “effet de mirage”) un enracinement originel et indestructible dans l’être et dans sa “vérité”.

Les critiques que le jeune Sartre lancera contre cette théorie de la perception pure sont bien connues : Bergson retomberait dans le réalisme ; en faisant de la conscience un morceau du monde, il la “réaliserait”. Il perdrait de vue l’intentionnalité qui la caractérise. Bergson ferait de la conscience une “chose” du monde. Il faut rappeler par ailleurs que le milieu intellectuel où se forme la pensée de Sartre est marqué par un anti-bergsonisme féroce.

Or, je voudrais montrer aujourd’hui comment le matérialisme de Bergson rejoint en fait celui que préconisait le jeune Sartre dans *La Transcendance de l’Ego*. La notion d’ « image en soi » permet même de comprendre quelle est la conscience absolue que le jeune Sartre pose pour fondement de la conscience de quelque chose. Pour Sartre, le fondement de la conscience de quelque chose, le fondement de la conscience positionnelle, c’est la **spontanéité** – qualifiée de « monstrueuse » – d’une conscience, d’une conscience non positionnelle : une conscience qui ne se laisse circonscrire par aucun regard, parce qu’elle est déjà depuis toujours en acte, depuis toujours présupposée. Il s’agit donc d’une conscience qui ne peut en aucune manière devenir phénomène, puisqu’elle est l’origine du phénomène, qu’elle en est la donation originelle (la *Gegebenheit*). Seule l’image d’ «un champ transcendantal impersonnel, ou, si l'on préfère, “pré-personnel” sans Je » en restitue pleinement la nature.

Cet essai de Sartre – datant de 1934, mais publié en 1936 – a dans l’ensemble de la pensée de son auteur, et dans la pensée philosophique du XXe siècle, une importance qui ne peut être surestimée. La question soulevée par Sartre dans ces pages est, on le sait, une critique au résidu idéaliste persistant dans l’œuvre de son maître Husserl. Toutefois cette question, qui a fait, à juste titre, la fortune de l’essai, n’est que le viatique pour une autre question, laquelle en constitue, à mon sens, l’enjeu véritable. Cette autre question, qui n’est explicitement nommée que dans les toutes dernières pages de l’essai, concerne la possibilité de fonder un nouveau matérialisme spéculatif. Sartre s’adresse à des « théoriciens de l’extrême – gauche » non précisés (Nizan?) lesquels, pour avoir confondu la méthode de Husserl avec une nouvelle forme d’idéalisme, auraient manqué d’en comprendre la portée révolutionnaire. Sartre leur réplique que « il y a des siècles, au contraire, qu'on n'avait senti dans la philosophie un courant aussi réaliste ». Pour qu’un tel réalisme fût enfin possible – réalisme qu’il ne faut certes pas confondre avec celui des métaphysiques réalistes –, il était cependant indispensable de procéder à l’œuvre de purification de la conscience et de réduction du “psychique” entreprise dans les pages précédentes.

La critique des « théoriciens de l’extrême-gauche » n’a plus lieu d’être, en effet, si l’Ego est expulsé de la conscience et projeté dans le dehors du monde, parmi les autres choses du monde. Ce qu’il reste au terme de la réduction – le champ transcendantal impersonnel ou, si l’on préfère, « pré-personnel » sans Je – est, poursuit Sartre, juste ce qu’il faut pour fonder « une hypothèse de travail aussi féconde que le matérialisme historique ».

Remarquons-le bien : le matérialisme historique ne se fonde pas, écrit Sartre, sur « l’absurdité d’un matérialisme métaphysique », mais sur quelque chose qui semblerait [plutôt] appartenir à l’arsenal conceptuel de l’idéalisme le plus effréné. Le Monde et le Je, le Sujet et l’Objet, [à savoir] les pôles de la relation autour desquels oscille le débat séculaire entre réalisme et idéalisme, sont en effet, face à la « conscience absolue, impersonnelle », rendus équivalents ; ils sont tous deux **pour elle**, laquelle n’est aucun des deux, sans toutefois résider ailleurs qu’en eux, car c’est d’eux qu’est la donation qui ne peut être objectivée. « Lorsqu’elle est purifiée du Je », écrit Sartre, « cette conscience absolue n’a plus rien d'un sujet ; elle n'est pas non plus une collection de représentations : elle est tout simplement une condition première et une **source absolue d'existence**. Il n'en faut pas plus pour fonder philosophiquement une morale et une politique absolument positives ».

