

Laval théologique et philosophique



AUGROS, Robert M., STANCIU, George N., *La nouvelle histoire de la science*; AUGROS, Robert M., STANCIU, George N., *The New Story of Science : Mind and the Universe*

Louis Brunet

Volume 43, Number 2, juin 1987

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400313ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400313ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Brunet, L. (1987). Review of [AUGROS, Robert M., STANCIU, George N., *La nouvelle histoire de la science*; AUGROS, Robert M., STANCIU, George N., *The New Story of Science : Mind and the Universe*]. *Laval théologique et philosophique*, 43(2), 274–277. <https://doi.org/10.7202/400313ar>

principal de la démonstration de l'interdépendance entre les champs proprement philosophiques : ontologie, épistémologie et logique est-il amplement atteint.

Karl BENDER

Robert M. AUGROS et George N. STANCIU, **The New Story of Science**, Lake Bluff, Illinois, Gateway Éditions, 1984 (18 × 10 cm), 234 pp. (épuisé). À paraître chez Bantam Press, en livre de poche en janvier 1987.

Robert AUGROS et George N. STANCIU, **La Nouvelle Histoire de la science**. Traduit par George ALLAIRE, avec la collaboration de Serge TISSEUR. Sainte-Foy, Québec, Les éditions Le Griffon d'argile, collection Philosophie, 1986 (21 × 14 cm), 137 pp.

Dissipons d'emblée toute équivoque : *La Nouvelle Histoire de la science* n'est pas un nouveau résumé d'histoire des sciences. Histoire, dans ce livre, veut dire vision du monde. C'est ce « à partir de quoi tout le restant est compris et évalué », c'est ce qui « façonne les attitudes culturelles, met de l'ordre dans le savoir, commande une méthodologie et oriente l'éducation » (p. 1). Ainsi, l'Histoire de la science, c'est la « sagesse » sur la nature et sur l'homme suggérée par la science, le regard d'ensemble jeté sur le cosmos à partir du point de vue scientifique.

La Vieille Histoire, dans ce livre, c'est celle qui depuis la Renaissance a fini par prévaloir dans notre culture. Que raconte-t-elle, cette Histoire ? Que seule existe la matière. Tout s'explique en fonction d'elle. La liberté n'est donc qu'une illusion et il n'y a pas de finalité dans les êtres naturels. L'esprit n'est qu'un sous-produit de l'activité du cerveau. Dieu n'existe pas. Quant à la beauté, elle est d'origine purement subjective. Pour ce qui est de la connaissance de la vérité sur le monde, c'est une impossibilité. Mais une chose est sûre : le passé et la tradition ne peuvent être à l'origine d'aucun progrès.

Comme alternative à cette Vieille Histoire, Robert Augros et George Stanciu, respectivement philosophe et physicien, tentent de dégager de la science du vingtième siècle — ou du moins de la physique de la Relativité et des Quanta, des récentes découvertes de la neuroscience et de la psychologie humaniste — l'ébauche d'une Nouvelle

Histoire qui raconte que l'esprit existe aussi, que Dieu existe, etc. (i.e. tout le contraire de ce que racontait la Vieille Histoire).

Le premier épisode mettant aux prises les deux Histoires rivales se déroule sur le terrain de la matière. Il décrit le renversement de l'ancien régime (le système newtonien) par l'ordre nouveau instauré par Einstein, Bohr et Heisenberg. Chassant l'espace et le temps absolus de l'univers de la physique, la Relativité spéciale et, plus encore, la mécanique quantique, donnent un rôle central à l'observateur. Le simple témoin de l'ancien régime est promu au rang de participant. On ne peut plus dès lors formuler les lois de la physique sans se référer à sa conscience participante. Il y a là de quoi convaincre les physiciens et tous les esprits forts qui ne s'en laissent imposer que par les sciences exactes qu'il faut accorder à l'esprit sa place parmi les réalités fondamentales de la nature.

