

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

NOUVELLE SÉRIE

Fondateur : Henri GOUBIER

Directeur : Jean-François COURTINE

HENRI GOUBIER

se souvient ...

ou

comment on devient historien des idées

CINQ ENTRETIENS

avec Jean-Maurice de Montremy

BIBLIOGRAPHIE GÉNÉRALE

des œuvres d'Henri Goubier

édité par

Giulia BELGIOIOSO

et Marie-Louise GOUBIER

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, Place de la Sorbonne, Ve

2005

fait du Spinoza en lieu et place de Spinoza. Pourquoi Descartes? Pourquoi Rousseau? Pourquoi Voltaire? Je ne vois pas d'explication parfaite, simplement des éclaircissements sur certains points, sur le contexte, le milieu, les conditions de rédaction de chaque œuvre. D'autant plus qu'il n'existe pas, je l'ai déjà dit, un seul Descartes tout d'une pièce, un seul Rousseau, un seul Auguste Comte, etc. Je refuserai donc toujours de répondre à ce genre de question. *Event*: il est arrivé quelque chose. Voilà tout. Il y avait un papier blanc, il y avait de l'encre, il y avait une plume. Et maintenant il y a le *Discours de la Méthode*, écrit sur ce papier. C'est ainsi. Je peux simplement raconter une suite d'événements qui sont des événements¹. Je ne peux pas inventer d'infatigables programmes nommés Descartes ou Rousseau qui se développeraient infailliblement dans un sens inévitable.

J.-M. M. – Vous insistez d'ailleurs sur ce point dans votre *Avant-Propos* à votre thèse sur *La Philosophie de Malebranche et son expérience religieuse* (1926)².

H. G. – Oui, je m'étais aperçu qu'il ne m'était pas possible d'exposer le système de l'oratorien sans étudier ses sources. Expliquer les textes de Malebranche, c'était d'abord comprendre sa façon de lire Descartes, son maître en philosophie de la nature, et saint Augustin, l'inspirateur de sa philosophie de l'esprit. L'étude des sources, écrivais-je alors, « ne suit pas le cours du temps, comme on l'a cru parfois; elle n'ira pas de saint Augustin à Malebranche ou de Descartes à Malebranche, mais de Malebranche à saint Augustin, de Malebranche à Descartes. Installé à côté de Malebranche, son historien n'a pas le droit de le quitter pour explorer le passé et revenir riche d'une expérience que Malebranche n'a pas connue; celui-ci eut une certaine vision du passé: c'est elle qu'il convient de déchiffrer »³. Parlant du saint Augustin et du Descartes qui habitaient, pour ainsi dire, la pensée de Malebranche, j'ajoutais: « Il faut donc se mettre en marche avec Malebranche, voir comment il les a rencontrés, dans quels livres, à travers quels commentaires... »⁴. Cela posé, il ne faut pas tenir un philosophe comme Malebranche pour un compilateur, redigeant la pensée de ses prédécesseurs. Je crois avoir montré, pour lui et pour d'autres, combien sa manière d'emprunter est

inventive. C'est au moment même où il emprunte que nous saisissons sa personnalité. Lorsqu'un Malebranche reçoit une influence, il reste Malebranche et ses maîtres sont déjà des créations de son génie.

J.-M. M. – L'histoire de la philosophie serait donc surtout, pour vous, une histoire des philosophes bien plus qu'un mouvement général des idées?

H. G. – Oui. Il n'existe pas une logique abstraite des idées dont nous ne serions que les instruments. Il y a surtout des hommes, et la philosophie va là où ils la font aller. Il faut s'entendre: « l'histoire du philosophe », cela veut dire: « du philosophe vu dans son temps »; ce qui pose une question: qu'est-ce que son temps? Eh bien! N'est-ce pas d'abord le temps tel que lui-même le voit? J'insiste vraiment sur ce point. Le temps n'est pas une entité abstraite, autonome, étrangère aux hommes, qui produirait leurs œuvres à leur place. Nous avons, aujourd'hui, une vision de l'histoire de la philosophie structurée par des concepts moins qu'innocents. Nous pensons spontanément: *Moyen Âge*, *Renaissance*, *Âge classique*, *Temps modernes*, etc. Quand nous disons « Enfin Descartes vint! »¹, nous comprenons: « après le Moyen Âge ». Et, de ce fait, tout aussi mécaniquement, nous l'appelons le père de la pensée moderne. Bref, nous nous égarons, nous multiplions les faux-sens. Mais Descartes n'use d'aucun des concepts qui appartiennent à notre culture: il n'avait pas à l'esprit cette vision-là.

