



Merleau-Ponty au-devant du classicisme d'Einstein

ERWAN VELLY

Université de Rennes, Centre Atlantique de Philosophie

✉ Erwan.Velly@ac-rennes.fr

Résumé L'article propose d'interroger la position de Merleau-Ponty eu égard à ce que ce dernier nomme le « classicisme » d'Einstein. Il s'agit de montrer comment, pour Merleau-Ponty, la pensée d'Einstein, alors même que la physique de la relativité invite à rejeter la notion d'absolu, prolonge une ontologie absolutiste. Allant au-devant de ce classicisme aux côtés de Bergson, Merleau-Ponty propose une argumentation ayant pour horizon de sens sa propre philosophie dialectique qui entend faire face à la crise de la raison dont Einstein est un emblème et défendre un sens original d'être du monde que ni l'idée de l'être en soi, ni l'idée, corrélatrice, d'un être de représentation, ne doivent déterminer.

Mots-clés : Merleau-Ponty, Einstein, Bergson, science, philosophie, temps, incarnation, représentation, dialectique.

Introduction

Il faut bien reconnaître tout d'abord que les références à Einstein restent peu nombreuses dans les productions de Merleau-Ponty des années 40 et de la première moitié de la décennie suivante. La lecture de l'ouvrage de Léon Brunschvicg de 1922, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, permet dans *La Structure du comportement* de préciser que la théorie de la relativité fait obstacle à toute définition de la loi comme l'expression d'une propriété abso-

lue du monde¹. En outre, la discussion qui succède à la présentation de Merleau-Ponty à la Société française de Philosophie au sujet du primat de la perception en 1946, et qui suscite une réflexion sur la portée et la signification de la science au regard de la thèse du lien « organique entre la perception et l'intellection »², conduit Merleau-Ponty à rappeler « la convergence de la physique de la relativité et de l'espace de la phénoménologie »³ dans la mesure où celle-là reconduit aux « structures du monde perçu » qui demeure irréductible à une mosaïque d'éléments isolés. Enfin, les *Causeries* de 1948 prolongent cette même idée de l'exploration du monde perçu à laquelle reste fidèle cette théorie. Dès la fin du XIX^e siècle les savants se sont habitués à considérer leurs lois comme des « connaissances approchées »⁴ et à admettre l'assignation à la science de « la tâche d'une élucidation interminable », avec pour résultat de penser le sensible autrement qu'« à la manière classique, comme une simple apparence destinée à être surmontée par l'intelligence scientifique ». « Sur ce point, précise Merleau-Ponty, la physique de la relativité confirme que l'objectivité absolue et dernière est un rêve, en nous montrant chaque observation strictement liée à la position de l'observateur, inséparable de sa situation, et en rejetant l'idée d'un observateur absolu. »⁵ En d'autres termes, la physique d'Einstein corrobore l'idée selon laquelle la loi, dépendante d'une structure ou d'une situation particulière, est toujours partielle, relative.

Au vu de ce bref synopsis, force est de constater que durant ces années les références à Einstein sont en nombre très faible et restent quelque peu lacunaires, et que Merleau-Ponty n'évoque pas tant le nom du scientifique que

¹ Merleau-Ponty note, en se référant à l'ouvrage de Léon Brunschvicg (*L'Expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Alcan, 1922 ; Paris, P.U.F., 1949, p. 514) que la gravitation étant « liée à certaines régions de l'espace qualitativement distinctes, comme le veut la théorie de la relativité généralisée, la loi ne saurait exprimer une propriété absolue du monde, elle représente un certain état d'équilibre des forces qui déterminent l'histoire du système solaire » (*La Structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1942 ; « Quadrige », 2013, p. 209). Ainsi, les lois physiques « expriment une structure » (*ibid.*, p. 208) qui n'est pas une qualité intrinsèque aux choses. Par exemple, « la loi de la chute des corps n'est vraie et ne le restera que si la vitesse de rotation de la terre ne va pas en croissant avec le temps (...) qu'autant que durera la structure cosmologique sur laquelle elle est fondée » (*ibid.*, p. 208-209).

² Maurice Merleau-Ponty, *Le Primat de la perception*, Lagrasse, Verdier, 2014, p. 48.

³ *Ibid.* p. 79-80.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Causeries 1948*, Paris, Seuil, 2002, p. 15.

⁵ *Ibid.*, p. 15-16.

sa propre physique en offrant plutôt un regard positif au sujet des apports philosophiques que celle-ci peut délivrer en termes de réflexion sur la dimension de structure propre à la fois à la perception et à la loi physique.

Il faut attendre l'article de mai 1955 intitulé « Einstein et la crise de la raison » pour dresser le constat chez Merleau-Ponty d'un développement plus ample et plus sérieux de la question einsteinienne. Deux ans plus tôt, *La Prose du monde* s'appliquait à fonder l'idée selon laquelle la science « n'est pas vouée à un autre monde »¹, soulignait les « liens charnels »² qui unissent le sujet à la vérité, et s'interdisait de fait de penser l'existence mathématique en termes de propriété, d'être³ ou d'essence⁴. Aussi, l'année de parution de l'article est celle durant laquelle Merleau-Ponty professe son cours au Collège de France au sujet de la notion d'institution qu'il attache, — au même titre que la vie, le sentiment et l'œuvre artistique —, au savoir tel que celui de la géométrie qui ne nous donne pas accès à un monde intelligible et à des vérités éternelles indépendantes de toute historicité⁵. Certes, il ne s'agira ici pour nous de nous concentrer exclusivement sur l'article de presse, même s'il est « comme une étape à part entière de la réflexion de Merleau-Ponty sur la science »⁶. Destiné à un lectorat peu spécialisé, la lecture de cet article nécessitera, telle une institution exigeant des reprises ultérieures, un renvoi à d'autres textes qui le prolongeront.

Pour le moment, retenons que la question du classicisme d'Einstein, que nous souhaitons ici interroger, s'inscrit dans ce contexte philosophique où Merleau-Ponty insiste sur la situation indépassable du sujet dans le monde et, corrélativement, sur l'impossibilité de sa position absolue, c'est-à-dire indépendante de ce qu'il entoure et étudie. Or, alors même que la théorie de la relativité invite à voir dans la loi physique l'expression d'une structure et non celle d'une propriété absolue, Einstein n'en continue pas moins de croire en la possibilité de comprendre la vérité sur l'univers, et de défendre une forme de pensée absolutiste. Le but de notre réflexion sera donc précisément de montrer que la critique que porte Merleau-Ponty au classicisme d'Einstein se situe dans l'élaboration, dès la seconde moitié des années 50, de sa pensée dialectique, à rebours d'une ontologie absolutiste qui, tout en prétendant saisir le

¹ Maurice Merleau-Ponty, *La Prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969 ; « Tel », 1992, p. 23.

² *Ibid.*, p. 173.

³ *Ibid.*, p. 170.

⁴ *Ibid.*, p. 172.

⁵ Maurice Merleau-Ponty, *L'Institution. La Passivité*, Paris, Belin, 2015, p. 117-136.