Au deuxième épisode de cet affrontement des deux Histoires, l'esprit entre directement en scène. Il ne vient plus, comme dans la Vieille Histoire, du cerveau, comme simple émanation de la matière. Les découvertes des grands neurophysiologues (Wilder Penfield, John C. Eccles, Roger Sperry) sur le cerveau et son fonctionnement mettent extraordinairement en évidence comment, même si « le contenu de la conscience dépend en grande partie de l'activité neuronale, la conscience de ce qui se passe n'en dépend pas. » (Penfield, *Le système de l'esprit*, 1975, cité p. 20) La machine neuronale ne peut rendre compte de l'unité de notre expérience consciente. À prendre connaissance des fascinantes observations et expériences qui ont amené à ces conclusions ce scientifique ayant débuté sa carrière avec l'intention de prouver que le cerveau explique l'esprit, on partage son émotion « de découvrir que l'homme de science aussi peut légitimement croire en l'existence de l'esprit. » (Penfield, cité p. 24)

Cet esprit humain se voit impliqué dans le conflit de deux Histoires sur la beauté (chapitre 3). Les hérauts de la première (la Vieille) sont Descartes, Spinoza, Darwin et Freud. Ils proclament que le sentiment de la beauté dépend manifestement de la nature de l'esprit humain. Il en découle 1° que la beauté ne peut pas être évoquée dans un argument à caractère scientifique pour apprendre la vérité sur la nature et 2° que les arts, dans leur recherche de la beauté, ne peuvent rien avoir en commun avec les sciences : celles-ci

ont de la tête et peu de cœur, ceux-là du cœur et peu de tête.

Pour établir la Nouvelle Histoire, dans laquelle la présence de la beauté sera reconnue dans la science et même dans la nature, une brochette de scientifiques est mise à contribution : Watson (car la structure moléculaire de l'A.D.N. était trop belle pour ne pas exister), Feynman, Heisenberg, Schrödinger, Einstein, Dirac, Thomson, Gell-Mann, Chandrasekhar et même... Newton (pour autant qu'il reconnaît que la simplicité est une qualité de la nature et non de l'homme). Leurs témoignages sur l'importance de la beauté dans les théories physiques et comme principe méthodologique convainquent. Ce qui est moins clair, vu la grande part d'artificiel dans l'élaboration d'une théorie physique, c'est comment les physiciens en arrivent à croire à la simplicité et en l'harmonie de la *nature* et ce qu'ils entendent exactement par *la nature*. Quoi qu'il en soit, un parallèle évident s'établit entre la science et l'art. La tête et le cœur enfin réconciliés ? En tous les cas, concluent Augros et Stanciu, « la Nouvelle Histoire de la science nous enseigne que la beauté invisible et intellectuelle de la physique est analogue à la beauté sensible des arts. » (p. 33)

De la matière, à l'esprit, à la beauté, on s'élève ensuite jusqu'à Dieu (c. 4). Mais la Vieille Histoire nous fait très vite redescendre sur terre. Encore présent dans l'explication mécaniste des cieux de Newton, devenu hypothèse inutile dans celle de Laplace, Dieu se voit progressivement exclu du domaine de la science. À l'agnosticisme des savants sceptiques ne répond que l'athéisme de ceux qui ne doutent pas de la matière éternelle. Alors commence la guerre contre la religion au nom de la science.

Quoi de neuf au vingtième siècle ? L'univers prend de l'expansion. Il a donc une histoire. Il a dû avoir un commencement. L'hypothèse du « Big Bang » le confirme : « la chaîne des événements qui ont conduit à l'apparition de l'homme a commencé soudainement, à un instant précis dans le temps, dans un éclat de lumière et d'énergie. » (Robert Jastrow, cité p. 41) Et comme rien ne permet de croire que la matière et l'énergie existaient avant le « Big Bang » et qu'elles auraient été soudainement mises en action (car pourquoi à un instant plutôt qu'un autre ?), il est plus simple de postuler la création *ex nihilo* par l'intelligence divine. Ainsi raisonnent des physiciens tels Edmund Whittaker et Edward Milne, dont le témoignage vient cautionner l'existence d'une Nouvelle Histoire de la science à propos de Dieu.