Pour comprendre une philosophie, commençons donc par nous demander quelle idée ou quelle image le philosophe se fait du passé de la philosophie. Il ne s'agit pas, soulignons-le, de situer le temps présent dans l'histoire de la philosophie telle que nous la regardons aujourd'hui, mais de savoir comment le philosophe voit cette histoire au moment même où il ajoute un nouveau chapitre.

J.-M. M. – Il faut bien toutefois, pour comprendre un siècle et des œuvres, posséder quelques repères, proposer une perspective.

H. G. – Bien sûr, à condition que celle-ci exprime le mieux possible la perspective des hommes de ce siècle. Pour situer un philosophe, son historien doit donc construire des lignes de faits à l'intérieur desquelles le philosophe étudié va retrouver son contexte historique. Il y a là une

1. Cf. *Philosophes critiques d'eux-mêmes*, vol. 4, p. 138-139.

2. Cf. *La philosophie de Malebranche*, op. cit., p. 1-3.

3. Cf. *Ibid.*, p. 3.

4. *Ibid.*

1. « Enfin Descartes vint » est la célèbre expression employée par O. Hamelin (*Le Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1911, p. 15), qui synthétise sa position en faveur de la discontinuité.

exigence à la fois de l'esprit à la recherche du temps perdu et du langage qui doit raconter, ou mieux, enseigner, ce qu'il a appris.

J.-M. M. – Par exemple ?

H. G. – Ici encore, prenons deux exemples. D'abord ce que j'ai appelé : « les deux XVII^e siècles »¹. Ensuite l'opposition que j'introduis, pour cette époque, sous les étiquettes « Humanisme » et « Anti-Humanisme ».

Le 26 mars 1619, le jeune Descartes – il a vingt-quatre ans – annonce à son ami Beeckman sa découverte d'« une science entièrement nouvelle » (*scientiam penitus novam*)², très conscient, d'ailleurs, d'avouer « une ambition incroyable » (*incredibile ambitiosum*)³. La philosophie de Descartes se présente ainsi d'emblée comme *volonté de rupture*. Bien significative est sa froide politesse quand des lecteurs croient lui trouver des précesseurs, non, certes, dans l'Antiquité païenne, mais chez les maîtres de la pensée chrétienne. Merseune et Arnauld lui signalent des textes de saint Augustin et de saint Anselme. Il ne paraît pas pressé d'aller les voir. Descartes se veut philosophe sans ancêtres. Par suite, le passé de la philosophie, pense-t-il, n'a aucun intérêt philosophique. La méthode du fameux *Discours* ne comporte aucune étude.

La modernité du cartésianisme dévalorise donc l'aristotélisme des Écoles et il n'est pas question de quitter Aristote pour Platon ou pour Démocrite et Epicure. Si nous reprenons les étiquettes avec lesquelles nous pensons l'histoire, nous dirons : le cartésianisme est aussi éloigné de la Renaissance que du Moyen Âge. J'ai même risqué, en 1958, l'expression d'« anti-Renaissance », pour bien montrer combien il reste étranger à cette notion de cycles, d'enchaînement des âges⁴.

Lisons maintenant un texte de Leibniz ou plutôt lisons un autre texte de Descartes pour mieux apprécier la divergence. Le 17 octobre 1630, Descartes écrit à Beeckman : « Platon dit une chose, Aristote en dit une

1. « Les deux "XVII^e siècles" » dans la revue *XVII^e siècle*, n° 54-55, 1962. Repris dans *Études sur l'histoire des idées en France depuis le XVII^e siècle*, Vrin, 1980 [N.d.A.]. « Les deux XVII^e siècles » est le titre d'une intervention faite par Goubier au *Congreso Internacional de Filosofía* et publiée dans les *Actas*, t. III, Madrid, Instituto Louis Vives de Filosofía, 1949, p. 171-181.

2. Descartes, *Œuvres*, Adam et Tannery (éd.), Paris, Vrin, t. X, 1966, p. 156. Traduction dans Descartes, *Œuvres philosophiques*, t. I, Alquié (éd.), Paris, Garnier, 1963, p. 38 et note 1 [N.d.A.].