⁶ Ronald Bonan, *Qu'est-ce qu'une philosophie des sciences ?*, CRDP, 1997, p. 23.

sens de l'univers par la spéculation et la mesure, est responsable de la crise de la raison que connaît la philosophie occidentale au XX^e siècle.

Le classicisme d'Einstein

S'appuyant sur l'ouvrage *Comment je vois le monde*, celui composé avec Infeld, *L'Évolution des idées en physique*, ainsi que sur une lettre de 1944 adressée à Max Born, Merleau-Ponty met en exergue dans son article de 1955, notwithstanding les apports philosophiques positifs relatifs à la théorie de la relativité, le *classicisme* d'Einstein. Dès le premier paragraphe de son article, il introduit son propos en distinguant la science du temps d'Auguste Comte qui « s'appropriait à *dominer* théoriquement et pratiquement l'existence »¹, et la nouvelle science qui lui est contemporaine et qui, au lieu d'avoir pris la direction de la première en prétendant légiférer sur ce dont *seraient faits* nature et société, vient au contraire bouleverser le monde et proposer « une physique toute pleine de débats philosophiques et presque politiques ». Toutefois, immédiatement après, Merleau-Ponty fait part de la dépendance philosophique d'Einstein à une pensée rappelant fortement le « petit rationalisme »² du début du XX^e siècle qui était habité de « mythes » tels que ceux des *lois de la nature*, et de l'*explication* scientifique³, pour qui chaque conquête du déterminisme était une défaite du sens métaphysique⁴. Il en vient alors à qualifier l'esprit d'Einstein de classique dans les termes suivants :

Einstein lui-même était un esprit classique. Si catégoriquement qu'il revendique le droit de construire, et sans aucun respect pour les notions *a priori* qui prétendent être l'armature invariable de l'esprit, il n'a jamais cessé de penser que cette création rejoint une vérité déposée dans le monde.⁵

Alors même que sa démarche s'affranchit des « notions *a priori* », — telles qu'on les trouve par exemple chez Kant qui sépare, d'un côté, l'espace et le temps comme contenant, de l'autre, la matière et la force comme

¹ Maurice Merleau-Ponty, « Einstein et la crise de la raison », *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 ; « Folio/Essais », 2001, p. 312.

² *Ibid.*, « Partout et nulle part », p. 238.

³ *Ibid.*, p. 239.

⁴ *Ibid.*, p. 240.

⁵ *Signes*, « Einstein et la crise de la raison », *op. cit.*, p. 312-313.

contenus¹ —, Einstein reste un classique au sens où il pense que la théorie scientifique atteint, ou peut atteindre, une vérité de type intégral qui concerne l'ensemble de l'univers. Ne dépendant donc pas d'un attachement à des notions transcendantales qui constitueraient l'ossature de l'esprit humain, le sens du qualificatif « classique » traduit plutôt une foi en la possible correspondance entre la théorie scientifique et le monde, autrement dit, une foi en *la* vérité. Citant en guise de justification de ce passage la phrase de la lettre d'Einstein de 1944, destinée à Max Born, dans laquelle celui-là exprime sa croyance en un « monde en soi, régi par des lois »², c'est-à-dire déterminé et déterminable par un esprit qui s'en donne une image exacte, Merleau-Ponty voit en l'esprit du savant allemand un rationalisme poussé à l'extrême justifiant ainsi l'usage du qualificatif *classique*. « Si l'on appelle classique une pensée pour laquelle la rationalité du monde va de soi, l'esprit classique, chez Einstein, est donc à sa limite extrême. »

Tandis, par conséquent, que la nouvelle science conduisait à un bouleversement du monde, et, corrélativement, à une certaine modestie de la raison qui, face à la relativité des situations, devait se convaincre qu'il ne peut y avoir de décentration absolue du sujet relativement à l'expérience et donc de certitude quant à une vérité dernière de l'univers, la pensée d'Einstein laisse transparaître un rationalisme faisant sensiblement écho à l'esprit du scientisme.

Certains passages de son discours prononcé à la Société de physique de Berlin en l'honneur du soixantième anniversaire de la naissance de Max

¹ Citons notamment Léon Brunschvicg qui affirme au cours de la séance qui eut lieu le 6 avril 1922, à laquelle nous reviendrons : « Le monde einsteinien se caractérise par le fait qu'il ne permet plus de séparer *contenant* et *contenu*. On n'y a plus affaire à l'espace de Kant, norme de l'intelligible et réceptacle du réel, qui se constituerait par soi, se fermerait sur soi, en attendant que les choses viennent le remplir, encore moins au *temps arithmétique*, qui est conçu vide et homogène, par analogie avec un espace lui-même vide et homogène. » (*Société française de Philosophie*, « La Théorie de la relativité », séance du 6 avril 1922, p. 357). Puis d'ajouter un peu plus loin que les doctrines de la relativité ne connaissent plus « l'espace pris à part de ce qui le remplit, le temps pris à part de ce qui se passe » (*ibid.* p. 358). Ainsi, la théorie de la relativité généralisée, qui dit la dépendance de la gravitation, de l'espace et du temps par rapport à la matière et l'énergie, met en question la considération de ces notions d'espace et de temps en termes d'*a priori*. Dans les *Causeries*, Merleau-Ponty disait déjà que, forme et contenu étant « brouillés » (*Causeries*, *op. cit.* p. 19), il est « impossible de distinguer rigoureusement l'espace et les choses de l'espace, la pure idée de l'espace et le spectacle concret que nous donnent nos sens ».

² « Je crois en un monde en soi, monde régi par des lois que j'essaie d'appréhender d'une manière sauvagement spéculative. » (Cité par Merleau-Ponty, *Signes*, *op. cit.*, p. 313).

Planck peuvent en effet servir d'illustrations de ce « classicisme ». À la question schopenhaurienne de savoir ce qui conduit les hommes à l'art et la science, Einstein offre une réponse à deux éléments. Ce qui pousse, dit-il, vers ces formes de culture reste premièrement « le désir de s'évader de la vie de chaque jour avec sa grossièreté pénible et son vide désespérant »¹. Mais outre ce mobile d'ordre psychologique et « négatif »², Einstein en ajoute un autre, « positif » : « L'homme cherche, d'une manière qui lui soit adéquate, à se façonner une image du monde, claire et simple, et à triompher ainsi du monde de l'existence en s'efforçant de le remplacer, dans une certaine mesure, par cette image. » C'est en tendant son esprit en direction de la possibilité d'une « Image du Monde »³ que le physicien régule donc toutes ses recherches et c'est dans cette tension que réside sa mission : « La mission la plus haute du physicien est donc la recherche de ces lois élémentaires les plus générales, desquelles on part pour atteindre, par simple déduction, l'image du monde. »⁴ Dans le développement de ses propos, Einstein se sert alors de la notion leibnizienne d'harmonie préétablie⁵ qui à la fois renforce le constat chez lui d'une croyance en un monde préalablement réglé par des lois et justifie, dans un versant historique, le classicisme attribué par Merleau-Ponty à sa réflexion. Plus encore, alors même que ce classicisme ne trouve son fondement dans l'Être divin, Einstein voit l'art et la science comme des formes d'un degré supérieur de la vie religieuse, qu'il nomme « la religiosité cosmique »⁶, — expression qui attire l'attention de Merleau-Ponty lui-même⁷ —, et qu'il décrit selon un double sentiment, ou une certaine antithèse existentielle, traduisibles par le fait de ressentir en même temps « la vanité des aspirations et des objectifs humains »⁸ et « le caractère sublime et l'ordre admirable qui se manifestent dans la nature ainsi que dans le monde de la pensée ». De là, il allègue

¹ Albert Einstein, *Comment je vois le monde*, trad. Colonel Cros, Paris, Flammarion, « Bibliothèque de Philosophie scientifique », 1934, p. 152-153.