L’énoncé est limpide : la purification du champ transcendantal est la prémisse du matérialisme. Ce qu’il reste au terme de la réduction, ce n’est pas un sujet corrélé à son objet, un Je transcendantal qui jette sa lumière sur un monde transcendant, mais l’immanence absolue de la conscience. Ce qu’il reste n’est pas du tout un *ce*. La conscience absolue, impersonnelle et irréfléchie, la conscience qui apparaît dans l’*exaiphnes* de l’angoisse, en ébranlant les certitudes ordinaires du monde de la vie, est acte purissime, **source absolue d’existence**, spontanéité monstrueuse et pré-humaine, pure générativité du monde (et même d’une infinité de mondes) que rien ne précède. Ce qui apparaît, c’est un véritable absolu, qui ne peut être déconstruit.

Seule une démarche apophatique peut nous secourir dans la tentative de décrire l’immanence absolue d’une conscience impersonnelle ainsi faite, une conscience qui coïncide sans résidu avec l’événement même du monde, avec son *il y a*, avec sa *quodditas*. C’est là, de fait, le chemin accidenté que Sartre parcourt. Examinons les expressions qu’il utilise dans *La Transcendance de l’Ego*, ainsi que dans l’ouvrage ultérieur *L’Être et le Néant*, pour indiquer cette conscience absolue : « conscience irréfléchie » ; « acte irréflexif de réflexion » ; « conscience non positionnelle de soi » ; « conscience (de) soi » sont autant d’expressions aussi contradictoires qu’inévitables. Elles doivent, en effet, nommer la relation de la conscience à elle-même en évitant toutefois que cette relation se transforme en un rapport réfléchi, positionnel, sous peine de retomber dans le piège de la régression à l’infini. L’argument du troisième homme menace en effet la phénoménologie de Husserl, non moins que la théorie platonicienne des idées. Si en effet on ne distingue pas attentivement la manière dont la conscience est conscience **de soi** d’avec celle dont elle est conscience **de quelque** chose, alors on ne s’en sort plus. Sans cette différence de nature, la réflexion devient métastase cancéreuse qui détruit le corps de la philosophie en tant que science spéculative de l’absolu.

Il faut en somme poser au cœur de la conscience absolue une médiation qui soit cependant immédiate ou, dans les termes de Raymond Ruyer, un « survol » de la conscience sur elle-même qui ne soit pas « dimensionnel », à savoir qui n’ouvre pas, sur la surface que la conscience parcourt à une vitesse infinie, une troisième dimension en mesure de l’inclure perpendiculairement, de haut, comme objet pour un sujet. Je suis convaincu que la notion de « surface absolue » élaborée par Raymond Ruyer pour expliquer le caractère matériel de la conscience doit être mise en rapport avec la notion sartrienne de « conscience non positionnelle de soi ». L’immanence absolue de la conscience-champ est en effet une « auto-affection » sans représentation qui, comme l’écrit Michel Henry, ne présuppose pas l’ex-tase (*ek-stase*), qui vient avant la lumière où a lieu la représentation, qui est l’événement de cette lumière.

En procédant par négation (conscience **non** positionnelle, **ir**réfléchie, **non** dimensionnelle), Sartre décrit le constituant dans les termes du constitué. Le constitué, c’est la corrélation Je - Monde, c’est le lien sujet-objet. Le constituant c’est la conscience absolue, qui n’a d’autre “figure” que celle qu’elle assume dans la corrélation, mais qui n’est pas réductible à la corrélation (d’où précisément la nécessité d’une démarche apophatique). Face à ces constructions linguistiques, il est facile de revêtir les habits du critique sévère pour démonter le jouet sartrien et en mettre à jour tout le caractère contradictoire. Il est plus difficile en revanche d’en accepter le défi et de procéder dans la direction d’un Absolu ‘indéconstructible’ comme seul fondement d’un matérialisme tout aussi absolu. Plus difficile, parce que si l’on suit ce chemin, on va là **où Sartre lui-même hésitait à s’avancer**. En effet, c’est la notion cardinale de conscience comme intentionnalité qui est ici mise en question. Gilles Deleuze l’a bien compris, tant et si bien qu’il a mis ces pages de Sartre en rapport, précisément, avec le peu fréquenté matérialisme bergsonien de *Matière et mémoire*. Le « cri de guerre » du bergsonisme – « toute conscience est quelque chose », serait, d’après Deleuze, en concurrence avec celui de la phénoménologie – « toute conscience est conscience de quelque chose ».