3. *Ibid.*, p. 157, traduction, p. 39 [N.d.A.].

4. Dans le sous-titre des *Premières pensées de Descartes. Contribution à l'histoire de l'Anti-Renaissance*, Paris, Vrin, 1958.

autre, Epicure une autre, Telesio, Campanella, Bruno, Basson, Vanini, et tous les novateurs (*novatores*) disent chacun diverses choses... ». Cette diversité même nous dispense de les lire !

En face, nous trouvons Leibniz. Dans les *Nouveaux Essais sur l'entendement humain* (livre I, chapitre 1), par la bouche de Philalèthe (l'un des personnages de son dialogue), Leibniz développe son propre « système » comme une continuité. Il faut lire tout le texte : « Ce système – fait-il dire à Philalèthe (l'un des personnages de son dialogue) – paraît allier Platon avec Démocrite, Aristote avec Descartes, les scolastiques avec les modernes, la théologie et la morale avec la raison. Il semble qu'il prend le meilleur de tous côtés, et puis après il va plus loin qu'on n'est allé encore »². Leibniz met les points sur les i : « Je vois maintenant ce que Platon entendait quand il prenait la matière pour être imparfaite et transitoire ; ce qu'Aristote voulait dire par son entéléchie ; ce que c'est que la promesse que Démocrite même faisait d'une autre vie... »³. Et encore : « jusqu'où les sceptiques avaient raison en déclarant contre les sens ; comment les animaux sont en effet des automates, suivant Descartes ; et comment ils ont pourtant des âmes et du sentiment selon l'opinion du genre humain »⁴. Et maintenant voici les philosophes de ce que nous appelons la Renaissance : « comment il faut expliquer raisonnablement ceux qui ont logé vie et perception en toutes choses, comme Cardan, Campanella, et mieux qu'eux feu Madame la Comtesse de Comnaway, platonicienne, et notre ami feu François Mercure Van Helmont avec son ami feu Henry Morus »⁵.

Bref, ce texte s'affirme d'abord une *volonté de continuité*. Cette volonté est liée à l'idée que les Anciens et, du même coup ceux en qui les Anciens renaissent, ont quelque chose à nous dire. Pareille idée invite à chercher ce qu'ils ont dit, là où ils l'ont dit, de sorte que la méthode même de la philosophie impose l'érudition. Nous trouvons là des hommes comme Gassendi, Spinoza ou même Berkeley.

Le premier XVII^e siècle serait, de ce point de vue, celui de la rupture à l'intérieur de l'histoire des idées, celui d'une *volonté anti-érudite*. On peut y ranger les nombreux disciples de Descartes, largement oubliés :

1. Adam et Tannery (éd.), t. I, p. 158. Alquié (éd.), t. I, p. 273-274 [N.d.A.].

2. Leibniz, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, É. Boutroux (éd.), Paris, Delagrave, 1886, p. 164-165.

3. *Ibid.*, p. 165-166.

4. *Ibid.*, p. 166.

5. *Ibid.*, p. 166-167.

Clerelier, La Forge, Cordemoy, Rohault, Régis, qui seraient parfaitement à leur place sur le second rayon des livres de philosophie. Mais sur le premier rayon on verrait Malebranche, pour qui le voisinage de saint Augustin est compatible avec la modernité de Descartes. Et, bien sûr, Pascal. Conscient de la modernité essentielle de la science, il rejette les anciennes physiques, quitte à en construire une autre que celle de Descartes; mais lorsque dans son apologétique il constate l'échec de toutes les philosophies en quête de la vraie sagesse, il ajoute simplement Descartes à la liste que celui-ci avait et même aurait pu dresser. Pour eux tous, c'est la notion de rupture qui est pertinente. Ils se pensent dans ce cadre-là.

Nous trouvons là des hommes comme Gassendi, Spinoza ou même Berkeley. Nous pouvons donc, nous, aborder sans trop de faux sens l'ensemble de leur siècle sous cet angle rupture/continuité qui fut leur grand souci. Faut-il rappeler l'importance, l'acreté, de la « Querelle des Anciens et des Modernes » que nous interprétons, d'ailleurs, en général, de façon boiteuse car nous y mettons – sous les étiquettes « ancien » ou « moderne » – une sensibilité très différente.