² *Ibid.*, p. 153.

³ *Ibid.*, p. 154.

⁴ *Ibid.*, p. 155.

⁵ C'est la volonté de saisir cette harmonie préétablie qui explique selon Einstein les recherches de Planck. « Le désir ardent d'une vision de cette harmonie "préétablie" est la source de la persévérance et de la patience inépuisables avec laquelle nous voyons Planck s'adonner aux problèmes les plus généraux de notre science. » (*ibid.* p. 155-156).

⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁷ Einstein décrit la rationalité le plus souvent comme « le thème d'une "religiosité cosmique" » (*Signes, op. cit.*, p. 313).

⁸ *Comment je vois le monde, op. cit.*, p. 35.

qu'à la base de tout travail scientifique, on trouve « une conviction, analogue au sentiment religieux, que le monde est fondé en raison et peut être compris »¹.

Au regard de ces extraits qui mettent en lumière chez Einstein la *foi* en une vérité déposée dans le monde, — que l'esprit humain serait capable de comprendre —, Merleau-Ponty décide ainsi d'aller au-devant de son classicisme en bâtissant sa réflexion auprès de son « allié »², Bergson.

Le temps einsteinien : un problème philosophique posé par Bergson

Au regard du titre de ce paragraphe, tâchons tout d'abord d'apporter deux précisions avant d'étayer plus précisément la critique bergsonienne.

La première consiste à affirmer que le « temps einsteinien » dont parle Bergson appartient à la théorie de la relativité restreinte. Soucieux de la question du temps, Bergson l'indique dès la préface de *Durée et Simultanéité* : « Nous restons ainsi dans le cadre de la Relativité restreinte. »³ Mentionnant « l'essentiel de la démonstration »⁴ d'Einstein au sujet de la relativité de la simultanéité, — qui part de la question de savoir si deux événements simultanés par rapport à une voie ferrée sont aussi simultanés par rapport au train, — Bergson en vient à citer le principe de la pensée einsteinienne d'après lequel chaque corps de référence a son temps propre, l'indication de temps n'ayant de sens que si l'on indique le corps de référence auquel elle se rapporte⁵. À l'encontre de la physique classique qui donnait à cette indication une « valeur absolue », en la considérant comme « indépendante de l'état de mouvement du corps de référence », la théorie de la relativité restreinte met en question le caractère absolu de la simultanéité auquel par ailleurs le sens commun adhère hâtivement.

En outre, si la réflexion de Bergson se porte sur la question du temps dans la théorie de la relativité restreinte, il faut préciser que ce n'est pas tant en savant ou scientifique qu'en philosophe qu'il va mener le débat. Ce qui

¹ *Ibid.*, p. 162.

² Daniel Giovannangeli, *La Fiction de l'Être. Lectures de la philosophie moderne*, Bruxelles, De Boeck, 1990, p. 131.

³ Henri Bergson, *Durée et Simultanéité. À propos de la théorie de la relativité*, « Préface », Paris, Alcan, 1922, p. X.

⁴ *Ibid.*, p. 133. Voir Albert Einstein, *La Relativité*, trad. Maurice Solovine, Paris, Payot, 1956, p. 34-36.

⁵ *Durée et Simultanéité*, *op. cit.*, p. 134-135 ; *La Relativité*, *op. cit.*, p. 35-36.

importe est de défendre un sens philosophique du temps par rapport à un scientifique qui souhaite s'arroger le monopole de la vérité. La distinction entre deux types de compréhension faite par Édouard Le Roy, qui enjoint son maître et devenu ami Bergson à prendre la parole ce jour d'avril 1922, est instructive à cet égard : alors que pour le scientifique « temps et espace sont définis par leur mesure même »¹, pour le philosophe, ils restent saisis comme préexistants à la mesure qu'on en fait². Si, par conséquent, nous parlons ici d'un *problème philosophique* du temps einsteinien posé par Bergson, c'est bien pour souligner que la question de ce temps peut avoir une portée autre que scientifique.

Considérant comme acquises ces deux précisions, rappelons comment, durant la séance du 6 avril 1922 à la Société française de Philosophie, Bergson pose le problème de la relativité de la simultanéité. Partant du principe d'après lequel l'idée d'un temps unique, universel ou impersonnel provient d'une généralisation ou d'une projection dans les choses du sentiment que chacun ressent de la durée intime, c'est-à-dire de l'écoulement continu et indivis de notre vie intérieure³, le philosophe parisien souhaite montrer « comment la conception relativiste, qui correspond au point de vue de la science, et la conception du sens commun (...) se complètent et se prêtent un mutuel appui »⁴, comment « le point de vue relativiste n'exclut pas le point de vue intuitif ». Poursuivant sa réflexion sur le sens courant de la simultanéité qui implique « une perception instantanée » ainsi que « la possibilité, pour notre attention, de se partager sans se diviser »⁵, il reconnut que la simultanéité ainsi entendue, en tant que donnée « absolue »⁶, indépendante des conventions mathématiques ou d'opérations physiques telles que des réglages d'horloges, est bien d'un tout autre ordre que la simultanéité comprise dans la théorie de la Relativité restreinte, — car selon elle, « il est clair que la simultanéité n'a rien d'absolu, et que les mêmes événements sont simultanés ou successifs selon le point de vue d'où l'on considère ».

De ces remarques, le problème fut exprimé en ces termes : « en posant cette seconde définition de la simultanéité, n'est-on pas obligé d'accepter la

¹ *Société française de Philosophie*, « La Théorie de la relativité », séance du 6 avril 1922, p. 359.

² *Ibid.*

³ *Ibid.*, p. 360.

⁴ *Ibid.*, p. 361.

⁵ Pour percevoir par exemple la simultanéité de deux éclairs, il faut qu'ils soient « *un* et *deux* à la fois : *un*, en tant que mon acte d'attention est indivisible, *deux* en tant que mon attention se répartit cependant entre eux et se dédouble sans se scinder » (*ibid.*).

⁶ *Ibid.*, p. 362.

première ? » Car, conclure à la pluralité des temps n'enlève rien à la persistance du sentiment de la simultanéité que tout individu ressent dans le système de références dans lequel il se situe, quelle que soit la « différence » des systèmes. Si l'on qualifie ainsi de rétréci le temps de l'autre, pour celui-ci il n'est justement aucunement rétréci puisque se vit ou s'expérimente toujours en lui la durée intérieure et le sentiment qu'il peut y avoir simultanéité entre plusieurs événements.