Même l'homme reprend sa place de privilégié, perdue depuis Copernic. Le principe de l'*anthropie* met en évidence comment certaines conditions de l'univers étaient nécessaires à l'éventuelle apparition des anthropes que nous sommes. Partant de cette constatation des physiciens, Augros et Stanciu concluent à la nécessaire présence d'une intelligence gouvernant l'univers, puisque « la matière ne peut avoir dessein de quoi que ce soit par elle-même. » (p. 45)

Au chapitre 5, la psychologie entre en scène. Matérielle dans la Vieille Histoire (racontée par Hobbes, Malthus, Freud et Watson), où il s'agissait de découvrir quelle passion puissante ou quel instinct dominant activait principalement la machine humaine, elle s'humanise grâce aux représentants de la psychologie humaniste. Cette psychologie qui réagit contre la déshumanisation de l'homme provoquée par la psychanalyse (parce qu'elle subordonne la pensée à l'instinct) et par le béhaviorisme (parce qu'il élimine l'esprit) est ici présentée dans le cadre de la Nouvelle Histoire. Y sont mises en relief les principales caractéristiques des biens spirituels — intellectuels et moraux — si importants pour l'harmonie dans l'être humain et celle entre l'individu et la société.

Le monde et la possibilité de sa connaissance font l'objet d'un nouveau conflit entre Vieille et Nouvelle Histoire (c. 6). La Vieille Histoire, ici, raconte que la perception sensible se réduit à un changement matériel. Ce qui mène tout droit au scepticisme, car rapportée d'abord à l'organe du sens lui-même, la perception n'a qu'un rapport purement indirect à la cause externe, de sorte qu'on ne peut plus attribuer aux objets extérieurs les qualités perçues par nos sens. C'est la possibilité même de connaître le monde qui se voit graduellement niée. Les auteurs résument ainsi l'aboutissement final de la philosophie dans le cadre de la Vieille Histoire : « La petite graine apparemment innocente plantée par Bacon et Galilée au dix-septième siècle a pris plus de 300 ans pour produire à notre époque le fruit amer du désespoir intellectuel, du nihilisme et l'aliénation de l'homme face au monde. » (p. 78).

Pour « redonner le monde à l'homme » (p. 83), les auteurs, citations d'Heisenberg à l'appui, argumentent en faveur d'une restauration de l'expérience commune, ordinaire (source des concepts du langage naturel, par opposition à l'expérience spécialisée). Dans cette Nouvelle Histoire, c'est l'étonnement et non le doute ou l'utilité qui donne vie à la science. Du côté de la

philosophie, le moyen est donné « de construire une philosophie pleine de sagesse et à la hauteur de l'homme sur les certitudes de l'expérience ordinaire. » (p. 85)

Enfin, l'attitude envers le passé fournit un dernier terrain d'affrontement entre la Vieille et la Nouvelle Histoire. Dans sa science comme dans sa philosophie, la Vieille Histoire renie le passé pré-scientifique. La Nouvelle Histoire, au contraire, que ce soit en science, en philosophie ou en art, vient réhabiliter la tradition en tant que « remise en main » de ce qui est intemporellement vrai ou intemporellement beau. « Force vivante qui anime et donne forme au présent » (Igor Stravinsky), « la tradition unit tout le genre humain dans un bien commun qui recouvre les siècles. » (p. 99)

Dans le dernier chapitre, intitulé *Le présent*, les auteurs comparent l'ensemble des deux Histoires entre elles, en faisant ressortir toute l'ampleur, l'unité et la clarté offerte par la Nouvelle Histoire. Notre culture se trouverait présentement entre la Vieille et la Nouvelle Histoire. Face au matérialisme qui « semble être rendu à bout » (p. 113), la reconnaissance de la primauté de l'esprit offrirait à toutes les sciences une perspective renouvelée et une nouvelle lumière. Plus généralement, rien de moins que la possibilité d'une véritable renaissance à notre époque est évoquée. La philosophie contemporaine, entre autres, est invitée à « se détourner de son désespoir intellectuel pour aller vers une recherche saine et vigoureuse de la sagesse fondée sur les certitudes de l'expérience commune à tous. » (p. 113)