J.-M. M. – Et l'autre XVII^e siècle ?

H. G. – Dans l'autre XVII^e siècle, celui qui accepte et fait fructifier l'héritage des anciens, il y a, bien sûr, tous les éclectismes de la Renaissance; ajoutons l'œuvre historiquement si importante de Gassendi qui substitue à l'aristotélisme l'épicurisme avec son atomisme. N'insistons pas sur Leibniz et son influence. Rappelons qu'il y a un problème sur la relation entre Giordano Bruno et Spinoza. Ne pourrait-on pas voir dans le retour au platonisme de Berkeley – un « moderne », n'est-il pas vrai ? – un épisode dans l'histoire des « deux XVII^e siècles » ?

J'ai dit que mon point de vue devait surtout éclairer la relation historique de la philosophie avec les puissances spirituelles qui se manifestent dans la vie religieuse. Et au XVII^e siècle, cette relation apparaît constamment. Quand on lit François de Sales, évêque de Genève, Bossuet évêque de Meaux, Fénelon archevêque de Cambrai, il est souvent bien difficile de séparer philosophie, théologie, spiritualité.

J.-M. M. – N'est-ce pas, ici surtout, que surgissent les mots d'humanisme et d'anti-humanisme au XVII^e siècle, des mots qui nous sont toujours familiers ?

H. G. – Je me suis sans cesse trouvé devant les mots « humaniste », « humanisme ». Je crois que le problème de l'humanisme est un autre fil

rouge nécessaire à qui veut parcourir ce siècle. Lorsqu'ils pensent en termes de rupture et de continuité, les philosophes du XVII^e siècle restent, en effet, très fortement redevables à la science, à la nouvelle fonction de la science dans la philosophie. En revanche, l'Humanisme ou l'Anti-Humanisme relèvent de l'autre domaine qui m'est cher : celui des relations de la philosophie avec la vie religieuse. Encore faut-il s'entendre sur les mots, et se souvenir que notre vocabulaire sur l'Humanisme date essentiellement du XIX^e siècle.

À ma grande surprise, les définitions données par les meilleurs spécialistes restent vagues : on parle d'humanisme de façon si générale que presque tous les penseurs reçoivent l'estampille. Un humaniste, dit-on, reconnaîtrait « la dignité de l'esprit humain »¹. Il professerait « une éthique de la grandeur humaine ». À cette aune, presque tout le monde au XVII^e siècle serait humaniste². Aussi bien le libérin épris de la seule Antiquité que le théologien pétri des Pères de l'Église. À l'intérieur même de la tradition chrétienne on rangerait ainsi dans une seule case Pascal³ – qui parle de la « grandeur de l'homme » – et le capucin Yves de Paris (alors fort renommé) qui vante « l'excellence » de notre nature, auteur d'ouvrages qui ont parfois plusieurs éditions, à peu près complètement oubliés, et ressuscités par Henri Bremond⁴. Écoutons leur dialogue ou plutôt leurs deux monologues⁵. Or, je me suis amusé à montrer, dans *L'Anti-humanisme au XVII^e siècle* (1987), comment les deux hommes s'opposent absolument, alors qu'ils sont par ailleurs tous deux d'ardents chrétiens, soucieux d'une vision divine de l'Homme.

Yves de Paris nous dit, par exemple : « Laissons les lâches pensées de la misère de l'homme, faisons voir les excellences de sa nature »⁶. Pour Pascal, ce sont précisément ces « lâches pensées de la misère de l'homme » qui, justement, constituent son excellence : « La grandeur de l'homme est grande en ce qu'il se connaît misérable; un arbre ne se

1. Cf. H. Gouhier, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, Paris, Vrin, 1987. Gouhier se réfère en particulier à Lalande, p. 17.

2. *Ibid.*, chap. I, « Autour d'une définition » [N.d.A.].

3. *Ibid.*, chap. IX, p. 93 et note 1, voir par exemple R. Bady, *Humanisme chrétien dans les lettres françaises, XVII^e siècles*, Paris, A. Fayard, 1972 [N.d.A.].