C'est la raison pour laquelle, poursuit Bergson, « une fois admise la théorie de la Relativité en tant que théorie physique, tout n'est pas fini »¹ : la vérité scientifique doit surtout nous engager sur le chemin d'une philosophie qui puisse réfléchir plus profondément sur les concepts fondamentaux, et, à ce sujet, défendre l'idée selon laquelle « la théorie de la Relativité n'a rien d'incompatible avec les idées du sens commun »². Cette compatibilité, Einstein ne voulut pourtant pas la reconnaître, ou plutôt s'il reconnut le temps perçu et plus largement l'expérience comme le point de départ de nos notions sur le temps³, ce fut en préservant la distinction essentielle pour lui du « temps psychologique », — que s'efforçait de mettre en avant Bergson —, et le « temps du physicien ».

L'heure, qualifiée non sans ironie d'« avancée »⁴, ne permit pas à Bergson d'argumenter davantage, mais son ouvrage publié la même année, *Durée et Simultanéité*, suffit afin de présenter une argumentation sur laquelle Merleau-Ponty fondera la sienne. En prenant notamment pour exemple l'expérience de pensée du « voyage en boulet » exposée par M. Langevin au congrès de Bologne en 1911⁵, Bergson met en relief une forme de *projectionnisme abusif* du physicien de la relativité.

¹ *Ibid.*, p. 363-364.

² *Ibid.*, p. 364.

³ Einstein « n'approuva pas. Il admettait sans doute que le temps dont nous avons l'expérience, le temps perçu, est au point de départ de nos notions sur le temps, et qu'il nous a conduits à l'idée d'un temps unique d'un bout à l'autre du monde. Mais ce temps vécu était sans compétence au-delà de ce que chacun de nous voit, et n'autorisait pas à étendre au monde entier notre notion intuitive du simultané. » (*Signes, op. cit.*, 320).

⁴ *Société française de Philosophie*, « La Théorie de la relativité », séance du 6 avril 1922, p. 360.

⁵ « Supposez, a-t-on dit, un voyageur enfermé dans un projectile qui serait lancé de Terre avec une vitesse inférieure d'un vingt millièmes environ à celle de la lumière, qui rencontrerait une étoile et qui serait renvoyé à la Terre avec la même vitesse. Ayant vieilli de deux ans par exemple quand il sortira de son projectile, il trouvera que c'est de deux cents ans qu'a vieilli notre globe. » (*Durée et Simultanéité, op. cit.*, p. 102).

Selon lui, la théorie relativiste se fonde sur ce que nous pouvons appeler la *réciprocité des représentations* : soit nous nous plaçons du côté de Pierre, resté sur Terre (le système S) et nous disons que Paul a fait son aller-retour en deux ans, soit nous nous situons en Paul, le voyageur, lié au boulet (le système S') et nous affirmons que Pierre a vieilli de deux cents ans. L'attribution du temps vécu par l'autre se faisant en référence au temps vécu par l'un, il faut dire alors que « le mouvement étant réciproque, les deux personnages sont interchangeables »¹.

Or, précise Bergson, il n'y a là, dans cette réciprocité, que du « temps attribué »², et non du « temps vécu »³, que des temps « fictifs » qui ne sont vécus par personne. Chacun a plutôt l'expérience de sa durée propre, c'est-à-dire ressent la continuité, l'écoulement, la transition ou encore le passage de sa vie intérieure⁴, et c'est en fonction de ce sentiment universel de la durée que Bergson conclut l'unicité du temps : « Pierre et Paul, la Terre et le boulet, auront vécu la même durée et vieilli pareillement ». Selon lui, le sens de cette communauté est à saisir parallèlement à celui du physicien qui repose sur l'attribution réciproque des systèmes de référence de l'un et l'autre, à l'un et l'autre. Face à l'origine de la confusion dans laquelle peut nous laisser la physique de la relativité qui tient en ce qu'elle part de la réciprocité ou de la pluralité pour penser ensuite l'unité du monde, Bergson nous invite par conséquent à emprunter le chemin inverse en défendant la thèse d'« un seul Temps réel ».

L'appel de Merleau-Ponty à radicaliser le relativisme d'Einstein

Dans sa critique du classicisme einsteinien, Merleau-Ponty prend Bergson pour son allié, d'une part, en manifestant le même intérêt pour la théorie de la relativité restreinte, d'autre part, en mettant entre parenthèses, de la même manière, le versant scientifique de cette théorie au profit du questionnement philosophique. Un feuillet du cours inédit de 1956 confirme : « on ne considère pas ici toute la pensée relativiste (hors de ma compétence) — Seulement ce

¹ *Ibid.*, p. 103. Citons également : « S'il se met par la pensée à la place de Pierre, il comptera à Pierre le temps que Pierre se compte à lui-même, c'est-à-dire le temps réellement vécu par Pierre, et à Paul le temps que Pierre lui prête. S'il est avec Paul, il comptera à Paul le temps que Paul se compte, c'est-à-dire le temps que Paul vit effectivement, et à Pierre le temps que Paul lui attribue. » (*Ibid.*, p. 105).

² *Ibid.*, p. 106.

³ *Ibid.*, p. 107.

⁴ Telle est la définition bergsonienne de la durée (*ibid.*, p. 54-55).

qui concerne le temps »¹. Merleau-Ponty insiste sur ce manque de compétence scientifique. « Pas de compétence physique — technique — Mais compétence pour savoir ce que cela veut dire à l'égard de l'être — actuellement — *i.e.* pour le physicien devenant philosophe ». Ce qui fait l'objet de l'attention de Merleau-Ponty est la propre vue philosophique d'Einstein. « C'est donc bien Einstein philosophe qui est en cause dans le propos de Merleau-Ponty »², et cette mise en cause s'établit en s'appropriant le mouvement critique de Bergson : « C'est ce travail qu'a fait Bergson pour la relativité restreinte et ses conceptions implicites du temps — On le suivra. »³

Merleau-Ponty emboîte ainsi le pas à Bergson en prenant à son compte ses principaux arguments. Au même titre que celui-ci, il constate dans la pensée du physicien un *vice par excès de la projection*.

Quand il [le physicien] dit que le temps de Pierre est dilaté ou rétréci, au point où se trouve Paul, il n'exprime pas du tout ce qui est *vécu* par Paul, qui, lui, perçoit toutes choses de son point de vue et n'a donc aucune raison de sentir le temps qui s'écoule en lui et autour de lui autrement que Pierre ne sent le sien. Le physicien *prête abusivement* à Paul l'image que Pierre se fait du temps de Paul.(...) Il se suppose spectateur du monde entier.⁴

Reprenant ici le passage précité sur l'expérience du « voyage en boulet » dans *Durée et Simultanéité*⁵, Merleau-Ponty fait observer que le prétendu relativisme einsteinien se fonde sur une *projection abusive d'images* et, bien loin d'être fidèle à la notion de relativité, se revêt d'un envers absolutiste au sens où le physicien se place comme en survol vis-à-vis des systèmes de références, prêtant à chaque individu d'un système bien déterminé l'image qu'un autre donne par excès. Comme le cours sur *L'Institution* l'exprime : « ce "relativisme" suppose qu'on projette en Paul l'image que Pierre a de son temps et que lui, Paul, n'a pas »⁶ et fait qu'« Einstein physicien, solidaire de Pierre, se croit spectateur universel ».