À voir ici les certitudes de l'expérience commune à tous si clairement reconnues et distinguées de celle de l'expérience spécialisée, on peut s'étonner de ce que les auteurs aient à certains moments procédé d'une façon qui pouvait facilement laisser l'impression que la science expérimentale elle-même, avec ses observations, expériences ou hypothèses spécialisées, pouvait d'elle-même fournir les principes de l'Histoire, i.e. de la vision fondamentale adoptée. Comme si par exemple l'admission du principe d'anthropie pouvait suffire à conduire les scientifiques à reconnaître « qu'il existe une intelligence conduisant l'univers, les lois de la nature et les propriétés de la matière vers un but. » (p. 45) Il est clair qu'on ne saurait se dispenser de la réflexion philosophique dûment appuyée sur l'expérience commune de la nature pour parvenir à cette conclusion. Il n'y a donc pas à se surprendre si,

dans le contexte intellectuel contemporain, une majorité d'esprits scientifiques peu formés à ce mode de réflexion interprètent le principe d'anthropie d'une façon purement matérialiste et athée. C'est peut-être l'aperception de cas de ce genre qui fait dire à Sir John Eccles que « le risque de ce livre est d'avoir trop clairement défini des divisions où certains lecteurs ne sauront se reconnaître. » (2^o page de la préface) Du style : la physique d'avant l'hypothèse du « Big Bang » et du principe d'anthropie donne une vision matérialiste athée, la physique d'après conduit à une vision théiste.

Si les auteurs se sont permis certaines simplifications de ce genre, cela tient sans doute pour une large part à l'intention primordiale qui a présidé à la rédaction de leur livre : celle d'offrir à de jeunes intelligences mal disposées vis-à-vis de la philosophie et de son mode de procéder, en raison des coutumes intellectuelles contractées par la fréquentation des sciences et de la méthode expérimentales, le moyen de parvenir malgré tout à une certaine sagesse sur la nature et sur la vie. Pour ce faire, il est peut-être habile de leur laisser plus ou moins l'impression de dégager les conclusions fondamentales à partir des seules disciplines que ces jeunes ont appris à respecter intellectuellement, à savoir les sciences expérimentales. *La Nouvelle Histoire de la science* apparaît ainsi comme une arme fournie aux professeurs de philosophie pour attaquer le matérialisme scientifique et conduire à plus de sagesse leur auditoire habitué de n'écouter que les experts drapés du prestige aujourd'hui conféré par les sciences. Mais c'est une arme à deux tranchants. Pourra-t-elle contribuer à « convertir » à la philosophie, à ses démarches rationnelles appuyées sur l'expérience commune, ces jeunes esprits si spécialement savants mais si peu sages ? Vont-ils avaler la pilule philosophique une fois celle-ci soigneusement enrobée d'une belle dorure scientifique ? Ou seront-ils au contraire confortés dans leur scientisme, dans leur prétention de pouvoir en principe tout expliquer par la science et par ses seules méthodes ?

Quoi qu'il en soit, on ne saurait reprocher à Augros et Stanciu d'avoir risqué un peu, dans l'espoir d'insuffler un peu de sagesse dans les esprits qu'une culture quasi exclusivement scientifique a laissés si dépourvus sous ce rapport.

Georges Allaire, dont la traduction, soit dit en passant, m'apparaît excellente, me signale qu'une suite à *The New Story of Science*, intitulée *The*

New Biology, devrait paraître en avril 1987, chez *Shambhala Press*, Boston. Il n'est pas impossible que *Le Griffon d'argile* le fasse aussi paraître en français d'ici un an. Une histoire à suivre...

Louis BRUNET

Emilia ZUM BRUNN et Alain DE LIBERA, **Maître Eckhart. Métaphysique du Verbe et théologie négative**. Préface de M.-D. CHENU. Coll. : « Bibliothèque des Archives de Philosophie », 42. Paris, 1984, Les Éditions Beauchesne (21.5 × 13.5 cm) 244 pages.