4. Cf. *Ibid.*, p. 13-15.

5. H. Bremond, *L'humanisme dévot*, t. I, op. cit., [N.d.A.].

6. Cf. H. Gouhier, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, op. cit., p. 14 et « L'anti-humanisme » de Pascal », chap. III dans *Études sur l'histoire des idées en France*, op. cit., p. 50.

connaît pas misérable »¹. Yves de Paris s'écrit : « Quelle fureur d'être ennemis de nous-mêmes »² ! Sainte fureur aux yeux de Pascal : « Le moi est haïssable »³. Il y voit même un signe de la vérité du Christianisme : « Nulle autre religion n'a proposé de se haïr, nulle autre religion ne peut donc plaire à ceux qui se haïssent... »⁴. Yves de Paris nous conseille de « faire une visite continuelle du monde pour entendre toutes les créatures qui nous crient qu'elles sont les œuvres de Dieu... »⁵. « Eh quoi – écrit Pascal dans un court dialogue qui devrait se trouver au début de son Apologie –, ne dites-vous pas vous-même que le ciel et les oiseaux prouvent Dieu ? – Non. – Et votre religion ne le dit-elle pas ? – Non. Car encore que cela est vrai en un sens pour quelques âmes à qui Dieu donna cette lumière, néanmoins cela est faux à l'égard de la plupart »⁶.

On pourrait prolonger le dialogue. Les deux voix se répondent si exactement l'une à l'autre que l'on a pu se demander si Pascal n'aurait pas connu l'apologétique du capucin, et si quelques « pensées » ne viseraient pas directement son « humanisme ». Allons-nous mettre Yves de Paris et Pascal sous la même étiquette, dans le même groupe, représentant la même tendance de la pensée chrétienne au XVII^e siècle ? Si l'on donne un sens précis à ce dernier mot, il faudra bien alors parler d'« Anti-humanisme » pour signifier l'opposition dont les noms d'Yves de Paris et de Blaise Pascal deviennent ici le symbole. On peut, en conséquence, difficilement noyer tout cela sous la très vague acception d'« humanisme »⁷.

Pour éviter les équivoques, je propose de substituer aux idées de « dignité », de « grandeur », de « noblesse », celle d'un certain pouvoir. Est alors humaniste, celui qui pose une suffisance de l'homme, un pouvoir de l'homme sur lui-même, fût-il relatif, comme le croient la plupart des chrétiens, qui tiennent compte de la grâce. En d'autres termes : l'homme, pour les humanistes, peut quelque chose par les seules forces qui le font homme, qui appartiennent à sa nature, dotée de

1. *Ibid.*, p. 14; *ibid.*, p. 50 et Pascal, *Pensées* 397[114], 398[116] [Le numéro est celui de l'édition Brunschvicg et, entre crochets, celui de l'édition Lafuma].

2. *Ibid.*, p. 14; *ibid.*, p. 50.

3. *Ibid.*, p. 14; *ibid.*, p. 50 et B. Pascal, *Pensées* 451[597].

4. Cf. H. Gouhier, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, op. cit., p. 14, « L'« anti-humanisme » de Pascal », op. cit., p. 50 et Pascal, *Pensées* 468[220].

5. *Ibid.*, p. 14; *ibid.*, p. 50.

6. *Ibid.*, p. 14; *ibid.*, p. 50.

7. *Ibid.*, p. 14; *ibid.*, p. 51.

raison et volonté. Ce à quoi s'opposent Pascal et les jansénistes. Au XVII^e siècle, le discours humaniste n'a rien à voir avec celui de la III^e République ou les récents débats, voici peu, autour d'un « nouvel humanisme »¹.

Il est, pour cette raison, impossible, au XVII^e siècle, de mettre les libertins (pères de l'« humanisme » pour le XIX^e siècle) d'un côté et de l'autre les chrétiens. Ce clivage n'a, pour l'époque, pas grand sens. En revanche, dès qu'il s'agit du pouvoir de l'homme sur l'homme, on peut explorer toute la période très efficacement. Ce partage se fait à l'extérieur de la foi, chez les libertins (minoritaires), tout autant qu'à l'intérieur de la foi (nettement majoritaire). Cela montre bien combien notre critère d'aujourd'hui – *tel penseur est-il croyant ou incroyant* – reste, au XVII^e siècle, assez peu productif.

J.-M. M. – L'étiquette Anti-Humaniste vient souvent sous votre plume...