La reprise de l'argumentation bergsonienne conduit alors Merleau-Ponty non pas à refuser le relativisme d'Einstein mais à le *radicaliser*. Être « plus einsteinien qu'Einstein »⁷ se révèle en effet une nécessité afin de tirer

¹ Vol. XIV, f. [18](II8).

² Ronald Bonan, *Qu'est-ce qu'une philosophie des sciences ?*, *op. cit.*, p. 52.

³ Vol. XIV, f. [18](II8).

⁴ *Signes*, *op. cit.*, p. 318. Nous soulignons.

⁵ *Durée et Simultanéité*, *op. cit.*, p. 98-102.

⁶ *L'Institution. La Passivité*, *op. cit.*, p. 152.

⁷ *Signes*, *op. cit.*, p. 318. Expression que Merleau-Ponty reprend de Bergson dans son

une leçon décisive sur l'universalité et l'unicité pré-scientifiques du temps, plus largement, sur « cette évidence pré-scientifique qu'il y a un seul monde »¹.

Un relativisme plus radical lui [à Einstein] apprendrait que Paul sent son temps comme Pierre le sien et rétablirait [le] temps universel non par comparaison et coïncidence des deux temps en effet incomparables, mais parce que pour chacun son temps est universel et qu'ils ne peuvent rien savoir d'un temps qui ne le serait pas.²

Il n'y a donc pas davantage une pluralité de temps qu'« un seul temps existentiel »³, un « temps présomptif »⁴ dont la thèse contrecarre le rationalisme d'Einstein qui, en revendiquant pour la physique la valeur de notation directe du réel⁵, aboutit à des paradoxes comme celui « des temps multiples et de la simultanéité de mon présent avec l'avenir d'un autre observateur »⁶. C'est pourquoi, il « faut être plus Einstein qu'Einstein et rétablir le monde de la perception avec ses “simultanités” »⁷ afin d'assumer *pleinement* le relativisme.

La lecture du cours inédit de 1956 sur la philosophie dialectique trouve ici sa pleine utilité en ce que ce cours s'inscrit dans cette volonté de réforme. Les feuillets concernant l'« être d'univers »⁸ poursuivent le débat amorcé l'année précédente. Partant de la question de savoir s'il n'y a pas une science au-dessus de la dialectique, Merleau-Ponty présente son intention de chercher dans les échantillons de la pensée contemporaine des éléments de réponse. Il

intervention du 6 avril 1922 où celui-ci propose une expérience de pensée dans laquelle Einstein ferait part de sa constatation d'une simultanéité à des individus appartenant à un autre système, individus qui lui répondraient alors : « Ah non ! nous n'admettons pas cela. Nous sommes plus einsteiniens que vous, Monsieur Einstein. » (*Soc. fr. de Philosophie, op. cit.*, p. 363).

¹ *Signes, op. cit.*, p. 319.

² *L'Institution. La Passivité, op. cit.*, p. 152.

³ *Ibid.*, p. 156.

⁴ *Ibid.*, p. 157.

⁵ *Signes, op. cit.*, p. 320.

⁶ *L'Institution. La Passivité, op. cit.*, p. 156. Merleau-Ponty d'ajouter qu'il y a « coexistence chez Einstein d'un rationalisme et de paradoxes qui sont inévitables quand le rationalisme est en même temps réaliste » (*ibid.*, p. 157). Voir aussi *Signes, op. cit.*, p. 320.

⁷ *L'Institution. La Passivité, op. cit.*, p. 153.

⁸ Vol. XIV, f. [18](II8).

y va, dit-il, de l'homogénéité foncière de l'être de la connaissance à celui d'expérience et de la dialectique comme ontologie. La radicalisation du relativisme einsteinien cherche alors à répondre positivement à cet enjeu et à se prémunir de toute position absolutiste qui aboutirait à détruire l'idée même d'univers.

Ce qui détruit l'idée d'univers ou d'être et conduit à la pluralité des temps, c'est le retour d'une ontologie absolutiste = au moment même où on essaye de la sublimer dans la réciprocité. Ce qui fonde l'idée d'univers au contraire, et l'unicité du temps, c'est l'idée relativiste suivie jusqu'au bout.¹

À l'idée de pluralité des temps impliquant la possibilité pour le physicien de se représenter tous les systèmes de référence, de construire une représentation intégrale de l'univers et de se poser de fait comme sujet impartial, cosmothéorique², Merleau-Ponty veut préserver, contre la tentation d'une ontologie absolutiste, l'*esprit* de la théorie de la relativité. Or, ce n'est pas en maintenant l'idée de temps multiples que cet esprit sera sauvegardé ; bien au contraire, cette idée sera la marque d'un dogmatisme lié inextricablement aux notions d'absolu et de survol. « Le temps, insiste Merleau-Ponty, éclate en pluralité des temps parce qu'on reste dans le dogmatisme. » « La relativité de la perspective devient, autrement dit, précisément dogmatisme ou *kosmothéoros* » car « le physicien s'excepte de la relativité pour la formuler ». Ainsi, il faut retrouver en deçà de la pluralité scientifique une unité philosophique, et accepter la compatibilité des deux.

La thèse de la multiplicité des temps que la physique de la relativité défend ne doit donc constituer un obstacle à celle philosophique d'un temps unique, comme les propos de Bergson l'attestent derechef, et au sujet desquels Merleau-Ponty voit une « Idée profonde »³, ou une « Citation remarquable »⁴.

La multiplicité des Temps que j'obtiens ainsi n'empêche pas l'unité du temps réel ; elle la présupposerait plutôt, de même que la diminution de la taille avec

¹ Vol. XIV, f. [180](II10).

² « Les temps multiples sous-entendent que le physicien de S, adoptant son système de référence comme absolu, veut construire une représentation mathématique intégrale de l'univers. *I.e.* il se prend pour *kosmotheoros* contre l'esprit de la relativité. » (*ibid.*).

³ *Signes*, *op. cit.*, p. 319.

⁴ Vol. XIV, f. [182](II12).

la distance, sur une série de toiles, où je représenterais Jacques plus ou moins éloigné, indiquerait que Jacques conserve la même grandeur.¹

Merleau-Ponty ne manque pas de confirmer la compatibilité de la multiplicité des temps et de l'unité d'un temps réel en rapprochant, à l'instar de Bergson, cette unité de celle de l'objet dans la perception : « les variations perspectives ne rompent pas l'unicité de l'objet, elles la garantissent au contraire quoique cet objet *un* soit toujours au-delà de l'*Abschattung* »². En d'autres termes, les sujets ont certes une expérience propre du monde, au double point de vue de l'espace et du temps, mais, par un système d'équivalences, ils se reconnaissent l'un l'autre comme situés dans un seul et même monde. D'après ce cadre philosophique, au lieu de dire que Pierre connaît un temps qui reste pour Paul différent, il faut plutôt affirmer que Paul sait que Pierre a une même expérience du temps que la sienne, — et ce inversement pour Pierre.