Maître Eckhart, prédicateur, théologien et mystique dominicain du début du 14^e siècle demeure pour plusieurs une énigme, surtout pour le public francophone. Plusieurs de ses propositions furent condamnées en 1329 pour leur saveur panthéiste et quiétiste, et pourtant on reconnaît toujours en lui un « maître à lire » (*Lesenmeister*) et un « maître à vivre » (*Lebenmeister*). Est-il panthéiste ? Qu'entend-il par le fond de l'âme, qui est à la fois Dieu Lui-même, et ce que j'ai de plus intime et de plus personnel ? Est-il un chrétien authentique, ou un néoplatonicien ? La mystique intellectuelle qu'il propose laisse-t-elle place à l'amour ? Les auteurs nous présentent ici l'ensemble de la doctrine spirituelle et mystique de Maître Eckhart, en montrant ses enracinements dans la théologie médiévale (Albert le Grand, Thomas d'Aquin) tributaire de la pensée aristotélicienne, et dans la mystique apophasique qui remonte à Denys et à Augustin. Deux grands axes de réflexion : 1° *la métaphysique du Verbe*, en qui Dieu a créé toutes choses, qui les contient donc dans leur état le plus parfait, dans l'instant éternel, antérieurement à leur apparition dans le temps ; 2° *la maïeutique du non-savoir*, qui conduit à l'abandon de l'âme (*Gelassenheit*) à Dieu, au « pâtre divin », c'est-à-dire à l'union vitale avec Dieu Lui-même, au-delà de tout discours et de toute distinction, selon la parole du Christ en saint Jean : « Comme Toi Père, tu es en moi et moi en Toi ; qu'eux aussi soient un en nous ».

L'homme vient de Dieu et y retourne. De toutes les créatures, il est la seule (avec les anges) qui est « capax Dei », apte à recevoir Dieu en lui par son esprit. Il est « ebenmässig » (d'égale mesure) avec Dieu. Par son origine il se confond avec Dieu Lui-même, ou plutôt avec son Verbe, en qui Dieu a créé toutes choses. La perfection de

l'homme et sa fin propre doit donc consister à retrouver pour ainsi dire son état originel, dans l'instant éternel auquel tout le temps est suspendu. Tant qu'il vit séparé de cette origine, dans son état de créature, il est soumis aux *altérations* préparatoires à sa régénération. Ces altérations s'accompagnent de douleurs incessantes, parce qu'il n'est pas encore rendu chez lui, dans l'état qui lui convient et auquel il aspire de toute son âme. D'ailleurs il ne se possède pas encore en propre : l'être créé est constamment suspendu sur le néant, et dépend pour subsister de la causalité actuelle du créateur. Cette façon de causer est imparfaite (causalité analogue) par comparaison avec la génération (causalité univoque) qui fait que ce qui est engendré possède en propre et comme un héritage (et non comme un prêt) la qualité et l'être qu'il reçoit de celui qui l'engendre. Pour posséder l'être et la perfection, il faut être engendré de Dieu, dans le Verbe.

L'homme peut-il de quelque façon s'élever au-dessus de sa condition de créature jusqu'à partager la vie divine ? Comment cela est-il possible ? En est-il capable ? — La réponse est affirmative aussi bien de la part de Dieu que de la part de l'homme. En Dieu il n'y a pas de négation, Il est « négation de toute négation », il n'y a pas de limite à son amour et au don de soi. D'ailleurs il ne peut se donner sans se donner tout entier dans son infinie simplicité. L'homme, d'autre part, par la nature de son esprit est infiniment apte à recevoir. L'activité constructive de notre esprit est seconde : ce qu'il y a de plus fondamental, c'est d'intuitionner l'être qui s'offre à nous, de nous laisser envahir par lui, de « pâtre » sa présence. Cela est vrai en particulier pour l'Être de Dieu, immédiatement présent à toutes ses créatures, en particulier au plus profond de l'âme. Quand Dieu se donne infiniment à l'âme qui le reçoit infiniment, « l'abîme appelant l'abîme », alors s'accomplit une « coïncidence des opposés », une même vie partagée, une parfaite unité, unité entre la créature spirituelle et le créateur, au-delà de tout discours dans une extase d'où sont exclues toute conscience et toute velléité de séparation. Dans cet instant éternel de vie divine partagée, il y a une unité vitale mais pluralité de personnes, union sans confusion comme le suggère la parole de Jésus : « Comme Toi Père, tu es en moi, et moi en Toi, qu'eux aussi soient un en nous ». En effet, selon maître Eckhart, plus haut et plus profond que la pluralité des Personnes en Dieu il y a l'unité de la déité, de la vie divine, commune aux Trois. L'âme devenue héritière de la vie divine partage donc avec la