H. G. – On a beaucoup parlé et on parle encore beaucoup d'Humanisme; on ne parle d'Anti-Humanisme que depuis peu et encore ce mot n'apparaît que sous la plume de quelques philosophes. Or au XVII^e siècle, l'historien ne saurait envisager l'un sans l'autre. En conséquence, si en théologie, en philosophie, en morale, en apologétique, en pédagogie, l'étiquette « humanisme » nous paraît correspondre à quelque chose de réel et d'important, cette réalité et cette importance se retrouvent sans doute dans ce que nous mettons sous l'étiquette « Anti-Humaniste ».

J'ai essayé de faire entrevoir dans *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, les dimensions de ce conflit, à mon sens trop méconnues. Il s'agit de la forme historique prise, à l'époque, par une opposition qui tient à l'essence même de la pensée chrétienne, face à la grâce et à la liberté. Concrètement : la pensée chrétienne est condamnée par son histoire à s'affirmer toujours identique dans un monde qui toujours change et, par suite, à faire coïncider dans sa vie quotidienne deux exigences également impératives, celle de la fidélité et celle de la « mise à jour », ou, si l'on veut éviter ce mot, de « modernisation » qui fut l'œuvre de la Compagnie de Jésus. Tout naturellement, elle s'est heurtée à une résistance qui a, bien au-delà de Port-Royal, coïncidé avec la recherche

1. Cf. H. Gouhier, *L'anti-humanisme au XVII^e siècle*, op. cit., p. 20.

du vrai saint Augustin qui a mobilisé tant d'Oratoriens et de membres du clergé séculier. Ce sont les dimensions de ce conflit, à mon sens trop méconnues, que j'ai essayé de faire entrevoir dans *L'anti-humanisme au XVII^e siècle* (1987). Il s'agit de la forme historique prise à une certaine époque, par une opposition qui tient à l'essence même de la pensée chrétienne et que l'on retrouverait tout le long de son histoire.

J.-M. M. – Dans cette pensée chrétienne du XVII^e siècle, il y a quelque chose que nous avons à peine entrevu : c'est Pascal. Or vous avez écrit trois livres sur lui : *Blaise Pascal, commentaires* (1966); *Pascal et les humanistes chrétiens, l'Affaire Saint-Ange* (1974); *Blaise Pascal, conversion et apologétique* (1986).

H. G. – La bibliographie pascalienne est telle qu'y ajouter trois livres peut paraître inopportun. Après les travaux de Zacharie Tournier¹ et Louis Lafuma² sur le texte des *Pensées*, les deux premiers tomes des *Œuvres complètes* dans l'édition de Jean Mesnard³. Autrement dit : il ne suffit pas de lire un texte pour le comprendre, fût-on très intelligent. Tout texte a un support matériel et sa signification originelle est relative à un certain milieu culturel : la lecture est donc déjà une sorte de commentaire, qui commence par le rattacher à son support matériel et qui l'interprète dans son milieu culturel⁴. Par exemple : dans cette perspective, « le pari de Pascal » [I. 418], c'est d'abord deux morceaux de papier, l'un de 24 centimètres sur 24, et l'autre de 23,5 sur 20,5, avec

des traces de plume signifiant qu'ils ont été portés assez longtemps dans la poche d'un habit. La surface des quatre pages est entièrement remplie; l'écriture est de la main de Pascal. Un morceau central se détache en couvrant trois pages Yz : c'est l'exposé du pari, les marges et la moitié de la page 4 sont couvertes de notes, tantôt avec une référence les situant dans le morceau central, tantôt visiblement indépendantes du morceau central; c'est le cas de « pensées » très connues : « en prenant de l'eau bénite... » [I. 418], « le cœur a ses raisons... »¹, « Dieu sensible au cœur... »². Dans l'édition Brunschvicg il s'agit de neuf « pensées » dispersées dans les diverses sections du recueil. Laissons là où ils sont écrits tous les textes couvrant les deux feuilles : j'ai l'impression qu'ils appartiennent tous à un même développement qui pourrait être celui que Pascal annonce « Lettre pour porter à rechercher Dieu » (I. 4) : « Une lettre d'exhortation à un ami pour le porter à chercher », avec ce simple mot qui en dit long : « La Machine » (I. 5) ; « Après la lettre qu'on doit chercher Dieu faire la lettre d'ôter les obstacles qui est le discours de la machine » (I. 11).