À la « conception égocentrique »³ du physicien qui « pense dans une situation et nous donne la représentation que l'on peut se faire des autres situations à partir de celle-là » et « multiplie les vues égocentriques successives plutôt qu'il n'opère la coexistence philosophique du temps des différents observateurs », s'oppose désormais la thèse polymorphique du philosophe qui au contraire « part de la relativité inhérente à chaque observateur et se demande comment une intersubjectivité est possible, comment est venue au jour cette idée de coexistence »⁴, qui « cherche à dégager le sens profond de notre situation singulière et de notre appartenance à un même monde ». Le « demi-relativisme »⁵ auquel aboutit la conception du physicien devient par celle du philosophe un relativisme entier, *suivi jusqu'au bout*, qui tâche de reconnaître « une objectivité gagée sur l'appartenance de tous les sujets à un même noyau d'être encore amorphe, dont ils expérimentent la présence dans la situation qui

¹ *Durée et Simultanéité*, op. cit., p. 100-102 : « Je suis peintre et j'ai à représenter deux personnages (...) Jacques conserve la même grandeur. » (Cité dans le vol. XIV, f. [182](II12), et *Signes*, op. cit., p. 318-319).

² Vol. XIV, f. [182](II12).

³ Maurice Merleau-Ponty, *La Nature. Notes du Collège de France (1956-1960)*, Paris, Seuil, 2021, p. 190. Cette notion d'égocentrisme, que Merleau-Ponty trouve dans l'épistémologie piagétienne, est ici transposée dans le champ de la philosophie des sciences. Sans bien entendu réduire l'esprit du scientifique à la conscience de l'enfant, il s'agit de garder de cette notion l'idée d'une *projection du moi généralisée dans les êtres extérieurs* que les passages traités au sujet du *projectionnisme abusif* du physicien viennent effectivement justifier.

⁴ *Ibid.*, p. 191.

⁵ *Ibid.*, p. 189.

leur est propre »¹. Tout en étendant la position de Bergson à la question de l'espace² et en précisant que la « co-perception »³ d'un temps ou d'un espace unique « n'est pas perception identique », Merleau-Ponty se montre soucieux de préserver l'idée d'une unicité primordiale du temps et de l'espace à partir de laquelle les vues multiples s'instituent, le travail scientifique étant, au même titre que le comportement ainsi que toutes les autres formes de culture, une activité de différenciation⁴.

La dialectique ou l'enjeu de l'appel à radicaliser le relativisme d'Einstein

Le mérite de Bergson s'éclaire dans la délivrance d'une leçon philosophique essentielle à la pensée dialectique de Merleau-Ponty : « ce que Bergson introduit ici comme solution ou expression du problème de l'unicité de l'univers, c'est l'idée de la transcendance ou de l'expérience comme accès à un être à distance »⁵. Puisque « la Relativité ne se place pas vraiment dans la réciprocité des perspectives »⁶, il devient nécessaire de « la fonder sur une ouverture à l'être qui est pré-objective » qui constitue la véritable « origine de la raison et de la vérité dans une transcendance qui se fait sur place : celle que Bergson met à nu en décrivant le champ de la simultanité ». En cela, le sentiment de communauté que nous révèle l'expérience existentielle de la simultanité reste fondamental et indestructible relativement à la théorie scientifique, et plus largement à toute réflexion dont la transcendance se fait *sur place* au sens où le degré soi-disant dépassé reste toujours présupposé⁷.

¹ Maurice Merleau-Ponty, *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968 ; « Tel », 1982, p. 121.

² « Ne faut-il pas retrouver l'espace polymorphe qui est celui de notre monde vécu, qui est fréquenté avant les métriques, qu'elles soient euclidiennes ou non euclidiennes ? » (*La Nature*, *op. cit.*, p. 194).

³ *Ibid.*, p. 195.

⁴ « L'espace perceptif est polymorphe. Le champ perceptif nous offre le premier modèle de l'Être sur lequel la science travaille afin de donner une vision articulée de l'Être. » (*Ibid.*, p. 184).

⁵ Vol. XIV, f. [183](II13).

⁶ Vol. XIV, f. [19](III1).

⁷ Dans une note du mois de février 1959, Merleau-Ponty parle de sa philosophie comme d'une « ascension sur place » (*Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964 ; « Tel », 1979, p. 229) dans la mesure où, en vertu de sa circularité, ce qui est dit à chaque niveau (nature, langage, histoire) anticipe et sera repris. Le rapport entre

« Bergson ici près de philosophie dialectique même sous sa forme favorite chez les modernes : dialectique de moi et l'autre »¹. Tel est désormais le constat que dresse Merleau-Ponty. Certes, celui-ci prend soin de ne pas donner raison au sens commun. Le « vrai esprit du relativisme »², que nous évoquions, « suppose unicité du temps quoique fondée autrement que ne le croit le sens commun ». En outre, il faut « ne pas s'en tenir à résultats du sens commun et à résultats de la science », mais plutôt « opérer la genèse de l'un et l'autre ». Pour autant, en introduisant l'idée même de transcendance, Bergson participe à l'établissement de la philosophie dialectique de Merleau-Ponty qui pose cette idée comme son « problème essentiel »³ et qu'il définit dans son résumé de cours comme « un être par principe à distance, envers qui la distance est un lien, et avec lequel il ne saurait y avoir coïncidence »⁴. À l'encontre de la tentation absolutiste par le biais de laquelle le « secteur commun » aux consciences dans lequel chacune reconnaît l'autre comme le résultat de son dédoublement et de sa multiplication⁵ se trouve dépassé puis oublié, Merleau-Ponty retient que l'unicité du temps et celle de l'univers sont « à faire à partir des individus », « par l'empiétement des expériences l'une sur l'autre », que ma singularité « se communique » aux autres, « les fait *alter ego* », — l'« inhérence des divers vécus » étant « impliqués à distance l'un par l'autre »⁶ —, et que les thématisations scientifiques ne s'établissent que sur « l'unité préalable et déjà là sans laquelle il n'y aurait pas de perspectives »⁷. En faisant de la transcendance le problème essentiel de la dialectique, Merleau-Ponty voit par conséquent en Bergson celui qui a contribué à la compréhension de

la simultanéité bergsonienne et la relativité einsteinienne est à l'image de cette ascension ou transcendance, la seconde présupposant la première.

¹ Vol. XIV, f. [29](2 février 4).

² Vol. XIV, f. [26](2 février 1).

³ « Par ce rapprochement de dialectique et transcendance comme ouverture à un être distant, nous voyons le problème essentiel de la philosophie dialectique (qui est celui aussi de notre philosophie) », écrit ainsi Merleau-Ponty, Vol. XIV, f. [184](II14). Aussi : « Or cet être à distance ou cette transcendance = conception dialectique de l'être d'univers. » (Vol. XIV, f. [28](2 février 3)).

⁴ *Résumés de cours, op. cit.*, p. 79.