Dans *Matière et mémoire*, nous l’avons vu, Bergson présentait la matière comme un ensemble d’images, comme une conscience absolue. Pour puiser cet absolu, Bergson devait cependant accomplir un geste radical, par lequel il entrait en collision avec toute la modernité philosophique. Il devait en effet mettre en *épochè* le fondement de toute la pensée moderne, du moins à partir de la révolution copernicienne de Kant : le principe de la corrélation, le caractère originel de la relation conscience-monde. Avant de et pour pouvoir être conscience **de** quelque chose (représentation), la conscience doit, suivant Bergson, être « image en soi ». Par cette expression contradictoire – nous l’avons vu – Bergson entend une conscience qui fait abstraction de l’auto-conscience, une conscience qui, dans le vocabulaire de Sartre, « ne fait pas couple avec soi » : une conscience sans témoin, sans survol dimensionnel sur soi, une conscience-champ, sans Je. L’objectif de la critique sartrienne à Husserl est précisément de montrer la *Selbstandigkeit* de cette conscience « irréfléchie », dont, dans un passage que l’on ne médite pas suffisamment, Sartre dit qu’elle n’est pas « humaine », qu’elle n’est pas à la mesure de l’homme.

Dans ce passage Sartre reprend effectivement, sans s’en rendre compte, la thèse la plus révolutionnaire, la plus matérialiste et la plus antimoderne du tant décrié Bergson. Cette conscience absolue peut être (et *doit* même être) étendue à tout point de la matière, du virus aux étoiles, parce qu’elle est l’acte même de la matière. L’auto-conscience humaine, la conscience réfléchie, qui fait couple avec soi et qui produit l’Ego, n’est qu’un cas particulier de cette conscience absolue ; un cas intéressant, certes, mais non déterminant : « le Je, écrit Sartre, n’apparaît qu’au niveau de l’humanité et n’est qu’une face du Moi, la face active ». La manière d’être humaine n’est plus, en somme, l’unité de mesure du cosmos.

Sartre hésite, cependant, à parcourir ce chemin bergsonien et hyper-matérialiste. Le manifeste sur *L’Intentionnalité* *de Husserl*, publié en 1939, est contemporain de la rédaction de *La Transcendance de l’Ego*. On en souligne habituellement, et à juste titre, le ton enthousiaste et la valeur programmatique. La phénoménologie de Husserl fait son entrée triomphale dans la France. Le sort en est jeté pour les anciens pères de la patrie philosophique, Bergson, Brunschwig, Lalande, Meyerson, etc. Ce dont on accuse le bergsonisme, c’est d’être une philosophie réaliste, qui pense la conscience comme chose et fait abstraction de la nouveauté introduite par Husserl, [c’est-à-dire] : la conscience comme acte de transcendance explosive de soi vers le monde. Tout le monde connait la célèbre description sartrienne de la conscience : « si, par impossible, - il écrit - vous entriez dans une conscience, vous seriez saisi par un tourbillon et rejeté au dehors, près de l'arbre, en pleine poussière, car la conscience n'a pas de "dedans" , elle n'est rien que le dehors d'elle-même et c'est cette fuite absolue, ce refus d'être substance, qui la constituent comme une conscience ». Fin de citatation