J.-M. M. – Ces lettres ou plutôt ces projets de lettres n'annoncent-ils pas la philosophie de Pascal ?

H. G. – Ici, il faut bien s'entendre : au point de vue que ma lecture des textes m'a, pour ainsi dire, imposé, il n'y a pas de philosophie de Pascal. Disons donc en simplifiant : n'oublions jamais que Pascal ne construit pas une philosophie; concrètement, ne lisons jamais une phrase de Pascal comme si la comprendre pouvait consister à lui restituer un contexte philosophique alors non explicite. Ou encore : ne le prenons jamais comme une pièce détachée d'un édifice comparable à ceux de Descartes ou de Kant. Ce parti-pris concerne tous les écrits de Pascal et pas seulement celui des *Pensées*.

J.-M. M. – Mais alors quel est le but de Pascal écrivain ?

H. G. – Une fois mis à part les travaux de mathématiques et de physique, je réponds : défense et illustration de la religion chrétienne. En somme, tout particulièrement dans l'ouvrage dont la plupart des *Pensées* sont des fragments ou des notes préparatoires, il s'agit d'un germe littéraire bien défini : l'apologétique.

1. Z. Tournier, *Blaise Pascal. Pensées*, édition critique établie, annotée et précédée d'une introduction, 2 vols., Paris, Éditions de Cluny, 1938; *Pensées de Blaise Pascal*, édition paléographique, Paris, Vrin, 1942.
2. L. Lafuma (1890-1964), *Pascal. Œuvres complètes*, Préface d'Henri Gouhier, Paris, Seuil, 1963 (voir *supra*, n. 1, p. 46) La correspondance Gouhier-Lafuma est dense. Une première lettre date du 20 mars 1948 : « Mon édition diffère de celle de Tournier – écrit Lafuma – en ce que je respecte strictement le classement commencé par Pascal et que je le complète dans le même esprit, tandis que Tournier ne respecte pas strictement ce classement [...] je n'insisterai pas sur [...] des erreurs commises par M. Couton. Je me contenterai de constater que pour justifier la création, l'existence et la disparition du *Discours* il a dû faire appel à une série d'hypothèses absolument fantaisistes ». Dans une autre lettre, du 24 septembre 1950, Lafuma précise : « Je crois y être arrivé [à la fin du travail] et actuellement j'ai terminé mon travail qui prévoit trois volumes : Les textes, Les notes, Les documents. Je viens de proposer cette édition à Hachette et j'attends la décision » (FGbMf).
3. *Œuvres complètes de Blaise Pascal*, Édition du Tricentenaire, Texte établi, présenté et annoté par J. Mesnard, Paris, Desclée-De Brouwer, t. I (t. I) 1964, (t. II) 1970; t. II 1991; t. III, 1992.

4. Je cite les *Pensées* d'après l'édition de L. Lafuma, Paris, Éditions du Luxembourg, 1951. Et aussi : *Pascal. Œuvres complètes*, présentation et notes de L. Lafuma, « L'Intégrale », Paris, Seuil, 1963 [N.d.A.].

1. L. 423.

2. L. 424.

3. Gouhier utilise L. Brunschvicg (éd.), *Blaise Pascal. Pensées et Opuscules*, Paris, Hachette, 1904.

auteurs. J'ai rencontré, ou j'ai lu, beaucoup de philosophes doués pour l'invention, qui n'eurent pas pour autant du génie. Nous retenons, par exemple, les noms de Descartes, Malebranche, Spinoza ou Leibniz, pour le XVII^e siècle : après chacun d'entre eux, la philosophie ne fut plus tout à fait, ou plus du tout, comme avant. Il existe à la même époque bien d'autres philosophes créateurs, tels que Régis ou Gérard de Cordemoy, dont nous n'avons rien retenu, et dont je crois qu'il n'y a, en effet, pas grand-chose à retenir car leur œuvre laisse la philosophie, si j'ose dire, telle qu'ils la trouverent. Dans mon cas j'ai senti très tôt que j'étais du côté des commentateurs, des historiens. Je suis de ceux qui sont faits pour parler de la pensée des autres. Je m'en tiens toujours à cette règle : non pas donner une opinion philosophique, mais essayer de comprendre ce que certains philosophes ont voulu faire. Le savais-je à ce point en 1920 ? Je n'oserais le dire. En tout cas, je me suis spontanément porté vers l'histoire de la philosophie. Donc, à cette époque, vers Bréhier.