⁵ Merleau-Ponty se réfère au passage où Bergson écrit notamment que « nous nous surprenons dédoublant et multipliant notre conscience » (*Durée et Simultanéité, op. cit.* p. 59). Cité dans Vol. XIV, f. [181](II11), et aussi plus tard dans *La Nature, op. cit.*, p. 195.

⁶ Vol. XIV, f. [181](II11). « Dialectique du singulier et de l'universel : justement parce que je suis tout, les autres aussi », ajoute Merleau-Ponty.

⁷ Vol. XIV, f. [183](II13).

notre rapport aux autres et au monde dont l'originalité tient en ce qu'il est essentiellement *distance* et *lien* : *distance* parce que ce rapport n'est jamais une pure coïncidence, une pure fusion, *lien* parce qu'il se fait sur le fondement de la visée d'un seul et même être, à savoir le monde, voire doit-on dire, l'univers.

Les recherches d'Emmanuel Alloa autour de la perspective demeurent à ce titre instructives afin d'explicitier le sens des modalités de cette transcendance. La « morphologie de la perspective »¹ qu'il propose a le mérite de révéler la dialectique intrinsèque à toute perspective qui repose sur une « triangulation »² *moi-les autres-le monde*. Autrement dit, il n'y a pas de perception, de langage sans une référence à *quelque chose* et sans un partage de cette référence avec *quelqu'un*. La perspective, bien que dépendante d'un « point de vue »³ du sujet et d'un « aspect » de l'objet, n'en reste pas moins, par son caractère de « medium »⁴ et d'« objectivité », un accès aux choses et la réalisation d'une « trans-perspectivité », en bref, un « voir-avec »⁵ qui fait que « la perception n'émerge que sur fond de co-perception », où, peut-on ajouter, la parole n'émerge que sur fond de co-parole. La notion de transcendance, objet de la dialectique, vient alors se comprendre à l'aune de partages de la perspective ou de partage des perspectives qui, tout en rejetant le particularisme, n'est en aucun cas un « partage irénique »⁶, habité par le « rêve d'une "fusion des horizons" ». Il s'agit, par la thèse d'une unité du monde, d'exprimer avant tout et plus exactement un rapport pluriel où le vécu de chaque perspective reste à la fois *particulier* et *participable* par les autres.

Reconnaître un Être unique, polymorphe et originaire, autour duquel les perspectives gravitent et se partagent, c'est défendre ainsi la dialectique comme « pensée des contradictoires »⁷, c'est-à-dire pensée qui refuse tout autant « la conciliation relativiste » que « l'identité par équivoque ». L'idée hégélienne d'un travail du négatif se révèle ici essentielle. Tout en la rapprochant de la notion de transcendance⁸, Merleau-Ponty la considère comme le « ressort primordial » de la pensée dialectique. Confrontée à la prétention d'Einstein de

¹ Emmanuel Alloa, *Partages de la perspective*, Paris, Fayard, 2020, p. 70-72, p. 264-267.

² *Ibid.*, p. 37.

³ *Ibid.*, p. 70

⁴ *Ibid.*, p. 71.

⁵ *Ibid.*, p. 267.

⁶ *Ibid.*, p. 53.

⁷ *Résumés de cours*, *op. cit.*, p. 78.

⁸ *Ibid.*, p. 79.

saisir une représentation intégrale de l'univers, elle rappelle la relativité indépassable de toute situation rendant impossible l'affranchissement total d'une positivité finale. En outre, comme « pensée circulaire »¹, la dialectique montre que toute ascension se fait sur place en ne voulant « sacrifier l'un à l'autre ni l'irréfléchi ni la réflexion ». À l'intention einsteinienne d'appréhender le monde d'une manière sauvagement spéculative, elle défend le lien organique au monde en rabaisant de fait toute présomption d'accéder à la vérité par l'entremise de la simple spéculation et l'oubli de son soubassement préthétique. De là, toujours négative et cheminante, d'un côté, la dialectique « ne peut se limiter aux relations multiples »² et reste toujours « ouverte », de l'autre, elle ne peut se dépasser et se penser au regard d'une unité qui rendrait compte du Tout.

Conclusion : de la crise de la raison au rejet de la représentation

En définitive, c'est bien relativement à la pensée dialectique qu'il faut situer la critique merleau-pontienne d'Einstein. Loin d'être le penseur de la relativité, de la raison enlisée dans le monde, qui se forme et se travaille à son contact, Einstein établit une ontologie absolutiste qui rejette toute pensée des contradictoires, toute pensée circulaire.

Mais, si Merleau-Ponty entend critiquer la position philosophique d'Einstein, c'est aussi dans le but de faire face à une crise de la rationalité qui, rappelait-il dans son dossier de candidature au Collège de France, se manifeste au regard de « la discordance entre la vue que l'homme peut prendre de lui-même, par réflexion ou par conscience, et celle qu'il obtient en reliant ses conduites à des conditions extérieures dont elles dépendent manifestement »³. La spéculation sauvage d'Einstein n'est, à cet égard, que l'expression d'une accentuation de cette discordance et d'une foi en la capacité de fonder la rationalité hors de l'existentiel⁴, trait caractéristique de la crise en question. Autrement dit, le savant allemand « nous remet en face de la crise de la raison »⁵ car, en ne consentant pas à « reconnaître d'autre raison que la raison physicienne », il manque le sens *existentiel* des choses. Lorsque cette raison, notamment, « enseigne que mon présent est simultanément avec l'avenir d'un autre

¹ *Ibid.*, p. 80.

² *Ibid.*, p. 81.

³ Maurice Merleau-Ponty, *Parcours deux 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, p. 11.

⁴ Maurice Merleau-Ponty, *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996, p. 72.

⁵ *Signes*, *op. cit.*, p. 320.

observateur assez éloigné de moi », elle « ruine ainsi le sens même de l'avenir... ». Gît sous ce refus un « positivisme » qui, comme le dit Husserl, « décapite la philosophie »¹.

Dans la perspective de cette pensée absolutiste et positiviste, la science devient la seule autorité légitime quant à la donation de sens de l'être, et faisant du monde environnant un Grand Objet, elle ouvre la voie à la pensée opératoire qui postule que « ce qui est est, non pas *ce à quoi nous avons ouverture*, mais seulement *ce sur quoi nous pouvons opérer* »². De fait, en tant que « parti pris de traiter tout être comme "objet en général" »³, « comme s'il ne nous était rien et se trouvait cependant prédestiné à nos artifices », elle « manipule les choses et renonce à les habiter » et nous fait entrer dans « un régime de culture où il n'y a plus ni vrai ni faux »⁴. Alors même donc que la théorie relativiste pourrait inviter à prendre conscience de la relativité des lois, et contribuer à mettre en question l'ontologie du *Kosmotheoros* et de son corrélatif le Grand Objet, le physicien, à l'image d'Einstein, « continue de se penser comme Esprit absolu en face de l'objet pur »⁵, « comme si la science avait besoin de s'excepter des relativités qu'elle établit, de se mettre elle-même hors du jeu ». Le fait qu'Einstein décline comme psychologique l'expérience vécue du simultané et lui refuse toute portée ontologique⁶ est significatif de son intention de faire de la raison scientifique, qui opère et mesure, une instance supérieure, surplombante et donatrice exclusive du sens de l'être.⁷

Afin de surmonter cette crise qui réclame une décision, la distinction même des idées de l'en soi et de la représentation ne doit plus être le prisme à travers lequel le sens d'être du monde doit être compris.