Il faut toutefois se demander si la conscience-intentionnalité de Husserl mène réellement dans le Grand Dehors du réel. Permet-elle réellement cette fondation du matérialisme absolu qui était l’enjeu de la *Transcendance* et la raison de sa dédicace finale aux « théoriciens de l’extrême-gauche » ? Le Dehors auquel on accède grâce à l’intentionnalité n’est-il pas plutôt ce « dehors claustral », stigmatisé par Quentin Meillassoux dans son bel ouvrage sur le dépassement de la condition moderne ? Le dehors auquel nous accédons grâce au « s’éclater vers » de l’intentionnalité est un dehors que je qualifierais de claustrophobe et obsessionnel parce qu’il ne se donne jamais qu’avec l’accompagnement d’une conscience-ego qui l’illumine par ses *Ichstrahlen*. Nous sommes toujours, dans chacun de nos exodes intentionnels, accompagnés par nous-mêmes. Nous ne nous oublions jamais réellement. C’est comme si nous ne cessions finalement jamais d’écrire ‘compulsivement’ notre autobiographie tandis que nous vivons. C’est un exercice épuisant, parce que le pôle vivant précède toujours d’un pas le pôle réfléchi ; et c’est un exercice déprimant, parce qu’il nous empêche d’accéder à cette merveilleuse sensation de liberté que Sartre décrit dans tant d’autres passages de son œuvre. Lorsqu’il parle, par exemple, de la bienheureuse oubliance de soi  qui saisit le lecteur en train de lire passionnément (ou qui saisit, ce qui revient au même, l’homme qui aime passionnément), ne faisant qu’un avec le spectacle qui s’ouvre à lui, sans « faire couple », sans se regarder lire, sans se regarder aimer et sans se regarder regarder tandis qu’il lit, aime et regarde.

Le monde pour le phénoménologue – mais, je dirais même, le monde pour les "modernes" – est au contraire toujours **pour** une conscience. En effet, qu’est-ce que le "monde" pour lui? Non pas ce qui se donne à voir dans l’attitude naturelle – ce qui se donne à voir dans l’attitude naturelle, naïve, c’est l’apparent, c’est l’infondé – mais ce qui apparaît quand, grâce au retournement réflexif de la conscience sur elle-même, on se regarde regarder le monde. Le monde est le **phénomène** "monde". Le monde est l’*eidos* monde. Le monde n’est jamais **en soi**, absolu, émancipé de son observateur. Au contraire, s’il y a une proposition que la modernité philosophique dans son ensemble proscrit, c’est celle qui fait de l’"en-soi" l’objet de la science.

Dans ce même essai sur l’intentionnalité, Sartre énonce en toutes lettres le principe de la corrélation universelle : « La conscience et le monde sont donnés d'un même coup : extérieur par essence à la conscience, le monde est, par essence, relatif à elle ». C’est une proposition orthodoxe, essentiellement inattaquable sous peine de tomber dans d’intolérables naïvetés réalistes (les théories du «  réfléchissement », les réductionnismes du positivisme et des neurosciences…). De fait, il répète ce que toute le philosophie dite « continentale » du XXe siècle a dit. Qu’est-ce, après tout, que l’*Ereignis* de Heidegger, si ce n’est, encore une fois, la corrélation originelle et ‘intranscendable’ entre l’être et l’ « être-le-là » ? Et pourtant, c’est précisément cette corrélation universelle que Sartre met en question dans son exorde philosophique flamboyant, alors que, en amorçant la purification du champ transcendantal, il remonte jusqu’au fondement de possibilité  « monstrueux » de cette corrélation: l’immanence et la spontanéité de la conscience absolue. Qu’est-ce, en effet, que la description, par un procédé apophatique, de la conscience irréfléchie, si ce n’est une médiation sur le monde avant et/ou après l’homme, sur le monde dont l’homme n’est pas l’unité de mesure ultime ? Ce Grand Dehors est vraiment *ab-solutus* (dégagé de) : il n’est pas pour une conscience, dès lors qu’il est lui-même conscience, mais une conscience sans témoin, un spectacle sans spectateur : « image en soi », matière.

Dans un passage poignant de ses *Cahiers*, Simone Weil écrit que l’utopie de la mystique spéculative (laquelle, il faut le dire, est une théologie apophatique et une philosophie purissime) est une utopie de l’anonymat, de la disparition du nom propre, « afin que ces choses que je vois deviennent, du fait qu'elles ne seront plus choses que je vois, parfaitement belles ». *Je* est l’obstacle. Avant Simone Weil, et plus laïquement, Robert Musil avait défini l’art en tant que figuration de la vie au sixième jour de la création, « quand dieu et le monde étaient encore seuls, sans les hommes ». La philosophie aussi, en tant que science spéculative, est l’œuvre de ce sixième jour.