J.-M. M. – Avec un thème que l'on retrouvera tout au long de vos livres, sous diverses formes : la raison et la foi, la science et la spiritualité, l'intellectualité et l'inspiration.

H. G. – Rétrospectivement, oui. Je n'envisageais rien de tel, à l'époque. Travaillant sur Descartes j'en vins progressivement à Malebranche, puis de Malebranche j'en vins à Auguste Comte, puis Rousseau, Maine de Biran, Saint-Simon, etc. C'est l'exemple bien connu de la maille que l'on tire et qui, bientôt, entraîne toute la tapisserie. En soi, d'ailleurs, mon choix n'était pas très original. La révolution introduite par Descartes, sa manière d'articuler la raison et la foi restent un passage obligé. Les philosophes modernes, d'une manière ou d'une autre, se définissent par rapport à la méthode cartésienne. Mais maintenant que l'âge me donne du recul, je vois mieux – de livre en livre – la perspective qui fut la mienne. Cette perspective n'était toutefois pas un projet¹.

J.-M. M. – Quelle perspective ?

H. G. – Un intérêt constant pour l'origine non-philosophique des grandes philosophies. Car je crois, en résumant à grands traits, que

1. Cf. *L'histoire et sa philosophie* (Paris, Vrin, 1952, p. 6) : « L'historien marche et la théorie de la marche vient ensuite. Commençons par faire de l'histoire de la philosophie [...] Un jour vient où, réfléchissant sur ce qu'il a fait, l'historien s'aperçoit qu'il a usé de certains schèmes après en avoir vainement essayé d'autres ».

l'on trouve toujours deux réalités extérieures à leur discipline, dans lesquelles les grands philosophes ont toujours puisé. La science, d'abord. Car la science modifie la vision du monde. La philosophie – regard sur le monde – se débat en conséquence toujours avec elle [la science]. D'autant plus que la science change continuellement. Elle procède, me semble-t-il, par bonds aussi surprenants que ceux de l'invention artistique ou de la sensibilité.

Nous trouvons, après coup, des lignées. Nous affirmons imprudemment qu'il fallait que telle chose menât à telle autre. Dans les faits, il n'en va pas ainsi : dès que la science bouge, la philosophie bouge et se recompose éventuellement, *a posteriori*, une cohérence. Il faut donc ici se garder de croire en une nécessité absolue de l'histoire des idées, en une implacable logique de l'évolution intellectuelle, de l'évolution scientifique. Cela nous conduit à mieux sentir l'autre force non philosophique à l'œuvre dans la philosophie : la spiritualité, l'inspiration, au sens où Barrès parlait de *Colline inspirée*¹. Une influence se produit dans certaines âmes, dans certains esprits, qui les pousse à renouveler la pensée. La philosophie ne peut donc prétendre être entièrement maîtresse d'elle-même, n'en déplaie à l'orgueil des philosophes. On pourrait, en cela, prendre l'exemple de Malebranche. Pour lui, la science se trouve du côté de Descartes : il partage la vision cartésienne du monde. Mais sa spiritualité, sa science de l'homme, puise largement dans saint Augustin. C'est d'ailleurs tout aussi complexe pour Descartes lui-même. En 1619, âgé de vingt-quatre ans, il affirme entrevoir « une science profondément nouvelle », qui rompt avec la scolastique médiévale aussi bien qu'avec la Renaissance. Mais on constate, dans la suite de sa carrière, l'importance de la source religieuse, plus forte qu'on ne le pensait. C'est donc tantôt la science, tantôt une espèce d'inspiration, de spiritualité, qui remodelent la vision du monde. Mon travail aura été, dans cette perspective, essentiellement un travail d'analyse des sources et des débats. Comprendre comment ces grands philosophes se sont posés les problèmes et pourquoi ils ont formulé, au fil de leur œuvre, les conclusions qui nourrissent toujours notre propre pensée.

J.-M. M. – Vous avez, de surcroît, traité presque exclusivement de philosophie française.

1. M. Barrès, *La Colline inspirée* (1913), dans *Romans et voyages*, Paris, Laffont, 1994, p. 573-574.