¹ Edmund Husserl, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976, p. 14.

² *Le Visible et l'Invisible*, op. cit., p. 35.

³ Maurice Merleau-Ponty, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964 ; « Folio/Essais », 1985, p. 9.

⁴ *Ibid.*, p. 10.

⁵ *Le Visible et l'Invisible*, op. cit., p. 32.

⁶ *Ibid.*, p. 35.

⁷ Précisons que l'approche einsteinienne n'est pas la plus exemplaire de ce que Merleau-Ponty reproche à la science. Au niveau de la physique quantique, Louis de Broglie peut être cité en ce qu'il pense les phénomènes quantiques comme des « "apparences subjectives" que la vision de quelque géant [ramènerait à] l'interaction d'individus physiques absolus » (*Le Visible et l'Invisible*, op. cit., p. 33). Merleau-Ponty rappelle aussi la sensibilité du physicien français pour Laplace et Poincaré qui admettaient que la probabilité résultait de notre ignorance ou d'un déterminisme trop compliqué (*La Nature*, op. cit., p. 160).

Ce qui nous importe, c'est précisément de savoir le sens d'être du monde ; nous ne devons là-dessus rien présupposer, ni donc l'idée naïve de l'être en soi, ni l'idée, corrélatrice, d'un être de représentation, d'un être pour la conscience, d'un être pour l'homme : ce sont toutes ces notions que nous avons à repenser à propos de notre expérience du monde, en même temps que l'être du monde.¹

Nous devons finalement inscrire la réflexion de Merleau-Ponty sur Einstein par rapport à la position de ces deux idées qui passent à côté du sens d'être du monde. Bergson allait à sa manière en ce sens pour expliquer l'illusion entretenue par la physique relativiste. « Ce qui a contribué, écrivait-il, à entretenir l'illusion, c'est que la théorie de la Relativité restreinte déclare précisément chercher pour les choses une représentation indépendante du système de référence. »² Par son intention de saisir par la spéculation une vérité intégrale de l'univers qu'il pense totalement déterminé et nullement aléatoire³, Einstein saisit le sens des choses à travers la dichotomie *en soi/représentation* dans la mesure où il y a, d'une part, l'objet pleinement déterminé et déterminable, d'autre part, le sujet capable d'en rendre compte, au moyen de la réflexion, par la mesure et le calcul.

Dans la critique d'une telle dichotomie, responsable de la crise du savoir qui en vient à oublier le sens existentiel et philosophique de notre situation dans le monde, il ne faut pas voir, bien entendu, comme l'œuvre de Merleau-Ponty l'atteste elle-même, l'intention de mettre entre parenthèses la raison scientifique. Mais, devant la pensée opératoire qui nous achemine vers cette crise, pour laquelle il n'y a que cette raison qui compte, il convient, parce que la science est « l'expression seconde »⁴ de notre expérience du monde, de replacer « la pensée de science — pensée de survol, pensée de l'objet en général »⁵ dans « un "il y a" préalable, dans le site, sur le sol du monde sensible et du monde ouvrier tels qu'ils sont dans notre vie, pour notre corps »⁶, et de réveiller la raison en question, de lui redonner toute sa vigueur en la liant à « un sens philosophique qui, certes, justifie l'expression scientifique du monde, mais dans son ordre, à sa place dans le tout du monde humain »⁷.

¹ *Le Visible et l'Invisible*, op. cit., p. 21.

² *Durée et Simultanéité*, op. cit., p. 109.

³ Rappelons à ce titre les propos d'Einstein selon lesquels Dieu ne peut jouer aux dés afin de critiquer l'indéterminisme quantique (*La Nature*, op. cit., p. 181).

⁴ Maurice Merleau-Ponty, « Avant-propos », *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945, p. III.

⁵ *L'Œil et l'Esprit*, op. cit., p. 12.

⁶ *Ibid.*, p. 12-13.

⁷ *Signes*, op. cit., p. 321.

Bibliographie

- Alloa Emmanuel, *Partages de la perspective*, Paris, Fayard, 2020.
- Bergson Henri, *Durée et Simultanéité. À propos de la théorie de la relativité*, Paris, Alcan, 1922.
- Bonan Ronald, *Qu'est-ce qu'une philosophie des sciences ?*, CRDP, 1997.
- Brunschvicg Léon, *L'Expérience humaine et la causalité physique*, Paris, Alcan, 1922 ; Paris, P.U.F., 1949.
- Einstein Albert, *Comment je vois le monde*, trad. Colonel Cros, Paris, Flammarion, « Bibliothèque de Philosophie scientifique », 1934.
- Einstein Albert, *La Relativité*, trad. Maurice Solovine, Paris, Payot, 1956.
- Giovannangeli Daniel, *La Fiction de l'Être. Lectures de la philosophie moderne*, Bruxelles, De Boeck, 1990.
- Husserl Edmund, *La Crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, trad. Gérard Granel, Paris, Gallimard, 1976.
- Merleau-Ponty Maurice, *Causeries 1948*, Paris, Seuil, 2002.
- Merleau-Ponty Maurice, *La Nature. Notes du Collège de France (1956-1960)*, Paris, Seuil, 2021.
- Merleau-Ponty Maurice, *La Prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969 ; « Tel », 1992.
- Merleau-Ponty Maurice, *La Structure du comportement*, Paris, P.U.F., 1942 ; « Quadrige », 2013.
- Merleau-Ponty Maurice, *Le Primat de la perception*, Lagrasse, Verdier, 2014.
- Merleau-Ponty Maurice, *Le Visible et l'Invisible*, Paris, Gallimard, 1964 ; « Tel », 1979.
- Merleau-Ponty Maurice, *L'Institution. La Passivité*, Paris, Belin, 2015.
- Merleau-Ponty Maurice, *L'Œil et l'Esprit*, Paris, Gallimard, 1964 ; « Folio/Essais », 1985.
- Merleau-Ponty Maurice, *Notes de cours 1959-1961*, Paris, Gallimard, 1996.
- Merleau-Ponty Maurice, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945.
- Merleau-Ponty Maurice, *Résumés de cours*, Paris, Gallimard, 1968 ; « Tel », 1982.
- Merleau-Ponty Maurice, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 ; « Folio/Essais », 2001.
- Société française de Philosophie, « La Théorie de la relativité », séance du 6 avril 1922.

Au sujet des références aux notes inédites du cours de 1956 sur la philosophie dialectique, nous rappelons que le volume XIV, grâce auquel nous avons justifié une bonne partie de notre argumentation, fait partie des 21 volumes présents au Département des manuscrits de la Bibliothèque Nationale de France à Paris. Par souci d'uniformisation avec les recherches actuelles, nous avons choisi d'indiquer entre crochets la cotation des feuillets établie par la B. N. et, entre parenthèses, la pagination et, parfois, la datation manuscrites de Merleau-Ponty.